

MÁS ALLÁ DEL TERCER MUNDO: GLOBALIDAD IMPERIAL, COLONIALIDAD GLOBAL Y MOVIMIENTOS SOCIALES ANTI-GLOBALIZACIÓN*

Arturo Escobar**

Traducción de Eduardo Restrepo U.***

La creciente comprensión de que existen problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas apunta hacia la necesidad de moverse más allá del paradigma de la modernidad y, por tanto, más allá del Tercer Mundo. La imaginación del después del Tercer Mundo ocurre con dos procesos centrales como telón de fondo: Primero, el surgimiento de una nueva forma de globalidad imperial, impulsada por los Estados Unidos, un orden económico-militar-ideológico que subordina regiones, pueblos y economías en todo el mundo; la globalidad imperial tiene su lado oculto en lo que puede ser denominado, siguiendo un grupo de investigadores latinoamericanos, colonialidad global, esto es, el aumento de la marginalización y supresión del conocimiento de los grupos subalternos. El segundo proceso social es la emergencia de redes de movimientos sociales auto-organizadas que operan bajo una nueva lógica, fomentando formas de globalización contra-hegemónicas. Es argumentado que en tanto se articulan con las políticas de la diferencia, particularmente a través de estrategias políticas basadas-en-lugar aunque transnacionalizadas, estos movimientos representan la mejor esperanza para re-elaborar la globalidad imperial y la colonialidad global en formas que hagan de la imaginación del después del Tercer Mundo, y del más allá de la modernidad, un proyecto viable.

The increasing realization that there are modern problems for which there are no modern solutions point towards the need for moving beyond the paradigm of modernity and, hence, beyond the Third World. Imagining after the Third World takes place against the backdrop of two major processes: First, the rise of a new US-based form of imperial globality, an economic-military-ideological order that subordinates regions, peoples and economies world wide; imperial globality has its underside in what could be called, following a group of Latin American researchers, global coloniality, meaning by this the heightened marginalization and suppression of the knowledge and culture of subaltern groups. The second social process is the emergence of self-organizing social movement networks which operate under a new logic, fostering forms of counter-hegemonic globalization. It is argued that to the extent that they engage with the politics of difference, particularly through place-based yet transnationalized political strategies, these movements represent the best hope for re-working imperial globality and global coloniality in ways that make imagining after the Third World, and beyond modernity, a viable project.

Palabras clave: Modernidad/colonialidad, movimientos sociales, globalidad imperial, colonialidad global, políticas de la diferencia.

* Este artículo es una traducción y edición de un texto más extenso originalmente escrito en inglés titulado *Beyond the Third World: Imperial globality, global coloniality, and Anti-Globalization Social Movements*

** Profesor del Departamento de Antropología de la Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill, Estados Unidos; Investigador asociado del Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá. E-mail: aescobar@imap.unc.edu

*** Antropólogo. Actualmente, Director (E) de la Especialización en Estudios Culturales de la Universidad Javeriana, e Investigador asociado del Instituto Colombiano de Antropología e Historia -ICANH-.

Para imaginar el más allá del Tercer Mundo necesitamos también imaginar el más allá de la modernidad, de alguna manera. De ahí que empezaré por discutir las tendencias dominantes en el estudio de la modernidad desde lo que podríamos llamar “las perspectivas intra-modernas” antes de pasar a ofrecer componentes de un encuadre alternativo. Soy consciente de que la visión de modernidad presentada a continuación es terriblemente parcial y controvertible. La presento sólo para resaltar el contraste con los encuadres que buscan ir más allá de la misma. En última instancia, la meta de esta breve digresión es política. Si, como la mayoría de la discusión intra-moderna sugiere, la globalización implica la universalización y radicalización de la modernidad, entonces ¿qué nos queda? ¿Una alteridad radical es imposible? De modo más general, ¿que le está sucediendo al desarrollo y la modernidad en tiempos de globalización? ¿Está la modernidad, finalmente, siendo universalizada o ha sido dejada atrás? La pregunta es más conmovedora porque se puede argumentar que el presente es un momento de transición: entre un mundo definido en términos de modernidad y sus corolarios, desarrollo y modernización, y la certidumbre por ellos instalada –un mundo que ha operado largamente bajo la hegemonía europea en los pasados doscientos años, si no

más; y una nueva realidad (global) que es aún difícil de asir pero que, en extremos opuestos, puede ser vista ya sea como la profundización de la modernidad sobre el mundo o, al contrario, como una profunda realidad negociada que comprende múltiples formaciones culturales heterogéneas– y, por supuesto, muchos



José Guadalupe Posada (México, 1852-1913), cromolitografía, 1900

matices entre ellas. Este sentido de transición está bien captado por la pregunta: ¿es la globalización el último estado de la modernidad capitalista o el comienzo de algo nuevo? Como veremos, las perspectivas intra-modernas y las no-eurocéntricas ofrecen una respuesta sustantivamente diferente a esta serie de preguntas.

Globalización como radicalización de la modernidad. Una visión intra-moderna de la modernidad

La idea de un proceso de globalización relativamente singular que emane de unos pocos centros hegemónicos permanece dominante. La raíz de esta idea subyace en la

concepción de la modernidad como un fenómeno esencialmente europeo.

Desde esta perspectiva, la modernidad puede ser caracterizada de la siguiente manera: *Históricamente*, la modernidad tiene orígenes temporal y espacialmente identificados: el siglo XVII de la Europa del norte, alrededor de los procesos de la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa. Estos procesos cristalizaron al final del siglo XVIII y se consolidaron con la Revolución Industrial. *Sociológicamente*, la modernidad es caracterizada por ciertas instituciones, particularmente el Estado-nación, y por algunos rasgos básicos, tales como la *reflexividad*, el *desmembramiento* de la vida social del contexto local y el *distanciamiento espacio/tiempo*, desde relaciones entre ‘ausentes otros’ que devienen más importantes que la interacción cara a cara (Giddens 1990). *Culturalmente*, la modernidad es caracterizada en términos de la creciente apropiación de las hasta entonces dadas por sentadas competencias culturales, por formas de conocimiento experto aso-

ciadas al capital y a los aparatos administrativos del Estado –lo que Habermas (1987) describe como una creciente racionalización del mundo-vida–. *Filosóficamente*, la modernidad implica la emergencia de la noción de ‘Hombre’ como el fundamento de todo conocimiento del mundo, separado de lo natural y lo divino (Foucault 1973; Heidegger 1977). La modernidad es también vista en términos del triunfo de la metafísica, entendida como una tendencia –extendida desde Platón y algunos presocráticos hasta Descartes y los pensadores modernos, y criticada por Nietzsche y Heidegger entre otros–, que encuentra en la verdad lógica la fundación para una teoría racional del mundo compuesto por cosas y seres cognoscibles y controlables. Vattimo (1991) enfatiza la lógica del desarrollo –la creencia en el perpetuo mejoramiento y superación– como crucial para la fundación filosófica del orden moderno.

¿Existe una necesidad lógica para creer que el orden tan esquemáticamente caracterizado arriba es el único capaz de devenir global? Para la mayoría de los teóricos, en todos los matices del espectro político, éste es exactamente el caso. Giddens (1990) lo ha argumentado enfáticamente: la globalización implica una radicalización y universalización de la modernidad. La modernidad no es nunca más un puro asunto de Occidente, pero, desde que la modernidad está en todas partes, el triunfo de lo moderno subyace precisamente en haber devenido universal. Esto podría denominarse ‘el efecto Giddens’: *desde ahora mismo, es la modernidad todo el camino, en todas partes, hasta el final de los tiempos*. No sólo la alteridad

radical es expulsada por siempre del ámbito de posibilidades, sino que todas las culturas y sociedades del mundo son reducidas a ser la manifestación de la historia y cultura europea. No importa cuán variadamente esté caracterizada: una ‘modernidad global’ está acá para quedarse. Investigaciones antropológicas recientes de la ‘*modernity at large*’¹ (Appadurai 1996) han mostrado que la modernidad debe ser vista como desterritorializada, hibridizada, confrontada, desigual, heterogénea e incluso múltiple. No obstante, en última instancia, estas modernidades terminan siendo una reflexión de un orden eurocentrado bajo el supuesto de que la modernidad está ahora en todas partes, constituyendo un ubicuo e ineluctable hecho social². Esta incapacidad para ir más allá de la modernidad es enigmática y necesita ser cuestionada como parte de cualquier esfuerzo para imaginar un más allá del Tercer Mundo.

