

Marxismo y (de)colonialidad - Un análisis de la crítica decolonial y de la reinterpretación de la dialéctica marxiana de E. Dussel.

Martín A. Rubio.

Cita:

Martín A. Rubio (2021). *Marxismo y (de)colonialidad - Un análisis de la crítica decolonial y de la reinterpretación de la dialéctica marxiana de E. Dussel. XIV Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-074/354>

Marxismo y (de)colonialidad – Un análisis de la crítica decolonial y de la reinterpretación de la dialéctica marxiana de E. Dussel.

1. Introducción

Con la conquista y la revolución industrial se consolida el avance del capitalismo a nivel global, conceptos iluministas de sujeto moderno y de progreso, así como las relaciones sociales y de producción propias de las potencias europeas industriales se van volviendo hegemónicas y naturalizando como la únicas posibles¹. En este contexto desde las últimas décadas del siglo XIX hasta nuestros días la propuesta teórica política de Marx ha sido tomadas y continuada por el pensamiento filosófico latinoamericano en forma de un cuestionamiento sistemático de la situación de opresión que nuestro continente padece².

No se pretenden exponer aquí las variadas recepciones que ha tenido el pensamiento de Marx sino analizar la pertinencia y aplicabilidad de algunos elementos de su teoría y praxis en el contexto latinoamericano. El problema central que anima esta intervención es dirimir si la dialéctica marxiana se trata de una estructura totalizante y universalista con un fuerte compromiso eurocéntrico, como algunos pensadores deconoloniales han interpretado o si, por el contrario, constituye ésta un método abierto para la crítica de las condiciones existentes en la Latinoamérica actual, a partir del punto de vista de los oprimidos. Para ello se seguirán los desarrollos críticos de la propuesta decolonial de Anibal Quijano y la reinterpretación de las categorías marxianas que hace Enrique Dussel desde la filosofía de liberación.

Quijano y los autores decoloniales han hecho énfasis en que la colonialidad trasciende al colonialismo, dando cuenta de la permanencia en el tiempo de estas estructuras de dominación sobre las que se funda el capitalismo. La colonialidad abarca no solo las dimensiones políticas, militares y económicas sino también epistemológicas y

¹ Respecto a este punto se debe destacar que en el *Manifiesto* se sostiene que el capitalismo comienza con el “descubrimiento” de América. En esta primera modernidad se da la primer acumulación de dinero que parte del trabajo esclavo de los indígenas en las minas de plata cuyo producido era posteriormente llevado a Europa. Esta acumulación originaria comienza a ser capital porque hay en él trabajo esclavo subsumido que genera excedente en Europa donde hay trabajo asalariado y plusvalor. Ya en el siglo XVI tanto los indígenas como los esclavos africanos producen excedentes que se convierten en plusvalor en Europa y se acumula como capital. Ver Marx-Engels 1971a: 7.

ontológicas, hasta tal punto que nuestra cosmovisión, nuestra identidad se forja sobre estas bases que nos son ajenas. Consecuentemente Dussel sostiene que la universalidad es la pretensión de imponer la particularidad europea a los otros como universal, esta totalidad ontológica es la categoría básica del pensamiento occidental que constituye el basamento ideológico y la justificación de la dominación económica, política, racial, sexual, etc.

Partiendo de este punto se puede observar que la situación de América Latina es profundamente distinta a la que Marx pensó en la Europa capitalista del siglo xix, a la que luego le sucedieron fenómenos como la globalización, las guerras mundiales, las crisis económicas y financieras, la consolidación del imperialismo global mediante el neoliberalismo como sistema económico, político y ético.

La estructura de la exposición tomará como punto de partida algunos de los desarrollos de la obra de Marx y de las teorías marxistas en relación a su(s) concepción(es) de la historia, la clase y la naturaleza humana. Luego se analizarán las críticas que la teoría decolonial ha hecho a los fundamentos teóricos de dichas tradiciones para finalmente evaluar las potencias y limitaciones de la crítica temprana y la posterior apropiación crítica que realiza Dussel desde la Filosofía de la Liberación de la obra marxiana.

2. Marx y el marxismo

En primera instancia es fundamental hacer una distinción entre la obra marxiana, es decir la propia de Marx, y el marxismo que remite a un conjunto heterogéneo de teorías y autorxs diversxs que pretendieron aplicar las categorías marxianas en otros contextos muchas veces desfasados de la realidad histórico-social en la que Marx concibió su radical crítica al sistema capitalista. Algunas de estas propuestas asumieron esta problemática y se propusieron realizar apropiaciones situadas como puede observarse en obras de Mariátegui en Perú o en pensadores europeos como Gramsci; mientras que otras tradiciones más dogmáticas consideraron que la crítica a la praxis marxiana era universal y podía aplicarse sin más a todo modelo capitalista dado su carácter científico y objetivo; este es el caso de las tradiciones enmarcadas en lo que se dio en llamar el materialismo dialéctico y en gran parte de la tradición soviética.

Hay que destacar que el llamado marxismo científicista de la segunda internacional no tuvo acceso a algunas de las obras más importantes del corpus marxiano como los *Manuscritos de París* (1844) que fueron publicados en alemán en 1930, la *Ideología alemana* (1845), publicado en la URSS de manera completa recién en 1932 y el *Manuscrito de Kreuznach* (1843) que se publicó en 1927. Por ello muchxs autores solo consideraron algunas obras como fue el caso, por ejemplo, de Rosa Luxemburgo y de Lenin (cuyo fallecimiento ocurrió en 1924); ambxs centraron sus lecturas en *El capital* y el *Manifiesto comunista* que son algunas de las obras que Marx publicó en vida. Por ello Castro-Gomez³ afirma que para gran parte del marxismo Marx no es visto como un filósofo sino como un científico social que descubre verdades objetivas sobre la sociedad expresadas en las categorías marxianas que son ontologizadas. Marx es inscripto en el materialismo dialéctico y su saber es entendido como científico economicista y sociológico. Estas teorías de fines del siglo XIX asumieron una lectura positivista que encontró en Marx una ciencia de lo social capaz de dar cuenta de los movimientos de la historia, entendiendo ésta como la sucesión de modelos de producción, capaz de darle sentido y unidad a las luchas de una multiplicidad de agentes sociales enmarcados en clases antagónicas y orientados hacia una revolución prometida por las leyes de la historia o la economía. No es el objeto de esta exposición analizar qué interpretaciones tienen mayor sustento textual o proponer un prístino corpus marxiano coherente que niegue las abundantes tensiones que, como todo pensamiento vivo, tiene la obra de Marx. Sin embargo es menester destacar que estas lecturas con una fuerte impronta científicista y determinista fueron las que se extendieron en todo el mundo e incluso se volvieron los fundamentos de muchos modelos y proyectos políticos. El problema es que la universalización de estas perspectivas terminó ocultando su carácter situado constituyéndose también, en muchos casos, un obstáculo hermenéutico para abordar la obra marxiana.

