

Rebelión, descolonización del poder y movimientos anti-sistémicos en América Latina

Martínez Andrade, Luis*

Resumen

La dominación en el espacio latinoamericano y caribeño puede ser analizada bajo la perspectiva propuesta por Aníbal Quijano, que refiere a una colonialidad del poder sustentada en las categorías de raza, trabajo y género. La presencia de movimientos anti-sistémicos animados principalmente por sujetos que han estado “no solo fuera de la historia” sino de las “teorías revolucionarias occidentales” muestra las debilidades de una ciencia social eurocentrada. El movimiento de los trabajadores rurales sin tierra en Brasil (campesinos) y el movimiento neo-zapatismo (indígenas) del sureste mexicano serán nuestro eje de reflexión. Es por ello que desde una perspectiva crítica trataremos de llevar hasta sus últimas consecuencias la propuesta de “un giro des-colonizador” en las ciencias sociales.

Palabras clave: Rebelión, emancipación, sistema-mundo.

Rebellion, the Decolonizing of Power and Anti-Systemic Movements in Latin America

Abstract

The domination of Latin American and Caribbean space can be analyzed from the perspective proposed by Anibal Quijano, who refers to a “colonialism of power” supported by categories of race, work and gender. The presence of anti-systemic movements, mainly animated by subjects who have been “not only outside history” but also on the fringes of “western revolutionary theories” show the weaknesses of Euro-centered social sciences. The Landless Workers’ Movement in Brazil (MST), composed of peasants and farmers, as well as the Neo-Zapatista Movement in Mexico (EZLN), formed by indigenous people, will be reflection points. From a critical perspective, the study will attempt to carry the proposal for a “decolonizing turn” in the social sciences to its final consequences.

Key words: Rebellion, emancipation, system-world.

* Sociólogo por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla donde recibió la distinción *Cum Laude*. Actualmente estudia el Doctorado en la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* de París. En 2009 recibió el Primer Premio del Concurso Internacional de Ensayo “Pensar a Contracorriente”.

E-mail: luisma_andrade@hotmail.com

Agradezco los valiosos comentarios y observaciones del Sociólogo Rolando Hernández Alducin, indudablemente los errores y debilidades del texto son responsabilidad del Autor.

A manera de introducción

Los procesos sociales e históricos del siglo XVI siguen participando, en pleno siglo XXI, dentro de la configuración política, económica y cultural de América Latina y el Caribe. La emergencia de un *sistema-mundo* como propone Immanuel Wallerstein (1999) generó una articulación entre mercados-mundos que hasta ese momento se encontraban esparcidos; sin embargo, como sugiere Quijano (2000), dicha articulación creó un patrón específico de dominación en las Indias Occidentales, este fue, la “colonialidad del poder”. Por “colonialidad del poder” referimos a los mecanismos de explotación y dominación sustentados básicamente en tres nociones: raza, trabajo y género.

Immanuel Wallerstein (1999) acuñó el concepto de *sistema-mundo* moderno para designar la formación, composición y dinámica del capitalismo a escala global. Empleando una perspectiva transatlántica (1) y, sobre todo, bajo la influencia de la teoría de la dependencia (2), Wallerstein pudo desarrollar categorías analíticas propias que le permitieron comprender y explicar la lógica y expansión del capitalismo. Empero, la emergencia del *sistema-mundo* moderno representó, a su vez, para América Latina y el Caribe el advenimiento del primer horizonte colonial. El dominio hispano-lusitano creó las condiciones necesarias de *la colonialidad del poder y de los saberes*. De hecho *sistema-mundo* moderno y colonialidad del poder son colateralmente sincrónicos.