Más allá de la modernidad: postmodernismo oposicional

Boaventura de Sousa Santos ha argumentado enfáticamente que nos estamos desplazando más allá del paradigma de la modernidad en dos sentidos: epistemológica y socio-políticamente. Epistemológicamente, este movimiento implica una transición de la dominancia de la ciencia moderna a un panorama plural de formas de conocimiento. Socialmente, la transición es entre el capitalismo global y las formas emergentes en las cuales nosotros sólo tenemos destellos en los movimientos sociales de hoy y en even-

tos tales como el Foro Social Global. El punto clave de esta transición, en la rigurosa conceptualización de Santos, está en la insostenible tensión entre las funciones centrales de la modernidad de la regulación social y la emancipación social, en torno al creciente desbalance entre expectativas y experiencia. Tendiente a garantizar el orden en sociedad, la regulación social comprende una serie de normas, instituciones y prácticas a través de las cuales las expectativas son estabilizadas, basadas en los principios del Estado, el mercado y la comunidad. La emancipación social reta el orden creado por la regulación en nombre de un diferente ordenamiento; para este fin, ha recurrido a la racionalidad estética, científico-cognitiva y ética. Estas dos tendencias se han vuelto tan contradictorias, resultando en un número de excesos y deficiencias nunca antes tan evidente, particularmente con la globalización neoliberal. El manejo de estas contradicciones –principalmente en las manos de la ciencia y la ley–, está él mismo en crisis. El resultado ha sido la hiper-cientifización de la emancipación (las demandas por una mejor sociedad han sido filtradas a través de la racionalidad de la ciencia), y la hiper-mercantilización de la regulación (la regulación moderna es cedida al mercado, ser libre es aceptar la regulación del mercado) y, más aún, un colapso de la emancipación en la regulación. De ahí la necesidad de una transición paradigmática que nos permita pensar de nuevo sobre la problemática de la regulación y la emancipación social, con la meta última de desoccidentalizar la emancipación social (Santos 2002: 1-20). Para este fin, es requerido un nuevo enfoque

de la teoría social, el “postmodernismo oposicional”:

“Las condiciones que trajeron la crisis de la modernidad no son todavía las condiciones para superar la crisis más allá de la modernidad. De ahí la complejidad de nuestro periodo de transición retratado por la teoría oposicional postmoderna: estamos enfrentando problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas. La búsqueda de una solución postmoderna es lo que denomino postmodernismo oposicional [...] Es necesario comenzar desde la disyunción entre la modernidad de los problemas y la postmodernidad de las posibles soluciones, y convertir tales disyunciones en el impulso para fundamentar teorías y prácticas capaces de reinventar la emancipación social fuera de las destruidas promesas de emancipación de modernidad” (2002: 13, 14)³.

Santos apunta entonces hacia otro paradigma, distinto de la modernidad, incluso si no es aún totalmente visible, que haga plausible la imaginación del más allá de la modernidad. Su lectura de la modernidad distingue entre aquellas que postulan un final al capitalismo, incluso si es en un largo término; aquellas que abogan por prácticas transformativas, y aquellas que conciben el futuro como una metamorfosis del capitalismo,

y quienes favorecen estrategias adaptativas dentro del capitalismo (e.g., Castells 1996; véase Santos 2002: 165-193). Para este último grupo, uno puede decir que la globalización es el más reciente estado de la modernidad capitalista; para el primero, la globalización es el comienzo de algo nuevo. Como veremos prontamente, la perspectiva latinoamericana de la modernidad/colonialidad sugeriría que las prácticas transformativas están produciéndose ahora, y necesitan ser amplificadas socialmente.



José Guadalupe Posada, La Cubanita, 1899

La nueva fase del imperio global y el crecimiento del fascismo social

Para Santos (2002), una de las principales consecuencias del colapso de la emancipación en la regulación es la predominancia estructural de la exclusión sobre la inclusión. Ya sea por la exclusión de muchos de quienes estaban anteriormente incluidos, o porque a aquellos que en el pasado eran candidatos a la inclusión se les impide ahora ser incluidos, el problema de la exclusión ha venido a acentuarse terriblemente, con un número creciente de personas arrojadas en un auténtico “estado de naturaleza”. El tamaño de la clase excluida varía por supuesto con la centralidad del país en el sistema mundial, pero es particularmente asombrosa en Asia, África y Latinoamérica. El resultado es un nuevo tipo de fascismo social como “un régimen social y civilizacional” (p. 453). Este régimen, paradójicamente, coexiste con sociedades democráticas, de ahí su novedad. Este fascismo puede operar de varios modos: en términos de exclusión espacial; territorios disputados por actores armados; el fascismo de la inseguridad; y por supuesto el mortal fascismo financiero, el cual a veces dicta la marginalización de regiones y países enteros que no cumplen con las condiciones necesitadas por el ca-

pital, según el FMI y sus fieles asesores (pp.447-458). Para el anterior Tercer Mundo corresponden los más altos niveles de fascismo social de este tipo. Esto es, en suma, el mundo que está siendo creado por la colonización desde arriba o la globalización hegemónica.

Antes de continuar, es importante completar esta escueta representación de la modernidad capitalista global de hoy al examinar la invasión a Irak liderada por los Estados Unidos a principios del 2003. Entre otras cosas, este episodio presenta dos aspectos particularmente claros: primero, la voluntad de usar niveles de violencia sin precedentes para aplicar una dominación de escala global; segundo, la unipolaridad del imperio actual. En ascenso desde los años de Thatcher-Reagan, esta unipolaridad ha alcanzado su clímax con el régimen post septiembre 11, basado en una nueva convergencia de intereses militares, económicos, políticos y religiosos en los Estados Unidos. En la convincente visión de una globalidad imperial de Alain Joxe (2002), lo que hemos atestiguado desde la Guerra del Golfo es el desarrollo de un imperio que opera crecientemente a través del manejo de una violencia asimétrica y espacializada, del control territorial, de las masacres sub-contratadas y de las “pequeñas guerras crueles”, las cuales en conjunto buscan la imposición del proyecto capitalista neoliberal. En juego está un tipo de regulación que opera mediante la creación de un nuevo horizonte de violencia global. Este imperio regula el desorden a través de medios financieros y militares, empujando el caos hasta las afueras del imperio, creando una paz “predatoria” que beneficia una casta noble global y

pobre, dejando incalculable sufrimiento en su camino. Es un imperio que no asume responsabilidad por el bienestar de aquellos sobre los cuales gobierna. Como Joxe (2002: 78, 213) ha argumentado: “El mundo está hoy unido por una nueva forma de caos, un caos imperial, dominado por el *imperium* de los Estados Unidos, aunque no por ellos controlado. Carecemos de palabras para describir este nuevo sistema, mientras estamos rodeados por sus imágenes... El mundo dirigido a través del caos, una doctrina que una escuela racional europea haría difícil de imaginar, necesariamente conduce al debilitamiento de los estados –incluso en los Estados Unidos– a través de la emergente *soberanía* de las corporaciones y mercados”.