Justamente el espíritu general de las críticas decoloniales señala que el principal problema de las mencionadas teorías marxistas eurocéntricas e incluso de la propuesta de Marx es que no consideran el rol fundamental que tiene el colonialismo en las experiencias históricas de los países periféricos. Para abordar ésto propongo evaluar, a grandes rasgos, la herencia moderna que congrega estas teorías y proyectos políticos

³ Ver Castro-Gómez S. [Santiago Castro-Gómez] (19/10/2020). *Curso del Joven Marx* [Video]. Youtube. <https://youtube.com/playlist?list=PLdAlcTi5JNBFpRHx3L4z4nJYezUbxveth>

poniendo en juego tres ejes: los compromisos epistemológicos, el rol de la historia y el ideal regulativo de la naturaleza humana con el que se comprometen.

Respecto de los compromisos epistemológicos hay una tensión en el pensamiento del propio Marx que gran parte del marxismo no asume. El autor no dedica ninguna obra en particular para analizar el problema del conocimiento de manera sistemática, sin embargo en sus cartas⁴ y algunas de sus producciones se puede rastrear su perspectiva. Allí se encontrará por un lado la conocida denuncia de cómo el conocimiento legitima, reproduce y naturaliza las relaciones de dominación propias del modo de producción capitalista y por el otro reivindica el paradigma científico para validar su propia teoría. El conocimiento científico en términos generales es visto como un acercamiento gradual a la verdad. Autores decoloniales como Lander (2006: 114) han interpretado esta búsqueda de legitimación como un severo límite a la crítica de la sociedad capitalista pues implica asumir un modelo de producción de conocimiento con pretensiones universalistas comprometido con dualismos tales como sujeto-objeto, razón-irracionalidad, capital-precapital en el marco de un fuerte compromiso evolucionista propio de la época. Tampoco cuestiona la especificidad del sujeto cognoscente y quienes son objetos pasivos de conocimiento.

Si bien es claro que la propuesta marxiana no escinde al sujeto de la sociedad y su historia, su fuerte impronta antropocéntrica y humanista lleva a concebir a la naturaleza como distinta de la cultura y como un objeto pasible de ser explotado en función del desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas. Esta perspectiva es heredada por los mencionados marxismos cientificistas que llevan hasta el extremo estas premisas separando tajantemente la estructura material-económica de la superestructura ideológica que fundamenta dichas relaciones y afirmando el carácter neutral del desarrollo tecnológico que puede ser usado tanto por sociedades capitalistas o socialistas.

Respecto de la concepción histórica, abundan las interpretaciones que encuentran que Marx se vale de compromisos cientificistas y postula una concepción teleológica de la historia según la cual el desarrollo de los modos de producción europeo es el camino que eventualmente transitarán todas las sociedades del mundo. Siguiendo esta perspectiva toda historia tendrá como punto de partida una sociedad comunista primitiva y sin clases

⁴ Estas ideas se pueden rastrear en *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política* publicado en 1958 (Marx 1975b), en la Carta a Pável V. Annenkov del 28 de diciembre de 1846 (Marx, Engels 1980: 284 -289), entre otras obras de ese período.

que eventualmente devendrá en una sociedad esclavista que luego dará lugar a una sociedad feudal dividida entre señores y siervos que encontrará su ocaso cuando las burguesías logren imponer el modelo de producción capitalista y llevar hasta al paroxismo la explotación de un sector de la sociedad que, en su absoluta privación, tendrá el tarea histórica de liberar al ser humano de la contradicción en la que está inmerso, permitiendo finalmente la común unidad entre los hombres. Lo cual no es una utopía, ni una idea regulativa: las leyes objetivas de la historia garantizarán este desarrollo universal reduciendo toda especificidad cultural a un mero momento de esta historia universal. Quienes afirman esta interpretación se basan especialmente en dos obras: la *Ideología Alemana* de 1846⁵ y en menor medida en el *Manifiesto Comunista* de 1848⁶.

Ahora bien, como se anticipó, la concepción de la historia de Marx es algo más complejo que esta caracterización e irá variando a lo largo de sus obras siendo por ello imposible establecer una concepción marxiana unívoca y, mucho menos, libre de tensiones. Siguiendo a Lavagnino en el corpus marxiano se pueden encontrar tres concepciones de la historia:

(1) Una concepción de la historia como “totalidad de sentido”, propia de los textos de juventud⁷, donde se liga la historia con el desarrollo y la realización de las determinaciones esenciales de la naturaleza humana que se encuentra inmersa en la contradicción propia del modo de producción capitalista. Hay un desfase entre el ser genérico y las relaciones de producción alienantes a las que están sometidos los seres humanos concretos que encontrará su resolución dialécticamente en la sociedad comunista que permitirá su realización y terminará con el antagonismo.

(2) Posteriormente en las *Tesis sobre Feuerbach* abandona esta concepción teleológica y abstracta de la naturaleza humana y propone una concepción de la historia como “Filosofía de la praxis humanista y emancipatoria” (Lavagnino 2009: 158). Aquí la historia no busca constituirse en una totalidad de sentido que explique la multiplicidad de actos humanos en relación a la postulación de una naturaleza humana genérica, sino que ésta será resultado de las relaciones concretas entre los sujetos (Marx, Engels 1974:

⁵ Aquí Marx presenta una teoría lineal y evolutiva de la propiedad: primero fue tribal, luego comunal/comunitaria, posteriormente feudal y por último llega a su estadio más contradictorio en el capitalismo. Ver Marx, Engels 1974: 71-90

⁶ En el *Manifiesto* Marx expone la tesis según la cual a la modernidad le anteceden un conjunto de sociedades divididas en términos de clase como la Roma antigua y la Edad Media de cuyo fin surge la sociedad burguesa y el capitalismo. Ver Marx, Engels 1971a: 5-29.

