

Analéctica

eISSN 2591-5894 · 2013 · vol. 0 · n.º 1 · nov-dic · e800219

Red de Esfuerzos para el Desarrollo Social Local, A.C. · México

 ARK ark:34892/800219

Licencia: CC BY-NC-SA 4.0



Entrevista a Ramón Grosfoguel

Interview with Ramón Grosfoguel

Luis Martínez Andrade^{a1}

^a  luisma_andrade@hotmail.com  0000-0002-5000-9033

¹ École des hautes études en sciences sociales, Paris, France

Recibido: 01-08-2013 · Aceptado: 31-10-2013 · Publicado: 2013

Resumen

Publicada por primera vez en METAPOLÍTICA núm. 83, octubre - diciembre de 2013, pp. 38-47. Ramón Grosfoguel* es un reconocido sociólogo de Puerto Rico quien es profesor en el Departamento de Estudios Étnicos en la Universidad de Berkeley. Doctor en Sociología por la Temple University, Grosfoguel se ha convertido en una referencia fundamental en el proyecto “decolonial”. Entre sus publicaciones destacan: *Geopolitics and Trajectories of Development: The Cases of Korean, Japan, Taiwan, Germany and Puerto Rico* (2009) co-editado con Sungho Kang; *Islamophobie dans le monde moderne* (2008) co-editado con Mohamed Mestiri y El Yamine Soum; *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (2007) co-editado con Santiago Castro-Gómez; *Colonial Subjects: Puerto Rican Subjects in Global Perspective* (2003).

Palabras clave : teología de la liberación; colonialidad; giro decolonial

Abstract

First published in METAPOLYTIC no. 83, October - December 2013, pp. 38-47. Ramón Grosfoguel? is a renowned sociologist from Puerto Rico who is a professor in the Department of Ethnic Studies at the University of Berkeley. Doctor in Sociology from Temple University, Grosfoguel has become a fundamental reference in the "decolonial" project. His publications include: *Geopolitics and Trajectories of Development: The Cases of Korean, Japan, Taiwan, Germany and Puerto Rico* (2009) co-edited with Sungho Kang; *Islamophobie dans le monde moderne* (2008) co-edited with Mohamed Mestiri and El Yamine Soum; *The decolonial turn: Reflections for an epistemic diversity beyond global capitalism* (2007) co-edited with Santiago Castro-Gómez; *Colonial Subjects: Puerto Rican Subjects in Global Perspective* (2003).

Keywords : liberation theology; coloniality; decolonial turn

*

Luis Martínez Andrade**: ¿Cuál es la importancia de la teología de la liberación?

*. Entrevista realizada en la ciudad de Barcelona el 9 de julio de 2013, en el marco de la International Summer School “Decolonizing Knowledge and Power: Postcolonial Studies, Decolonial Horizons”.

** . Sociólogo. Su obra más reciente es *Religión sin redención. Contradicciones sociales y sueños despiertos en América Latina* (México, Ediciones de Medianoche-Universidad de Zacatecas, 2011).

Ramón Grosfoguel*: La teología de la liberación hizo una gran contribución en la crítica y producción de pensamiento contra-hegemónico en América Latina. Una de las cosas que la teología de la liberación logró entender, mucho antes que los marxistas, es el hecho de que la cultura popular tiene su estructura mítica e imaginaria y es fundamental en la producción de pensamiento crítico. Si quieres producir un proyecto político contra-hegemónico tienes que abordar la cultura popular. En el caso de América Latina la cultura popular es cristiana, en Medio Oriente es musulmana o en el Sudeste Asiático es budista o taoísta. La pretensión marxista de concebir el tema de la religión como un “opio del pueblo” es una visión que se acomoda perfectamente con el proyecto euro-céntrico, esto es, el secularismo.