1. Colonialidad del poder y *sistema-mundo*

Para Quijano (2001), sociólogo de origen peruano, el patrón de dominación entre colonizadores y colonizados fue organizado

y establecido sobre la base de la idea de “raza”. Las implicaciones de esa clasificación fue el despojo no sólo de sus tierras sino de sus identidades, es decir, aztecas, incas, mayas, araucanos, aymaras, etc., pasaron a ser simplemente “indios”. La idea de raza -nos menciona Quijano (2001)- venía formándose durante las guerras de “Reconquista” del mundo ibérico, ya que en esas guerras los cristianos de la Contrarreforma amalgamaron en su percepción las diferencias religiosas con las fenotípicas. O de qué otro modo se puede explicar la exigencia de “certificados de limpieza de sangre” que los vencedores establecieron contra musulmanes y judíos; sin embargo, en América Latina la idea de raza tuvo como sede y fuente de relaciones sociales y culturales, puesto que dicha idea se fundó en diferencias fenotípicas que diferenciaban a los conquistadores (hispano-lusitanos) de los conquistados.

Al curso de estas clasificaciones raciales se estaban desarrollando prácticas sociales de dominación, control y explotación étnico-sociales. Las aciagas condiciones de trabajo y la esclavitud exterminaron por completo a los indígenas del Caribe y estaban minando considerablemente la oriunda población de América. Por ello, la Corona de Castilla decidió pasar de la esclavitud a la servidumbre –por lo menos en el caso de los pueblos indígenas– puesto que una de sus posesiones más valiosas estaba en peligro, la mano de obra indígena (3). Los españoles establecieron nuevas formas de trabajo forzado como la encomienda que significó un modo particular de producción articulado al capitalismo. De hecho, “*de ese modo se impuso una sistemática división racial del trabajo*” (Quijano, 2000: 204).

La organización racial del trabajo estaba siendo articulada a la dinámica del capital. El índice de mortalidad indígena orilló a los

Europeos a la importación de fuerza de trabajo por medio del comercio de esclavos (4). La fuerza de trabajo (de la población indígena y negra) objetivada en los productos que se exportaron al mercado europeo y, por lo tanto, inscrita en la lógica del *sistema-mundo*, no repercutían en la economía de sus productores, pues al ser considerados no-humanos —en el sentido renacentista del término—, éstos no podían gozar de un salario, ni mucho menos de una posición privilegiada en la estructura colonial. Sin embargo es sabido que tanto los españoles como los portugueses (razas dominantes) eran mecenas de ese derecho. Nació una pirámide social racialmente diferenciada que a la postre condicionará el destino y las posibilidades de los grupos indígenas y afrocaribeños en Latinoamérica.

La dinámica del capital debe ser analizada, por lo menos en el espacio latinoamericano, en relación al fenómeno del colonialismo y sus diversas manifestaciones culturales y políticas. Por tanto, desde una perspectiva crítica, nuestro objetivo es mostrar la presencia constante del conflicto (no sólo económico sino ontológico) y sus distintas manifestaciones analécticas (no sólo políticas sino culturales) en los movimientos anti-sistémicos con carácter emancipatorio. Para Dussel (2001: 187): “El momento analéctico es la afirmación de la exterioridad: no sólo negación de la negación del sistema desde la afirmación de la totalidad. Es superación de la totalidad pero no sólo como actualidad de lo que está en potencia en el sistema. Es superación de la totalidad desde la trascendencia interna o la exterioridad, el que nunca ha estado dentro. Afirmar la exterioridad es realizar lo imposible para el sistema (no había potencialidad para ello); es realizar lo nuevo, lo imprevisible para la totalidad, lo que surge desde la

libertad incondicionada, revolucionaria, innovadora”.

2. Conflicto permanente, luchas de emancipación y el inexpugnable recurso a la violencia

Es un lugar común en la historia de la sociología, la frustración epistémica y política de Talcott Parsons (Wallerstein, 1999) no poder establecer, en la teoría sociológica, el triunvirato: Durkheim, Weber y Pareto, puesto que la intención de Parsons era dejar “fuera de juego” a Karl Marx. Al respecto, tanto Immanuel Wallerstein (1999) como Braga (2008) sostienen que dentro de los muchos aportes que Marx ofreció a la teoría social fue su reflexión y referencia al conflicto.