⁷ Principalmente en los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1842.

667). El ser humano en su búsqueda de satisfacer necesidades⁸ se produce a sí mismo y a la historia. Se trata de un análisis prominentemente materialista donde la realización de la sociedad sin clases ni antagonismos, no es una necesidad histórica sino que se presenta como la única posibilidad en un contexto determinado que llevó al surgimiento de una clase social inmersa en una paradoja sin precedentes), que ya Marx había expuesto en sus *Manuscritos*: los productores de todo son poseedores de nada y quedan en una situación de abyección y abandono en la que no pueden reconocer que son los que hacen todo (Marx 2004).

(3) En una tercera etapa⁹ Marx concibe a la historia a partir de un “concepto lógico-objetivo y de la articulación de una abstracción estructural” (Lavagnino 2009: 159). Esto implica asumir que la historia es un proceso lógico-objetivo regido por las leyes generales que regulan el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. El acento aquí está puesto en las estructuras y si bien las acciones humanas siguen siendo el motor de la historia, éstas son efecto de relaciones sociales precedentes pues se encuentran determinadas por relaciones sociales de producción que exceden a su voluntad (Marx 1975). Aquí pueden observarse varios de los presupuestos epistémicos anteriormente destacados, la inspiración de las tradiciones marxistas y su crítica más radical al sistema capitalista que devela las condiciones históricas que le dieron lugar y

⁸ Marx centra su análisis en la actividad material concreta de los hombres cuando quieren producir su vida, esta producción consiste en una objetivación permanente pues cuando uno tiene necesidades produce algo, lo objetiva y se lo apropia. Esta producción no solo refiere a objetos materiales sino a todo aquello que involucra la producción y reproducción de la vida como instituciones, ideas, etc. Marx sostiene que la tarea de la especie es la apropiación del entorno sobre la base del trabajo (que implica planificación y cooperación). El problema no es la apropiación sino cómo la división social del trabajo incide en la manera en que esa apropiación se da, ya que al proletario se le impide apropiarse de aquello que objetiva.

⁹ Aquí pueden ubicarse los *Grundrisse* publicados en 1858-1859 y *El capital* publicado en 1867. Hay que decir que en el primero el autor también expone nuevamente sociedades pre-capitalistas con distintas formas de propiedad a las antes expuesta entre las cuales está: (1) el modo de producción asiático donde prima la propiedad comunal de la tierra, la actividad es tanto agraria como manufacturera y la comunidad oscila entre el despotismo y cierto grado de democracia dependiendo del modo en que se distribuya la propiedad, como por ejemplo India, México y Perú; (2) sociedades agrarias que se constituyen en torno a ciudades y se orientan hacia la guerra donde la propiedad privada convive con la propiedad comunal del suelo de los hombres libres, por ejemplo en Roma; y (3) las “sociedades germánicas” medievales que a diferencia de las anteriores están centradas en la vida agraria y en tensión con las ciudades. Ver Marx 2007: 433-477. Aquí intérpretes como Godelier (1969) y Melotti (1974) encuentran que el autor rompe con la perspectiva etapista y evolucionista universal de estos sistemas de producción. Solo en las tensiones propias sociedades feudales que ahogaron toda forma comunitaria de propiedad y relaciones de servidumbre que dieron lugar a modos individuales de particularizarse mediante el trabajo fueron la semilla que terminó dando origen a las relaciones de producción capitalista que terminó por destruirlas instalando el trabajo asalariado y enajenado. Sin embargo estas relaciones difícilmente pudieron surgir de sociedades tales como en el sistema asiático donde la propiedad era comunal.

que llevaron a la miseria a un número inédito de seres humanos, las leyes y tensiones internas que lo gobiernan y también el germen de su propia destrucción. Como señala Harneker (1984), lejos de ser utópica esta propuesta, Marx y Engels señalan las condiciones objetivas de la revolución. Sin embargo en este punto se rompe en gran medida con el etapismo antes expuesto y no se presentan de modo necesario la continuidad de modos de producción de forma unívoca y transcultural, sino que se busca analizar la complejidad y especificidad de cada formación social. Durante la década de 1860 Marx abandona en gran medida esta concepción lineal y universalista de la historia.

Más allá de los matices, las gradualidades y las tensiones expuestas, las tres concepciones comparten la premisa de que el ser humano concreto es resultado de las modos de producción vigentes y que todo cambio histórico se debe a la contradicción interna entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción cuyo motor no es otro que el antagonismo. Así se explican las tendencias generales del desarrollo histórico que si bien, no es necesariamente lineal, ni la realización de las fases sucesivas del Espíritu, como propone la dialéctica hegeliana, es pasible de ser comprendido científicamente y en algún punto anticipado.

Esto nos lleva a uno de los problemas centrales que divide aguas entre las exegesis de la obra de Marx, que tiene que ver con qué clase(s) de determinismo(s) se compromete el autor. Frente a sus críticos contemporáneos Marx rechaza tajantemente que su teoría proponga un determinismo universal, lineal y transcultural según el cual la historia es un conjunto de etapas consecutivas y necesarias que eventualmente seguirán todas las sociedades del mundo (Marx, Engles 1980: 168). Sin embargo, en base a lo expuesto, puede ponerse en cuestión esta afirmación y observarse diversos grados de determinismo en las distintas etapas de su pensamiento que están en gran medida presentes en el pensamiento científico de la época que creía descubrir los grandes entramados nomológicos universales que gobiernan y explican tanto los fenómenos físicos como los sociales. Es indudable la potencia crítica que tienen estas teorías para explicar la formas de inhumanas en el sistema de producción capitalista se reproduce y globaliza, sin embargo, como veremos a continuación a partir de las críticas decoloniales, al momento de pensar cómo este fenómeno se articulara en la alteridad de Europa su propuesta tiene diversas limitaciones epistémicas y políticas que no necesariamente se encuentran presentes en la (trans)ontología de su propuesta dialéctica.

