

## ¿Es posible transformar el capitalismo desde sus exterioridades? Conceptos para una teoría crítica decolonial<sup>1</sup>

### Is it possible to transform capitalism from positions of exteriority? Concepts for a decolonial critical theory

Patricia Cipollitti Rodríguez<sup>2</sup> 

CUNY Graduate Center, Nueva York, Estados Unidos  
pcipollitti@gradcenter.cuny.edu

Recibido: 14/10/2025.

Aceptado: 26/11/2025.

#### RESUMEN

Frente a la policrisis que enfrenta la humanidad, necesitamos propuestas para un verdadero cambio civilizatorio. Los movimientos prefigurativos, como la economía solidaria, intentan que tales cambios avancen desde la cotidianidad. Al desarrollar prácticas alternativas, estos proyectos ensayan nuevas formas de vida a pequeña escala, con la intención de difundirlas para, eventualmente, lograr transformaciones emancipatorias a nivel social. Este ensayo esboza un programa de investigación para desarrollar una teoría social que permita conceptualizar el potencial de estos movimientos. Primero, establezco parámetros críticos y decoloniales para dicha teoría, sosteniendo que el capitalismo es una estructura heterogénea, surgida de historias coloniales, que funciona mediante las diferencias económicas y sociales que la componen. Luego, argumento que el concepto decolonial de "exterioridades" ilumina aspectos de la heterogeneidad del capitalismo que son relevantes para las luchas prefigurativas. Al final, expongo problemas éticos y políticos que debería asumir el programa de investigación propuesto.

**Palabras clave:** capitalismo, exterioridad, prefiguración, teoría crítica, teoría decolonial.

#### ABSTRACT

In the face of the polycrisis facing humanity, we require proposals for real civilizational change. Prefigurative movements, including the solidarity economy, attempt to advance such changes by intervening in the everyday. In developing alternative practices, these projects rehearse new forms of life on a small scale, with the goal of scaling these up to eventually achieve society-wide emancipatory transformations. This essay sketches a research program towards the development of a social theory that enables us to conceptualize the potential of these movements. First, I establish critical and decolonial parameters for the theory, claiming that we should understand capitalism as a heterogeneous structure that emerged out of colonial histories and functions through the economic and social differences that constitute it. Then I argue that the decolonial concept of "exteriorities" illuminates aspects of capitalism's heterogeneity that are relevant for prefigurative struggles. Finally, I outline ethical and political concerns that should be taken up by the proposed research program.

**Keywords:** capitalism, exteriority, prefiguration, critical theory, decolonial theory.

<sup>1</sup> El título está tomado de un conversatorio realizado en julio de 2025 en el programa doctoral de Ciencias Sociales, mención Estudios Culturales en la Facultad de Ciencias de la Salud en la Universidad de Carabobo, donde participé como ponente. Este escrito es una versión revisada de esa presentación. Agradezco mucho las sugerencias de las y los compañeras/os que asistieron al conversatorio; estas han ayudado a fortalecer el proyecto.

<sup>2</sup> Licenciada en Ciencias en Servicio Exterior, mención Economía Política Internacional y Filosofía (Universidad de Georgetown, EUA), Magister en Filosofía (Universidad de Oxford, Reino Unido). Actualmente, cursa el Doctorado en Filosofía en la Universidad de la Ciudad de Nueva York (CUNY Graduate Center, EUA), donde investiga en las áreas de teoría crítica, filosofía feminista y pensamiento decolonial. En 2025 realizó una estancia en el programa doctoral de Ciencias Sociales, mención Estudios Culturales en la Universidad de Carabobo.

Podemos elegir: podemos seguir construyendo y destruyendo hasta que nos destruyamos a nosotros mismos o destruyamos la capacidad de nuestro planeta de darnos sustento, o podemos hacer algo más. Podemos crecer. Podemos dejar el nido. Podemos cumplir el Destino, crear nuestros hogares entre las estrellas y convertirnos en una mezcla de lo que queremos ser y lo que nuestros nuevos entornos nos desafíen a ser. Nuestros nuevos mundos nos reharán mientras nosotros los rehacemos.

Octavia Butler

Cada día queda más claro que estamos enfrentando una coyuntura histórica a nivel mundial. Ya no se trata solo de una crisis económica marcada por inflación, depresión y automatización; ni de una crisis social impulsada por crecientes desigualdades de riqueza y desplazamientos masivos; ni de una crisis política ante las derechas antidemocráticas emergentes, por un lado, y un precario sistema de derecho internacional incapaz de frenar abusos flagrantes –incluido el genocidio “trasmitido en vivo” que se ha vivido en Gaza–, por el otro; ni de una crisis ecológica mediante la cual hemos sobrepasado siete de nueve límites planetarios (Boris Sakschewski et al., 2025). “[L]a policrisis civilizatoria no es una suma de factores” –argumenta la socióloga argentina Maristella Svampa–, “sino un contexto que entrecruza dinámicas complejas de interacción, encabalgamiento y potenciación de crisis diversas, lo que configura un escenario de mayor incertidumbre y vuelve a ponernos al borde de la «tormenta perfecta»” (2025, documento en línea). Estas desestabilizaciones revelan la disfunción de las estructuras básicas de nuestras sociedades.

Frente a esta situación una simple postura de oposición queda corta: decir “no” es insuficiente (Naomi Klein, 2017). Mas allá de resistir las violencias generadas por las instituciones en crisis, necesitamos propuestas para un verdadero cambio civilizatorio: una transformación radical y emancipatoria de las estructuras y la vida cotidiana, fundada en un nuevo tipo de poder y convivencia humana (Alba Carosio, 2023); una alternativa al capitalismo que sea atractiva y convincente (Kohei Saito, 2024); una forma de vida sostenible que trascienda las tendencias de dominación enmascaradas por el discurso de “progreso” que han conducido a la distopía en la que estamos viviendo (Edgardo Lander, 2025).