Si bien Marx (1989) analizó la incipiente sociedad industrial en la Inglaterra del siglo XIX, su referente socio-histórico era la génesis y desarrollo del capitalismo. No debemos olvidar que en su *Crítica a la economía política* cifró el origen de la biografía moderna del capital en el siglo XVI. De esa manera, Marx reconoció que través de la plata y el oro expropiados de América Latina se crearon las condiciones estructurales para el surgimiento de lo que posteriormente Wallerstein denominará como *World-System*.

Para el filósofo de Tréveris la realidad social está mediada por conflictos. La lucha entre grupos (o clases) dominantes y grupos (o clases) subalternas, en todos los planos de la realidad, es constante. Probablemente en algunos momentos se expresa de manera más nítida (procesos revolucionarios, boicots, motines, entre otros) pero siempre está presente. En ese sentido, una sociedad que esté asimétricamente ordenada no estará exenta de tensiones y rupturas.

En la historia latinoamericana y caribeña, el sistema hegemónico (capitalismo moderno y colonial) ha diseñado diferentes mecanismos de represión no sólo política-económica sino también cultural en beneficio de las élites. Por tanto, el fenómeno de la violencia como componente estructural del capitalismo es insoslayable. La violencia no es resultado sino elemento activo del capital.

De acuerdo con el pensador brasileño Freire (1973:49), sostenemos que no existirían oprimidos si no existiera una relación de violencia que los conforme como violentados en una situación objetiva de opresión. Por tanto, son los que oprimen quienes instauran la violencia puesto quienes instauran el terror y la violencia estructural no son los débiles sino las élites dominantes. De ahí que la “violencia impositiva” sea un mecanismo por el que las clases dominantes instauran su propia visión de mundo. Por otra parte, aunque es evidente que el “consenso” por parte de los dominados juega un papel muy importante en el proceso de consolidación de una hegemonía no parece fundamental analizar la relación entre la “violencia estructural o impositiva” y la “violencia creadora o subversiva” en la dinámica socio-cultural de Latinoamérica.

No obstante a la imposición de distintos mecanismos de represión para mantener la dominación, los grupos subalternos se rebelan recurriendo a un tipo de “violencia creadora”. Al respecto, Fanon (1991) analizó el proceso subjetivo experimentado por los colonos argelinos en su lucha por liberación, mostrando que, la “violencia creadora” forma parte en la reconstitución de los sujetos y pueblos dominados. En ese sentido, Fanon reivindica los efectos catárticos que produce dicha “violencia creadora” en su afirmación ontológica. Del mismo modo, James (2003: 94) señala que la “violencia” emanada de los *jacobinos negros* fue una viru-

lenta pasión momentánea en contra de los colonizadores pero que se extinguió rápidamente puesto que su encono no tenía por objeto perpetuar la injusticia sino, al contrario, destruir dicho sistema de dominación.

Las luchas de liberación de la periferia latinoamericana y caribeña han sido no sólo contra el imperialismo y el capitalismo colonial sino contra la “des-colonización del poder”, en el amplio sentido del término. Por ejemplo, la demanda *¡Ya basta!* del Ejército Zapatista de Liberación Nacional del suroeste mexicano intenta no sólo curar algunas *venas abiertas* del espacio latinoamericano sin también destruir el sistema capitalista y la des-feticización de la política. El neo-zapatismo libra una batalla por diversos frentes, lucha contra el capitalismo salvaje llevado a sus máximas consecuencias (globalización neoliberal), contra el proceso civilizador en un estado superlativo (occidentalización), contra la colonialidad en grados elevados (imperialismo cultural) y contra la ideología del poder en niveles extremos (pensamiento único). Pero sobre todo, también se opone a las ontologías coloniales que desarrollo la modernidad hegemónica: “Esa ontología eurocéntrica no surge de la nada. Surge de la experiencia práctica de dominación sobre otros pueblos, de la opresión cultural sobre otros mundos. Antes que el *ego cogito* hay un *ego conquiro* (el “yo conquisto” es el fundamento práctico del “yo pienso”). El centro se impuso sobre la periferia desde hace cinco siglos. Pero ¿hasta cuándo? ¿No habrá llegado a su fin la preponderancia geopolítica del centro? ¿Podemos vislumbrar un proceso de liberación creciente del mundo de la periferia? Para ello deberíamos ir más allá de la modernidad, pero no como el postmodernismo nihilista. Nuestro camino es otro, porque hemos sido y somos la “otra-cara” de la modernidad” (Dussel, 2001:14-15).