3. La revisión decolonial de Marx y el marxismo

Durante el siglo XX, América Latina se supo marginal cultural y económicamente respecto de Europa. Frente a esta perspectiva surgieron en la década del 30 las llamadas teorías de la modernización que explicaron que esta situación se debía principalmente a una suerte de inmadurez y falta de desarrollo. Estas fueron las teorías desarrollistas que a grandes rasgos, proponían una suerte de camino unívoco y universal que consistía en el pasaje de diversos estadios que iban desde una sociedad subdesarrollada, premoderna y tradicional con economías de enclave, hasta una economía desarrollada, moderna, industrial y civilizada; ideas cuyos resabios aun hoy subsisten en el sentido común y animan proyectos políticos bajo nuevas formas pero con los mismos fines.

Sin embargo hacia mediados de siglo estas ideas comienzan a ser puestas en cuestión y aparecen términos como el de tercer mundo y subdesarrollo y las teorías de la dependencia empiezan a tomar conciencia de que la marginalidad de América Latina no es producto de la falta de desarrollo sino que es resultado del propio desarrollo del capitalismo, que genera estructuras productivas arcaicas, pobreza, atraso y subdesarrollo en la periferia, mientras que en los países centrales desarrollo, industrialización y avance tecnológico.

La conclusión de esto es la necesidad de una vía de desarrollo por un camino o bien propio, auténtico, o bien otro no capitalista, tierra fértil donde tuvieron lugar diversas apropiaciones del marxismo.

El problema de muchos de estos modelos es que si bien cuestionan la dominación capitalista europea y sus consecuencias para América Latina, siguen reproduciendo la misma lógica, proponiendo el estadio industrial ya no como fin, sino como el medio para la superación capitalista; y aquí es donde, hacia fines del siglo XX, y tomando los desarrollos de la teoría de la dependencia, el aporte las teorías decoloniales se vuelven fundamentales para repensar la lógica del poder, no ya ligadas únicamente a la dominación territorial y económica propia del colonialismo o el neocolonialismo, sino a través de los dispositivos que subyacen y lo posibilitan que tienen que ver con un patrón organizacional que es el fenotipo, interpretado en términos de raza, como criterio último¹⁰ de clasificación y jerarquización social¹¹.

¹⁰ Se le ha criticado a Quijano que proponga a la raza y la clasificación como los cimientos sobre los que se sostiene el capitalismo dejando en lugares secundarios otras esferas. Por ejemplo, María Lugones (2008) cuestiona los presupuestos heterosexuales y patriarcales que asume

El modo de categorizar en América latina no fue a partir de clases sociales sino a partir del concepto de raza del que dependía la distribución de la población en lugares, rangos sociales y división del trabajo pues el racismo fue una característica fundamental de la colonialidad, la marginación del otro y el exterminio (Quijano 2000: 201).

Por ello es que no es posible entender la lógica de la modernidad sino se entiende la colonialidad como sistema de clasificación social-racial de los cuerpos, de los saberes, de las experiencias, etc. Ambas dimensiones son inseparables en la medida en que el patrón de organización del capitalismo y la lógica propia de la modernidad europea se sostienen entonces sobre dos pilares fundamentales.

El primero es la clasificación social que lejos de estar circunscripta a las clases sociales, como sostiene la tradición marxista aunque no necesariamente la propuesta marxiana, se fundamenta en distinciones tales como raza, género, trabajo, etc. Esto puede observarse claramente en el caso de América latina donde el modo de categorizar no fue a partir de clases sociales sino a partir del concepto de raza, del que dependía la distribución de la población en lugares, rangos sociales y división del trabajo pues una característica fundamental de la colonialidad fue el racismo, la marginación del otro y el exterminio (Quijano 2000: 201).

El segundo pilar tiene que con la imposición de la dicotomía establecida entre racionalidad-irracionalidad que marca la distinción entre lo superior, propiamente humano y lo inferior, deshumanizado, animalizado, responsable de su situación. Lugones dice al respecto:

El proceso de colonización inventó a los colonizados e intentó su plena reducción a seres primitivos, menos que humanos, poseídos satánicamente, infantiles, agresivamente sexuales, y en necesidad de transformación (2010: 110).

Ambos criterios fueron utilizados tanto geopolíticamente para clasificar continentes y países como al interior de los mismos estableciendo jerarquías entre grupos diversos. Este dualismo implica a su vez una dimensión epistémica en la medida en que

Quijano y no permiten dar cuenta de dimensión clave que tiene el género, porque al no hacerlo se encubre la forma en que las mujeres experimentaron la colonización y la colonialidad.

¹¹ Un buen ejemplo para ilustrar esta tendencia clasificadora muy común en el pensamiento occidental puede observarse en un fenómeno artístico que aconteció principalmente en España llamado la pintura de castas.

establecieron los parámetros para que algo sea considerado conocimiento ligándolo, por ejemplo, al control de la naturaleza, a la escisión entre sujeto-objeto donde el primero debe subsumir al segundo, a criterios cuantitativos, a la disponibilidad del objeto, etc. negando así toda expresión, saber, o experiencia que no cumpla con estos parámetros o circunscribiéndola dentro de una perspectiva evolucionista construida sobre parámetros - etno, -antropo y androcéntricos. Estos compromisos, como se expuso en el apartado anterior, están fuertemente presentes en gran parte de la epistemología marxiana que a su vez fue llevada a su paroxismo por el marxismo científicista.

En suma esta dicotomía posibilitó naturalizar relaciones de poder subalternizando otras experiencias no europeas circunscribiéndolas a la esfera de lo irracional. Esta dimensión, esta forma de subalternización y colonización del saber, es lo que Mignolo (2003: 13) define como la “diferencia colonial” el espacio donde se articula la colonialidad del poder.

De esta forma no solamente hay construcción de identidades y geoculturas raciales, sino al mismo tiempo hay una configuración del trabajo a partir de esas identidades, en la cual, por ejemplo, a los negros les corresponderá el trabajo esclavo, a los mestizos y los indígenas el trabajo servil, y al blanco el trabajo asalariado. Sin embargo el capitalismo solo propone a este último, concebido como relación contractual libre entre iguales, como la forma de trabajo propiamente moderno-capitalista, cuando en realidad en la mayoría de las colonias primaba o bien la esclavitud o el trabajo obligado, la mita, la encomienda, etc. Es por ello que Quijano, y a su modo Dussel, afirman que en realidad el capitalismo como sistema económico-político se sostiene sobre la explotación de aquello que rechaza, de su exterioridad.