El nuevo imperio opera entonces no tanto a través de conquista, sino a través de la imposición de normas (mercados libres, democracia estilo Estados Unidos, nociones culturales de consumo y así en adelante). El anterior Tercer Mundo es, sobre todo, el teatro de una multiplicidad de pequeñas guerras crueles que, antes que retornos bárbaros, se enlazan a la actual lógica global. Desde Colombia y Centro América a Argelia, África subsahariana y el Medio oriente, estas guerras se producen en los estados o regiones, sin amenazar el imperio pero fomentando condiciones favorables para él. Para gran parte del anterior Tercer Mundo (y por supuesto para el Tercer Mundo en el centro), se reserva “el caos-Mundial” (Joxe, 2002: 107), la esclavitud del mercado libre, y el genocidio selectivo. En algunos casos, esto llega a un tipo de “paleo-micro-colonialismo” en regiones (157), en otras la balcanización, y en otras aun las internas guerras bru-

tales y el desplazamiento masivo hasta vaciar regiones enteras para el capital transnacional (particularmente en el caso del petróleo, pero también de los diamantes, la madera, el agua, los recursos genéticos, y las tierras agrícolas). A menudo estas pequeñas guerras crueles son atizadas por redes de mafia y tienden hacia la globalización macroeconómica. Es claro que el nuevo Imperio Global (“el Nuevo Orden Mundial de la imperial monarquía estadounidense” (Joxe, 2002: 171) articula la “expansión pacífica” de la economía de mercado con la violencia omnipresente de un nuevo régimen de globalidad económica y militar –en otras palabras, la economía global viene siendo sustentada por una organización global de la violencia y viceversa (Joxe, 2002: 200)–. En el lado de la subjetividad, lo que crecientemente uno encuentra en los Sures (incluyendo el Sur en el Norte) son “identidades fragmentadas” y la transformación de las culturas de la solidaridad en culturas de la destrucción.

Más allá de la modernidad: subalternidad y la problemática de la colonialidad

El aparente triunfo de la modernidad eurocentrada puede ser visto como una imposición de un designio global por una historia local, de tal modo que ha subalternizado otras historias locales y designios. Si este es el caso, ¿podría uno postular la hipótesis de que alternativas radicales a la modernidad no son una posibilidad histórica cerrada? Y si es así, ¿cómo podríamos articular un proyecto en

torno a esta noción?, ¿podría ser que es posible pensar sobre, y diferentemente desde, una “exterioridad” al moderno sistema mundo?, ¿puede uno imaginar alternativas a la totalidad imputada a la modernidad, y esbozar no una totalidad diferente hacia diferentes diseños globales, sino como una red de historias locales/globales construidas desde la perspectiva de una alteridad políticamente enriquecida? Esta es precisamente la posibilidad que puede ser vislumbrada desde el grupo de teóricos latinoamericanos que en la refracción de la modernidad a través de los lentes de la colonialidad insertan un cuestionamiento de los orígenes espaciales y temporales de la modernidad, desatando así el potencial radical para pensar desde la diferencia y hacia la constitución de mundos locales y regionales alternativos. En lo que sigue, presen-

taré sucintamente algunos de los argumentos principales de estos trabajos⁴.

La conceptualización de la modernidad/colonialidad se ancla en una serie de operaciones que la distinguen de las teorías establecidas de la modernidad. Estas incluyen: 1) la localización de los orígenes de la modernidad con la Conquista de América y el control del Atlántico después de 1492, antes que los más comúnmente aceptados mojones como la Ilustración o el final del siglo XVIII; 2) la atención al colonialismo, postcolonialismo e imperialismo como constitutivos de la modernidad; esto incluye una determinación de no pasar por alto la economía y sus concomitantes formas de explotación; 3) la adopción de una perspectiva planetaria en la explicación de la modernidad, en lugar de una visión de la modernidad

como un fenómeno intra-europeo; 4) la identificación de la dominación de otros afuera del centro europeo como una necesaria dimensión de la modernidad; 5) una concepción del eurocentrismo como la forma de conocimiento de la modernidad/colonialidad –una representación hegemónica y modo de conocimiento que arguye su propia universalidad, “derivada de la posición europea como centro”– (Dussel 2000: 471; Quijano 2000: 549)–. En síntesis, hay una re-lectura del “mito de la modernidad” en términos del lado oculto de la modernidad y una nueva denuncia del supuesto de que el desarrollo europeo debe ser seguido unilateralmente por cualquier otra cultura, por la fuerza si es necesario –lo que Dussel (e.g., 1993, 2000) denominó la “falacia desarrollista”–. Las conclusiones principales son, primero, que la unidad analítica propia para el examen de



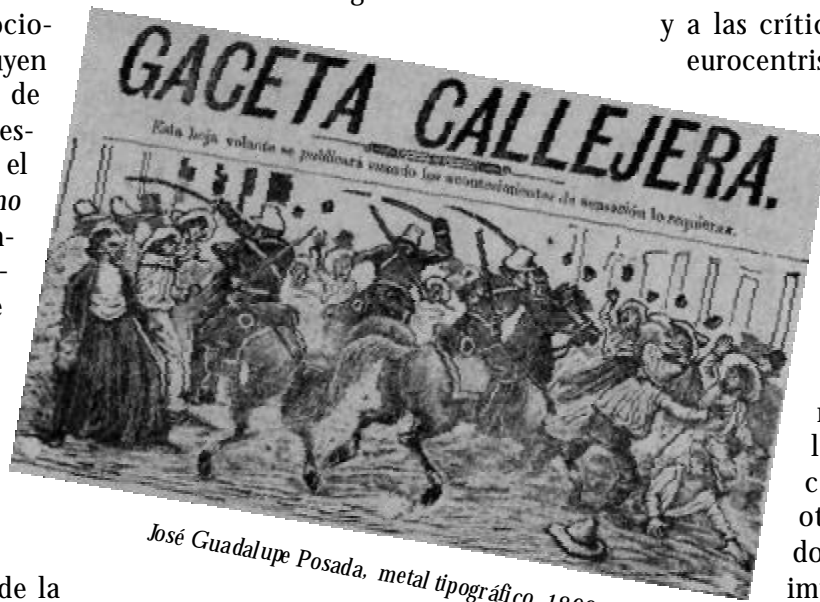
José Guadalupe Posada, edición, s.f., zincografía y metal tipográfico

la modernidad es la modernidad/colonialidad –en suma, no hay modernidad sin colonialidad, siendo esta última constitutiva de la primera–. Segundo, el hecho de que la ‘diferencia colonial’ es un espacio epistemológico y político privilegiado. En otras palabras, lo que emerge de este encuadre alternativo es la necesidad de tomar seriamente la fuerza epistemológica de las historias locales y pensar lo teórico a través de la praxis política de los grupos subalternos.

Algunas de las nociones claves que constituyen el cuerpo conceptual de este programa de investigación son entonces: el *sistema mundo moderno colonial* como el ensamblaje de procesos y formaciones sociales que acompañan el colonialismo moderno y las modernidades coloniales. *Colonialidad del poder* (Quijano), un modelo hegemónico global de poder instaurado desde la Conquista que articula raza y labor, espacio y gentes, de acuerdo con las necesidades del capital y para el beneficio de los blancos europeos. *Diferencia colonial y colonialidad global* (Mignolo) se refieren al conocimiento y dimensiones culturales del proceso de subalternización efectuado por la colonialidad del poder; la diferencia colonial resalta las diferencias culturales en las hoy existentes estructuras globales del poder. *Colonialidad del ser* (más recientemente sugerido por Nelson Maldonado-Torres 2003), como la dimensión ontológica de la colonialidad, en ambos lados del encuen-

tro; la colonialidad del ser apunta hacia el “exceso ontológico” que ocurre cuando seres particulares se imponen sobre otros y, además, encara críticamente la efectividad de los discursos con los cuales el otro responde a la supresión como un resultado del encuentro. *Eurocentrismo* como el modelo de conocimiento que representa la experiencia histórica europea, la cual ha sucedido globalmente hegemónica desde el siglo XVII (Dussel, Quijano); de ahí la posibilidad de pensamiento y epistemologías no-eurocéntricas.

so hegemónico. Con la apelación desde la exterioridad en la cual es localizado, el Otro deviene en la fuente original del discurso ético vis a vis una totalidad hegemónica. Esta interpelación del Otro viene como un desafío ético desde afuera o más allá del marco institucional y normativo del sistema. Esto es precisamente lo que el grueso de los teóricos europeos y euro-americanos parecen poco dispuestos a aceptar; tanto Mignolo como Dussel encuentran acá un límite estricto a la deconstrucción y a las críticas eurocéntricas del eurocentrismo.



