

La perspectiva decolonial y sus posibles contribuciones a la construcción de Otra economía

Juan Carlos Vargas Soler

Economista, Universidad Industrial de Santander UIS-Colombia; Maestrando en Economía Social, Universidad Nacional de General Sarmiento UNGS-Argentina; Investigador sobre problemáticas de la economía social y del desarrollo local. Email: juancavasol@yahoo.es



Resumen

En este trabajo presento algunos puntos de encuentro y desencuentro de la perspectiva decolonial con otros enfoques como los estudios postcoloniales y la teoría del sistema mundo capitalista. Asimismo, examino algunos elementos de esa perspectiva que posiblemente puedan contribuir a pensar y a construir economías sociales y políticas, alternativas a la economía moderna/capitalista en América latina. En particular, advierto la necesidad de visualizar otras economías existentes así como de descolonizar tanto las perspectivas de la economía política como las emergentes propuestas de economía social y solidaria.

Palabras Clave: Colonialidad, modernidad, capitalismo, giro decolonial, economía social y política.

Abstract

In this work I introduce some points of meeting and divergence of the decolonial perspective with others approaches such as the postcolonial studies and the theory of the capitalist world system. Also, I examine some elements of this perspective which can probably contribute to think and create social and politics economies, alternatives to the modern capitalist economy in Latin America. In particular, I suggest to pay attention to others economies existent in Latin America as well as uncolonize the perspectives of the political economy as well as the emergent proposals of social and solidarity economy.

Key Words: Coloniality, modernity, capitalism, social and political economy

INTRODUCCIÓN

Desde finales de los años 60's las realidades socioeconómicas, ambientales y culturales vienen experimentando importantes cambios tanto en América latina como en otros lugares del planeta. Según lo señalan varios autores (Lipietz, 1994; Grosfoguel, 2006; Quijano, 2008), en el ámbito socioeconómico se vienen registrando procesos de reorganización, reestructuración y reconfiguración del patrón mundial de poder y del capitalismo en particular. Dichos procesos

recibieron un impulso adicional con el “desplome” de los socialismos realmente existentes y con el despliegue de la globalización neoliberal, permitiendo -a su vez- la profundización y la extensión socio-territorial de las relaciones capitalistas/mercantiles y la configuración de un sistema mundial capitalista. Al ser mundial y a partir de la creciente mercantilización y capitalización de la naturaleza, de las personas y de las culturas ese sistema mundial parece estar generando problemas de orden local y global –que amenazan la reproducción ampliada de la vida humana- como la crisis ecológica, la explotación y la exclusión masiva.

Como parte de los procesos de reestructuración y reconfiguración en curso, el trabajo asalariado y el estado-nación también perdieron importancia como mecanismos de socialización, de control e integración social, mientras que los movimientos de trabajadores sindicalizados vieron reducida su capacidad de incidencia en el orden social. A la par, emergieron nuevos actores y/o movimientos sociales que construyeron sus identidades socioculturales y sus demandas en torno a aspectos étnicos, sexuales, territoriales, éticos y ambientales. Asimismo, y a pesar del avance de los procesos de mercantilización y explotación socio-natural, como contrapartida, parecen estar re-emergiendo y ganando importancia una variedad de formas no estatales y no capitalistas de producción y organización como las denominadas prácticas económicas populares, solidarias y comunitarias. Todo ello ha dado lugar a la existencia de novedosas, heterogéneas y diversas realidades, materialidades y subjetividades.

En ese contexto, en las últimas décadas -en el campo de las ciencias sociales- emergieron novedosas perspectivas de interpretación de las realidades históricas, socioeconómicas y culturales contemporáneas, siendo influyentes en América latina las miradas posmodernas, los estudios subalternos/poscoloniales, y recientemente, la perspectiva decolonial. Asimismo, las perspectivas de la economía social/solidaria/ para la vida toman relevancia en el debate sobre lo económico y en la agenda pública.⁴³ Esas perspectivas tienen algunos aspectos en común, como el interés por cuestionar los paradigmas dominantes en las ciencias sociales y/o en la economía, por producir otros conocimientos y/o por ofrecer otras maneras de aproximarnos a nuestras realidades.

En el presente trabajo presentaré algunos aspectos de la *perspectiva decolonial*, tratando de identificar puntos de encuentro y desencuentro con otras perspectivas como los estudios culturales subalternos/poscoloniales y la teoría del sistema mundo; asimismo, el trabajo tiene como propósito identificar algunos elementos de esa perspectiva que posiblemente puedan servir de horizontes para pensar y construir economías sociales y políticas –alternativas a la economía moderna/capitalista en América latina. A efectos de presentación, el texto se estructura en tres secciones: en la primera presento un marco conceptual e histórico de la decolonialidad, haciendo particular hincapié en su genealogía y en la relación con los estudios culturales subalternos y poscoloniales así como con la teoría del sistema mundo; la segunda sección trata sobre los principales postulados de la perspectiva decolonial; y finalmente, presento algunos aportes de dicha perspectiva en relación con la economía social y política, y con la posibilidad de pensar y potenciar alternativas al sistema moderno/colonial/capitalista.

1. Marco conceptual e histórico de la decolonialidad

1.1. Origen de la perspectiva decolonial

⁴³ Véase al respecto los trabajos compilados en *La Economía social desde la periferia: contribuciones latinoamericanas*. José Luis Coraggio (Org). UNGS- Altamira. Buenos Aires (2007).

La perspectiva decolonial – en construcción- constituye una propuesta epistémica, teórica y metodológica “latinoamericana” para comprender las relaciones de poder/dominio en el espacio-tiempo, así como para la superación de la matriz histórica-colonial de poder y la liberación de los sujetos sub-alternos de esa matriz. A nivel epistémico y teórico, el pensamiento decolonial es concebido por Mignolo (2007), Walsh (2007) y Escobar (2005) como un *paradigma otro* - en vez de ser considerado un nuevo paradigma- porque pone en cuestión no solo el linealismo histórico y el evolucionismo paradigmático del pensamiento occidental/moderno sino también la eficacia de las teorías sociales modernas y contemporáneas para dar cuenta de las realidades (socioeconómicas y culturales). También cuestiona su responsabilidad en la reproducción de la colonialidad del conocimiento - a través del uso de métodos y categorías modernas, que al cerrarse en la tradición europea occidental, dominante e imperial, ignoran, invisibilizan y subalternizan otras epistemes u otros modos de conocimiento y significación.

En concordancia con lo anterior, Escobar (2005, p. 65) advierte que la perspectiva decolonial no constituye un nuevo paradigma “desde Latinoamérica” puesto que entenderla así significaría integrarla en la historia del pensamiento moderno. Al contrario, la entiende como una manera diferente del pensamiento, en contravía de las grandes narrativas modernistas –la cristiandad, el liberalismo y el marxismo—, que localiza sus cuestionamientos en los bordes de los sistemas de pensamiento (en los pensamientos de frontera) abriendo la posibilidad de modos de pensamiento y conocimientos no-eurocéntricos.⁴⁴

Esa perspectiva decolonial surge, recientemente, como una propuesta del grupo latinoamericano de estudios de la *modernidad/colonialidad* para abordar las problemáticas epistémicas, teóricas, metodológicas y prácticas asociadas a ella. Dicho grupo es pruridisciplinar y participan de él investigadores y académicos de diversas nacionalidades y áreas de las ciencias sociales, siendo los más conocidos el antropólogo Arturo Escobar, el semiólogo Walter Mignolo, los sociólogos Aníbal Quijano, Edgardo Lander y Ramón Grosfoguel, la lingüista Catherine Walsh y los filósofos Enrique Dussel, Santiago Castro Gómez y Nelson Maldonado Torres. Ese grupo de estudios, como lo señala Escobar (2005) y Grosfoguel (2006) rescata, problematiza y es heredero de pensamientos latinoamericanos en diversas áreas y campos, tales como la teología, la pedagogía y la filosofía de la liberación; la ciencia social autónoma; la “teoría de la dependencia”; la educación popular; los debates en Latinoamérica sobre la modernidad y postmodernidad; los aportes sobre hibridez en antropología, comunicación y en los estudios culturales; la teoría/metodología de investigación-acción participativa e historia oral; el indigenismo, el feminismo negro y chicano así como las recientes discusiones y aportes de los estudios culturales subalternos y poscoloniales.