Frente a esto las categorías marxistas se presentan insuficientes al no poder abordar esta dimensión racializada del trabajo, ya que aquí no prima una relación desigual entre quien posee los medios de producción y quien privado de todo lo demás, incluso del producto de su trabajo, solo disponen de su fuerza de trabajo, de su trabajo vivo bajo el modo de producción capitalista, ya que en este coexisten el trabajo asalariado industrial con otras formas de explotación que lo sostienen¹².

¹² Respecto a esto se puede destacar otra limitación de las teorías marxistas clásicas para dar cuenta de la división sexual del trabajo, es decir por género, y de la sobreexplotación de las mujeres tradicionalmente confinadas a realizar tanto un trabajo productivo como reproductivo que no es considerado, ni retribuido, como tal.

Este punto puede observarse con claridad en diversos análisis marxistas latinoamericanos que, transportando las categorías de análisis de los marxismos europeos, tendieron a ignorar su propia realidad histórica. Por ejemplo Lander (2006) describe que muchos partidos políticos de corte socialista/comunista tendieron a darle una importancia desmedida a colectivos de obreros industriales que eran minoritarios en un contexto latinoamericano donde lo que primaba eran economías primarias. Esta búsqueda de un proletariado fabril autóctono también marco sus proyectos políticos y les llevó a buscar alianzas con las burguesías nacionales, habitualmente ligadas a la actividad agraria, a los efectos de que impulsaran procesos de industrialización que permitieran sentar las bases para el desarrollo prometido del proceso revolucionario. En suma, lo que se perdió de vista fue la heterogeneidad cultural, invisibilizando la primacía del trabajo racializado e informal y negándole, por ejemplo el carácter de sujetos a los colectivos afro, caracterizando las reivindicaciones e identidades indígenas como un signo de atraso o minimizando luchas feministas. Toda reivindicación era vista como secundaria respecto de la contradicción principal, la económica, y por lo tanto debían subordinarse a la lucha organizada contra el capital, cuyo agente no podía ser otro que la clase universal: el proletariado.

En suma, la crítica decolonial apunta a que Marx y el marxismo clásico, ignoran la dimensión de la colonialidad del poder, saber, ser y género y su intersección que da lugar a las experiencias de los sujetos y culturas colonizadas, y que en gran medida se valen de ello contribuyendo a su reproducción. Si bien el autor afirma que el descubrimiento de América y su saqueo fue lo que permitió la instauración del capitalismo tanto en Europa como su expansión global; el colonialismo no es visto como un fenómeno constitutivo del mismo, del eurocentrismo o de la subjetividad moderna, sino como uno de sus efectos. Esto puede observarse particularmente en el abordaje que el propio Marx realiza primero de India y luego de América del Sur en sus artículos periodísticos de la década del 1850.

En el primer caso, en la *La dominación británica en la India* (1853), explica la intervención británica en dicho país como un instrumento inconsciente de la historia, el único capaz de llevar adelante una revolución social capaz de liberar del despotismo a un pueblo que llevaba una vida “sin dignidad, estática y vegetativa (...) un culto embrutecedor a la naturaleza, cuya degradación salta a la vista en el hecho de que el hombre, el soberano de la naturaleza, cayese de rodillas, adorando al mono *Hanumán* y a la vaca *Sabbala*” (Marx, Engels 1980: 269). En la misma dirección su siguiente artículo

dedicado al tema *Futuros resultados de la dominación británica* (1853), justifica aún más explícitamente el colonialismo y explica que “Inglaterra tiene que cumplir en la India una doble misión destructora por un lado y regeneradora por otro. Tiene que destruir la vieja sociedad asiática y sentar las bases materiales de la sociedad occidental en Asia.” (Marx, Engels 1980: 270). Esto se debe a la superioridad británica como pueblo industrializado y al progreso propio de la historia destinado a destruir cualquier otro modo de producción. Edward Said, uno de los pensadores fundamentales del poscolonialismo, en su célebre libro *Orientalismo* (1990) destaca como la propuesta marxiana es uno de los grandes relatos científicos modernos que contribuyen a legitimar el colonialismo británico sobre la India que es caracterizada como el pasado de Europa.

La perspectiva marxiana sobre Latinoamérica específicamente, puede observarse en un artículo posterior llamado *Bolívar y Ponte* (1858) publicado en un diario norteamericano *The New América Cyclopedia*. Allí Marx, siguiendo fuentes de militares europeos, realiza una crónica de la gesta independentista de Bolívar reduciendo ésta a una forma de consolidar los privilegios de la clase aristocrática frente al dominio español. Allí el autor describe a los pueblos latinoamericanos, representados en la figura de Bolívar, como incapaces de llevar a cabo con éxito campañas militares, proyectos políticos y especialmente procesos independentistas sin la guía europea. Del mismo modo destaca una fuerte tendencia a dejarse llevar por sus pasiones al autoritarismo y por ello parecerían incapaces de fundar gobiernos democráticos.

Ciertamente la sombra de Hegel puede observarse en estas caracterizaciones donde la complejidad de los pueblos latinoamericanos y los procesos que estaban atravesado, son interpretados a la luz de la *hybris* del punto cero (Castro-Gómez 2005, 2010) eurocéntrico, como si se trataran de sociedades pre-capitalistas, cuasi-feudales gobernadas por oligarquías terratenientes que ejercían un poder despótico sobre masas amorfas erigiéndose como caudillos. Las relaciones de dominación en términos étnicos eran explicadas no como una consecuencia de un proceso de colonización, sino como resultado de la falta de desarrollo de las relaciones sociales moderno-capitalistas que eventualmente llegarían cuando surgiera una burguesía local capaz de obtener los medios de producción. Asumiendo que el colonialismo al igual que el racismo desaparecerían con el progreso homogeneizador que dividirá a los seres humanos entre burgueses y proletarios.