Este ensayo tiene como objetivo motivar un programa de investigación sobre aquellas luchas sociales que buscan realizar tales cambios civilizatorios desde la cotidianidad. Me refiero a movimientos “prefigurativos,” es decir, iniciativas que intentan construir nuevas estructuras de poder a través de prácticas, instituciones y subjetividades alternativas. Estos proyectos ensayan nuevas formas de vida a pequeña escala con la intención de difundir sus propuestas y lograr transformaciones emancipatorias a nivel social. Si bien es cierto que las derechas también aspiran a cambios profundos, incluso en lo cotidiano y subjetivo (Verónica Gago, 2025), son propuestas que afianzan jerarquías al servicio de la acumulación del capital. En cambio, las luchas prefigurativas que constituyen el tema de mi investigación sostienen una orientación emancipatoria opuesta, implícita o explícitamente, a formas existentes de dominación.<sup>3</sup>

“Construyendo aquí y ahora el mundo que queremos” es uno de los lemas de Cecosola, una red de cooperativas venezolanas que desde el año 1967 se ha dedicado a ensayar una economía más justa. Hoy en día esta red integra 50 organizaciones comunitarias en 7 estados venezolanos, conectando comunidades con productores de alimentos, servicios de salud, servicios

<sup>3</sup> Por cuestiones de espacio, voy a dar por sentada esta caracterización de movimientos emancipatorios. Reconozco la necesidad de justificar esta selección y pienso que esto se puede realizar por medio una crítica inmanente, en la tradición hegeliana de la escuela de Frankfurt, de las crisis que mencioné, las cuales son productos de una matriz de estructuras sociales que sostienen diversas formas de dominación. La teoría social que esbozo en este artículo vendría a ser un componente de tal crítica inmanente.

funerarios, ahorro y préstamo, entre otros, en la ciudad de Barquisimeto. Todas estas iniciativas son manejadas de manera cooperativa y horizontal, ya que sus participantes reconocen como prioridad el proceso de transformación cultural que realizan entre ellxs, aun por encima de los aspectos materiales del trabajo. Hace poco Cecosesola fue reconocida internacionalmente por sus esfuerzos en establecer “un modelo económico equitativo y cooperativo como alternativa sólida a las economías basadas en el lucro” (Right Livelihood, 2022).

Podría decirse que Cecosesola participa en la construcción de la economía solidaria, una estrategia prefigurativa para transformar las relaciones socioeconómicas dominantes. La economía solidaria es un movimiento amplio y diverso –con presencia tanto regional como mundial– de propuestas comunitarias para la creación de un sistema económico alternativo basado “en principios de solidaridad, cooperación y justicia social, poniendo al centro la valorización del ser humano y las relaciones igualitarias (incluyendo las de género) en todas las esferas de la economía” (Ivonne Farah H., 2021, p. 80), al igual que la valorización del entorno ambiental. La mayoría de las iniciativas de economía solidaria nacen de la necesidad material, como Cecosesola, que comenzó cuando una comunidad decidió compartir sus recursos para enterrar de manera digna a seres queridos. Aun cuando muchas propuestas de economía solidaria se pueden entender como experimentos orientados al futuro, hacia la construcción de un “nuevo mundo,” es importante reconocer que varias se desarrollan en claves ancestrales. En ciertas comunidades indígenas andinas y amazónicas, por ejemplo, las economías solidarias para el “buen vivir” se construyen a través del continuo mantenimiento o la recuperación de prácticas tradicionales de aprovisionamiento, que, a su vez, son prácticas culturales inseparables de una cosmovisión y una forma de vida con especificidad histórica.

Al establecer encadenamientos entre distintas actividades económicas –como, por ejemplo, entre cooperativas de producción y cooperativas de distribución, o entre formas de producción cooperativa en distintos sectores–, la economía solidaria intenta suplantar gradualmente el sistema económico actual, el cual se basa en la competencia y el lucro.<sup>4</sup> Dicho de otra forma, las economías solidarias buscan transformar el capitalismo desde la reproducción diaria de la vida, empezando por lo cotidiano. Críticxs del desarrollo situadxs en el sur global, como Arturo Escobar, caracterizan estas luchas, especialmente las que se desarrollan en claves ancestrales, como propuestas para vivir y organizar la sociedad “de otro modo,” ya que representan alternativas al homogéneo “Mundo-Uno” que se ha establecido como patrón social hegemónico; un patrón “moderno/capitalista, secular, racional y liberal con su insistencia en la ilusión del “progreso” y el “desarrollo,” en el que el consumo individual y la competitividad del mercado se convierten en la norma y medida del actuar humano” (Arturo Escobar, 2014, p. 21).

¿Cuál, realmente, es el potencial transformador de estos proyectos prefigurativos? ¿Representan modelos sociales alternativos o, por lo menos, un camino viable hacia una sociedad poscapitalista, o son nada más que bonitas vivencias destinadas a permanecer en los márgenes de la sociedad? En este ensayo no pretendo contestar directamente estas preguntas, sino esbozar un programa de investigación hacia el desarrollo de una teoría social que nos permita conceptualizar con más claridad las posibilidades de actuar “de otro modo,” y, desde tales lugares de divergencia, la posibilidad de transformar significativamente el *statu quo*.