José Guadalupe Posada, metal tipográfico, 1892

La pregunta de si existe o no una ‘exterioridad’ al sistema mundo moderno colonial es de alguna manera peculiar a este grupo, y puede ser fácilmente malentendida. Esta pregunta fue originalmente propuesta por Dussel en su clásico trabajo sobre la filosofía de la liberación (1976) y retrabajada en los recientes años. De ninguna manera esta exterioridad debe pensarse como un puro afuera intocado por lo moderno. La noción de exterioridad no implica un afuera ontológico, sino que refiere a un afuera que es precisamente constituido como diferencia por el discurs-

La noción de Dussel de *transmodernidad* indica la posibilidad tanto de un diálogo no-eurocéntrico con la alteridad, un diálogo que permita plenamente ‘la negación de la negación’ para la cual los subalternos otros han sido sujetos. En este sentido son importantes las nociones de *pensamiento de frontera*, *epistemología de frontera* y *hermenéutica pluritópica*

de Mignolo. Estas nociones apuntan a la necesidad de “una especie de pensamiento que se mueva a lo largo de la diversidad de los procesos históricos” (Mignolo 2001: 9) y que “enfrente el colonialismo de la epistemología occidental (de la izquierda y de la derecha) desde la perspectiva de las fuerzas epistémicas que han sido convertidas en subalternas formas de conocimiento (tradicional, folclórico, religioso, emocional, etc.)” (2001: 11).

Mientras Mignolo reconoce la continuada importancia de la crítica monotópica de la modernidad por el discurso crítico occidental (crítica desde un único y unificado espacio), él sugiere que ésta tiene que ser puesta en diálogo con las críticas emergentes desde la diferencia colonial. El resultado es una 'hermenéutica pluritópica', una posibilidad del pensamiento desde diferentes espacios que finalmente rompe con el eurocentrismo como la única perspectiva epistemológica (sobre la aplicación de la noción de hermenéutica diatópica a tradiciones culturales inconmensurables, véase también Santos 2002: 268-274). Que sea claro, sin embargo, que el pensamiento de frontera implica 'desplazamiento y partida' (Mignolo 2000: 308), doble crítica (tanto de Occidente como de las otras tradiciones desde las cuales la crítica es lanzada), y la afirmación positiva de un alternativo ordenamiento de lo real.

El corolario es la necesidad de edificar narrativas desde la perspectiva de la modernidad/colonialidad "dirigidas hacia la búsqueda de una lógica diferente" (Mignolo 2001: 22). Este proyecto se refiere a la rearticulación de los designios globales por y desde historias locales; con la articulación entre conocimiento subalterno y hegemónico desde la perspectiva de lo subalterno; y con el remapeo de la diferencia colonial hacia una cultura de alcance mundial –tal como en el proyecto Zapatista que remapea el marxismo, el tercermundismo y el indigenismo, sin ser ninguno de ellos, en un excelente ejemplo de pensamiento de frontera–. Mientras "no hay nada afuera de la totalidad... la totalidad es siempre proyectada desde una historia local dada", deviene posible

pensar en "otras historias locales produciendo ya sea totalidades alternativas o una alternativa a la totalidad" (Mignolo 2000: 329). Estas alternativas no jugarían en el par 'globalización/civilización' inherente a la modernidad/colonialidad; sino más bien edificarían en la relación 'mundialización⁵/cultura' centrada en las historias locales en las cuales los designios globales coloniales son necesariamente transformados. La diversidad de la mundialización es contrastada acá con la homogeneidad de la globalización, tendiente hacia múltiples y diversos órdenes sociales en síntesis, pluriversalidad–. Uno puede decir, con Mignolo (2000: 309), que este enfoque "es ciertamente una teoría *desde/del* Tercer Mundo, *pero no sólo para el Tercer Mundo*..La teorización del Tercer Mundo es también *para* el Primer Mundo en el sentido de que la teoría crítica es subsumida e incorporada en una nueva locación neocultural y epistemológica".

Algunas conclusiones parciales: 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-articulado en términos del imaginario post Segunda Guerra Mundial de los tres mundos (el cual es a su vez reemplazo de las articulaciones previas en términos de Occidentalismo y Orientalismo). Similarmente, el "fin del Tercer Mundo" implica una rearticulación de la colonialidad del poder y del conocimiento. Como hemos visto, esta rearticulación toma la forma tanto de una globalidad imperial (un nuevo enlace entre el poder económico y militar) como de una colonia-

lidad global (emergentes órdenes clasificatorios y formas de alterización que están reemplazando el orden de la Guerra Fría). El nuevo régimen de colonialidad es aún difícil de discernir. Raza, clase y etnicidad continuarán siendo importantes, pero nuevas; y recientemente, prominentes áreas de articulación se están generando, tales como la religión (y el género asociado a ésta, especialmente en el caso de las sociedades Islámicas como lo pudimos apreciar en la guerra contra Afganistán). Sin embargo, el más prominente vehículo de la colonialidad hoy parece ser ambiguamente dibujado por la figura del "terrorista". Asociado más enérgico al Medio Este, y así a los más inmediatos intereses petroleros y estratégicos de los Estados Unidos en esta región (*vis a vis* la Unión Europea y Rusia, de un lado, y China e India en particular del otro, como el más formidable potencial de retos), el imaginario del terrorista puede tener un amplio campo de aplicación (lo ha sido ya a los militantes vascos y a las guerrillas colombianas, por ejemplo). Más aún, después del 11 de septiembre, todos somos terroristas potenciales, a menos que usted sea estadounidense, blanco, cristiano conservador, y republicano –en realidad o epistemológicamente (esto es, en el modo de pensamiento)–.

Esto significa que en la búsqueda por superar el mito de la modernidad, es necesario abandonar la noción del Tercer Mundo como una articulación particular de tal mito. Similarmente, la problemática de la emancipación social necesita ser refractada a través de los lentes de la colonialidad. La emancipación, como se mencionó, necesita ser des-occidentalizada (y tam-

bién la economía). Si el fascismo social ha devenido la condición permanente de la globalidad imperial, la emancipación tiene que enfrentar la colonialidad global. Esto significa concebirla desde la perspectiva de la diferencia colonial. ¿Qué significa la emancipación –o liberación, el lenguaje preferido de algunos autores de la modernidad/colonialidad–, cuando uno la aprecia a través de los lentes de la colonialidad, esto es, más allá de la exclusión definida en términos sociales, económicos y políticos? Finalmente, si no el Tercer Mundo, ¿entonces qué?: “mundos y conocimientos de otro modo” basados en las políticas de la diferencia desde la perspectiva de la colonialidad del poder, como veremos en la sección final.

Otros mundos son posibles: Movimientos sociales, política basada-en-lugar y colonialidad global

“Mundos y conocimientos de otro modo” resalta el doble aspecto del esfuerzo que está en juego: edificar las políticas de la diferencia colonial, particularmente en el nivel del conocimiento y la cultura, e imaginar y construir mundos verdaderamente diferentes. Como el eslogan del Foro Mundial Social de Porto Alegre lo planteaba: “otro mundo es posible”. En el pensamiento más allá del Tercer Mundo está en juego la habilidad de imaginar

tanto “otros mundos” como “mundos de otro modo” –esto es, mundos que son más justos y sustentables y, al mismo tiempo, mundos que son definidos mediante otros principios antes que aquellos de la modernidad eurocentrada–. Para hacer esto, al menos dos consideraciones son cruciales: ¿cuáles son los sitios de donde provendrán las ideas de estas imaginaciones alternativas y disidentes? Segundo, ¿cómo son las imaginaciones disidentes puestas en movimiento? Sugiero que una



José Guadalupe Posada, metal tipográfico

posible, y tal vez privilegiada, manera en la cual estas dos cuestiones pueden ser respondidas es enfocarse en las políticas de la diferencia representada por muchos movimientos sociales contemporáneos, particularmente aquellos más directa y simultáneamente engranados con la globalidad imperial y la globalidad colonial.