El grupo, según Escobar (2005, p. 64) también ha encontrado inspiración en las teorías críticas europeas y norteamericanas de la modernidad, en aportes del grupo surasiático de estudios subalternos, la teoría feminista, la teoría postcolonial, la filosofía africana, así como de la perspectiva del sistema mundo. No obstante, su principal fuerza se la otorga a su reflexión continuada sobre la realidad cultural, económica y política latinoamericana, que incluye el conocimiento de los grupos subalternos. En ese sentido, el grupo ha mostrado particular interés por la comprensión e investigación de esas realidades y por su

⁴⁴ El euro centrismo, como lo señala Quijano (2007a, p. 94) no es la perspectiva cognitiva de los europeos exclusivamente, o sólo de los dominantes del capitalismo mundial, sino del conjunto de los educados bajo su hegemonía. Y aunque implica un componente etnocéntrico, éste no lo explica, ni es su fuente principal de sentido. Se trata de la perspectiva cognitiva producida en el largo tiempo del conjunto del mundo eurocentrado del capitalismo colonial/moderno que naturaliza la experiencia de las gentes en este patrón de poder, y en consecuencia, aparece como dada, no susceptible de ser cuestionada.

articulación con movimientos sociales latinoamericanos (indígenas, emigrantes y afro descendientes, principalmente) y con procesos como los del Foro Social de las Américas y el Foro Social Mundial.

Aunque la perspectiva decolonial surge como una propuesta del grupo de estudios de la modernidad/colonialidad, la genealogía del pensamiento decolonial según Mignolo (2007) surgió en la misma fundación de la modernidad/colonialidad, como su contrapartida. Ello ocurrió, según lo sugiere el autor, inicialmente en las Américas, en el pensamiento indígena y afro-caribeño - como contrapartida al colonialismo español y portugués; luego en África y Asia - como contrapartida de la reorganización de la modernidad/colonialidad del imperio británico-; posteriormente en Estados Unidos asociada a sus procesos de independencia y liderazgo; y finalmente en las resistencias a la expansión soviética. Con el final de la guerra fría y la caída del muro de Berlín el pensamiento decolonial comienza a trazar su propia genealogía. A esa genealogía propia y consciente estaría contribuyendo el grupo y el programa de investigación de la modernidad/colonialidad.

1.2. Estudios culturales, sistema mundo y decolonialidad: un encuentro necesario

Si bien el grupo de la modernidad/ colonialidad y su perspectiva decolonial han heredado y han sido inspirados en diversas realidades, fuentes y/o teorías (como se señaló con anterioridad), un rasgo de sus exponentes ha sido su actitud comprensiva, crítica y propositiva frente a las mismas. En ese sentido se ha hecho un importante esfuerzo por establecer encuentros (diálogos y debates) con exponentes de los estudios culturales subalternos/poscoloniales y la teoría del sistema mundo.

Como lo señala Grosfoguel (2006, p. 19-20) un encuentro de particular importancia para el surgimiento de la perspectiva de la decolonialidad fue el realizado a partir de 1998 entre el grupo Surasiático de estudios subalternos y el grupo Latinoamericano de estudios subalternos. Éste último, compuesto principalmente por académicos latinoamericanistas en los Estados Unidos, según lo señala el autor, a pesar de su intento por producir un conocimiento alternativo, reprodujo la subalternidad, teniendo visiones y haciendo estudios sobre la subalternidad más que estudios con y desde una perspectiva subalterna, lo que reflejaba una epistemología colonial/imperial. Con ello subestimaba las perspectivas de los lugares y grupos subalternos, a la vez que privilegiaban a los pensadores occidentales (Foucault, Derrida, Deleuze) como su aparato teórico central, traicionando su meta de producir estudios subalternos. Esa epistemología colonial fue una de las principales razones que motivó la división del grupo y propició las bases para la constitución de un grupo sobre estudios de la colonialidad.

En relación al proyecto del grupo sudasiático de estudios subalternos, los partidarios de la perspectiva decolonial han hecho observaciones similares a las realizadas a sus pares latinoamericanos. Comparten su crítica a la historiografía colonial de Europa occidental sobre la India y a la historiografía nacionalista eurocéntrica del país, pero no el uso de una epistemología occidental que limita la crítica al eurocentrismo. Sin embargo, autores como Grosfoguel (2006) consideran que el grupo sudasiático de estudios subalternos representa una contribución importante a la crítica del eurocentrismo en la medida en que hace parte del movimiento intelectual postcolonial, el cual asume una postura crítica de la modernidad desde el sur global (en contraste a la crítica posmoderna desde el norte).

De los debates y encuentros entre esos grupos surgió la necesidad de descolonizar no sólo los estudios subalternos y posmodernos sino también los

estudios postcoloniales (Grosfoguel, 2006), evitando los fundamentalismos marginales y sobre todo los hegemónicos (euro norteamericanos) que reivindican la premisa modernista de que hay sólo una tradición epistémica desde la que se pueden alcanzar la verdad y la universalidad, y con ello una «ego- política del conocimiento». Esa misma crítica aplica a los paradigmas de la economía política, a las perspectivas marxistas y a la teoría del sistema mundo (que conceptualizan el capitalismo como un sistema total y mundial). No obstante, con esta última, como se verá enseguida, la perspectiva decolonial establece un diálogo en la búsqueda de una conceptualización descolonial alternativa del sistema mundo y de la economía.

El enfoque decolonial retoma y modifica alguna de las premisas de la teoría del sistema mundo de Wallerstein y de los estudios poscoloniales. En efecto, Castro y Grosfoguel (2007, p. 14) señalan que la perspectiva decolonial retoma el concepto de geo-cultura desarrollado por el análisis del sistema mundo (que refiere a ideologías globales superestructurales) y lo resignifica como un ámbito constitutivo del capitalismo a través del cual se jerarquizan poblaciones; no se trataría así de un ámbito superestructural derivado de estructuras económicas, sino que junta a éstas y a otras jerarquías (epistémicas, socioeconómicas y culturales) formando una heterarquía (una articulación –en red- de múltiples regímenes de poder). Con ello la perspectiva decolonial sugiere que la cultura está siempre enlazada y no derivada de los procesos de economía política, y reafirma una estrecha relación entre capitalismo y cultura.

La perspectiva decolonial también comparte con el análisis del sistema mundo y con los estudios poscoloniales la crítica al desarrollismo, a la nordomanía (imitación de modelos del norte por parte de las élites e intelectuales del sur), a la desigualdad de géneros, a las jerarquías raciales, al eurocentrismo (actitud colonial frente al conocimiento) y a los procesos culturales/ideológicos que favorecen la subordinación de las periferias a los centros capitalistas. No obstante, Castro y Grosfoguel (2007) advierten que el enfoque decolonial se aparta del determinismo cultural o del énfasis en el “discurso colonial de los sujetos” presentes en las perspectivas poscoloniales así como del determinismo económico-estructural o capitalocentrismo del enfoque del sistema mundo.

Al igual que los estudios poscoloniales, la perspectiva decolonial reconoce el papel fundamental de las epistemes, pero a diferencia de aquellos reconoce su simultaneidad (la coexistencia espacio-temporal de diferentes formas de producir conocimientos), la posibilidad de la existencia de jerarquías epistémicas y les otorga un status no solo sociocultural sino también económico. De allí resulta la idea que la dominación/explotación norte/sur se funda en una estructura etno-racial de poder de larga duración -constituida desde el siglo XVI por la jerarquía europeo /no europeo - que el capitalismo ha contribuido a configurar (Quijano, 2000). También la noción de que el mundo no ha sido completamente descolonizado y la identificación de la necesidad de una decolonialidad que complemente la descolonización –político-jurídica- llevada a cabo en los siglo XIX y XX (Castro y Grosfoguel, 2007) pues seguimos viviendo inmersos en un patrón colonial de poder.