### Desiderata para una teoría social

Una teoría social, en pocas palabras, aclara en qué consiste y cómo funciona la sociedad. Dentro del marco de la teoría crítica de la escuela de Frankfurt, una teoría social debería afirmar

<sup>4</sup> Para una descripción más detallada de una teoría de transformación social por este estilo, véase Coraggio (2017).

desde un principio que la sociedad es producto de la agencia humana. En su famoso ensayo "Teoría tradicional y teoría crítica", uno de los fundadores de esa escuela, Max Horkheimer, sostiene en contra del positivismo sociológico que "[e]l mismo mundo que para el individuo es algo existente en sí, que él contempla y debe aprehender, es al mismo tiempo, en la forma en que existe y subsiste, un producto de la praxis social general" (2000, p. 35). Por ende, es un producto fundamentalmente histórico. Al desnaturalizar los fenómenos sociales, "[l]a teoría crítica declara: las cosas no tienen que ser necesariamente así, los [seres humanos] pueden transformar el ser, ahora están dadas las condiciones para ello" (Max Horkheimer, 2000, p. 62). Esta comprensión de lo social es fundamental tanto para la teoría crítica de la sociedad como para los movimientos sociales que luchan por un mundo mejor. He ahí la orientación de la teoría crítica hacia la transformación de esta misma y "la supresión de la injusticia social," lo cual es "en expresión abstracta, el contenido materialista del concepto idealista de razón" (Max Horkheimer, 2000, p. 77).

A estos parámetros agregaría las premisas básicas del materialismo histórico como método para entender la sociedad, adaptando las interpretaciones de Stuart Hall (2021) en clave feminista. En primer lugar, las relaciones sociales se estructuran necesariamente (aunque no suficientemente) como modos de reproducción, es decir, formas de proporcionar las condiciones materiales de existencia; esta es la tesis materialista. En segundo lugar, se reconoce que, en la actualidad, los modos de reproducción se organizan de manera históricamente específica, y por esto no se puede deducir *a priori* su funcionamiento de consideraciones exclusivamente materiales; esta es la tesis histórica.

Sostengo que, para esclarecer las posibilidades de actuar "de otro modo" y así prefigurar sistemas alternativos, nuestra teoría social debe aclarar lo siguiente: la construcción y la expansión de propuestas alternativas requiere que sus participantes sean capaces de evadir esas fuerzas dominantes que estructuran nuestro presente. ¿Cuáles son estas fuerzas? ¿Cómo funcionan y que implica "evadirlas" exitosamente?

Dados los principios teóricos que acabo de nombrar, el punto de partida para nuestra investigación debería identificar, como mínimo, al capitalismo como una de las principales estructuras bajo estudio. Actualmente, el capitalismo es el modo dominante de reproducción: es el sistema de relaciones sociales que estructura, sostiene o, bien, sobreviene<sup>5</sup> la mayoría de los modos de reproducción que existen alrededor del mundo. Es un sistema de producción de mercancías orientado a la acumulación privada de valor. La aspiración crítica hacia la supresión de la injusticia social también dirige la presente investigación hacia el capitalismo, dado el papel que juega en organizar el poder social y en propiciar un sinfín de violencias que hoy se sufren en comunidades alrededor del mundo.

Asimismo, la prefiguración se basa en una reserva preexistente de ideas, valores, y prácticas que, al no ser hegemónicas, permanecen, de algún modo, impermeables a la influencia de las formas dominantes. Por ejemplo, la economía solidaria se basa en prácticas de colectividad, confianza y cooperación, opuestas al individualismo que caracteriza los mercados capitalistas. Muchas veces –si no en la mayoría de los casos– estas prácticas mantienen una continuidad histórica pese a –o en cercana relación con– las transformaciones capitalistas. ¿Cómo entendemos la persistencia y la evolución de valores contrahegemónicos? ¿Cómo interactúan estos con las fuerzas estructurantes y la ideología dominante del capitalismo?

<sup>5</sup> La especificación de la relación entre modos de reproducción debe formar parte de la investigación.

En este último sentido, la posibilidad de actuar “de otro modo” depende de la existencia de lo que la teoría decolonial denomina “exterioridades”. Por ahora, consideremos que “exterioridad” significa divergencia substancial de las formas hegemónicas. Más adelante explicaré la relevancia central de la perspectiva crítica de la decolonialidad para nuestra investigación; por ahora basta replantear la pregunta central: ¿es posible transformar el capitalismo desde la(s) exterioridad(es)?

### Capitalismo y totalidad social

Las teorías sociales prevalecientes malinterpretan el potencial emancipador de las luchas prefigurativas porque carecen de recursos para conceptualizar estas dos dinámicas. Por un lado, tenemos las teorías sociales que conciben los sistemas opresivos como el capitalismo en estructuras firmes y prácticamente inquebrantables. Estas hacen difícil, si no imposible, ver una salida. Los planteamientos *totalizadores*, sobre todo los asociados al marxismo occidental y la teoría crítica de la escuela de Frankfurt, cometen este error (Georg Lukács, 1970; Max Horkheimer y Theodor Adorno, 1994; Moishe Postone, 2006). Al establecer que las leyes económicas del sistema capitalista subsumen todas las prácticas que tocan bajo un régimen homogeneizador de mercantilización y abstracción, las visiones totalizadoras sobrestiman el poder del capital. De este modo, estas teorías excluyen la posibilidad de actuar de forma no capitalista, “de otro modo”.

Por otra parte, las teorías sociales favorables a la prefiguración exageran su facilidad y potencial transformador. Influenciados por tendencias posestructuralistas, los planteamientos *provincializadores* presentan las prácticas capitalistas como uno de los muchos tipos de prácticas económicas que, de hecho, coexisten en una dada sociedad (J.K. Gibson-Graham, 2011). Este punto de vista considera la mera existencia del intercambio basado en el regalo, por ejemplo, como prueba de que ya se evidencian transformaciones poscapitalistas. Este argumento abunda en estudios académicos sobre la economía solidaria, muchos de los cuales se asocian con los términos “economías comunitarias” y/o “economías diversas” (e.g., Marcela Palomino-Schalscha, 2015; Ana Inés Heras et al., 2017; Penn Loh y Boone Shear, 2022). Aunque nos ayudan a visibilizar la heterogeneidad de la supuesta singular “economía” y a rechazar el esencialismo que conlleva a la homogeneización, estas teorías minimizan cómo los regímenes de acumulación capitalista han subsumido –en práctica y no solo discursivamente– la mayoría de las formas económicas que existen mundialmente. Pierden de vista el poder estructurante del actual sistema.