3. Des-colonizando el poder y des-fetichizando las relaciones sociales

La construcción del Estado-nacional en el espacio latinoamericano no representó para los grupos indígenas y afro-caribeños una verdadera independencia. Desgraciadamente, la creación de los Estados se articuló a la transfiguración del *sistema-mundo* moderno teniendo como eje: Francia, Alemania e Inglaterra. El siglo XIX y los procesos de independencia siguieron en deuda con los grupos más vulnerables del continente americano (5).

A lo largo del siglo XIX y XX, las élites criollas administraron Estados dependientes y, por tanto, perpetuaron las bases de un determinado “colonialismo interno”. La colonialidad interna, ya interiorizada por el conjunto de la sociedad, despreció profundamente la cultura popular. En ese sentido debemos entender a Fanon (1991) cuando postuló que en los países subdesarrollados no existe una verdadera burguesía sino una especie de pequeña casta con dientes afilados, ávida y voraz, dominada por el espíritu usurero y que se contenta con los dividendos que les asegura la potencia colonial; por tanto, dichas élites son caricaturas de Europa.

La des-colonización seguiría siendo tarea pendiente para las sociedades latinoamericanas. Los olvidados de la historia, a través de derrotas y fracasos, siguieron aprendiendo y ensayando métodos de organización por la transformación política, económica, social y cultural en América Latina. Por ello, no es fortuito que sean campesinos (Movimiento de Trabajadores rurales sin Tierra) e indígenas (Movimiento neo-zapatista) los principales protagonistas de las luchas sociales, estos últimos veinte años.

El uruguayo Zibechi (2008: 85) sostiene que existen en los movimientos sociales de América Latina formas organizativas caracterizadas por cuatro elementos: a) la politización de sus diferencias sociales y culturales, en otras palabras, de sus modos de vida; b) la crisis de representación expresada en la desconfianza de las formas clientelares y burocráticas de lo político; c) la no-estatalidad, o bien, la trascendencia del horizonte Estado-centrista; y d) la diversidad de formas de lucha o momentos de insubordinación social, destacando indudablemente los cortes de ruta y las comunidades en resistencia. Desde la forma de producción de una empresa recuperada en el sur de Argentina hasta la sublevación indígena en Ecuador, pasando por la resistencia del pueblo mapuche, la “otra campaña” zapatista, la experiencia de las *agrovilas* del *Movimiento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra* y de su pedagogía crítica, por citar unos ejemplos. Además, Zibechi (2008) subraya la desconfianza que muestran los movimientos sociales a las formas tradicionales de “hacer política”, puesto que en algunas ocasiones la izquierda ha traicionado los intereses populares. Léase el Partido de la Revolución Democrática (PRD) de México al rechazar la ley de Derechos y Cultura Indígena en 2001 o la cooptación de algunos dirigentes del Partido de los Trabajadores bajo el mandato de Luiz Inazio “Lula” da Silva, de ahí que, no está por demás recordar la dimisión de Frei Betto, reconocido teólogo de la liberación, quien estuvo al frente del programa “Hambre Cero” y decidió tomar distancia del gabinete de “Lula” (Aguirre, 2008: 49).