1.3. Colonialismo, colonialidad global y decolonialidad: precisiones conceptuales

Desde la perspectiva decolonial el concepto de la *decolonialidad* resulta apropiado para trascender la idea euro-céntrica, según la cual, con el fin de las administraciones coloniales y la constitución de los estados-nación en las periferias pasamos a un mundo descolonizado y/o poscolonial. Autores como Castro y Grosfoguel (2007, p.13) señalan que la división internacional del trabajo entre centros y periferias y la jerarquización étnico/racial formadas durante la

expansión colonial europea no se transformó significativamente con el fin del colonialismo clásico y con la formación de los estados nacionales sino que, asistimos más bien a una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global, proceso que si bien transformó las formas de dominación desplegadas por el proyecto de la modernidad, reprodujo la estructura de las relaciones centro-periferia a nivel mundial.⁴⁵ Grosfoguel (2006) advierte, además, que el fin de la guerra fría marcó la etapa terminal del colonialismo moderno y dio paso a un proceso de colonialidad global/moderna. Por ello habla de la reciente configuración de un sistema-mundo-euro-norteamericano capitalista/ patriarcal /moderno/colonial (en vez de sistema mundo capitalista), cuestiona el mito de la descolonización, de la postcolonialidad así como la tesis posmoderna que desvincula a la modernidad y a la posmodernidad de la colonialidad. Con ello, cuestiona las perspectivas que contribuyen a la invisibilidad de la «colonialidad» y pone a ésta última en el centro del debate. Para el autor, las estructuras globales múltiples y heterogéneas establecidas durante un periodo de 450 años no se evaporaron con la descolonización jurídico-política de la periferia, de manera pues, que seguimos viviendo bajo un «patrón colonial de poder». La colonialidad, según Grosfoguel (2006, p.28) permitiría entender la continuidad de las formas coloniales de dominación después del final de las administraciones coloniales, producidas por culturas y estructuras coloniales en el sistema mundo capitalista moderno/colonial.

En la perspectiva decolonial, lo «colonial» no se refiere, entonces, únicamente al «colonialismo clásico» o al «colonialismo interno» ni puede reducirse a la presencia de una «administración colonial» sino que se distingue entre colonialismo y colonialidad. En efecto, para Quijano (2000) la **colonialidad** se refiere a un patrón de poder, que opera a través de la naturalización de jerarquías raciales que posibilitan la reproducción de relaciones de dominación territoriales y epistémicas, que no solo garantizan la explotación capitalista de unos seres humanos hacia otros, sino que también subalternizan los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados. Según el autor (2007a, p. 93) la colonialidad se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular del patrón mundial de poder; opera tanto en cada uno de los planos y dimensiones –materiales e inmateriales- de la vida cotidiana como en la escala social, se origina en un contexto socio-histórico y se mundializa a partir de la invención de América; por su parte, el *colonialismo* referiría a una estructura de dominación y explotación, donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población, lo detenta otra de diferente identidad, cuyas sedes están además en otra jurisdicción territorial y no implica necesariamente relaciones racistas de poder.⁴⁶

⁴⁵ Para Escobar (2005) resulta crucial cuestionar la idea ampliamente aceptada de que la modernidad es ahora una fuerza universal inescapable, que la globalización implica la radicalización de la modernidad, y de que la modernidad está en todas partes. Según el autor, también es importante visualizar el lado oculto de la modernidad, esto es, aquellos conocimientos subalternos y prácticas culturales en el mundo que la modernidad misma ha suprimido, eliminado, invisibilizado y descalificado. Desde esta perspectiva, la colonialidad es constitutiva de la modernidad, y el "Tercer Mundo" es parte de su lógica clasificatoria (Escobar, 2005. p. 24). En forma análoga, Maldonado Torres (2007, p. 132) señala que "la modernidad como discurso y como práctica no sería posible sin la colonialidad, y la colonialidad constituye una dimensión inescapable de los discursos modernos". No hay, pues, modernidad sin colonialidad, siendo esta última constitutiva de la primera.

⁴⁶ Para Quijano (2007a) el colonialismo es más antiguo que la colonialidad. No obstante esta última ha probado ser más profunda, duradera y empezó a operar a partir de la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en América, a través de la idea de raza; ésta última empezó a definir una matriz espacio-temporal de poder. Para otros autores como Escobar (2005), la colonialidad incorpora el colonialismo y el imperialismo pero va más allá de ellos; es por esto que la colonialidad no termina con el final del colonialismo (la independencia formal de los Estados nación), sino que ha sido re-articulada en términos del imaginario de los tres mundos inventados luego de la Segunda Guerra Mundial.

Para Grosfoguel (2006) la colonialidad aunque no se deriva necesariamente de la modernidad aparece como su contracara pues los sistemas, las identidades, derechos, leyes e instituciones de la modernidad, como los estados-nación, la ciencia euro-céntrica, la ciudadanía, el capitalismo, el mercado y la democracia se formaron en un proceso de interacción colonial con personas, "recursos" y entidades no occidentales, así como de su dominación/explotación.

La colonialidad también supone la existencia de una **diferencia colonial**. Esa diferencia colonial existe según Mignolo (2007, p. 73) a partir de "la clasificación del planeta de acuerdo con el imaginario moderno/colonial representado por la colonialidad del poder". Esa clasificación es realizada por los grupos colonizadores y de ella resultan diferentes grupos subalternos-colonizados, dentro del sistema social. Estos grupos a su vez tienen historias específicas y pautas culturales que los diferencia entre sí y que pueden ser transformadas, articuladas o resaltadas en las estructuras globales del poder y en las jerarquías sociales existentes, convirtiéndose en parte constituyente de la diferencia colonial. A partir de ella es posible articular conocimientos subalternizados y pensar la decolonialidad.

Esa decolonialidad Maldonado Torres (2007) la entiende como un proyecto y un quehacer epistémico, ontológico y político (inspirado en la justicia, el amor de-colonial y la convivencia humana) para afrontar los problemas que la colonialidad trae consigo: la explotación, la dominación, el control y el conflicto.

2. Postulados Decoloniales

2.1. Colonialidad de poder como matriz del sistema moderno/colonial /capitalista

Quijano (2000, 2007a) conceptualiza el poder como un tipo de relación social constituido por la co-presencia permanente de dominación, explotación y conflictos, y que es tanto resultado como expresión de la disputa por el control de las áreas básicas de existencia socio-natural (el trabajo, el sexo, la autoridad colectiva/pública, la subjetividad/intersubjetividad, la naturaleza), sus recursos y sus productos. Esas áreas de existencia conforman un complejo estructural histórico y específico que configura un determinado patrón histórico de poder. Según el autor, el actual patrón de poder mundial consiste en la articulación entre el **capitalismo** como patrón universal de control del trabajo y de explotación social, el *estado* -nación/moderno- como forma central y hegemónica de control de la autoridad colectiva, el **eurocentrismo** como forma hegemónica de control de la subjetividad/intersubjetividad y de la producción de conocimientos, y la **colonialidad del poder** como fundamento del patrón universal de clasificación y dominación social en torno a la idea de raza (Quijano, 2000, p.1).

Tomando como punto de referencia a Quijano y perfeccionado el concepto, Grosfoguel (2006, p. 29) conceptualiza la colonialidad del poder como una imbricación o interseccionalidad de jerarquías globales múltiples y heterogéneas («heterarquías») de formas de dominación y explotación sexuales, políticas, económicas, espirituales, lingüísticas y raciales donde la jerarquía racial/étnica de la línea divisoria europeo/ no europeo reconfigura de manera transversal todas las demás estructuras globales de poder. Desde esa perspectiva, la «colonialidad del poder» también haría referencia a un proceso de estructuración social en el sistema mundo moderno/colonial que articula lugares periféricos en la división internacional del trabajo con la jerarquía global racial/étnica y la inscripción de los migrantes del Tercer Mundo en la jerarquía racial/étnica de las ciudades globales metropolitanas.

En un sentido ampliado, Escobar (2005) entiende la colonialidad del poder como un modelo hegemónico global de poder instaurado desde la conquista de América que articula raza, conocimiento y trabajo, espacio, género y gentes, de acuerdo con las necesidades de poder del capital y de los blancos europeos/norteamericanos. Otros autores como Cajigas-Rotundo (2007) partiendo de esa conceptualización proponen y utilizan la noción de *biocolonialidad del poder* para referirse a la producción moderna, posmoderna y jerarquizante de la naturaleza en el marco del capitalismo moderno/posfordista.

Lo novedoso de la «colonialidad del poder» y de las perspectivas antes reseñadas es advertir cómo la idea de raza/racismo y aspectos asociadas a ella como el género, la humanidad y la clase se convierte en principios fundamentales de organización, dominación y clasificación socio-natural, que estructuran las múltiples jerarquías del sistema y del patrón mundial de poder. En ese sentido podemos comprender por ejemplo, cómo y por qué las diferentes formas de trabajo articuladas a la acumulación capitalista a escala mundial son asignadas de acuerdo a jerarquías raciales/clasistas; por qué la mayor parte del trabajo coercitivo (o precario) es realizado por personas no europeas en la periferia y el trabajo « en blanco » se localiza en los centros capitalistas. También nos facilita comprender las jerarquías desarrollo/subdesarrollo, avanzado/atrasado, rico/pobre; cómo y por qué los productos campesinos/populares son subvalorados respecto de los urbanos/capitalistas; o por qué el trabajo femenino/natural es subvalorado respecto del masculino/humano.