En estos artículos pueden verse con claridad ciertos resabios de sus compromisos hegelianos y los fuertes prejuicios etno- y euro- céntricos propios de sus producciones anteriores a la mencionada tercera etapa donde, quizás a raíz del análisis de estas sociedades y del modelo de producción asiático, comienza a revisar su concepción sobre la historia y complejiza su análisis respecto de la dimensión cultural, histórica y específica de los modo de producción. De uno u otro modo las críticas decoloniales son atinadas pues Europa nunca deja de ser el centro y la referencia de sus análisis y el proletario el único sujeto político capaz de llevar adelante, en sus circunstancias concretas, la tarea revolucionaria. Ideas que son radicalmente universalizadas por las interpretaciones científicas de Marx.

4. La crítica a Marx del joven Dussel

Como se ha intentado mostrar el último Marx modifica radicalmente la dialéctica hegeliana convirtiéndola en una dialéctica histórica sujeta a circunstancias de opresión concretas. Dussel sin embargo, en sus primeras obras mantiene una posición crítica de éste y sostiene que la dialéctica marxista no alcanza a sobrepasar la historicidad de la totalidad vigente europea. Marx está ontológica y teleológicamente situado, en tanto continúa la lógica de la totalidad de la dialéctica de Hegel, que sólo puede considerar la exterioridad del otro, como una simple parte del movimiento de la totalidad que se expande a sí misma en el sistema y que deviene consciente de su propia identidad (Dussel 1974: 144 y 196).

La filosofía de la liberación no parte de la opresión de una clase en tanto tal sino que toma como punto de partida la realidad de los pobres, los excluidos, los afectados, las masas marginales, las mujeres y la juventud. Su objeto es la opresión del Otro en tanto Otro y no como mera diferencia. El Otro es América Latina con respecto a la Totalidad europea y norteamericana, es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominantes (Dussel 1973b: 113).

Dussel denuncia que el pensamiento occidental es el pensamiento de la Totalidad ontológica que reduce toda alteridad a una mera diferencia, a un momento dentro de la mismidad. Esta cristalización propia del pensamiento totalizador occidental es naturalizada, deshistorificada y concebida como atemporal, motivo por el cual la novedad es imposible, es un eterno retorno dialéctico de lo mismo (Dussel 1973a: 99). De esta perspectiva se sigue que hay un modo único y absoluto de ser en el mundo y todo lo que

no esté dentro de la mismidad, es decir la alteridad, es pasible de ser negada. La totalidad totalizante es la totalidad que busca hacer del otro una mera diferencia dentro de lo mismo.

Al respecto Dussel dice "el marxismo es incompatible ontológicamente, no sólo con la tradición latinoamericana sino con la metafísica de la Alteridad. No es solamente una interpretación económica socio-política, es también una ontología y como tal, es intrínsecamente incompatible con la metafísica de la Alteridad." (Dussel 1974a: 284). Para el autor la totalidad incluye todos los momentos del pensamiento de Marx porque las oposiciones dialécticas son internas al Todo de la historia y la naturaleza (Dussel 1973a: 116). En este sentido es que Marx no pudo llegar a comprender la alteridad del otro, de lo que no está dentro de la totalidad propia de la modernidad europea; sin embargo Dussel reconoce que:

Marx ha dado un inmenso paso que permite implementar el proceso concreto creciente de los pueblos, pero no logra superar ni la *totalidad* como categoría última ni el *país* o la nación como horizonte de su análisis (de hecho, y aunque en sus últimos años fue vislumbrando la realidad del tercer mundo) pero no llegó a pensar dialécticamente la totalidad como un mercado mundial, y por ello no pudo concluir igualmente la plusvalía del nivel colonial. Tales hechos le hubieran exigido una corrección del método mismo, ya que la *exterioridad histórica* de las colonias, no como colonias sino como *culturas dis-tintas* a la europea, le hubiera exigido contar con el *momento exterior* del sistema capitalista para comprender el despliegue de la *nueva totalidad* analógica que se está hoy constituyendo en el mundo¹³ (Dussel 1974: 148).

5. En busca de una dialéctica latinoamericana

Como ya puede suponerse, para Dussel la Totalidad no agota los modos de decir ni de ejercer el ser, es por ello que en este primer momento, busca fundamentar la filosofía latinoamericana de la liberación como alternativa al pensamiento marxista (Fornet-Betancourt 2001: 294) y para ello va a proponer el método analéctico que parte de la revelación del otro en tanto otro pensado más allá de toda totalidad, es una lógica de la alteridad/exterioridad que tiene como punto de partida al Otro como sujeto libre. El concepto de exterioridad es central en la propuesta de Dussel y será el medio para superar un pensar dialéctico ontologizante porque "lo otro" siempre es exterior a "lo mismo." La exterioridad representa lo irreductible, lo singular, lo que está por fuera de la totalidad en tanto que ésta no puede determinarlo.

¹³ Las cursivas son del autor.

Dussel critica la dialéctica (tanto la hegeliana como su inversión marxista) precisamente porque carece de la categoría de alteridad, puesto que en tanto discurso de la totalidad propone una identidad ontológica del ser, que es un camino de explicitación de lo que ya estaba;¹⁴ incluyendo la alteridad en la totalidad y por lo tanto eliminándola como tal.

El sistema de Hegel que se mencionó muy sucintamente es un claro ejemplo para ilustrar la dialéctica totalizadora que concibe explícitamente al mundo germánico como la mayor expresión del modelo de civilización propio de la humanidad, identificando a Europa como el centro del mundo, el modelo universal y el fin que persigue la historia. Partiendo de esta totalidad explica la diferencia, por ejemplo cuando afirma que América es el nuevo mundo, no solo con relación a su descubrimiento sino esencialmente porque carece de historia, su particularidad es caracterizada como inferior e inmadura y expira en el momento en que el Espíritu se le aproxima (Dussel 1994: 15-16). Ahora bien, en el caso de la inversión que realiza Marx de la dialéctica hegeliana esta crítica es válida hasta cierto punto, porque si bien se acuerda con Dussel en que su pensamiento está situado en la modernidad, su propuesta de un nuevo hombre y de un modelo de sociedad superador de la contradicción propia del sistema capitalista, en gran parte de su obra no pretende explícitamente ser una filosofía de la historia, ni un sistema teleológico que propone un momento futuro necesario de la historia de todos los pueblos (Marx, Engles 1980: 168), sino que puede ser interpretada como un ideal regulativo a partir del cual se construye una crítica radical a la sociedad capitalista. La dialéctica materialista es histórica y positiva.