El secularismo en Occidente ha sido un proyecto históricamente diseñado como parte de una historia de colonización de los pueblos. Hay dos vertientes en el secularismo, por un lado, está la historia local europea que no es sinónimo de historia mundial y, por el otro, la cristiandad —no el cristianismo— es decir la ideología del cristianismo convertida en ideología de Estado y del poder, y que con el tiempo se convirtió en un obstáculo del pensamiento crítico, de la ciencia y, en consecuencia, en Europa se gesta un proyecto de separación de la Iglesia y del Estado. En ese sentido, la secularización del pensamiento fue una manera de liberarse de esas estructuras de poder —impuestas por la cristiandad. Pero esto que es particular de la historia local europea no es propio de la historia local de otros pueblos o de la historia mundial. Por ejemplo, en la civilización musulmana no había problema con hacer ciencia y tener espiritualidad porque no existía el dualismo de la cristiandad. En la cristiandad (cuando el cristianismo se hace ideología de Estado con Constantino) se forjó la idea trinitaria, es decir, cuatro siglos después de Cristo. En el cristianismo originario no existía la idea trinitaria ni tampoco existía el dualismo del mundo espiritual y del mundo material. Entonces, en ese dualismo se forjó un binario donde cualquier cosa terrestre era concebida como “cuestión del demonio” y el mundo espiritual quedaba aislado de ese mundo terrestre. Por ello, cualquier cosa que se descubriera en las formas de vida, en la ecología del mundo, en la “naturaleza” y que contradijera los dogmas de la Iglesia se convertía inmediatamente en una amenaza a la estructura del poder de la Iglesia y, por lo tanto, era reprimida. Ante esa historia local, en Europa se hizo necesario establecer la secularización con la finalidad de liberar el pensamiento de las estructuras de dominación de la Iglesia y de la Cristiandad. En otras partes del mundo esto no existía porque había una noción de “unicidad dentro de la diversidad” o “diversidad dentro de la unicidad” que es la noción de Pacha-Mama de los indígenas de las Américas o de tawhid en el islam. Hay nociones cosmogónicas que tienen otras connotaciones que son más de unicidad que de dualismo y, por tanto, no existía ninguna contradicción con experimentar científicamente con el mundo de la vida —en todas sus manifestaciones— ya que ese mundo de la vida era parte de una unicidad más amplia. La traducción de Pacha-mama en Dios o la de Alá (Al-lāh) en Dios inmediatamente en un lenguaje europeo contienen de suyo una connotación cristiano-céntrica tan grande que ya les ejercemos una “violencia simbólica” sobre estas cosmogonías. En el momento en que traducimos Alá (Al-lāh) inmediatamente le imprimimos toda la idea de Dios de la cristiandad, es decir, un viejo blanco con barba que se encuentra en una nube con un bastón vigilándote; si te desvías te da con el bastón y si no te corriges te manda al infierno; este es el Dios de la cristiandad. Es un Dios que prohíbe, vigila y castiga. Además es un Dios humanizado en un hombre blanco con barba que está

*. Entrevista realizada en la ciudad de Barcelona el 9 de julio de 2013, en el marco de la International Summer School “Decolonizing Knowledge and Power: Postcolonial Studies, Decolonial Horizons”.

en una nube vigilando a todo el mundo. Esto no tiene nada que ver con Alá (Al-lāh) ni con Pacha-mama ni con otras nociones donde se maneja la idea de una fuerza o energía de vida cósmica con inteligencia que no puede ser traducida en algo humano y, por consiguiente, no puede ser humanizado. Esa noción no tiene ningún problema con investigar la vida, es decir, lo que en Occidente llamamos “naturaleza” porque al no haber dualismo hay una continuación entre espiritualidad y cosmos. En el momento que se humaniza es destruido y colonizado por la noción de Dios de la cristiandad que es una noción idolátrica.