Para entender realmente tanto los obstáculos como las posibilidades de actuar “de otro modo”, necesitamos entender el papel que juegan las diferencias económicas, sociales y culturales en la reproducción del sistema capitalista.

Acepto una premisa central de las teorías totalizadoras, es decir, la idea de que la sociedad se tiene que entender en su totalidad como un *conjunto* de relaciones sociales con una dinámica histórica que trasciende cada una de sus partes. Siguiendo a diversos pensadores marxistas, desde Immanuel Wallerstein a David Harvey, supongo que la totalidad relevante para la teoría social es mundial. Entonces, una teoría social viable debería buscar entender las dinámicas que articulan y atraviesan las distintas sociedades que habitan alrededor del mundo. El capitalismo necesita figurar en una investigación de estas ya que, como sistema económico, opera a nivel mundial. A su vez, pienso que las teorías provincializadoras tienen razón en establecer que hay serias diferencias entre prácticas económicas, además de diferencias culturales y políticas entre sociedades, y que estas diferencias no se deberían tratar como un simple detalle añadido sino como un factor explicativo medular.

La clave teórica está en pensar en esa totalidad social como una estructura diferenciada que funciona, precisamente, a través de las diferencias económicas y sociales que la componen. La totalidad es capitalista, mas no homogénea. Al contrario –adaptando una definición de

Aníbal Quijano (2014) –, es una articulación estructural entre elementos heterogéneos que tienen formas no solo diferentes, sino discontinuas, incoherentes e, incluso, conflictivas entre sí. Quijano ofrece el ejemplo de las diversas formas de trabajo que se combinan en el capitalismo actual: el trabajo asalariado existe hoy, como al comienzo de su historia hace quinientos años, junto con la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil y la reciprocidad (2014, p. 292). El capital, definido por su dinámica de acumulación, no ha transformado toda labor en trabajo asalariado, sino que ha llegado a articular este “complejo y heterogéneo universo” bajo su dominación.

Consideremos, primero, que las clasificaciones sociales de género y raza son indispensables para analizar cómo se distribuyen esas diversas formas de trabajo en la población mundial, pues ellas funcionan como ejes que organizan esa distribución. Pensemos, por ejemplo, en el planteamiento de feministas materialistas como Silvia Federici (2016) y María Mies (2019), quienes, al estudiar la historia del capitalismo, observan cómo se ha consolidado una división sexual del trabajo que, hoy en día, llega a servir la acumulación del capital. Esta tendencia teórica argumenta que lo que se conoce como esfera privada no es una realidad transhistórica, sino que fue construida a lo largo de la historia del capitalismo para controlar el trabajo social-reproductivo que predominantemente hacen las mujeres. El trabajo productivo y asalariado que realizan personas masculinizadas en la esfera pública del mercado es subvencionado por el trabajo reproductivo de criar a las niñas y niños, limpiar, ordenar, cocinar, etc., que realizan, sin compensación monetaria, personas feminizadas en el espacio privado de la casa. Si bien hoy muchas mujeres venden su trabajo en el mercado laboral, siguen siendo mayormente responsables por las tareas reproductivas, y estas siguen siendo no remuneradas o muy mal pagadas. Ciertamente, la lucha por el control de las capacidades reproductivas se llevó a cabo antes de la emergencia del capitalismo, dentro de las diversas sociedades patriarcales que lo preexistieron, pero mi punto es que esta lucha se consolidó con el fin de subvencionar con trabajo doméstico gratuito al capital.

En segundo lugar, consideremos que pensar el capitalismo como una estructura heterogénea tiene implicaciones para esos movimientos empeñados en construir alternativas, ya que nos invita a examinar cómo las formas de economía solidaria se articulan junto a formas con fines de lucro bajo el dominio del capital y, al mismo tiempo, a cuestionar cómo las cooperativas pueden llegar a ser útiles para el capitalismo: ya sea aliviando las crisis económicas producidas por el sistema, sosteniéndolo en el proceso; o sea replicando dinámicas capitalistas en su funcionamiento (por ejemplo, cuando se reproducen modelos de producción extractivos o se vela exclusivamente por sus asociados y no por la comunidad que la rodea). Todo ello revela la necesidad no solo de distinguir entre formas más y menos emancipatorias de hacer economía solidaria, sino también de aclarar los mecanismos mediante los cuales el capital articula diferencias económicas bajo su dominio.

### **Colonialidad, un marco teórico indispensable**

Dentro de la teoría crítica del norte global –donde yo estoy situada actualmente como investigadora– dominan los paradigmas de la escuela de Frankfurt y la herencia hegeliana que atraviesa el marxismo occidental. Pero también cobran influencia pensadores del mundo noratlántico que reconocen la heterogeneidad de la estructura capitalista: Louis Althusser, Antonio Gramsci, feministas materialistas como Federici y Mies, entre otros.

Una de las propuestas más completas e interesantes de los últimos años es la de Nancy Fraser en *Capitalismo caníbal* (2022). En ese libro, Fraser sintetiza una impresionante cantidad de corrientes marxistas para articular el capitalismo como una estructura diferenciada y conflictiva.



Argumenta, asimismo, que los procesos de mercantilización y acumulación que organizan la esfera social del mercado dependen de otros procesos esenciales, aunque menos visibles – no solo el trabajo reproductivo que se realiza en espacios domésticos y comunitarios, sino los procesos naturales que producen la materia prima y absorben los residuos de la producción, tanto como los procesos políticos que establecen el marco jurídico y disciplinario que habilitan la acumulación–. Además de la bien conocida explotación, es decir, acumulación por medio de una relación salarial, Fraser sostiene que el capital recurre constantemente a la expropiación, esto es, la acumulación por medio de la confiscación y conscripción de capacidades humanas y recursos naturales dentro de los circuitos del capital. Las dinámicas racializantes del capitalismo histórico han ayudado a clasificar sujetos “libres” (explotables) frente a sujetos dependientes (expropiables).