2.2. Colonialidad del ser y del saber como constitutivas de la colonialidad del poder

Desde la perspectiva decolonial, la colonialidad del poder a la que aludimos se encuentra estrechamente relacionada con la colonialidad de dos de las fuentes constitutivas del poder: el saber/conocimiento y el ser. Esto lo han puesto de manifiesto autores como Mignolo, Lander, Escobar, Castro Gómez y Maldonado Torres. Maldonado Torres (2007) como Heidegger (uno de los mayores críticos de la modernidad y exponente del existencialismo) advierte una diferencia ontológica entre *ente* y *ser*, entendiendo a éste último como el sentido/significado de *algo*. Como los procesos de significación atañen a lo humano, ambos autores señalan que solo hay un Ser para quien la pregunta por el *ser* tiene sentido: el ser humano. A diferencia de Heidegger, Maldonado Torres advierte, además, que en la modernidad el ser tiene un lado colonial, y que el mismo tiene graves consecuencias. En efecto, señala que el aspecto colonial del ser (la tendencia a someter todo a la luz de un modo de entendimiento y significación particular) contribuye a la naturalización de fenómenos como la guerra/violencia, la explotación, la subordinación y de la discriminación, a través de la idea de raza (producción de la línea de color) en la modernidad.

La **colonialidad del ser**, según el autor precitado, hace referencia a la negación del ser del otro (negación ontológica) o a su sub-alternización ontológica, fenómeno que conlleva a la idea que los otros no piensan, no conocen y por tanto *no son*, o a una subvaloración de sus pensamientos, sus conocimientos, sus prácticas y su ser (Maldonado Torres, 2007, p. 144-145). De esa manera advierte no solo diferencias ontológicas (entre ser y ente) sino también diferencias y jerarquías sub-ontológicas (entre el ser y lo que está más abajo del ser) indispensables para comprender las subjetividades humanas y la diferencia ontológica colonial - que revela y es producto de la colonialidad del ser.

Autores como Mignolo (2007, p. 29) también interpretan la colonialidad del ser como una **herida colonial** desde donde se teje el pensamiento decolonial. Dicha herida resulta, en gran parte de los proyectos colonializadores, imperiales y modernizantes (civilizadores, cristianizadores, desarrollistas) de

Europa y Estados Unidos. Otros autores centran su foco de atención en el fenómeno de la colonialidad del saber/conocimiento. En efecto, Lander (2000) propone tener en cuenta la **colonialidad del saber**, como dispositivo que organiza la totalidad del espacio y del tiempo de todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, en una gran narrativa universal en la cual Europa y EE.UU. son simultáneamente, el centro geográfico y la culminación del movimiento temporal del saber. También se habla de colonialidad del saber en el sentido de que el pensamiento moderno ha sido posible gracias a su poder para subalternizar el pensamiento ubicado fuera de sus parámetros (Mignolo, 2003). Esa supuesta superioridad atribuida al conocimiento europeo/norteamericano en muchas esferas de la vida es un aspecto importante de la colonialidad del poder en el sistema mundo moderno/colonial. A partir de ello los conocimientos subalternos se excluyen, se omiten, se silencian, se invisibilizan, se subvaloran o se ignoran.

En esa colonialidad juega un papel importante la raza, la clase, la etnia, el trabajo y el sexo como parámetros de jerarquización/clasificación social; la ciencia occidental moderna/colonial como modo hegemónico de producir conocimiento; y el euro-centrismo como modelo y actitud colonial frente al conocimiento. Como lo señala Grosfoguel (2006, p. 21), nadie escapa a la clase, lo sexual, el género, lo espiritual, lo lingüístico, lo geográfico y las jerarquías raciales del «sistema mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal»; además, en las ciencias occidentales, el sujeto que habla siempre está escondido, se disfraza, se borra del análisis. De esa manera la «ego-política del conocimiento» de la ciencia occidental privilegia el mito del «Ego» no situado que supuestamente asume un punto de vista universalista, neutral y objetivo. Para el autor, en esa manera de producir conocimiento la ubicación epistémica étnica/ racial/de género/sexual y el sujeto que habla están siempre desconectadas. En ese sentido, se produce un mito sobre un conocimiento universal fidedigno que cubre y/o disfraza a quien habla así como a su ubicación epistémica geopolítica y cuerpo-política en las estructuras del poder/conocimiento coloniales desde las cuales habla. Ese conocimiento no situado, deslugarizado, universal y de visión omnipresente (*el ojo de dios*) es lo que Castro-Gómez llamó la perspectiva del «punto cero» de la ciencia y de las filosofías eurocéntricas (Castro-Gómez, 2007).

Para Castro Gómez (2007, p. 88) el colonialismo epistémico de la ciencia occidental no es gratuito. La *hybris* del punto cero (el modelo epistémico desplegado por la modernidad occidental), se forma, precisamente cuando Europa inicia su expansión colonial por el mundo, en los siglos XVI y XVII, acompañando las pretensiones imperialistas de occidente. El punto cero sería entonces la dimensión epistémica de la colonialidad y descolonizar el conocimiento significaría e implicaría descender del punto cero, hacer evidente quien y desde dónde se produce ese conocimiento y considerar los *otros* y sus conocimientos *otros*.

Lo anterior sugiere considerar la diferencia colonial tanto ontológica como epistémica y poner ésta última en el centro del proceso de producción de conocimiento, de manera tal que los conocimientos subalternizados ante el fenómeno de la colonialidad del saber/conocimiento salgan a la luz.⁴⁷ Tanto la diferencia ontológica colonial como la diferencia epistémica colonial están relacionadas con el poder (explotación, dominación, control y conflicto). Así, la diferencia colonial, como señala Maldonado Torres (2007, p. 147), puede ser entendida como el producto de la colonialidad del poder, del saber y del ser.

⁴⁷ Los conocimientos subalternos son formas de conocimiento híbridas y transculturales así como modalidades de resistencia que resignifican y transforman las formas de conocimiento dominantes desde el punto de vista de la racionalidad no eurocéntrica de subjetividades subalternas que piensan desde epistemologías fronterizas.

2.3. Heterogeneidad histórico-estructural y colonial en el mundo moderno/colonial /capitalista

Maldonado Torres (2007, p. 133) utiliza el concepto de *heterogeneidad colonial* para referirse a las formas múltiples de sub-alternización y deshumanización generadas en torno a la noción moderna de raza, idea surgida en relación con las poblaciones originarias de América, cimentada tanto en el imaginario como en el sentido común. La diferencia colonial y la colonialidad del poder estarían acompañadas de ese fenómeno de **heterogeneidad colonial**. Esa heterogeneidad es importante a la hora de comprender la constitución y las diferencias espacio-temporales del desenvolvimiento económico, político y sociocultural del sistema mundo moderno/colonial en general y del capitalismo en particular. En efecto, Quijano (2007a) señala que la constitución y desenvolvimiento del sistema y del capitalismo mundial, colonial y moderno se ha dado a través de la articulación de dimensiones o elementos de existencia socio-natural históricamente heterogéneos (que se fundan en historias específicas y que provienen de espacios-tiempos distintos, distantes y discontinuos) en torno a una estructura global común mediada por la colonialidad del poder. En ese sentido, concibe el sistema mundo actual como una totalidad heterogénea histórico-estructural con una matriz de poder específica que llama «patrón de poder colonial».

El «patrón de poder colonial» aparece como un principio organizador que involucra la explotación y la dominación ejercidas en múltiples dimensiones de la vida social, desde las relaciones económicas, sexuales o de género hasta las organizaciones políticas, las estructuras de conocimiento, las entidades estatales y los hogares (Quijano, 2000). A través de dicho patrón o matriz se articulan y afectan dimensiones de la existencia social y natural tales como la sexualidad, el género, la edad, la autoridad, la subjetividad, el territorio y el trabajo. A su vez, como lo señala el autor, esa matriz se constituye en punto de referencia para la clasificación y dominación social.