Otro de los rasgos interesantes en los movimientos sociales de América Latina, especialmente el del Movimiento de los sin Tierra en Brasil y el neo-zapatista en México está relacionado con el papel de las mujeres. En

este sentido la feminización de la lucha social impregna no sólo los entramados espacio-temporales de los movimientos sino la lógica performativa de sus demandas, dando como resultado “otra forma” de concretizar las prácticas emancipatorias. Superando la superficial perspectiva del enfoque multicultural, Zibechi (2008: 269) da cuenta de las repercusiones del papel de la mujer-madre en la lógica contra-sistémica y menciona que: “con ellas, irrumpe otra racionalidad, otra cultura, una episteme relacional”. Es por ello que como apunta Dussel (2001: 112): “La cultura de los grupos y clases oprimidas de nuestros tres continentes, la cultura popular, es la que guarda lo mejor de nuestro mundo y de donde surgirán las alternativas nuevas de la cultura mundial futura, que no será un mera repetición de las estructuras de la cultura del centro. La exterioridad de la cultura popular es la mejor garantía y el núcleo más incontaminado del ser humano nuevo. Sus valores, hoy despreciados y hasta no reconocidos por el mismo pueblo, deben ser estudiados cuidadosamente, deben ser incrementados desde una pedagogía de los oprimidos para que desarrollen sus posibilidades. Es en la cultura popular, aún tradicional, que la revolución cultural encontrará su contenido más auténtico”.

Las luchas populares en América latina no pueden ser simplemente analizadas bajo una perspectiva eurocéntrica, esto vale, tanto para los enfoques de la sociología tradicional y positivista como para la teoría marxista clásica o las mal-logradas teorías post-modernas de la cultura, ya que la dinámica endógena de los procesos latinoamericanos merece el uso de conceptos y categorías que estén más próximos no sólo de nuestro lugares de enunciación sino también de nuestra posición en la producción material y simbólica. Al respecto debemos entender a Eduardo

Galeano (2008: 337) cuando escribe sobre el Movimiento de los Trabajadores Rurales sin Tierra de Brasil que: “una tarde de 1996, diecinueve campesinos fueron acribillados, a sangre fría, por miembros de la Policía Militar del estado de Pará, en la Amazonia brasileña. En Pará, y en buena parte de Brasil, los amos de la tierra reinan, por robo robado o por robo heredado, sobre inmensidades vacías. Su derecho de propiedad es derecho de impunidad. Diez años después de la matanza, nadie estaba preso. Ni los amos, ni sus instrumentos armados. Pero la tragedia no había asustado ni desalentado a los campesinos del movimiento Sin Tierra. Los había multiplicado, y les había multiplicado las ganas de trabajar, y de trabajar la tierra, aunque en este mundo sea imperdonable delito o incomprensible locura”.

4. Movimientos anti-sistémicos y proyectos socio-políticos

Analizando el movimiento neo-zapatista en México y el movimiento de los trabajadores rurales sin Tierra de Brasil, Zibechi (2008: 24) encuentra siete “rasgos comunes” o características ético-políticas que subyacen en su dinámica: a) el arraigo territorial de los movimientos, es decir, el espacio en el que se reproduce ontológica y materialmente la comunidad; b) la autonomía como forma de organización que implica la desconfianza de las prácticas clientelares del Estado y de los partidos políticos; c) la revalorización cultural de sus identidades, esto es, el desbordamiento de la categoría eurocentrada de ciudadanía; d) la apropiación y descolonización de saberes representada en la formación de sus propios cuadros y corrientes intelectuales; e) el papel de las mujeres en la re-creación de otras lógicas organizacionales; f) la relación con la naturaleza y, finalmente, g) las formas *autoafir-*

mativas de reapropiación de espacios públicos representadas en la toma de ciudades, asentamientos (*Movimento Sem Terra*) y lugares de memoria.