Aunque Fraser avanza en esta dirección, el problema con muchas de estas discusiones es que minimizan o simplemente ignoran el papel indispensable que jugó el colonialismo en el establecimiento del capitalismo y, por tanto, que sigue jugando la colonialidad en el actual funcionamiento del capitalismo. La colonialidad es una idea clave que proviene de la teoría decolonial desarrollada principalmente desde Latinoamérica y el Caribe. Se trata de la dominación de patrones culturales y epistémicos europeos que sostiene el poder material de las sociedades occidentales, funciona a través de la clasificación racial de los pueblos, y sobrevive más allá de la disolución formal del colonialismo como orden político. La colonialidad emergió en los últimos 500 años precisamente para organizar diferencias sociales al servicio de la acumulación de capital y de poder en los centros del norte y del occidente.

La colonialidad es relevante a la hora de entender, por ejemplo, que la división sexual del trabajo es también una división racial, y que ciertas personas, feminizadas y racializadas, realizan la mayoría del trabajo reproductivo a nivel mundial. También es relevante para entender que, contrario a lo que argumentan tanto los pensadores de la escuela de Frankfurt como Fraser, no hay un patrón general de la “sociedad capitalista” como tal. Pensar así es sostener una mirada eurocéntrica. Hay muchos patrones económicos, sociales, políticos y culturales dentro de la totalidad social capitalista. El capitalismo que se vive en Estados Unidos es muy distinto al que se vive en Venezuela, y al que se vive en el Congo. Existe una necesidad teórica de aclarar cuáles son esas fuerzas en común que atraviesan distintas sociedades y las articulan, y distinguir entre esas diferencias que sostienen la estructura y aquellas otras diferencias cuyo papel es, quizás, más ambivalente.

El programa de investigación que propongo desarrollaría una teoría social que parte de la coconstitución de la colonialidad y el capitalismo, extendiéndose a la línea de investigación de pensadorxs como Aníbal Quijano, Stuart Hall y Gurinder Bhambra (2020), entre otrxs, quienes se dedican a reformular los conceptos y métodos usados para entender la reproducción del capitalismo –por ejemplo, la idea de totalidad social y el método del materialismo histórico– tomando en cuenta la realidad colonial. Dicho de otra forma, la meta de la investigación sería entender el capitalismo desde una mirada seriamente decolonial.

### **Exterioridad en clave histórica, mas no ontológica**

Una teoría decolonial del capitalismo como la propuesta amerita puntualizar en la idea de “exterioridad”, recurrente en la literatura decolonial y análoga a la idea poscolonial de lo “subalterno”. La categoría “exterioridad” generalmente se utiliza para identificar esas comunidades en las que se piensa, se siente y se actúa de una manera divergente a la modernidad occidental y capitalista.

El antropólogo y filósofo Rodolfo Kusch (1975) anticipa esta idea cuando plantea la existencia de una “América profunda”: esas corrientes culturales indígenas que distinguen, radicalmente, las formas de vida de comunidades rurales en la región de los Andes de las formas modernas exhibidas por las élites urbanas. Enrique Dussel, cuyo pensamiento sigue siendo un referente decolonial, indica en su libro *Filosofía de la liberación* que:

Las clases oprimidas o populares de las naciones dependientes son las que guardan en su cultura propia la *máxima exterioridad del sistema actual mundial*; ellas pueden presentar una alternativa real y nueva a la humanidad futura, dada su alteridad histórica. (2013, p. 93)

Luego, en *Ética de la liberación*, Dussel consistentemente distingue entre la “totalidad ontológica de un sistema de eticidad dado” y la “Alteridad del Otro «como otro» que el sistema” es decir, de lxs que sufren opresión y pobreza (1998, p. 300). Estos usos, los cuales son consistentes con usos del término por parte de otrxs teóricxs, parecen enmarcar la exterioridad (o alteridad) y la totalidad como categorías contrastantes y hasta mutuamente excluyentes; dan la impresión de que las comunidades “exteriores” de alguna manera se reproducen por fuera del sistema hegemónico.

A primera vista, es difícil corresponder esta idea con una perspectiva materialista. Si partimos de la premisa de que la sociedad a nivel global se tiene que entender en su totalidad como un conjunto de relaciones; y si, como Dussel, seguimos la pauta de Wallerstein en conceptualizar el capitalismo como un sistema-mundo; la existencia de posiciones “externas” a la totalidad es inconcebible, o por lo menos inconsistente, ya que las separaciones entre centro y periferia, explotador y explotado, forman parte del sistema. Las comunidades en supuesta “exterioridad” representan fuentes de recursos de extracción, lugares de acumulación primitiva, participantes en mercados de mercancías, etc.

Es cierto que las comunidades periféricas no reproducen sus vidas fuera de los circuitos económicos del capital –tanto Dussel como la mayoría de lxs pensadorxs decoloniales reconocen esta realidad–, pero este no puede ser el significado de “exterioridad.” Al mismo tiempo, también es verdad que, desde la periferia, las formas sociales que caracterizan el capitalismo se experimentan y evalúan de manera distinta al centro.

Consideremos el *sumak kawsay*, una frase en el idioma kichwa que, traducida al español, significa “buen vivir” y que tiene su análogo en otros idiomas indígenas como el quechua (*sumak kawsay* o *allin kawsay*) y el aimara (*suma qamaña*). Vendría a significar la vida plena en comunidad, junto a otras personas y al mundo natural (Eduardo Gudynas, 2011). Estas ideas están arraigadas en las respectivas cosmovisiones autóctonas y conectadas con una serie de conceptualizaciones muy diferentes a la mirada occidental, especialmente en cuanto a la comprensión ontológica del ser humano como parte inseparable del territorio natural.