En esa perspectiva, los grupos o las clases sociales resultantes son heterogéneas, discontinuas, conflictivas y están articuladas también de modo heterogéneo, discontinuo y conflictivo, siendo la colonialidad del poder el eje que las articula en una estructura común. Asimismo, como la estructura de relaciones es una articulación de heterogéneos, discontinuos y conflictivos ámbitos y dimensiones, los lugares y papeles no necesariamente tienen las mismas ubicaciones y relaciones en cada ámbito de la existencia social, o en cada momento espacio-temporal (Quijano, 2007a, p. 115). Así, el papel de alguien en el control del trabajo puede ser diferente respecto del control del sexo, la autoridad colectiva y la subjetividad. Con ello se cuestiona la idea eurocéntrica del sujeto histórico y se afirma la idea según la cual la distribución de la gente en las relaciones de poder tiene el carácter de un proceso de clasificación, desclasificación y reclasificación social, de manera tal que el poder está siempre en estado de conflicto, distribución y redistribución.

La noción de «heterogeneidad estructural» de Quijano (2000, 2007a) implica la coexistencia de múltiples formas de trabajo dentro de un proceso histórico, con lo cual se cuestiona la tesis de la sucesión lineal de modos de producción. Asimismo, y en contraste con el enfoque del sistema mundo, su «heterogeneidad estructural» implica la construcción de una jerarquía racial/étnica global de carácter simultáneo en el tiempo y el espacio, que es funcional a la constitución de una desigualitaria división internacional del trabajo, con relaciones centro-periferia a escala mundial.

Para Quijano (2007a), en el capitalismo mundial, la cuestión del trabajo, la raza y el género, son las tres instancias centrales respecto de las cuales se ordenan esas relaciones conflictivas de poder / dominación / explotación. De esas

tres instancias, el trabajo (la explotación/ dominación), es la que se ubica como el ámbito central y permanente. Por ello concibe al capitalismo como el patrón universal de control del trabajo y de explotación social. Desde su perspectiva, la acumulación capitalista a escala mundial opera usando de manera simultánea formas diversas de trabajo, divididas, organizadas y asignadas de acuerdo con la racionalidad eurocéntrica racista de la «colonialidad del poder» y pueden existir múltiples formas de acumulación que también coexisten en forma simultánea. Con ello recalca que no hay una única lógica de acumulación capitalista abarcante que pueda determinar las divisiones étnicas/raciales y que siempre preceda a la formación de una cultura global, colonial, eurocéntrica.⁴⁸

No obstante, y como lo advierte la mayor parte de los decolonialistas, el «capitalismo» es solo una de las múltiples constelaciones imbricadas del patrón colonial de poder del «sistema mundial europeo moderno/colonial capitalista/patriarcal». Es desde luego importante, hegemónica y no se reduce a lo económico ni a lo cultural. En consecuencia, autores como Castro y Grosfoguel (2007) entienden al capitalismo no solo como un sistema económico (paradigma de la economía política) o cultural (paradigma de los estudios culturales/poscoloniales) sino como una red global de poder integrada en una heterarquía de relaciones y procesos socioeconómicos, políticos y culturales que configuran todo un sistema o patrón global de poder.

En esa línea conceptual Grosfoguel (2006) entiende al capitalismo histórico como un «sistema heterárquico» en el que el proceso de la incorporación de las periferias a la acumulación incesante de capital estuvo constituido con jerarquías y discursos homofóbicos, sexistas y raciales e imbricado con ellos. Además, señala que sus sistemas políticos y económicos fueron configurados por su posición subordinada en un sistema mundo capitalista organizado alrededor de una división internacional del trabajo jerárquica.

Para Grosfoguel (2006) dada la imbricación del capitalismo con otras relaciones de poder, eliminar los aspectos capitalistas del sistema mundo no sería suficiente para destruir el actual sistema mundo y lograr una distribución igualitaria de la división internacional del trabajo sería insuficiente para destruir los aspectos capitalistas. Desde su perspectiva, los múltiples y heterogéneos procesos del sistema mundo, junto con la predominancia de las culturas eurocéntricas constituyen una «colonialidad global» entre los pueblos europeos/euroamericanos y no europeos. Así, la «colonialidad» está imbricada con la división internacional del trabajo, pero no puede reducirse a ella. Asimismo, la jerarquía racial/étnica global de europeos y no europeos forma parte integral del desarrollo de la división internacional del trabajo en el sistema mundo capitalista (Grosfoguel, 2006 p. 30). En consecuencia, para transformar este sistema mundo sería crucial destruir el «patrón colonial del poder» del sistema mundo moderno/colonial como totalidad.

2.4. Propuesta de un pensamiento fronterizo y giro decolonial

Dado que el sistema mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal euro norteamericano se ha expandido por el planeta a través de la colonialidad de poder, del ser y del saber, ha influenciado las múltiples culturas que ha encontrado a su paso desde una posición de superioridad y es autista frente a las cosmologías y epistemologías del mundo no occidental. No obstante, su expansión colonial e imperial no ha estado exenta de resistencias: los nacionalismos y fundamentalismos del tercer mundo parecen dar cuenta de ello. Pero dichas respuestas no constituyen alternativas al mismo, ya que como lo

⁴⁸ Para el autor en cuestión, el racismo es constitutivo de la división internacional del trabajo y de la acumulación capitalista a escala mundial, y está imbricado con ellas.

advierte Grosfoguel (2006), el nacionalismo ofrece soluciones eurocéntricas a un problema eurocéntrico global y reproduce la colonialidad del poder interna en cada estado-nación al reafirmar el estado-nación como el lugar privilegiado del cambio social, mientras que los fundamentalismos anti-modernos reproducen el etnocentrismo.

Frente a esa situación autores como Mignolo y Escobar proponen un «pensamiento fronterizo crítico» o pensamientos de frontera. Dichos pensamientos constituyen una respuesta epistémica desde lo subalterno al proyecto euro/norteamericano de la modernidad/colonialidad capitalista. A través de las epistemologías fronterizas se subvierte y/ o redefine el discurso de la modernidad desde las cosmologías y las epistemologías de lo subalterno colonizado, hacia una lucha por la liberación descolonial y transformación de las prácticas socioeconómicas y políticas más allá de las construcciones y concepciones impuestas por la modernidad /colonialidad/capitalista euro-norteamericana.

El pensamiento fronterizo aparece así como una respuesta descolonial transmoderna o alter moderna de lo subalterno a la modernidad/colonialidad/capitalista. Ejemplos de esto son las luchas de algunas comunidades negras e indígenas de Colombia, Ecuador y Bolivia así como de los zapatistas en México. Las primeras redefinen y en cierta manera transforman el estado nacional en plurinacional, la cultura universal en pruriversal, los derechos del hombre en los derechos de todos, la democracia representativa en participación democrática además de reivindicar otras maneras de conocer y concebir el mundo. Los zapatistas, por su parte, aceptan la noción de democracia, pero la redefinen desde la práctica y las cosmologías indígenas, definiéndola como «el mandar obedeciendo»; así mismo redefinen el conocimiento como el proceso de “mirar mirando el mirar del otro” teniendo presente que “todos conocemos y somos iguales, pero distintos”. Esos conocimientos y prácticas fronterizas, según lo señala Escobar (2005), generan la necesidad y caminos para la construcción de Mundos y conocimientos de otro modo así como de nuevas teorías de las prácticas y nuevas prácticas de las teorías que permitan avanzar en la comprensión y liberación de la modernidad/colonialidad eurocentrada.

Para desentrañar y superar los fenómenos de la colonialidad, el proyecto decolonial también advierte la necesidad de avanzar hacia un pensamiento heterárquico decolonial que permita conceptualizar las realidades socioeconómicas y culturales con un lenguaje que desborde el paradigma moderno/euro céntrico y que permita una mejor comprensión de las realidades históricas y contemporáneas (Castro y Grosfoguel, 2007); un pensamiento decolonial que articule genealogías y epistemologías desperdigadas por el planeta y ofrezca modalidades socioeconómicas, políticas y culturales *otras*. El pensamiento fronterizo constituye una opción en ese sentido.

Para Mignolo (2007) el pensamiento decolonial tendría como razón de ser y como objetivo principal la decolonialidad del poder, ello es, de la matriz colonial de poder. Para ello sería necesario un **giro decolonial** (una descolonización epistémica, ontológica y práctica). El giro decolonial para el autor “es la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida otras (economías-otras, teorías políticas-otras); la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su imaginario imperial articulado en la retórica de la democracia” (Mignolo, 2007, p. 29-30). Ese giro según Maldonado Torres (2007, p. 159-160) implica un cambio en la actitud del sujeto práctico y de conocimiento ante la modernidad/colonialidad, y se funda en el grito de espanto del sujeto colonizado ante el descubrimiento, duda y/o reconocimiento de su colonialidad y ante la modernidad/colonialidad. A partir de ello sugiere que el pensamiento de-colonial puede tener elementos modernos o posmodernos, pero ellos no pueden ser ni los más centrales ni constantes.