La cristiandad es un proyecto que se instaura en la modernidad-colonialidad en 1492. En otras civilizaciones como la China o la civilización islámica o maya nunca hubo esos dualismos que impedían el desarrollo científico. En 1492, Europa tenía una visión muy oscurantista y marginal del mundo. Los grandes avances científicos se encontraban en otras partes del mundo. Todo esto cambia con la emergencia del sistema-moderno-colonial donde Europa se vuelve el centro de ese nuevo sistema y, por tanto, destruye a las otras civilizaciones y se apropia no sólo de sus riquezas sino también de sus conocimientos; entonces, empieza a interiorizar los conocimientos y las espiritualidades del resto del mundo. Por consiguiente, empieza a proyectar en las otras espiritualidades las mismas nociones que existen en la cristiandad mientras que en las otras civilizaciones no existían esas nociones dualistas que impedían el desarrollo del pensamiento crítico, científico y filosófico. De hecho, la Europa moderna-colonial se nutre de las apropiaciones que hizo de los conocimientos de esas otras civilizaciones tanto en el plano científico como en el plano filosófico. Los griegos llegan a Europa por vía de los filósofos del islam, la ciencia moderna llega vía Al-Andalus. Lo que sucede es que luego destruyeron e interiorizaron a las otras culturas. Practicaron racismo/sexismo epistemológico a través de los cuatro genocidios del siglo XVI: genocidio y epistemicidio contra judíos y musulmanes en Andalucía; indígenas y africanos en las Américas; y contra las millones de mujeres en Europa que fueron quemadas vivas en la misma época acusadas de brujería¹. Todo esto articuló un proyecto que colocó al hombre europeo como centro epistémico privilegiado del mundo y, de este modo, el Dios cristiano ya no fue necesario porque ahora el nuevo dios en la tierra era el hombre occidental. De allí que el proyecto cartesiano se convierta en un proyecto imperial, ya que ese “Yo” del “Yo pienso, luego existo” —fundamento de la nuevas ciencias modernas/coloniales— será un hombre occidental. Debido al genocidio/epistemicidio que se llevó a cabo, tampoco pudo ser un judío, un musulmán, un africano, un indígena o una mujer (occidental o no-occidental). Entonces ¿quién quedaba? El hombre occidental como centro epistémico privilegiado del mundo.

Volviendo al secularismo, allí ya no se necesita de Dios porque el proyecto moderno-colonial-racial tenía muchas ambigüedades cuando estaba montado sobre la cuestión del alma que es el primer momento del racismo de la colonialidad, es decir, “pueblos con alma” considerados superiores racialmente y “pueblos sin alma” considerados inferiores racialmente. Ese discurso racista religioso tenía muchas ambigüedades porque en la cristiandad todavía estaba el postulado de que “todos somos hijos de Dios”, entonces, si somos hijos de Dios todos somos iguales. De ahí que aún el racismo religioso tenía muchas contradicciones y se transmutara en racismo científico en el siglo XIX. Europa se apropió de los conocimientos científicos de otras civilizaciones dejando de lado a la espiritualidad y a la ética. Al dejar de lado a la ética y la

1. Véase la conferencia de Ramón Grosfoguel en la UNAM el lunes 11 de febrero de 2013 titulada “Descolonización epistemológica” en <http://www.youtube.com/watch?v=DYks4qCoZEo>

espiritualidad, la razón se convierte en un monstruo —como diría Goya— porque se pierde cualquier tipo de límite. En un proyecto racionalista sin ética todo vale, por ejemplo, se puede industrializar la producción agrícola como también se puede industrializar la matanza de personas. En el momento que la ética se deja de lado ya no hay límites para la razón. En ese sentido se realiza una secularización de los atributos del Dios cristiano en este hombre occidental que en palabras de Descartes se formula con el “Yo pienso luego existo” y ese “yo” según Descartes produce un conocimiento equivalente al “ojo de Dios”. Estamos ante el proyecto de secularización occidental donde el hombre occidental se erige como la nueva fuente epistémica de conocimiento y, desde allí, va a desdeñar todos los otros conocimientos del mundo, todo el conocimiento y todas las otras espiritualidades tachándolas de inferiores ante la razón científica del hombre occidental. Los marxistas científicos reproducen este eurocentrismo imperial a nivel epistemológico. Este proyecto secularista es más consistente que el teológico a la hora de “racializar” el mundo porque cuando hablas en términos biológicos ya no hay ambigüedad, pues eres un animal si no tienes el ADN de la genética humana.