La razón para esta creencia es relativamente simple. Primero, como es entendido aquí, “diferencia” no es un rasgo esencialista de las culturas no conquistadas aún por la modernidad, sino más bien

la articulación misma de las formas globales de poder con mundos basados-en-lugar; en otras palabras, existen prácticas de diferencia que permanecen en la exterioridad (nuevamente, no afuera) del sistema mundo moderno/colonial, incompletamente conquistadas y transformadas, si así se quiere, y también producida parcialmente a través de antiguas lógicas basadas-en-lugar que son irreductibles al capital y a la globalidad imperial. Sugiero que pensemos esta diferencia en términos de diferencia cultural, económica y ecológica,

correspondiendo a los procesos de conquista cultural, económica y ecológica por la globalidad imperial. Segundo, muchos de los movimientos sociales actuales no solo son edificado en estas prácticas de diferencia, ellos llevan a cabo una lógica diferente de política y movilización colectiva. Esta lógica tiene

dos dimensiones relacionadas: primero, ellos a menudo implican la producción de unas redes auto-organizativas, no jerárquicas. Segundo, en muchos casos estos movimientos llevan a cabo una política del lugar que contrasta con las políticas grandiosas de la Revolución y con las concepciones de políticas anti-imperiales que requiere que el imperio sea confrontado en su totalidad (Gibson-Graham 2003). En otras palabras, me gustaría pensar que estos movimientos sugieren su novedad en dos dimen-

siones: en la de la lógica organizativa misma (auto-organización y complejidad); y en la dimensión de las bases sociales de la movilización (basadas-en-lugar aunque engranadas con redes transnacionales). Permítanme explicar brevemente estas dos dimensiones antes de realizar algunas observaciones conclusivas sobre el concepto de Tercer Mundo.

La nueva lógica de los movimientos anti-globalización

Al ser confrontados con nuevos fenómenos sociales, tales como los recientes movimientos, los teóricos sociales hacen bien en preguntarse si contamos con las herramientas apropiadas para analizarlos. En el caso de los movimientos anti-globalización (MsAG), ha sido crecientemente claro que las teorías existentes sobre los movimientos sociales se encuentran en dificultad para explicar las movilizaciones globales de los recientes años (Osterweil 2003; Escobar 2000). La búsqueda de nuevas teorías y metáforas, sin embargo, ha empezado en serio. En el comienzo de la ardua tarea de entender los actuales MsAG, he encontrado particularmente útiles las teorías de la complejidad en las ciencias naturales (y, en menor alcance, las teorías del ciberespacio). Introduciré acá solo el mínimo de elementos necesarios para plantear por qué estos movimientos –provisionalmente interpretados mediante los lentes teóricos de la auto-organización–, ofrecen tal vez nuestra mejor esperanza de imaginar “mundos y conocimientos de otro modo”. En el examen de la reciente ola de protesta global, en

términos de Polanyi del doble movimiento de la transformación económica y la protección social, Mc Michael (2001) plantea que, porque ellos se oponen tanto al proyecto modernista como a su epistemología de mercado, deben también ir más allá del clásico contra-movimiento de Polanyi. En otros términos, “un movimiento proteccionista está emergiendo”, pero no uno que podría simplemente regular mercados: al contrario es “uno que cuestiona la epistemología del mercado en el nombre de alternativas derivadas desde y más allá del sistema de mercado (2001: 3). Por esta razón, estos movimientos pueden ser propiamente denominados “anti-globalización”, esto es, ellos implican una negación del proyecto de globalización en términos de la universalización de la modernidad capitalista –al menos en su forma neoliberal (incluso si por supuesto otras etiquetas también hacen sentido)–.

Pienso que es posible encontrar inspiración para interpretar la lógica de estos movimientos en dos dominios: las prácticas ciberespaciales y las teorías de la complejidad en las ciencias biológicas y físicas. En los últimos siglos la modernidad y el capitalismo han organizado la vida económica y social en gran parte en torno a la lógica del orden, centralización y construcción jerárquica (esto también aplica en gran parte a los socialismos realmente existentes). En recientes décadas, el ciberespacio (como el universo de redes digitales, interacciones e interfaces) y las ciencias de la complejidad, han visibilizado un modelo diferente para la organización de la vida social (véase Escobar 2000, 2003 para una mayor explicación de este modelo y para referencias adicionales; Peltonen

2003 para una aplicación de la complejidad a un movimiento social particular en Finlandia). En términos de la complejidad en particular, hormigas, enjambres, ciudades, ciertos mercados, por ejemplo, exhiben lo que los científicos denominan “comportamiento adaptativo complejo” (miles de invisibles unidades formadas por células singulares ocasionalmente se funden en un enjambre y crean una visible forma amplia. Las colonias de hormigas desarrolladas por periodos de largo tiempo sin un planificador central. Mercados medievales enlazaron efectivamente multitud de productores y consumidores con precios definidos por ellos mismos en una forma que fue entendida localmente). En este tipo de situación, los comienzos simples conducen a entidades complejas sin la existencia de un plan maestro o una inteligencia central planificándolo. Ellos son procesos de abajo hacia arriba, donde los agentes que trabajan en una escala (local) producen comportamientos y formas de más altas escalas (e.g., las grandes demostraciones anti-globalización de los últimos años). Simples reglas en un nivel dan origen a sofisticación y complejidad en otro nivel de emergencia: el hecho de que las acciones de múltiples agentes que interactúan dinámicamente y siguiendo reglas locales antes que comandos de arriba hacia abajo, resulten en visibles comportamientos macro o estructuras. Algunas veces estos sistemas son “adaptativos”; van aprendiendo a lo largo del tiempo, respondiendo de modo más efectivo a las retadoras necesidades de su medio.

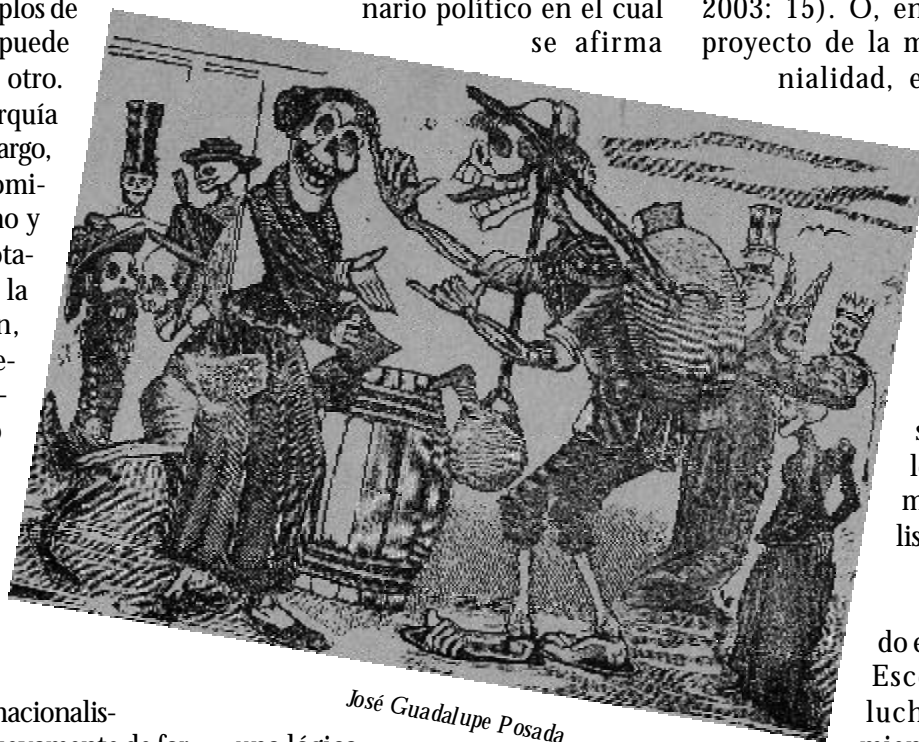
Una distinción útil entre diferentes tipos de estructuras de red es aquella entre *jerarquías* y *mallas* (*meshworks*). Las jerarquías involucran un alto grado de centralización

y control, rangos, planificación abierta, homogenización, así como metas y reglas de comportamiento conducentes a aquellas metas. Las mallas (*meshworks*), por el contrario, están basadas en una descentralización de la toma de decisiones, estructuras no-jerárquicas, auto-organización, y heterogeneidad y diversidad –dos filosofías de la vida muy diferentes–. Debería ser claro, sin embargo, que estos dos principios se encuentran mezclados y en operación en la mayoría de los ejemplos de la vida real, y uno puede dar surgimiento del otro. La lógica de la jerarquía y el control, sin embargo, ha tendido a predominar en el capitalismo y militarismo como totalidad. El modelo de la auto-organización, no-jerarquía (o heteroarquía), comportamiento complejo adaptativo, es cercano en espíritu al anarquismo filosófico y anarcosocialismo y puede proveer guías generales para la interconexión internacionalista. Podría decirse, nuevamente de forma provisional, que este modelo también confronta la izquierda con una nueva política de la emergencia que debería ser considerada.