2.5. Afirmación de la pluriversidad e interculturalidad

Asociado a la crítica del universalismo eurocentrista y a la transmodernidad, pensamientos y prácticas de frontera la perspectiva decolonial afirma las propuestas de pluriversidad e interculturalidad de grupos subalternos de América latina. Para Walsh (2007) la interculturalidad tiene una significación, ligada a geopolíticas del lugar, que se funda en la diferencia colonial, surge de la resistencia de las comunidades negras e indígenas frente a la modernidad/colonialidad y hace parte de la construcción de un proyecto ligado a la descolonización y transformación social, económica, política y cultural. Forma parte de un pensamiento otro construido desde el lugar político de los grupos subalternos, que contrasta con el multiculturalismo occidentalizante. En efecto, y según lo señala la autora, para la CONAIE del Ecuador, la interculturalidad es un principio ideológico clave en la construcción de una nueva democracia anticolonialista, antisegregacionista, antiimperialista y anticapitalista que garantiza la máxima y permanente participación de los pueblos y nacionalidades indígenas en las tomas de decisiones. Permite, además, la participación e incorporación de miradas varias y otras (pluridiversas) en la construcción de procesos socioeconómicos y políticos alternativos.

Un aspecto importante es que la interculturalidad, introduce y saca a la luz el juego de la diferencia colonial que el multiculturalismo esconde. Con ello, se introduce la dimensión colonial del poder no considerada en las discusiones relativistas de la diferencia cultural. Esa diferencia colonial como la interculturalidad misma no son simples conceptos descriptivos sino indicativos de realidades histórico-estructurales que señalan, además, la existencia de colonialidad y diferencias en el espectro amplio de la vida sociocultural, política y económica.

3. Algunos aportes de la perspectiva decolonial a la construcción de Otra economía, social y política

Ante la configuración de un sistema mundial moderno/capitalista mediado por la colonialidad global del poder y a partir de la creciente mercantilización, subalternización, y explotación de la naturaleza, de las personas y de las culturas, ese sistema de poder moderno/colonial/capitalista parece estar participando activamente en la generación de problemáticas de orden local y global (como las crisis ecológicas, las desigualdad socioeconómicas, la exclusión y la dominación de amplios grupos poblacionales), las cuales afectan de manera negativa las condiciones materiales y socioculturales para la reproducción ampliada de la vida de todos y para la emancipación social (de los grupos subalternos, principalmente).

En ese contexto, y dada la influencia de la modernidad/colonialidad capitalista en la generación y profundización de esas problemáticas, la descolonización económica, política, epistémica y sociocultural aparecen como necesidades y como condiciones fundamentales para la transformación del heterárquico sistema de poder generador de esos problemas, y para la emancipación social del mismo. La descolonización, como lo señala Quijano (2000, p. 15) es el piso necesario de toda revolución social profunda; la descolonización social, material e intersubjetiva es, además, condición de todo proceso de democratización. En ese sentido, la perspectiva decolonial tiene importantes aportes para hacer. En éste trabajo solo consideraremos algunos aspectos en relación con la economía- social y política.

3.1. Contribuir a resignificar lo económico y a visualizar otras economías –sociales y políticas

Los discursos y los paradigmas hegemónicos – en el campo económico y de las ciencias sociales - han contribuido a instalar en el imaginario social la idea moderna y eurocéntrica según la cual, en todos los tiempos y lugares, existe *la economía* como una esfera separable de la sociedad, de la ética, del ambiente natural y de la política. En el marco de esa fragmentación de la vida socio-natural le correspondería a la ciencia económica el estudio de *lo económico*, ello es, de las leyes que gobiernan la producción, la reproducción y la distribución de la riqueza material y/o del uso eficiente de recursos escasos en la producción, intercambio y consumo de bienes y servicios. Esos de hecho han sido los respectivos objetos de estudio otorgados a la *economía política* (en las versiones clásicas y marxistas) y a la *economía formal* (en las tradiciones neoclásicas y sus variantes). Esas perspectivas universalizantes y eurocéntricas, sobre un presupuesto de racionalidad humana y de modernidad- tratan de explicar cómo funciona lo económico -el capitalismo y el mercado en particular- y de justificar *lo económico* en el progreso material, sin cuestionar sus fundamentos y sentidos. Ello debido a que la economía -como ciencia y disciplina moderna- ha sido abordada como un conocimiento positivo y racionalista dirigido a un fragmento del ente (la producción, distribución y consumo de valores de uso y de cambio) de manera tal que su propia epistemología excluye la pregunta que interroga los fundamentos y sentidos de las teorías y prácticas “económicas” que realizamos.

Esas perspectivas modernizantes y eurocéntricas también han colonizado el espacio de estudio de lo económico y recientemente, con el desplome de la URSS, con la globalización de las estrategias de acumulación capitalista y con el despliegue de la mercadología neoliberal, han contribuido a totalizar la economía mercantil capitalista como la única economía realmente existente y posible, y con ello, han ayudado a invisibilizar pensamientos y prácticas socioeconómicas no mercantiles y no capitalistas. Parte del aporte de la perspectiva decolonial en el espacio de lo económico, consiste precisamente, en advertir el carácter modernizante y colonial de esas perspectivas, y contribuir tanto a posibilitar como a visualizar la existencia de otros modos de conocimiento y significación de lo económico (otras ontologías y epistemologías de lo económico) así como de prácticas y propuestas socioeconómicas no capitalistas (otras prácticas de lo económico).

En relación a la significación de lo económico, algunos autores (Polanyi, 1994 {1977}; Coraggio 2007a) han afirmado la posibilidad y la necesidad de existencia de modos de entender lo económico en un sentido sustantivo y antropológico (como un proceso institucionalizado entre el hombre y la naturaleza, que orienta e integra las prácticas “económicas” en la vida social en la dirección de la satisfacción de las necesidades humanas/sociales y de la reproducción de la vida) en contraposición a las perspectivas fragmentarias y formalistas en boga. Hinkelamert & Mora (2005), por su parte, resignifican la economía moderna en el sentido de posibilitar una economía para la vida que garantice las condiciones materiales para la reproducción de la vida humana en comunidad, ante el hecho evidente que el sistema capitalista destruye la fuentes originarias de toda riqueza (el ser humano y la naturaleza exterior) y que no existen mecanismos socio-naturales automáticos que garanticen ni la liberación de la dominación, ni la reproducción del circuito de la vida –humana y no humana. Otros autores como Escobar (2001, 2005) y Gibson-Graham (2007) advierten, además, que en el lugar es posible identificar comunidades con diferentes maneras de significar/resignificar la economía, diversas prácticas y diversos modos de producir/reproducir conocimientos sobre lo económico.

En cuanto a las prácticas y propuestas económicas no capitalistas Santos & Rodríguez (2007) identifican - en diversos lugares del planeta- la existencia de

diversas alternativas de producción, tales como el *asociativismo*, el *cooperativismo*, el *socialismo de mercado*, la *economía popular/solidaria*, el *desarrollo alternativo* y las *alternativas al desarrollo*. Quijano (2007b) y Gibson-Graham (2007) también advierten la existencia de diversas modalidades de *economías comunitarias* y sistema de producción no capitalistas, en diversas partes del mundo.

En América latina también es posible identificar la existencia y el resurgimiento de perspectivas, prácticas y propuestas que se presentan como opciones alternativas frente a la economía de mercado capitalista. Ellas son la *economía solidaria* (Singer, 2007; Gaiger, 2007), la *economía para la vida* (Hinkelammert & Mora, 2005), la *economía social y del trabajo* (Coraggio: 2007a, 2007b).

Algunos de los méritos de estas últimas perspectivas consisten en poner de manifiesto que toda economía es social y política (en tanto construcción social, que implica relaciones de poder), en visualizar la existencia de prácticas económicas no capitalistas, y en advertir que existen opciones económicas diferentes tanto al capitalismo como al socialismo centralizado. Visualizar y potenciar esas prácticas y propuestas no capitalistas es un aspecto importante para posibilitar horizontes y mecanismos de transformación societal. No obstante, la centralidad y la insistencia, de esas perspectivas, en la producción de una economía alternativa al capitalismo (como si la economía fuese el fundamento o la instancia natural de la existencia social y como si el sistema de poder/dominio se redujera al capitalismo) revela un marco interpretativo que sigue reproduciendo el imaginario moderno / colonial / capitalocentrista y econocentrista de los paradigmas económicos pre-existentes. En ese sentido es importante hacer un esfuerzo por descolonizar tanto los enfoques de economía política como las emergentes perspectivas, propuestas y prácticas de economía social/solidaria/ para la vida.