El proyecto secular no es otra cosa que hacer más consistente el racismo teológico religioso de la cristiandad del siglo XVI. De ahí que la teología de la liberación realiza una relectura radical de esa tradición que viene desde la cristiandad pero ya desde el punto de vista de los oprimidos, es decir, desde los pobres. En ese sentido, la teología de la liberación era un proyecto de izquierda radical que permite la posibilidad de ampliar una serie de intervenciones políticas en el plano anti-imperialista, anti-colonial y anti-capitalista. Sin embargo, la teología de la liberación tiene un límite pues al hablar del pobre se soslaya al sujeto colonial “racializado”. El pobre tiene una dimensión de clase y lo que pasa muchas veces en la teología de la liberación, por lo menos en sus primeras formulaciones, es que se pierde de vista el tema de la relación entre raza y clase o entre género y clase. Este vínculo se pierde de vista y, por consiguiente, el tema racial o de género se omite en el proceso. Entonces allí, el proyecto de la teología de la liberación —con todas sus contribuciones y aportaciones— incurre en una reproducción de uno de los grandes límites que es la de adoptar un cierto marxismo euro-centrado y patriarcalizado. La fusión del cristianismo con el marxismo está filtrada a través del ojo colonial y viene de una noción del pobre con énfasis de clase donde hay invisibilidad del tema racial, el tema de género u otros ejes articuladores del poder. En este sentido, tenemos una situación donde la teología de la liberación encuentra sus limitantes. Hoy en día, hay un debate en el interior de la teología de la liberación porque ahora ya hay intervenciones que vienen desde el mundo indígena o desde la mujer que empiezan a hacer redefiniciones radicales de la teología de la liberación y le imprimen a dicha corriente teológica otras geo-políticas y “corpo-políticas” del conocimiento que no estaban antes². Me refiero a la teología de liberación latinoamericana porque en la teología de liberación afro-norteamericana ya estaba planteado el problema racial junto al problema de clase de manera central.

Por otra parte, veo en Franz Hinkelammert un intento de apertura, cuando habla de una economía para la vida, y me parece que entra en diálogo con la noción del “buen vivir” del movimiento indígena. Creo que el proyecto del Departamento Ecuménico de Investigaciones de

2. Una de las excepciones es la obra de Enrique Dussel quien se planteó el asunto de la mujer y de los sujetos racializados desde muy temprano en su filosofía y teología de liberación.

Costa Rica, anclado en la figura de Franz Hinkelammert y otros autores centro-americanos, está cercano a los debates decoloniales del momento. De ahí la importancia de realizar diálogos inter-epistémicos.

LMA: En la perspectiva del grupo modernidad-colonialidad ¿cómo se concibe a la naturaleza?

RG: El problema es que la “naturaleza” sigue siendo un concepto colonial porque la palabra “naturaleza” sigue inscrita en un proyecto moderno. Por ejemplo, en otras cosmogonías la palabra naturaleza no aparece, no existe porque la llamada “naturaleza” no es objeto sino sujeto y forma parte de la vida. Entonces, la noción naturaleza ya es de suyo euro-céntrica, occidental-céntrica, muy problemática porque implica la división entre sujeto y objeto, donde el sujeto es el que tiene vida y es humano, y todo lo que es naturaleza son objetos inertes y, por consiguiente, sus formas de vida son inferiores a la humana y están inscritas en una lógica de medios-fines de racionalidad occidental donde la naturaleza se convierte en un medio para un fin. Cuando asumes esa racionalidad y la aplicas en nueva producción tecnológica, tienes la racionalidad de la destrucción de la vida porque cualquier tecnología que construyas a partir de la noción de naturaleza entendida de esta manera occidental-céntrica va a tener inscrita dentro de sí-misma la destrucción de las formas de la vida porque no has pensado el tema de la reproducción de la vida. Por tanto es una noción problemática de la colonialidad del poder.

LMA: ¿Cuál es el aporte que el grupo modernidad-colonialidad le puede ofrecer al marxismo?