La política del lugar como una nueva lógica de lo político

La meta de muchas (no de todas) las luchas antiglobalización puede ser vista como la defensa de particulares concepciones históricas

basadas-en-lugar del mundo y de prácticas de producción del mundo –más precisamente, como una defensa de *construcciones particulares de lugar, incluyendo la reorganización de lugar que podrían ser consideradas necesarias de acuerdo con las luchas de poder en el lugar*–. Estas luchas son basadas en lugares, aunque transnacionalizadas (Harcourt y Escobar 2002; Escobar 2001). Las políticas de lugar constituyen una forma emergente de política, un nuevo imaginario político en el cual se afirma



José Guadalupe Posada

una lógica de la diferencia y una posibilidad que desarrollan multiplicidad de actores y acciones que operan en el plano de la vida diaria. En esta perspectiva, los lugares son sitios de culturas vivas, economías y medio ambientes antes que nodos de un sistema capitalista global y totalizante. En la conceptualización de Gibson-Graham (2003), estas políticas de lugar –a menudo apoyadas por mujeres, ambientalistas, y aquellos que luchan por formas alternativas de vida–, son una lúcida

respuesta al tipo de “políticas del imperio” que es también común en la izquierda y que requiere que el imperio sea confrontado en el mismo plano de totalidad y que, en cuanto tal, devalúe todas las formas de acción localizada, reduciéndolas a acomodación o reformismo. Como nos recuerdan permanentemente, “los lugares siempre fallan de ser totalmente capitalistas, y en esto subyace su potencial de devenir en algo diferente” (Gibson-Graham 2003: 15). O, en el lenguaje del proyecto de la modernidad/colonialidad, existe una exterioridad a la

globalidad imperial –un resultado tanto de la colonialidad global y de las dinámicas culturales basadas-en-lugar que son irreductibles a los términos de la modernidad capitalista–.

Como he analizado en otro lugar (e.g., Escobar 2001), la lucha de los movimientos sociales de las comunidades negras

del Pacífico colombiano ilustran las políticas de lugar en el contexto de la globalidad imperial. Este movimiento, que emergió a principios de los noventa como el resultado de la profundización del modelo neo-liberal y en la estela de la nueva Constitución de 1991 que garantiza los derechos culturales y territoriales de las minorías étnicas tales como las comunidades negras del Pacífico, fue desde el principio concebido como una lucha por la defensa de la

diferencia cultural y de los territorios. El movimiento desde entonces ha enfatizado cuatro derechos: a su identidad (de ahí, el derecho de ser diferente); a sus territorios (como el espacio para ejercer la identidad); a su autonomía local y a su propia visión de desarrollo. En el encuentro con los agentes del Estado, expertos, ONG, redes internacionales de la biodiversidad, etc., el movimiento ha desarrollado un singular encuadre de ecología política que articula el proyecto de vida de las comunidades de río –imbuido en las nociones basadas-en-lugar de territorio, sistemas de producción y del ambiente–, con la visión política del movimiento social, encarnado en una visión del Pacífico como un “territorio-región de grupos étnicos”. De esta manera, el movimiento puede legítimamente ser interpretado en términos de la defensa de las prácticas de la diferencia cultural, económica y ecológica. Emergiendo desde la exterioridad del sistema mundo moderno/colonial –en el cual los negros de regiones marginales han estado siempre entre los más excluidos y “olvidados”–, este grupo de activistas puede también ser visto como practicando una clase de pensamiento de frontera desde el cual ellos se articulan con sus comunidades, de un lado, y con los agentes de la modernidad, del otro. En la conexión con otros movimientos continentales o globales (e.g., afro-latinoamericanos y movimientos anti-globalización), ellos también vienen siendo parte del movimiento transnacional de redes (*meshworks*) analizado en esta sección.

Dos aspectos más del movimiento de redes (*meshworks*) antes de finalizar: primero, al confrontar la globalización neo-liberal y la globali-

dad imperial, los movimientos locales, nacionales y transnacionales pueden ser vistos como constituyendo una forma de globalización contra-hegemónica (Santos 2002: 459ss). Estos movimientos no sólo retan la racionalidad de la globalización neo-liberal en muchos planos, sino que también proponen nuevos horizontes de significado (claramente en casos como el de los Zapatistas con su énfasis en la humanidad, dignidad y respeto de la diferencia) y concepciones alternativas de economía, naturaleza y desarrollo, entre otras (como en el caso del movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano y muchos otros). La globalización contra-hegemónica es un movimiento tremendamente diverso, y no es este el espacio para analizarlo. Suficiente con decir que a menudo ellos buscan al mismo tiempo metas por la igualdad (y justicia social en general) y la diferencia. Esta lucha por diferencia-en-igualdad e igualdad-en-diferencia es un rasgo de muchos movimientos contemporáneos, que los distinguen de aquellos del reciente pasado.

Pero esto también significa que es una necesidad tremenda, por lo que Santos (2003) ha argüido por una teoría de la traducción que propicie el mutuo entendimiento e inteligibilidad entre los movimientos que confluyen en las redes pero con cosmovisiones, mundos vida y concepciones que son a menudo diferentes y extrañas entre ellos, si no plenamente inconmensurables. ¿Cómo puede ser promovido el aprendizaje mutuo y la transformación entre las prácticas subalternas? Esto es crecientemente reconocido como un elemento importante para el avance de la globalización con-

tra-hegemónica (por ejemplo, por la red mundial de movimientos sociales que emergió del proceso del Foro Social Mundial). Si es cierto que muchos de los movimientos subalternos de hoy son movimientos de conocimientos que han sido marginalizados y excluidos, ¿no llegará esto de alguna manera a una situación de “terceros mundos transnacionales de gentes y conocimientos” (Santos 2002: 234), cuya articulación podría producir nuevos tipos de agencia contra-hegemónica? Nunca más concebidos como un rasgo clasificatorio en el orden epistémico moderno, estos “terceros mundos de gentes y conocimientos” podrían funcionar como la base para una teoría de la traducción que, mientras respeta la diversidad y la multiplicidad de los movimientos (aunque cuestionando sus identidades particulares), podría permitir una creciente inteligibilidad de experiencias entre los mundos y conocimientos existentes, haciendo así posible un más alto grado de articulación de “mundos y conocimientos de otro modo”.