La reforma agraria juega un papel importante en los conflictos sociales que subyacen en la realidad latinoamericana; en este sentido, Zibechi (2008) recupera no sólo la trascendencia de la cuestión material y subjetiva de la tierra en el imaginario social. No es fortuito que en la trilogía (territorio-autogobierno-autonomía) que formula el autor para destacar la dinámica de la emancipación, la tierra sea central. Al respecto, en una entrevista el subcomandante insurgente Marcos (Castellanos, 2008: 56) mencionó que un pueblo indio sin territorio no es un pueblo indio, la lengua y todo eso se desbarata, pero si se destruye la tierra ya no se tiene raíz, es como si mataran a la familia. Por su parte, Stedile y Mançano (2005: 55) declararon que la lucha del MST por la reforma agraria era una lucha de todos pues es una lucha contra el neoliberalismo.

Los zapatistas reclaman y ponen en marcha una sociedad donde la democracia directa es pilar en las decisiones colectivas. En el plano de producción material, también abogan por el respeto a la naturaleza y el medio ambiente. Por ello, la autonomía ante el Estado y el mercado es fundamental. Por su parte, el movimiento de los Trabajadores Rurales sin Tierra de Brasil, algunos de los puntos en que su organización está basada son: la dirección colectiva, la división de tareas, la disciplina, el estudio, la formación de cuadros, la lucha por la tierra (reforma agraria) y la vinculación con las bases. En ese sentido, el proyecto político y social del MST tiende a una democratización radical de la sociedad y una relación no-mercantil con la naturaleza.

5. Conclusión

Barros y Betto (2009: 93-94), quienes cuentan que a principios de los años ochenta los peruanos esperaban ansiosos la visita del papa Juan Pablo II en tierra latinoamericana. En aquella ocasión, en la vieja ciudad de Cuzco, el papa Juan Pablo II se reunió con algunos indígenas, dentro de ellos se encontraba un viejo iatari de los Andes, quien acercándose al sumo pontífice, le dijo –palabras más palabras menos–: “Santo padre, yo y mi pueblo agradecemos mucho su visita. Nunca pensé que un día fuera a ver al papa de Roma. Sabemos que usted vino a hablar de Dios y compartimos sus palabras de sabiduría. Nosotros la recibimos gustosos. Pero queremos decirle que sus antepasados, los europeos que llegaron hace quinientos años y nos trajeron esta Biblia. Nosotros la recibimos de buena voluntad pero no sabíamos que ellos nos daban la Biblia a cambio tomaban la tierra. Ahora, yo he venido en nombre de mi pueblo a devolverle la Biblia y pedirle que el señor exija a los descendientes de los europeos que nos devuelvan nuestra tierra”.

Por su parte, también en la década de los ochenta, Abdelkebir Khatibi (1983), continuaba el proyecto teórico de Frantz Fanon, y proponía un “pensamiento otro” (*pensé-autre*) que emprendiera una doble crítica, por un lado, contra el logocentrismo occidental y, por el otro, contra el etnocentrismo particularista. En ese sentido, Khatibi (1983) sostenía que un “pensamiento-otro” no debía ser totalizador, por tanto, el “pensamiento-otro” no era ni marxista en el sentido estricto, ni mucho menos era anti-marxista en sentido “derechista” del término sino que se encontraba en los límites de dichas posibilidades, puesto que si se quiere descentralizar en nosotros mismos el saber occidental, debemos des-

centralizarnos de dicho eje. Por ello, el “pensamiento-otro” tiene que ser plural, es decir, abierto a todas las culturas que tengan como horizonte la liberación política, social, y epistémica de la periferia.