RG: Me parece que el marxismo parte de una serie de premisas donde se oscurece el problema de la colonialidad. Incluso esto se puede ver en Karl Marx, ya que sigue mirando el problema como uno referido a un sistema económico. Marx no observa el problema civilizatorio, epistemológico, racial, patriarcal y todos los problemas que son internos a una civilización y ya no solamente a un sistema económico. Estamos hablando de una civilización con un sistema económico. Marx reprodujo las premisas de los orientalistas de la época y, por ello, privilegió la lógica de acumulación de capital y perdió de vista cosas irreducibles a la lógica de la acumulación de capital como es la lógica genocida, la lógica racial, la lógica patriarcal, el racismo/sexismo epistemológico y una multiplicidad de lógicas de dominación en el sistema mundo que se inaugura en 1492 y que Marx sencillamente no ve, le son invisibles como hombre blanco europeo que veía el mundo con las gafas eurocéntricas hegelianas. De ahí que concibiera la “civilización occidental” como la más avanzada en el planeta y viera como inferior a todas las demás culturas del planeta. Marx practicaba un racismo/sexismo epistemológico. Por eso apoyó la invasión británica de la India y la de Estados Unidos sobre el norte de México. Para él esas culturas requerían de una intervención imperialista porque son “atrasadas” con respecto a la civilización occidental. Él aportó la mirada de lo que significa ser un obrero europeo o un proletario europeo explotado pero no entendió que la mayoría de la gente en este planeta incorporada a la lógica de acumulación capitalista no recibe salario, no son proletarios en el sentido clásico de un proletario europeo que está en la industria y que recibe un salario por hora. Y si quieres entender, ya no la civilización, sino el propio sistema económico capitalista tienes que entender lo que significa ser un esclavo o un siervo en ese sistema; qué significa realizar un trabajo forzado no remunerado; qué significa hacer trabajo servil coercitivo que es como la mayoría de la periferia del mundo está incorporada en ese sistema. Por lo tanto, muchos marxistas partiendo de Marx terminan en una mirada totalmente euro-céntrica. El problema es que los marxistas del siglo XX siguieron esa tradición y la perfeccionaron en su sentido más euro-céntrico y occidental-céntrico. Allí está el

proyecto del socialismo del siglo XX que fue un fracaso. Y fracasó porque concibió que el problema era netamente económico —de clase— y que resolviendo esa cuestión se resolvía todo lo demás. Pues no sólo no resolvieron el asunto de clase sino que tampoco resolvieron nada. Porque el problema es que si no tomas en cuenta todos los ejes de poder que están envueltos en esta civilización se te corrompe la lucha contra el capital, pues si te organizas contra el capital de manera sexista, racista, euro-céntrica, cristiano-céntrica, etcétera, reproduces otra vez todas las lógicas de dominación contra las que estás luchando y terminas como terminó el socialismo del siglo XX: en capitalismo de Estado ¡con los obreros rebelándose contra el supuesto Estado obrero!

Esto tiene implicaciones no sólo teóricas sino también políticas porque si piensas que el tema es lucha de clases, economía y lógica de acumulación, y construyes toda una lucha alrededor de esa concepción y piensas que resolviendo esa cuestión se resolverá lo demás no solamente no resolverás lo demás sino que tampoco solucionas la cuestión económica. Se corrompe la lucha en la medida en que soslayas las otras lógicas de dominación del mismo sistema que estás combatiendo. Esto tiene implicaciones políticas de gran calado porque si queremos luchar exitosamente contra este monstruo de muchas cabezas o esta civilización tienes que plantearte que la lucha es, como dicen las feministas negras, interseccional, es decir, contra una multiplicidad de formas de poder que no se agotan en las relaciones capitalistas de producción. Yo ya no llamo a este sistema bajo el nombre de “capitalista”. Mi trabajo de descolonización de la economía política intenta superar esta concepción.³ Yo prefiero hablar a riesgo de sonar ridículo de un “sistema-mundo capitalista/patriarcal occidental-céntrico/cristiano-céntrico moderno/colonial” y prefiero esta frase larga para nombrar y visibilizar todo lo que está en juego. El término “capitalismo global” o “sistema-mundo capitalista” no es suficiente. Este término invisibiliza mucho más de lo que visibiliza. Al invisibilizar la multiplicidad de relaciones de poder caes en la lógica del socialismo del siglo XX que postulaba que el problema era solamente económico y de clase y que resolviendo esa cuestión se resolvería todo lo demás.

LMA: Desde la perspectiva del grupo modernidad/colonialidad, ¿cuál es el papel que debería cumplir Estado en el proceso de descolonización?

RG: Primero me gustaría aclarar que no existe un grupo de modernidad/colonialidad, eso es una ficción. Por favor, escríbanlo como lo estoy diciendo. Es una gran ficción, no existe tal cosa. Lo que existe es una red, y es una red muy débil. La gente cree que esto es un grupo y que pensamos igual. No, aquí nadie piensa igual. La red es heterogénea y en su interior existen fuertes críticas. Algunas yo las he hecho públicas.