Mientras que el método dialéctico negativo es la expansión de la totalidad desde sí, es un movimiento conquistador, la analéctica es un camino superador de ésta en tanto pretende abrir el horizonte del ser de la ontología vigente hacia un más allá de la totalidad. El método es intrínsecamente ético porque implica un compromiso, una responsabilidad para con los otros en tanto otros.

Dussel hacia la década del 80 va a revisar su interpretación de Marx¹⁵ a partir de estas categorías y encuentra que la dialéctica marxiana, en su fundamento, es un

¹⁴ Dussel dice que el método dialéctico es el camino que la totalidad realiza en ella misma: desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes.

¹⁵ Dussel defiende la analéctica como método propio hasta 1979, que es cuando reinterpreta la teoría de Marx y ésta pierde el status de método propio para ser un momento del método dialéctico

instrumento crítico de la Totalidad. La analéctica pasa a ser considerada un momento complementario de la dialéctica positiva marxista, de la que el autor se vale para destacar la anterioridad absoluta de la exterioridad por sobre la totalidad de la que parte este movimiento. Dussel afirma que “el momento analéctico de la dialéctica se funda en la *anterioridad absoluta* de la exterioridad sobre la totalidad, hasta afirmar la prioridad del Otro como origen creador sobre la creación como obra, como totalidad finita y por eso perfectible” (1983: 97). La crítica a la dialéctica negativa y totalizante de corte hegeliano se mantiene, pero Dussel descubre la positividad de la dialéctica de Marx y la califica como la verdadera dialéctica, interpretándola como una ana-dialéctica.

Como se explicó anteriormente la dialéctica de Marx se centra en las relaciones de producción, pero algunos autores interpretan que no se trata de una relación interpersonal sino que la circunscriben a una relación sujeto-objeto-naturaleza¹⁶. Dussel, contrariamente a estas perspectivas, encuentra que el punto de partida de esta dialéctica es la exterioridad del trabajo vivo (1990: 214).

La exterioridad del trabajo vivo como fuente del valor es la persona del trabajador sobre la cual se ejerce la dominación por parte de otro individuo, así dentro del sistema capitalista el trabajo vivo es alienado constituyéndose en fuerza de trabajo, en una mercancía que es explotada por el capitalista para extraerle plusvalor y obtener ganancia. Marx, según Dussel, describe la alienación como la relación interpersonal producto de una relación cara-cara, de un enfrentamiento desigual, entre el que posee el dinero (los medios de producción) y el que posee la fuerza de trabajo (que es quien crea el valor). La desigualdad entre los productores es fruto de una historia de violencia y es aplicable a la situación de los continentes periféricos, como América latina, que están sujetos a la explotación por parte de los países centrales. Para los continentes periféricos la pobreza es una determinación histórica de estructuras de opresión heredadas de cinco siglos de colonialismo.

El trabajo vivo tiene entonces un carácter trascendental en tanto que crea todo valor posible a partir de la nada del capital y por lo tanto es anterior a toda totalidad que pueda subsumirla en un sistema de relaciones de producción. Lo que Dussel quiere

marxiano. Esta nueva interpretación está fuertemente influenciada por una lectura levinasiana de Marx que se centra en particular en el concepto de exterioridad. Respecto de esto ver Fernet-Betancourt 2001: 302-303.

¹⁶ Estoy haciendo referencia a la interpretación de Karl Otto-Apel.

mostrar es que el sistema puede cosificar, alienar al individuo y arrebatarle el fruto de su trabajo pero antes de eso, el trabajo vivo en tanto creador de valor es irreductible y trasciende a todo horizonte de comprensión o de sentido históricamente determinado.

Marx no propone un universalismo abstracto con una definición apriorística de ser humano, sino que es un pensamiento situado, comprometido con el oprimido y por ello es que se afirma con Dussel que su teoría no está cerrada, está abierta a ser continuada y reinterpretada en el contexto latinoamericano, no como teoría económica-histórica-científica sino como filosofía ético-económica, como una dialéctica crítica para cuestionar las condiciones vigentes de opresión desde el lugar de los desposeídos en la periferia.

7. Conclusiones y perspectivas:

Se retomará aquí a modo de conclusión una idea fundamental de *Miseria de la Filosofía* en la que se centró la exposición de Marx y es la idea de que en la miseria, en la abyección, hay una infinita -y única- potencia transformadora capaz de subvertir el orden opresivo imperante. La emancipación humana para Marx consiste en la recuperación del ser propio del ser humano que está alienado bajo las relaciones de producción del capitalismo a fin de que pueda realizarse como ser genérico. Contrarias a esta emancipación son las revoluciones burguesas, llamadas emancipación política en sus primeras obras, que son incapaces de modificar el sustrato ya que sus reivindicaciones sólo afectan a la esfera del Estado y no a la sociedad civil, al hombre concreto, reproduciendo así el sistema de opresión. El Estado representa la vida genérica del hombre en un plano ideal que siempre está escindido de la sociedad civil donde habita el hombre concreto en el plano material. Mientras que el Estado consagra un hombre ideal con plenos derechos en la comunidad política, el hombre concreto en la sociedad civil se encuentra sometido a la esencia de aquellos (Marx 2003: 28).

Aquí se reconoce un paso fundamental de Marx que lo distingue de todas las concepciones precedentes que dieron por supuesta la sociedad capitalista y se limitaron a tratar de describirla y fundamentarla, es haber asumido un momento crítico y posicionarse por fuera de la Totalidad imperante. Quizá el mayor problema del modelo de emancipación marxiano, como se ha destacado en las páginas precedentes, reside no en postular una esencia humana normativa o histórica desde la cual llevar adelante la crítica, sino en la necesidad de identificar un sujeto histórico privilegiado que, por las circunstancias concretas de explotación en las que está inmerso, tiene el poder para

subvertir el orden imperante; y al hacerlo Marx no reconoce el potencial disruptivo que tienen otros colectivos excluidos en su propio tiempo como el lumpenproletariado o más radicalmente explotados como las mujeres y los pueblos americanos sometidos por la conquista en el que pone el acento la filosofía de la liberación y el pensamiento decolonial.