3.2. Contribuir a la descolonización de la economía social y política

Grosfoguel (2006) señala que los paradigmas de la economía política convencional y el análisis del sistema mundo al no derivarse de implicaciones epistemológicas y teóricas de la crítica epistémica que vienen de lugares subalternos en la línea divisoria colonial, siguen produciendo conocimiento desde la perspectiva del ojo de dios en el «punto cero» del hombre occidental. Esto habría llevado a importantes problemas en la forma en que se conceptualiza el capitalismo global y el «sistema mundo» y a una reproducción de la colonialidad del saber. A partir de ello propone una descolonización tanto de la economía política como del enfoque del sistema mundo a través de una epistemología descolonial que asuma abiertamente una geopolítica descolonial del conocimiento como punto de partida.

Las anteriores críticas también aplican a las emergentes perspectivas de la economía social/solidaria/para la vida. En efecto, esas perspectivas aunque constituyen una importante crítica al capitalismo, en lo fundamental no cuestionan los elementos modernizantes/coloniales del patrón de poder y contribuyen a reproducir la colonialidad del conocimiento. Ello debido, en parte, a que su matriz histórica de conocimiento y de significación se deriva en buena medida de epistemologías y ontologías modernas/ occidentales (euro-norteamericanas), dentro de las cuales se privilegian las ideas de pensadores como Marx y Polanyi. A partir de ellas hacen una crítica marxista-sustantivista (eurocéntrica) al capitalismo, reproduciendo el eurocentrismo y la colonialidad del saber. Su propósito es contribuir a la transformación del sistema de dominación existente y posibilitar alternativas económicas descoloniales, se tendría que hacer un esfuerzo de descolonización. Para avanzar en ese sentido habría que

considerar en las propuestas no solo las prácticas sino también las propuestas, epistemologías y ontologías de los grupos subalternizados. A partir de allí sería posible ampliar los horizontes de conocimiento, significación y acción para poder pensar y realizar alternativas a la economía capitalista y al patrón de poder moderno/colonial en su conjunto.

Algunos esfuerzos han hecho, al respecto, algunos representantes de la perspectiva latinoamericana de economía social/para la vida – como Coraggio (2007a, 2007b)- estableciendo algunos puntos de encuentro entre sus propuestas y las de algunos grupos subalternos (indígenas, campesinos, trabajadores autogestionados urbanos, entre otros).⁴⁹ La inclusión de dichos grupos en esa perspectiva se ha dado considerándoles actores económicos y sociopolíticos relevantes en el devenir de América latina. No obstante, en esa perspectiva - como en las demás propuestas de constitución de Otra economía- la inclusión política y socioeconómica de los grupos subalternos latinoamericanos sigue siendo incompleta (las comunidades afro-descendientes, homosexuales y de mujeres, raramente se consideran) mientras que la inclusión epistémica y ontológica de dichos grupos prácticamente no se ha producido; la descolonización del saber y del ser tampoco se ha dado de manera significativa. En ese sentido hay un importante camino por recorrer y explorar.

La descolonización del saber y del ser son condiciones indispensables para poder liberar la subjetividad e intersubjetividad del control eurocéntrico y del dominio moderno/colonial/patriarcal/capitalista así como para posibilitar subjetividades descolonizadas u otros modos de ser y de conocer. Esas subjetividades descolonizadas y esos otros modos de conocer también pueden contribuir a la configuración y desarrollo de prácticas económicas no capitalistas y/o a la liberación de las prácticas económicas del patrón de poder moderno/colonial/capitalista. Ello se daría en la medida en que las subjetividades emergentes en las relaciones sociales se correspondan y se complementen con las materialidades económicas alternativas, de tal manera que posibiliten la descolonialidad del poder, ello es, subversión y la liberación del patrón de poder/dominio moderno/colonial/capitalista.

La descolonialidad del poder, como lo advierte Quijano (2008) es central para pensar y posibilitar alternativas verdaderamente emancipatorias del patrón de poder vigente. A ello podrían contribuir las perspectivas y propuestas de economía social/solidaria/ para la vida en la medida en que logren su descolonización y alimenten el debate sobre la colonialidad/descolonialidad del ser, del saber y del poder.

3.3. Comprender y construir a partir de las diferencias y la diversidad económica

Otros autores como Escobar (2005) señalan que los análisis y los paradigmas económicos invisibilizan las prácticas de diferencia económica, dadas las tendencias totalizantes y capitalocentristas de sus discursos. Estos análisis, en suma, habrían tendido a reducir las formas y diferencias económicas a los términos de lo Mismo, esto es, a los términos propuestos por el proyecto moderno/colonial /capitalista. Esta crítica está dirigida principalmente a los paradigmas económicos liberales y marxistas. No obstante, y en cierta medida

⁴⁹ Coraggio (2007a) concibe la economía social como una propuesta transicional y transformadora de prácticas económicas, desde el interior del sistema de economía mixta existente (conformado por los subsistemas de economía capitalista, estatal y popular), en dirección a otra economía, otra sociedad y otro sistema socioeconómico (organizado por el principio de la reproducción ampliada de la vida, en contraposición al principio de reproducción ampliada del capital). Se trata de una economía socialmente conciente de la sociedad a la cuál contribuye a producir y a reproducir.

también puede aplicarse a la perspectiva de la economía social/solidaria – europea, canadiense y latinoamericana.

La perspectiva de la economía social, en general, y la latinoamericana, en particular, han hecho un esfuerzo por reconocer y conceptualizar las diferencias económicas en el marco del sistema social capitalista, a través de la identificación de la existencia de una economía mixta, con diferentes formas organizativas y lógicas en sus subsistemas (capitalista, estatal y popular). No obstante, esas diferencias se presentan en un esquematismo marcado por la impronta modernista, mientras que su origen histórico no es examinado y su fundamento se reduce a lo económico-capitalista. Con ello se reproduce el capitalocentrismo y se excluyen los elementos histórico-estructurantes de los procesos de constitución de las economías y de las diferencias así como el papel que juega la colonialidad en esos procesos. En otros términos, se advierte la existencia de economías mixtas y de diferencias económicas pero no el origen y la razón de ser de ellas.

Una manera de superar las dificultades anteriores y un aporte de la perspectiva decolonial podría consistir en advertir que la economía mixta está articulada en una matriz heterárquica de poder (en una estructura común) que trasciende lo económico y lo capitalista y en reconocer la existencia de una diversidad de formas económicas (indígenas, campesinas, populares, comunitarias, urbanas, estatales, capitalistas, no capitalistas, etc.) con singularidades históricas y sustantivas a partir de las cuales pueden desarrollarse prácticas económicas alternativas. A éste último respecto, Gibson & Graham (2007) y Arturo Escobar (2005) sugieren que para pensar en opciones económicas alternativas hay que examinar la diversidad de modos de producción, de significación y de vida -existentes y posibles.

Escobar (2005, p. 89-90) también sugiere comprender la diversidad y la diferencia económica en términos de diferencia colonial, y a partir de ello repensar economías *otras* y realizar prácticas económicas *otras* como parte de un proyecto decolonial más amplio. Advierte la necesidad de constituir proyectos de transformación mundial con base en *prácticas de diferencia cultural, ecológica y económica* tendientes a mundos y conocimientos de otro modo, que a su vez contribuyan a generar nuevos imaginarios económicos; imaginarios que permitan una efectiva y práctica resistencia contra el aparentemente todopoderoso imaginario del mercado global así como contrarrestar los avances de los procesos de diferencia colonial y de colonialidad global. Una tarea que está por delante, en esa dirección, es comprender la genealogía de las diferencias económicas coloniales, teorizar tanto la unidad como la ubicuidad económica así como la heterogeneidad colonial, y documentar las prácticas de diferencia económica. Esto podría ayudarle a la economía social y política a comprender la genealogía y el desenvolvimiento de las economías mixtas/heterogéneas así como su unidad y diversidad en el marco del sistema mundo moderno/colonial/capitalista.

Una mejor comprensión de la heterogeneidad o de la diferencia económica colonial en sus aspectos epistémicos y ontológicos (la colonialidad del conocimiento y del ser económico) también podría ofrecer un novedoso marco para producir otros conocimientos sobre lo económico, para la comprensión de las subjetividades económicas, para pensar y posibilitar intersubjetividades emancipadoras.