Conclusión

Imaginar más allá del Tercer Mundo tiene muchos contextos y significados. He resaltado algunos de ellos, como los siguientes:

1. En términos de contexto, la necesidad de ir más allá del paradigma de la modernidad en el cual el Tercer Mundo ha funcionado es el elemento clave en la jerarquía clasificatoria del sistema mundo moderno/colonial. Si aceptamos ya sea la necesidad de ir más allá de la modernidad o el argumento de que estamos

realmente en un período de transición paradigmática, esto significa que el concepto del Tercer Mundo es algo pasado. Dejarlo descansar en paz, y con más tristeza que gloria. En este plano, necesitamos estar perplejos ante lo que parece ser una tremenda inhabilidad de parte de los pensadores eurocéntricos para imaginar un mundo sin y más allá de la modernidad. La modernidad no puede más ser tratada como la Gran Singularidad, el atrayente gigante hacia el cual todas las tendencias gravitan ineluctablemente, el camino a ser andado por todas las trayectorias conduciendo a un estado fijo e inevitable. Antes bien, “la modernidad y sus exterioridades” si uno así lo desea, deben ser tratados como una verdadera multiplicidad, donde las trayectorias son múltiples y pueden conducir a múltiples estados.

2. Es importante empezar a pensar en serio sobre los nuevos mecanismos introducidos por el nuevo asalto de la colonialidad del poder y conocimiento. Hasta ahora, esta rearticulación de la globalidad y la colonialidad es principalmente efectuada a través de discursos y prácticas sobre el terrorismo. Estas no son completamente nuevas, por supuesto; en algunas formas, son edificadas (¡aún!) sobre el régimen de clasificación que emergió en los albores de la modernidad, cuando España expulsó a los moros y judíos de la península

la y estableció la distinción entre cristianos en Europa y moros en África del Norte y en otras partes. “Después del Tercer Mundo” implica entonces que nuevas clasificaciones están emergiendo que no son basadas en una división del mundo en tres. La imaginación más allá del Tercer Mundo puede contribuir en este proceso desde una posición crítica.

3. El análisis arriba realizado también sugiere que las políticas de lugar deberían ser un ingrediente importante de imaginar el después del Tercer Mundo (miedos de “localismos” no obstante, pero por supuesto tomando en consideración los riesgos). Las políticas de lugar son un discurso del deseo y posibilidad que se construye sobre las prácticas subalternas de la diferencia para la re-construcción de mundos socio-naturales alternativos. Las políticas de lugar son un imaginario apropiado para el pensamiento sobre el “problema-espacial” definido por la globalidad imperial y la colonialidad global. Las políticas de lugar también se pueden articular con aquellos movimientos sociales y redes que confrontan la globalización neoliberal. En esta articulación subyace una de las mejores esperanzas para reimaginar y re-hacer mundos locales y regionales –en breve, para “mundos y conocimientos de otro modo”–. Las políticas de lugar también dan nuevos sentidos a conceptos de globalización contra-hegemónica,

globalizaciones alternativas o transmodernidad.

4. Un número persistente de condiciones sociales continúa sugiriendo que el concepto de Tercer Mundo podría ser útil. El concepto de fascismo social es una útil noción para pensar sobre este asunto. En este caso, sería necesario hablar de “terceros mundos”, los cuales estarían compuestos de un vasto archipiélago de zonas reducidas a precarias condiciones de vida, a menudo (pero no siempre) marcadas por la violencia. Si este escenario es correcto, será crucial hallar formas reales sin antecedentes de pensamiento sobre estos “terceros mundos” y la gente que los habita, que vayan más allá de los predominantes lenguajes patologizados (guetos, potenciales criminales y terroristas, “desechables”, los pobres absolutos, etc., todos los cuales son siempre completamente raciaizados). Ellos bien podrían ser la mayoría del mundo, y entonces tendrían que ser punto central en cualquier intento de hacer del mundo un mejor lugar. ¿Qué clases de lógicas están apareciendo de tales mundos? Estos necesitan ser entendidos en sus propios términos, no como ellos son construidos por la modernidad.

Citas

- 1 Expresión de Arjun Appadurai traducida al castellano como ‘modernidad descentrada’ (por Fondo de Cultura Económica) o ‘modernidad desbordada’ (por Prometeo Libros) (N.T.).

2. Creo que una visión *eurocentrada* de la modernidad está presente en el grueso de las conceptualizaciones de la modernidad y globalización en la mayoría de los campos y en todos los lados del espectro político, incluyendo aquellos trabajos que contribuyen con nuevos elementos a repensar la modernidad (e.g., Hardt y Negri 2000); en este último caso, su eurocentrismo *surfaces* en su identificación de las fuentes potenciales para la acción radical, y en su creencia de que no hay un afuera de la modernidad (nuevamente, a la Giddens). En otros casos, las nociones eurocéntricas de la modernidad están implícitas en visiones de la globalización que en otros sentidos son iluminadoras (e.g., Wallerstein 2000).
3. Santos diferencia su posición de quienes piensan que hay mejores soluciones modernas a problemas modernos (e.g., Habermas, Giddens) y de aquellos “celebradores posmodernos” (Baudrillard, Lyotard, Derrida), para quienes la falta de soluciones modernas a los problemas modernos no es en sí misma un problema, sino antes bien una solución tipo.
4. En el mejor de los casos, esta es una muy sintética presentación de las ideas de este grupo. Véase Escobar (2003) para una más detenida discusión, incluyendo su genealogía, tendencias, relaciones con otros movimientos teóricos y tensiones actuales. Este grupo está asociado con el trabajo de unas pocas figuras centrales, principalmente, el filósofo argentino/mexicano Enrique Dussel, el sociólogo peruano Aníbal Quijano y, más recientemente, el argentino/estadounidense semiótico y teórico cultural Walter Mignolo. Sin embargo, hay un creciente número de académicos asociados con el grupo, particularmente en los países andinos y los Estados Unidos. En años recientes, el grupo se ha reunido en torno a numerosos proyectos y lugares en Quito, Ciudad de México y Chapel Hill/Durham y Berkeley en los Estados Unidos. Para las principales ideas presentadas acá, véase Dussel ([1975] 1983, 1992, 1993, 1996, 2000); Quijano (1993, 2000); Mignolo (2000, 2001); Mignolo, ed. (2001); Lander, ed. (2000); Castro-Gómez (1996); Castro-Gómez y Mendieta, eds. (1998); Castro-Gómez, ed. (2000); Walsh, Schiwiy y Castro-Gómez, eds. (2002). Pocos de estos debates han sido traducidos al inglés. Véase Beverly and Oviedo, eds. (1993) para algunos de los trabajos de estos autores en inglés. Un volumen en este idioma ha sido recientemente dedicado al trabajo de Dussel (Alcoff and Mendieta, eds. 2000). La revista *Nepantla. Views from South*, fundada recientemente en la Uni-

- versidad de Duke, tiene un foco parcial en los trabajos de este grupo. Véase especialmente el Vol. 1, No 3 del 2000. Otro volumen en inglés, por Grosfogel y Saldívar, se encuentra en preparación.
- 5 En castellano en el original (N.T.).