Notas

1. Walter Mignolo (2001: 12) menciona que cuando Wallerstein tomó al Atlántico como foco de análisis desplazó la importancia que otrora Braudel le hubiera dado al Mediterráneo y, con ello, la estrecha perspectiva europea se nutrió de valiosos aportes.
2. La teoría de la dependencia le permitió observar las relaciones asimétricas entre un capitalismo central y un capitalismo dependiente, por tanto, periférico.
3. La importancia de Bartolomé de las Casas, como primer anti-discurso filosófico de la modernidad, ha sido analizada por Enrique Dussel (2007: 1999). Aunque James (2003: 21) menciona que, por sugerencia de Las Casas, el rey Carlos V autorizó la exportación de 15.000 esclavos a Santo Domingo y, de esta manera, inauguraron el comercio de esclavo en las Indias occidentales, James no menciona que en 1547 el mismo fraile criticara las injusticias de que padecían los negros.
4. C.L.R. James (2003) demostró la importancia no sólo del trabajo esclavo sino de su comercio en el desarrollo de la economía europea.
5. En otro trabajo hemos analizado ese tema. *Cfr.* “La reconfiguración de la colonialidad del poder y la construcción del Estado-Nación en América Latina”, in *Les Cahiers Amérique Latine Histoire et Mémoire (ALHIM)*, Núm. 15, Université Paris 8, 2008, p.15-28.

Bibliografía citada

Aguirre Rojas, Carlos Antonio (2008). **L’Amérique Latine en rébellion. Mouvements antisistémiques et mort de la politique moderne**, L’Harmattan, Paris.

Barros, Marcelo y Betto, Frei (2009). **O amor fecunda o universo. Ecologia e espiritualidade**, Agir Editora, Rio de Janeiro.

Braga, Ruy y Burawoy, Michael (2008). **Pour une sociologie publique**, Alameda, São Paulo.

Castellanos, Laura (2008). **Corte de Caja: Entrevista al subcomandante Marcos**, Edira, México.

Dussel, Enrique (2001). **Filosofía de la liberación**, Primero Editores, México.

Dussel, Enrique (1996). **The underside of modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the philosophy liberation**, Humanities Press International, New Jersey.

Dussel, Enrique (2007). **Política de la liberación**, Trotta, Madrid.

Fanon, Frantz (1991). **Les damnés de la terre**, Gallimard, Paris.

Freire, Paulo (1973). **Pedagogía del oprimido**, Siglo XXI, México.

Galeano, Eduardo (2002). **Las venas abiertas de América Latina**, Siglo XXI, México.

Galeano, Eduardo (2008). **Espejos. Una historia casi universal**, Siglo XXI, Madrid.

James, C.L.R. (2003). **Los jacobinos negros**, Turner/F.C.E., Madrid/México.

Khatibi, Abdelkebir (1983). **Maghreb Pluriel**, Editions Denoël, Paris.

Martínez Andrade, Luis (2008). “La reconfiguración de la colonialidad del poder y la construcción del Estado-Nación en América Latina”, in *Les Cahiers Amérique Latine Histoire et Mémoire (ALHIM)*, Núm. 15, Université Paris 8, France, pp.15-28.

Marx, Carlos (1989): **El capital. Crítica a la economía política**, Tomo I, FCE, México.

- Mignolo, Walter (2001). **Capitalismo y geopolítica del conocimiento**, Ediciones del Signo, Buenos Aires.
- Quijano, Aníbal (2000). **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina en La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**, CLACSO, Buenos Aires.
- Quijano, Aníbal (2001). **Colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina en Capitalismo y geopolítica del conocimiento**, Ediciones del Signo, Buenos Aires.
- Stedile, João Pedro y Mançano, Bernardo (2005). **Brava gente**, Fundação Perseu Abramo, São Paulo.
- Wallerstein, Immanuel (1999). A: **Después del liberalismo**, Siglo XXI, México.
- Wallerstein, Immanuel (1999). B: **El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social**, Nueva Sociedad, Caracas.
- Zibechi, Raúl (2008). **Autonomías y emancipaciones: América latina en movimiento**, Bajo Tierra-Sísifo Ediciones, México.