3.4. Lugarizar las economías

Si se parte de la premisa decolonial según la cual tanto el pensamiento, como el ser y las prácticas están lugarizados, una de las implicaciones de ello es reconocer que las economías también están lugarizadas, y por tanto, tienen sus singularidades. Esto parece obvio, pero sin embargo constituye uno de los vacíos

de los abstractos, universalistas, totalizantes y globalizantes paradigmas económicos (marxistas y no marxistas). La incorporación del "lugar" en un proyecto económico alternativo y descolonial puede darle alcances importantes. En el lugar se conecta no solo la ecología, el cuerpo y los procesos económicos, culturales y sociopolíticos sino que también se materializa la colonialidad del poder y la diferencia colonial; allí también se articula lo global y local y constituye un espacio que sirve como plataforma epistémica, ontológica y práctica que puede ser ocupado por muchos sujetos. En ese sentido, constituye el espacio de los subalternos, desde donde se puede desestructurar la heterarquía del patrón global de poder dominante y materializar un proyecto descolonial transformador. En el lugar también se expresan los conflictos y las diferencias culturales, ecológicas y económicas, constituyendo un espacio desde el cual se pueden examinar las lógicas de las diferencias y contrarrestar las tendencias homogenizantes de la globalización, de la modernidad y de la economía capitalista dominante.

Como lo advierte Escobar (2005, p. 90) los lugares no son nunca totalmente capitalistas, sino que son habitados por la diferencia económica, con el potencial de devenir en algo otro, una economía otra. Ello sugiere repensar la economía desde la perspectiva de la diferencia, lugarizar tanto la diferencia como las economías y ser capaces de vincular los fenómenos de diferencia colonial y colonialidad global con proyectos o políticas lugarizadas descoloniales. Ello sugiere otra tarea que consiste en reevaluar, pensar y hacer políticas y acciones locales/descoloniales sobre lo económico, articuladas globalmente con políticas, prácticas y economías (alternativas a la modernidad/colonialidad/capitalistas) gestadas en y desde diversos lugares.

3.5. Hacia un sistema descolonial alter-capitalista

Dada la heterarquía del patrón de poder colonial y global, la descolonización no puede reducirse sólo a lo económico. Requiere una transformación más amplia de las jerarquías sexuales, ontológicas, epistémicas, políticas, espaciales y raciales del sistema mundo moderno/colonial/capitalista. Ello nos desafía a pensar sobre el cambio, la liberación y la transformación no en una forma reduccionista sino en una perspectiva que nos permita dar cuenta de la complejidad del sistema y de la transformación.

Como señala Grosfoguel (2006) y Quijano (2007b) no podemos pensar la descolonización en términos de conquistar el poder logrando control sobre el Estado porque la colonialidad global no puede reducirse a la ausencia o la presencia de una administración colonial, ni al control de la autoridad pública/colectiva. Tampoco basta con ocuparnos de la liberación de la explotación del trabajo porque la dominación antecede, articula y trasciende a la explotación. Se necesita avanzar hacia la construcción de prácticas, propuestas y proyectos heterárquicos descoloniales, interculturales y pluriversos, donde lo económico y lo estatal puede tener un papel relevante pero no el único y no necesariamente el más importante; donde los aspectos comunes no opaquen las singularidades, ni viceversa. Para ello es importante posibilitar espacios democráticos que permitan avanzar hacia la socialización del poder; hacia la democratización del control de las áreas básicas de existencia socio-natural (el trabajo, la sexualidad, la autoridad colectiva, la subjetividad y la naturaleza) y sus productos; posibilitar espacios que, como dicen los zapatistas, permitan «luchar por un mundo donde otros mundos sean posibles». Pensar y potenciar esas propuestas, prácticas y proyectos es un camino que apenas se abre. Avanzar en esa dirección es lo que está por delante.

Para contribuir a ello quizá sea importante considerar e incorporar algunas de las reflexiones del Viejo Antonio del subcomandante Marcos quien en algún

momento de su vida y desde algún lugar de nuestro mundo nos dijo "tenemos que aprender a mirar mirando el mirar del otro, porque mirando el mirar del otro nacen muchas miradas que nos permiten mirar que el mundo puede ser mejor y mirarnos a nosotros mismos caminado la historia que todavía falta".

BIBLIOGRAFIA

CAJIGAS-ROTUNDO, Juan (2007). La biocolonialidad del poder: amazonas, biodiversidad y eco capitalismo. En *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Castro y Grosfoguel (Editores). Siglo del Hombre, Bogotá.

CASTRO G, Santiago y GROSFUGUEL, Ramón (2007). Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Castro y Grosfoguel (Editores). Siglo del Hombre, Bogotá.

CASTRO G, Santiago (2007). Decolonizar la universidad: la hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Castro y Grosfoguel (Editores). Siglo del Hombre, Bogotá

CORAGGIO, José Luis. (2007a). Economía social, acción pública y política: hay vida después del neoliberalismo. Circus, Buenos Aires.

_____. (2007b). Introducción. En *La Economía Social desde la Periferia: contribuciones latinoamericanas*. José Luis Coraggio (Org.). Colección de lecturas de economía social. UNGS-Altamira Ed, Buenos Aires

ESCOBAR, Arturo. (2005). *Más Allá del Tercer Mundo Globalización y Diferencia*. ICAN, Bogotá.

GAIGER, Luiz Inácio (2007). Economía solidaria y capitalismo en la perspectiva de las transiciones históricas. En *La Economía Social desde la Periferia: contribuciones latinoamericanas*. José Luis Coraggio (Org.). Colección de lecturas de economía social. UNGS-Altamira Ed, Buenos Aires.

GIBSON, J. –GRAHAN, K. (2007) La construcción de economías comunitarias. Las mujeres y las políticas del lugar. En Escobar y Harcourt (Ed). UNAM, México D.F.

GROSFUGUEL, Ramón (2006). La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: Trasmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. En *Tabula Rasa* No. 4, Bogotá, p. 18-48.

HINKELAMMERT, Franz & MORA, Héctor. (2005). *Hacia una Economía para la Vida*. DEI, San José.

LANDER, Edgardo. (2000) ¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? *Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos*. En Santiago Castro-Gómez (Ed.). La reestructuración de las ciencias sociales en América latina. Instituto Pensar, Bogotá

LIPIETZ, Alain (1994). El Posfordismo y sus Espacios: las relaciones capital-trabajo en el mundo. Documentos de trabajo No 4. CEIL-PIETTE. Buenos Aires.

MALDONADO T, Nelson. (2007). Sobre la colonialidad del ser: desarrollo de un concepto. En *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Castro y Grosfoguel (Editores). Siglo del Hombre, Bogotá

MIGNOLO, Walter (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad*

epistémica más allá del capitalismo global. Castro y Grosfoguel (Editores). Siglo del Hombre, Bogotá.

_____ (2000). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Ed. Akal, Madrid.

POLANYI, Karl (1994- {1977}). *El sustento del hombre*. Pearson Ed, Barcelona.

QUIJANO, Aníbal (2000). *Colonialidad del poder, globalización y democracia*, Lima.

_____ (2007a). *Colonialidad del poder y clasificación social*. En *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Castro y Grosfoguel (Editores). Siglo del Hombre, Bogotá

_____ (2007b). *¿Sistemas alternativos de producción?* En *La Economía Social desde la Periferia: contribuciones latinoamericanas*. José Luis Coraggio (Org.). Colección de lecturas de economía social. UNGS-Altamira Ed, Buenos Aires.

_____ (2008). *Solidaridad y capitalismo colonial/moderno*. En *Otra Economía: Revista de economía social y solidaria*. No.2. www.riless.org/otraeconomia. p. 17-25. Acceso, Agosto de 2008

SINGER, Paul. *Economía Solidaria*. (2007). *Un modo de producción y distribución*. En *La Economía Social desde la Periferia: contribuciones latinoamericanas*. José Luis Coraggio (Org.). Colección de lecturas de economía social. UNGS-Altamira Ed, Buenos Aires.

SANTOS, Boaventura de Souza & RODRIGUEZ, César (2007). *Para ampliar el canon de la producción*. En *Otra Economía: Revista de economía social y solidaria*. No.1. www.riless.org/otraeconomia. Acceso, diciembre de 2007.

WALSH, Catherine (2007). *Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia*. En *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Castro y Grosfoguel (Editores), Siglo del Hombre, Bogotá.