Una de estas cosmovisiones se expresa, por ejemplo, en este testimonio de un vocero de la comunidad indígena Sarayaku (del grupo lingüístico Kichwa), quien estaba defendiendo su territorio amazónico en el Ecuador, donde una corporación petrolera había dejado enterrados unos explosivos:

El Estado [...] indicó que un explosivo es peligroso cuando está adherido a un cuerpo humano: es la clasificación A. La clasificación B es cuando se deja un explosivo en un edificio; [...] se puede evacuar a la gente. La clasificación C es cuando los explosivos están en algún lugar alejado. El Estado dijo que la presencia de explosivos en Sarayaku corresponde a la categoría C porque están lejos de la vivienda principal de la gente de Sarayaku y no representan una amenaza; por lo tanto, no hay necesidad de retirarlos. Pero para nosotros



su presencia representa la categoría A, y eso es lo que dijimos al Estado: *que los explosivos están adheridos al cuerpo de los Sarayaku*. (Citado en De la Cadena, 2023, pp. 57-58)

Según el testimonio, el territorio Sarayaku comprende entidades humanas y no humanas que existen juntas, inseparables.

La clave teórica para entender esas diferencias en cómo se experimentan, comprenden y evalúan las prácticas capitalistas que hoy dominan en la sociedad global está en lo que Dussel llama la "alteridad histórica". Si bien las comunidades alrededor del mundo han sido integradas materialmente a los circuitos mundiales del capital, mantienen vínculos históricos con esas formas culturales que existían anteriormente. Esta continuidad no solo la vemos en comunidades indígenas o en el testimonio Sarayaku y la resonancia de conceptos como *sumak kawsay* en la sociedad ecuatoriana; la podemos identificar en el sincretismo religioso venezolano y en la persistencia de valores y creencias del confucianismo en China, por ejemplo. Hay continuidad histórica entre prácticas económicas precolombinas y las prácticas actuales del conuco y, posiblemente, de la cayapa en Venezuela.

La categoría decolonial de exterioridad, en mi opinión, es importante para una teoría crítica del capitalismo justamente porque destaca la persistencia de perspectivas culturales y éticas que coexisten, entran en conflicto, y mediante las cuales se realizan distintas críticas immanentes del sistema. Estas diferencias no señalan lugares externos a la totalidad social sino espacios dentro de la estructura heterogénea del capitalismo donde, por razones históricas, persisten formas de vivir contrahegemónicas. Dado su énfasis en la historia, esta interpretación deja de lado el esencialismo que caracteriza muchos usos del término en la literatura decolonial.

¿Cuál es la relevancia de esta reflexión con respecto a la finalidad de aclarar el potencial de las luchas prefigurativas? Preliminarmente, sugiero que las diferencias ético-culturales representan reservas de ideas, valores, subjetividades y prácticas disponibles para la construcción, en el presente, de alternativas a formas capitalistas. En la práctica, muchas veces estas ideas contrahegemónicas no posibilitan cambios emancipatorios. El buen vivir, por ejemplo, se ha criticado por haber sido cooptado por proyectos modernistas y extractivistas estatales en Bolivia y Ecuador. Aun así, representa un terreno de contestación normativa entre los numerosos campos que acuden a ese imaginario, incluyendo esos proyectos desarrollistas y las comunidades defensoras de sus territorios, las cuales expresan horizontes más transformadores (Vanhulst et al., 2020).

El capitalismo colonial arrasó con mucho. Sin embargo, el imaginario eurocéntrico que expresan Engels y Marx en el *Manifiesto Comunista* no es solo contraproducente, sino también erróneo. Describiendo procesos de industrialización, Marx y Engels especulan que: "Todas las relaciones sociales tradicionales y consolidadas, con su cortejo de creencias y de ideas admitidas y veneradas, quedan rotas: las que las reemplazan caducan antes de haber podido cristalizar. Todo lo que era sólido y estable es destruido..." (2000, p. 31). La perspectiva decolonial revela que las relaciones sociales preexistentes al capitalismo no desaparecieron. Sin embargo, es cierto –y consistente con lo que he argumentado hasta ahora sobre la categoría de exterioridad– que muchas, si no la mayoría, de estas formas han sido transformadas, a veces profundamente, mediante los mismos procesos históricos que han resultado en su preservación.

Para entender mejor el legado mixto dentro del capitalismo mundial, la construcción de esta teoría social requiere un replanteamiento del proceso político-económico de subsunción.

La subsunción denomina el proceso histórico de subordinación del trabajo a las directivas del capital. El relato estándar sostiene que el desarrollo económico hacia el capitalismo se llevó a cabo de manera lineal y unidireccional, y que ese patrón de industrialización, por ejemplo, se impuso de manera relativamente uniforme en distintas sociedades. Este relato ignora la idea de Quijano mencionada anteriormente: que el trabajo asalariado industrial coexiste con otras formas de trabajo propias de organizaciones económicas previas. En paralelo, ignora que los caminos hacia la estructura heterogénea que hoy denominamos capitalismo son muchos y muy desiguales. En gran medida, esta diversidad de trayectorias históricas las explica el colonialismo. Un replanteamiento que reconozca la pluralidad de procesos de subsunción podría iluminar por qué y cómo tantas prácticas económicas contemporáneas conservan continuidades significativas con numerosas formas de vida denominadas “precapitalistas” y “precoloniales”, e incluso son reconfiguradas por fuerzas estructurantes capitalistas.