El proyecto liberador de Dussel plantea la necesidad de ejercer una crítica contra el sistema vigente partiendo desde la negatividad de las víctimas, es decir de los diferentes modos en los que éstas son "afectadas-excluidas" en las diversas comunidades hegemónicas. Los pobres, los pueblos originarios, las mujeres minorizadas por la dominación patriarcal, los excluidos, entre muchos otros, son los colectivos históricamente victimizados, la encarnación de la contradicción radical del sistema, tal como lo fue el proletario para Marx, pues la mayoría de ellos está privada de los derechos que el Estado dice garantizar. Aquí es justamente donde el Otro representa a la víctima universal, aquella que es sistemáticamente negada desde de la propia afirmación del sistema y justamente a partir de dicha negación, de su sufrimiento, se pone en cuestión la moral vigente, es decir aquello que la Totalidad imperante propone como verdadero y legítimo y por lo cual, en última instancia, su emancipación implica la disolución del sistema.

Se trata de un movimiento *ana*-dialéctico donde el otro siempre trae lo nuevo que rompe con lo estructurado, porque en tanto otro, en la Totalidad imperante es nada. Por ello es que Dussel afirma que todo sistema ético político es relativo al que se queda afuera. En el encuentro interpersonal, cara-cara, con el Otro nace la conciencia ético-crítica que reconoce al otro a partir de la negatividad del dolor carnal de la víctima, de la opresión, y de la afirmación del "querer-vivir" como motor de la transformación. La privación es la negación de todos los "bienes" que la moralidad vigente instala como valiosos, por eso es que el que sólo tiene su trabajo vivo en su carne viva es fuente de toda potencia transformadora.

El sujeto de la historia para Marx es el proletariado, que no solo carece de los medios de producción sino que a la vez es desposeído del producto su propia actividad; en el sistema de Dussel es equiparable al pobre, al excluido de todo sistema posible, ya que en ambos casos las víctimas del sistema se encuentran en una situación estructural de dependencia tanto material como ideológica.

En suma, el desafío al que debe hacer frente todo proyecto político epistémico que pretenda dar cuenta del contexto latinoamericano es doble, no sólo se necesita modificar la estructura interna de la sociedad para terminar con la opresión y la exclusión propia del sistema vigente, sino además tomar conciencia del fenómeno de la colonialidad según el cual en nuestro pensamiento subyacen -y persisten- estructuras coloniales que responden a intereses que nos son ajenos. Sólo así podremos repensarnos con relación al mundo desde un lugar y pensamiento propio, comprometido con ese otro negado por la propia afirmación del sistema. La propuesta es asumir el punto de vista del oprimido que nos es negado y comprender nuestras circunstancias históricas para que la alteridad se realice en igualdad de condiciones. Solo en la medida en que puedan ponerse en cuestión los sesgos propios de la perspectiva epistemológica, política y ontológica colonial será posible enriquecer tradiciones críticas y realizar apropiaciones situadas. Por ello es que se afirma con Marx y Dussel que toda transformación solo puede partir de la periferia.

Bibliografía:

CASTRO-GÓMEZ, S. (2005) *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)* Bogotá: Editorial Pontificia.

----- (2010) Decolonizar la Universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. *Red de Antropologías del mundo*, pp. 79-91.

DUSSEL, E. (1973a) *Para una ética de la liberación latinoamericana I*, Siglo XXI, Buenos Aires, vols. I-II; vol. III, Edicol, México, 1977; vols. IV-V, USTA, Bogotá.

----- (1973b) *América latina, dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano*. Buenos Aires: Ed. Fernando García C.

----- (1974) *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Sígueme.

----- (1983) *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. México: Siglo XXI.

----- (1990) *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI.

----- (1994) *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*, La Paz: Plural Editores.

- (2004) *La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2001) *Transformaciones del Marxismo. Historia del marxismo en América Latina*. México: Plaza y Valdés, S. A.
- GODELIER, M. (1969) *Sobre el modo de producción asiático*. Barcelona: Martínez Roca.
- HARNECKER, M. (1984). *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. México: Siglo XXI.
- MARX, K. - ENGELS, F. (1980) *Obras Escogidas*. Tomo I. Moscú: Editorial Progreso.
- (1971a) *Manifiesto comunista*. Chile: Editorial Universitaria.
- (1971b) *La sagrada familia*. Buenos Aires: Editorial Claridad.
- (1974) *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo.
- (1980) *Escritos sobre Rusia II. Cuadernos de Pasado y Presente*, N°90, pp. 60-61.
- MARX, K. (1975) *El Capital*. Libro I, México: Siglo XXI.
- (1975b) *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política*, Buenos Aires: Estudio.
- (1987) *Miseria de la Filosofía. Respuesta a la Filosofía de la Miseria, de P.J. Proudhon*. México: Ed. Siglo XXI.
- (2003) *La cuestión judía*, Quadrata, Buenos Aires.
- (2004) *Manuscritos: Economía y filosofía*, Colihue, Buenos Aires.
- (2007) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, México, Siglo XXI, Vol 1.
- MIGNOLO, W. (2003) *Historias locales / diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.

- MELOTTI, U. (1974) *Marx y el Tercer Mundo. Contribución a un esquema multilineal de la concepción del desarrollo histórico elaborada por Marx*. Buenos Aires: Amorrortu.
- LANDER, E. (2006): “Marxismo, eurocentrismo y colonialismo”, en A. Borón, J. Amadeo y S. González (Compiladores), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, , pp. 209-243
- LAVAGNINO (2009) *La filosofía de la historia de Karl Marx. La historia desde la teoría* Daniel Brauer (editor). Buenos Aires: Prometeo; pp. 157-181.
- LUGONES M. (2008) *Colonialidad y Género: hacia un feminismo decolonial en Mignolo* (2008) *Género y decolonialidad* (pp. 13-31). Del Signo.
- (2010) *Hacia un feminismo decolonial en Hypatia*, vol 25, No. 4, pp. 105-117.
- QUIJANO, A. (2000) *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- (2007) *Colonialidad del Poder y Clasificación social en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (comps.) El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- SAID, E. (1990) *Orientalismo*. Ediciones Libertarias: Madrid.