Bibliografía

- AHUMADA, Consuelo, et al., *Qué está pasando en Colombia?*, Bogotá, El Áncora Editores, 2000.
- ALCOFF, Linda, and Eduardo Mendieta (eds.), *Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*, Lanham: Rowman and Littlefield, 2000.
- APPADURAI, Arjun, *Modernity at Large*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.
- BEVERLY, John, and José Oviedo (eds.), *The Postmodernism Debate in Latin America*, Durham, Duke University Press, 1993.
- CASTELLS, Manuel, *The Rise of the Network Society*, Oxford, Blackwell, 1996.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill Libros, 1996.
- , (ed.), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, Universidad Javeriana, 2000.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago, and Eduardo Mendieta (eds.), *Teorías sin disciplina, latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, Mexico, D.F., Miguel Angel Porrúa/ University of San Francisco, 1998.
- CORONIL, Fernando, “Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories”, in: *Cultural Anthropology* 11 (1), 1996, pp. 52-87.
- DE LANDA, Manuel, n. d. “Meshworks, Hierarchies and Interfaces” (in: <http://www.t0.or.at/delanda/>).
- , *A Thousand Years of Nonlinear History*, New York, Zone Books, 1997.
- DELEUZE, Gilles, and Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987.
- DUSSEL, Enrique, “Europe, Modernity, and Eurocentrism”, en: *Nepantla* 1 (3), 2000, pp. 465-478.
- , *The Underside of Modernity*, Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press, 1996.
- , “Eurocentrism and Modernity”, in: J. Beverly and J. Oviedo (eds.), *The Postmodernism Debate in Latin America*. Pp. 65-76. Durham: Duke University Press, 1993.
- , *1492, El encubrimiento del Otro*, Bogotá, Anthropos, 1992.
- , *Introducción a la Filosofía de la Liberación*, 2ª edición, Bogotá, Editorial Nueva América, 1983 [1975].
- , *Filosofía de la Liberación*, México, Edicol, 1976.
- ESCOBAR, Arturo, (In press), “Worlds and Knowledges Otherwise”, The Latin American Modernity/Coloniality Research Program.
- , “Displacement and Development in the Colombian Pacific”, in: *International Social Science Journal*, 175: 157-167, 2003a.
- , “Other Worlds Are (already) Possible: Cyber-Internationalism and Post-Capitalist Cultures”, Presented at Cyberspace Panel, Life after Capitalism Programme, World Social Forum, Porto Alegre, January, 2003b, pp. 23-28., At: <http://www.zmag.org/lac.htm>
- , “Culture Sits in Places: Reflections on Globalism and Subaltern Strategies of Localization”, in: *Political Geography*, No. 20, 2001, 139-174.
- , “Notes on Networks and Anti-Globalization Social Movements”, Presented at AAA Annual Meeting, San Francisco, November, 2000, pp.15-19. At: www.unc.edu/~aescobar/
- FISCHER, and Thomas Ponniah (eds.), *Another World Is Possible. Popular Alternatives to Globalization at the World Social Forum*, London, Zed Books, 2003.
- FOUCAULT, Michel, *The Order of Things*, New York, Vintage Books, 1973.
- GARAY, Luis Jorge (ed.), *Colombia: Entre la exclusión y el desarrollo*, Bogotá, Contraloría General de la República, 2002.
- GIBSON-Graham, J.K., “Politics of Empire, Politics of Place”, Unpublished manuscript, Department of Geography, University of Massachusetts, Amherst, MS and Department of Geography, Australian National University, Canberra, 2003.
- GIDDENS, Anthony, *The Consequences of Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 1990.

- JOXE, Alain, *Empire of Disorder*, New York, Semiotext(e), 2002.
- HABERMAS, Jurgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge, MIT Press, 1987.
- , *Legitimation Crisis*, Boston, Beacon Press, 1973.
- HARCOURT, Wendy (ed.), *Women@Internet. Creating New Cultures in Cyberspace*, London, Zed Books, 1999.
- , and Arturo Escobar, "Lead Article: Women and the Politics of Place", in: *Development*, No. 45(1): 7-14, 2002.
- HARDT, Michael and Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, "The Age of the World Picture", in: M. Heidegger, *The Question Concerning Technology*, New York, Harper and Row, 1977, pp.115-154.
- JOHNSON, Steven, *Emergence*, New York, Scribner, 2001.
- LEAL, Francisco (ed.), *Los laberintos de la guerra: Utopías e incertidumbres sobre la paz*, Bogotá, Tercer Mundo, 1999.
- LANDER, Edgardo (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.
- LEFF, Enrique, *Saber Ambiental*, México, Siglo XXI, 2000.
- LEYVA-Solano, Xochitll, "Neo-Zapatismo: Networks of Power and War", PhD dissertation, Department of Anthropology, University of Manchester, 2002.
- MALDONADO-TORRES, Nelson, "Imperio y colonialidad del ser." Presented at the XXIV International Congress, Latin American Studies Association, LASA, Dallas, March 27-29, 2003.
- MCMICHAEL, Philip, "Can We Interpret Anti-Globalisation Movements in Polanyian Terms?", Unpublished manuscript, Cornell University, Ithaca, NY, 2001.
- MELUCCI, Alberto, *Nomads of the Present*, Philadelphia, Temple University Press, 1989.
- MIGNOLO, Walter, "Local Histories and Global Designs: An Interview with Walter Mignolo", in: *Discourse* 22(3): 7-33, 2001.
- , *Local Histories/Global Designs*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- (ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001.
- OSTERWEIL, Michal, "Non Ci Capiamo Questo Movimento!". Towards Theoretical and Methodological Approaches Based in an Ethnographic Epistemology." Master's Thesis, Department of Anthropology, University of North Carolina, Chapel Hill, 2003.
- QUIJANO, Anibal, "Coloniality of Power, Ethnocentrism, and Latin America", *Nepantla*, 1(3): 533-580, 2000.
- , "Modernity, Identity, and Utopia in Latin America", in: J. Beverly and J. Oviedo, *The Postmodernism Debate in Latin America*, Durham, Duke University Press, 1993, pp. 140-155.
- , *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*, Lima, Sociedad y Política Ediciones, 1988.
- , Anibal, and Immanuel Wallerstein, "Americanness as a Concept, or the Americas in the Modern World-System", in: *International Social Science Journal* 134: 459-559, 1992.
- ROJAS, Cristina, *Civilization and Violence. Regimes of Representation in Nineteenth Century Colombia*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001.
- RIBEIRO, Gustavo Lins, "Cybercultural Politics: Political Activism at a Distance in a Transnational World", in: Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino, and Arturo Escobar (eds.), *Cultures of Politics/Politics of Cultures. Revisioning Latin American Social Movements*, Boulder, Westview Press, 1998, pp.325-352.
- SANTOS, Boaventura de Sousa, "The World Social Forum: Toward a Counter-Hegemonic Globalization". Presented at the XXIV International Congress, Latin American Studies Association, LASA, Dallas, March 27-29, 2003. See also at: <http://www.ces.fe.uc.pt/bss/fsm.php>
- , *Towards a New Legal Common Sense*, London, Butterworth, 2002.
- SCOTT, David, *Refashioning Futures. Criticism After Postcoloniality*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
- SEN, Jai., "The World Social Forum as Logo", Unpublished manuscript, Delhi, 2003.
- SEN, Anand, Waterman and Escobar (eds.), Forthcoming. *Are Other Worlds Possible? The Past, Present and Possible Futures of the World Social Forum*. Delhi.
- SUÁREZ, María, "FIRE's Internet Radio Station. An Autochthonous Creation by feminists in Cyberspace", Presented at Cyberspace Panel, Life after Capitalism Programme, World Social Forum, Porto Alegre, January 23-28, 2003. At: [Http://www.zmag.org/lacsites.htm](http://www.zmag.org/lacsites.htm)
- VATTIMO, Gianni, *The End of Modernity*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1991.
- VIRILIO, Paul, *Politics of the Very Worst*, New York, Semiotext(e), 2000.
- VUOLA, Elina, (In press), "Option for the Poor and the Exclusion of Women: The Challenge of Postmodernism and Feminism to Liberation Theology", in: Joerg Rieger (ed.), *Opting for the Margins. Theological and Other Challenges in Postmodern and Postcolonial Worlds*, Oxford, Oxford University Press.
- , "Remaking Universals? Transnational Feminism(s) Challenging Fundamentalist Ecumenism", *Theory, Culture, & Society*, No. 19, (1-2): 175-195, 2002.
- , "Thinking Otherwise: Dussel, Liberation Theology, and Feminism", in: L. Alcoff and E. Mendieta (eds.), *Thinking from the Underside of History*, Lanham: Rowman and Littlefield, 2000, pp. 149-180.
- WALLERSTEIN, Immanuel, "Globalization, or the Age of Transition? A long-Term View of the Trajectory of the World System", in: *International Sociology*, No. 15(2): 249-265, 2000.
- WALSH, Catherine, Freya Schiwy, and Santiago Castro-Gómez (eds.), *Interdisciplinar las ciencias sociales*, Quito, Universidad Andina/Abya Yala, 2002.
- WATERMAN, Peter, "Some Propositions on Cyberspace after Capitalism", Presented at Cyberspace Panel, Life after Capitalism Programme, World Social Forum, Porto Alegre, January 23-28, 2003. At: [Http://www.zmag.org/lacsites.htm](http://www.zmag.org/lacsites.htm)

ORBITEL