### **Implicaciones para la ética y la política**

Cabe reconocer que el estatus no hegemónico de ciertas formas de vida no garantiza su potencial emancipador; más bien, hay muchísimas prácticas tradicionales que sostienen la opresión. Tampoco es cierto que todas las injusticias contemporáneas provienen exclusivamente de la colonialidad y del capitalismo; consideremos que antes de 1492 abundaban diversas formas de dominación. La antropóloga Rita Segato (2015) señala los “patriarcados de baja intensidad” que configuraban las relaciones de género en numerosas sociedades indígenas antes de la conquista del continente. La feminista indígena Lorena Cabnal (2019) nombra la “actitud patriarcal ancestral” de los líderes indígenas como un factor que perpetúa la violencia de género en su comunidad Maya-Xinca, amplificando el concepto de “entronque patriarcal” promovido por feministas comunitarias como Julieta Paredes, es decir, una “articulación cómplice contra las mujeres” (2017, p. 6) entre hombres colonizadores y hombres indígenas originarios que, desde la época de la Colonia hasta el día de hoy, confabula la realidad patriarcal que se vive en los territorios. Idealizar las diferencias ético-culturales es peligroso porque oculta graves injusticias. Además, como lo indica el caso del buen vivir, valorar las supuestas “exterioridades” por el simple hecho de ser contrahegemónicas puede facilitar su cooptación.

Necesitamos criterios para adjudicar entre distintos puntos de vista ético-culturales. Por una parte, debemos evitar los universalismos problemáticos que presentan los valores europeos como principios que aplican en todos los contextos históricos y culturales. Por otra parte, tenemos que evitar caer en un relativismo cultural que romantiza indebidamente la diferencia. La dimensión ética de la presente teoría no se puede ignorar. El programa de investigación tendría como tarea defender una tercera posición, llamémosla un “pluralismo ético”, que media entre estos dos extremos. Existen por lo menos dos principios que esta posición debería resaltar y que servirían de criterios de evaluación transcultural: un principio de no dominación y un principio de promoción de la vida.

Para finalizar, tendríamos que considerar la prefiguración como una estrategia política hacia el alcance de transformaciones estructurales. A pesar de su importancia, especialmente en cuanto a la construcción de relaciones más justas tanto sociales como materiales, no es factible pensar que un cambio civilizatorio se podría alcanzar solo mediante intervenciones cotidianas. Especialmente en las periferias del sur y las periferias del norte, gran parte del control sobre las condiciones de nuestras vidas está fuera de nuestro alcance. Solo tenemos que mirar hacia Palestina para entender esta realidad.

La siguiente imagen es una foto, posteada por el periodista palestino Younis Tirawi el 30 de mayo del 2025, de una aldea agrícola llamada Khuza'a, ubicada al este de Khan Yunis, en el sur de la franja de Gaza, después de haber sido destruida en su totalidad por las fuerzas israelíes. En

Khuza'a vivían aproximadamente 15,000 personas. Antes del genocidio, contenía fincas donde se distribuían rubros gratis a la comunidad, se intercambiaba en forma de trueque, se cooperaba para compartir estrategias de cultivo y recursos frente a las frecuentes destrucciones causadas por Israel. Durante el genocidio, las familias de la aldea se arriesgaban para cosechar de sus fincas y distribuir comida a personas desplazadas. A principios de junio de este año, como parte de su campaña genocida respaldada por los Estados Unidos, las fuerzas israelíes destruyeron sistemáticamente lo que quedaba de Khuza'a (PSFC Members for Palestine, 2024, pp. 12-16).

Quisiera finalizar con las palabras de Amir, uno de los habitantes de Khuza'a. Después de perder a 50 familiares en el bombardeo, compartió esta reflexión con la campaña de solidaridad con Palestina de la cooperativa en la que participo, en Brooklyn: "Khuza'a no puede ser borrada, porque vive dentro de nosotras y nosotros, en nuestro espíritu, en nuestra memoria, en nuestro ser. Khuza'a siempre ha sido un modelo de una vida campesina arraigada y resiliente. Resistió y se elevará de nuevo. Paz a las almas de los mártires. Khuza'a nunca fue construida para desaparecer. Fue construida para perdurar"<sup>6</sup> (Amir, comunicación al grupo Park Slope Food Coop (PSFC) Members for Palestine, 2025).



**Imagen 1. Una foto de la aldea de Khuza'a destruida, publicada por el periodista palestino Younis Tirawi el 30 de mayo de 2025.**

<sup>4</sup> Mi traducción del original: "Khuza'a cannot be erased, because it lives within us, in our spirit, in our memory, in our being. Khuza'a has always been a model of rooted, resilient rural life. It resisted, and it will rise again. Peace to the souls of the martyrs. Khuza'a was never made to vanish. It was made to endure".



No podemos ser ingenuos frente al poder, pero tampoco podemos abandonar lo cotidiano y lo subjetivo. Después de todo, las relaciones solidarias –incluyendo el compromiso de los habitantes de Khuza'a con su propio pueblo y la solidaridad mundial que existe con Palestina– se construyen diariamente, en parte, desde una subjetividad contrahegemónica que se rehúsa a aceptar la deshumanización. Considerando tanto su potencial vital como sus límites, esta investigación debe entender la prefiguración como una entre varias otras estrategias políticas para alcanzar el mundo que nos merecemos.

## Referencias

- Bhambra, Gurinder. (2020). Colonial global economy: Towards a theoretical reorientation of political economy. *Review of International Political Economy*, 28(2), 307-322. <https://doi.org/10.1080/09692290.2020.1830831>
- Butler, Octavia E. (2021). *La parábola de los talentos*. Capitán Swing. (Trabajo original publicado en 1998).
- Cabnal, Lorena. (2019). El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra. En X. Solano, y R. Icaza (Eds.), *Tiempos de Muerte: Cuerpos, Rebeldías, Resistencias* (pp. 113-123). CLACSO.
- Carosio, Alba. (2023). A modo de presentación. *Revista Venezolana de Estudios de La Mujer*, 28(60), 7-20.
- Coraggio, José Luis. (2017). Movimientos sociales y economía. En J. Coraggio (ed.), *Economía social y solidaria en movimiento* (pp. 15-38). Ediciones Universidad Nacional de General Sarmiento.
- De la Cadena, Marisol. (2023). Pluriversal Contact Zones: Storying a World of many Worlds. En *Web(s) of Life: Tomás Saraceno in Collaboration* (pp. 54-61). Ivorypress.
- Dussel, Enrique. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Editorial Trotta.
- Dussel, Enrique. (2013). *Filosofía de la Liberación*. Docencia. (Trabajo original publicado en 1977).
- Escobar, Arturo. (2014). *Sentipensar con la tierra*. Ediciones UNAULA.
- Federici, Silvia. (2016). *Calibán y la bruja*. Editorial Abya-Yala. (Trabajo original publicado en 2004).
- Fraser, Nancy. (2022). *Capitalismo caníbal*. Siglo XXI editores.
- Gago, Verónica. (2025). Entrevista a Verónica Gago por La Cielo 103.5. <https://www.infocielo.com/politica-y-economia/la-nueva-derecha-argentina-bajo-la-lupa-claves-para-entender-el-revanchismo-politico>
- Gudynas, Eduardo. (2011). Buen Vivir: Today's tomorrow. *Development*, 54(4), 441-447. <https://doi.org/10.1057/dev.2011.86>
- Hall, Stuart. (2021). Race, Articulation, and Societies Structured in Dominance. En P. Gilroy y R. Gilmore (Eds.). *Selected Writings on Race and Difference* (pp. 195-245). Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11cw7c7.13>
- Heras, Ana Inés; Miano, Amalia y Pagotto, María Alejandra. (2017). Una apuesta por la vida: Ética y estética en formas colectivo-solidarias. *Nómadas*, (46), 129-149. <https://doi.org/10.30578/nomadas.n46a8>
- Horkheimer, Max. (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Ediciones Paidós. (Trabajo original publicado en 1937).

- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor. (1994). *Dialéctica de la ilustración*. Editorial Trotta. (Trabajo original publicado en 1969).
- Farah, Ivonne. (2021). Fortalecer el movimiento por y la economía social y solidaria. En G. López, A. Carosio y M. León (Eds.), *Economías transformadoras en clave feminista* (pp. 71-96). Red Latinoamericana Mujeres Transformando la Economía.
- Gibson-Graham, J.K. (2011). *Una política poscapitalista*. Siglo del Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana. (Trabajo original publicado en 2006).
- Klein, Naomi. (2017). *No Is Not Enough*. Knopf Canada.
- Kusch, Rodolfo. (1975). *América Profunda*. Bonum.
- Lander, Edgardo. (2025). *La distopía a la cual nos condujo el progreso*. Transnational Institute. <https://www.tni.org/es/art%C3%ADculo/la-distopia-a-la-cual-nos-condujo-el-progreso>
- Loh, Penn, y Shear, Boone. (2022). Fight and build: Solidarity economy as ontological politics. *Sustainability Science*, 17(4), 1207–1221. <https://doi.org/10.1007/s11625-022-01165-4>
- Lukács, Georg. (1970). La cosificación y la conciencia de clase del proletariado. En *Historia y Conciencia de Clase* (pp. 110-230). Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del Libro. (Trabajo original publicado en 1923).
- Marx, Karl y Engels, Frederick. (2000). *Manifiesto Comunista*. Ediciones elaleph.com. <https://sociologia1unpsjb.wordpress.com/wp-content/uploads/2008/03/marx-manifiesto-comunista.pdf> (Trabajo original publicado en 1848).
- Mies, Maria. (2019). *Patriarcado y acumulación a escala mundial*. Traficantes de sueños. (Trabajo original publicado en 1999).
- Palomino-Schalscha, Marcela. (2015). Descolonizar la economía: Espacios de economías diversas y ontologías mapuche en Alto Biobío, Chile. *Revista de geografía Norte Grande*, (62), 67-83. <https://doi.org/10.4067/S0718-34022015000300005>
- Paredes, Julieta. (2017). El feminismocomunitario: la creación de un pensamiento propio. *Corpus*, 7(1). DOI: 10.4000/corpusarchivos.1835
- Park Slope Food Coop (PSFC) Members for Palestine (2025, 14 de junio). Khuza'a destroyed [comunicación electrónica].
- Park Slope Food Coop (PSFC) Members for Palestine (2024). *The Olive Press*, 1. <https://psfc4palestine.org/the-olive-press/issue-one/>
- Postone, Moishe. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social*. Marcial Pons. (Trabajo original publicado en 1993).
- Quijano, Aníbal. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 285-327). CLACSO. (Trabajo original publicado en 2000).
- Right Livelihood. (2022). Cecosesola. <https://rightlivelihood.org/es/the-change-makers/find-a-laureate/cecosesola/>
- Saito, Kohei. (2024). *Degrowth as the Imperative in the Age of the Polycrisis*. Georgetown Global Dialogues. <https://globaldialogues.georgetown.edu/posts/degrowth-as-the-imperative-in-the-age-of-the-polycrisis>

- Sakschewski, Boris; Caesar, Levke et al. (2025). Planetary Health Check 2025. Potsdam Institute for Climate Impact Research (PIK). <https://doi.org/10.48485/PIK.2025.017>
- Segato, Rita. (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Prometeo.
- Svampa, Maristella. (2025). *Policrisis*. Siglo XXI Editores. <https://books.google.com/books?id=yddzEQAAQBAJ&>
- Vanhulst, Julien; Cubillo-Guevara, Ana Patricia; Beling, Adrián y Hidalgo-Capitán, Antonio Luis. (2020). Los discursos políticos latinoamericanos sobre el buen vivir (1992-2017). *Ayer*, 119(3), 163-193.