No existe un grupo. Y te habla uno de los principales organizadores. Si lees el prólogo del libro *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá, Siglo del Hombre, 2007) que coedité con Santiago Castro-Gómez, allí anotamos la historia de los eventos de esa red. Quizá yo he contribuido también en la creación de esa imagen de “grupo”. Pero quiero aclarar que no existe tal cosa pues incluso en la red —una red muy débil—, donde incluso hay personas que no se comunican con otras, hay fuertes diferencias entre las personas.

3. Véase el artículo de Ramon Grosfoguel, “Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality”, en <http://www.dialogoglobal.com/granada/documents/Grosfoguel-Decolonizing-Pol-Econ-and-Postcolonial.pdf>

Sobre la cuestión del Estado. En mi caso, pienso que hay tendencias dentro de la noción de modernidad/colonialidad como la posición de Aníbal Quijano que son anarquizantes, pues piensan que hay que eliminar el Estado y que es posible eliminarlo hoy. Esta es una tendencia anarquizante que parte de no asumir el problema del Estado sino de eliminarlo. Esto suena muy bonito pero no tiene viabilidad política actual.

LMA: Me parece que Walter Mignolo estaría en esa tendencia...

RG: No estoy muy seguro. No sé si Walter Mignolo estaría en esa tendencia porque Mignolo dice una cosa un día y dice otra cosa al otro, depende con quién esté hablando. No es consistente ni tiene coherencia teórica. Ya hablaré más adelante de esto... Como te comentaba, hay otras posiciones diferentes a la de Quijano que son de tendencia más estatista. Es decir, que todo se soluciona tomando el Estado, que es la posición cercana al marxismo clásico. Por otro lado, hay posiciones que se encuentran entre el estatismo y el anarquismo que me parecen mas interesantes, por ejemplo, la posición de Boaventura de Sousa Santos y Enrique Dussel. Boaventura plantea que los movimientos sociales tienen que instrumentalizar el Estado y, en ciertos momentos, hay que entrar allí, incluso participar en las elecciones para que se pueda interrumpir las políticas neoliberales y también para tener peso en las políticas de Estado. La posición de Enrique Dussel me parece más realista que la de Quijano pues reformula el asunto del “poder” y entiende que si bien a largo plazo el horizonte de lucha es hacia disminuir el rol del Estado en su aspecto de dominación, hay que plantearse una estrategia frente al Estado hoy cuando el mismo está ahí y no va a desaparecer. Esto último apunta a lo que para Dussel es la cuestión de la factibilidad en la política. La posición de Dussel y la de Sousa Santos me parecen más viables y realistas. Yo, en lo personal, comparto esta posición con relación al Estado. Yo no estoy con el estatismo rampante de una izquierda —podríamos decir chavista (fíjate que dije chavista y no dije Chávez pues este último al final de su vida priorizaba en la comuna popular como forma de Estado paralela al Estado oficial)— que piensa que el Estado resolverá todo y que es la posición de la vieja izquierda marxista, ni tampoco comulgo con la visión anarquizante de eliminar el Estado hoy. Creo que hay que reconocer que el Estado está allí y hay que asumir una política frente a él. Descolonizar al Estado —como se ha planteado en Bolivia— tiene una función que puede ser importante para descolonizarlo de su eje racial-colonial sin fetichizarlo; esto es, sin pensar que el Estado es el único lugar donde se puede hacer política. Entonces, hay que romper con estos extremos (el estatismo y el anarquismo).

En la red modernidad-colonialidad hay dos posiciones que yo identifico como problemáticas. Por un lado, se encuentra el “populismo epistemológico” como una deriva de esa red. Gente que sigue una especie de populismo epistémico donde cualquier cosa que diga un indígena o un negro ya es de-colonial y cualquier cosa que diga un europeo ya es colonial. Ese tipo de posiciones reduccionistas están cercanas a la posición de Walter Mignolo. Cuando toma la noción de Enrique Dussel de “geopolítica del conocimiento”, Mignolo la convierte en un reduccionismo geográfico, burdo y simplista y dice que alguien como Boaventura de Sousa Santos quien se ha planteado desde Portugal un pensamiento en diálogo crítico con las epistemologías del Sur, que habla de ecologías de saberes y que está produciendo una sociología de-colonial siendo un hombre europeo, Mignolo lo ataca como crítica euro-céntrica al eurocentrismo sólo porque es del Sur de Europa. Esto lo dice en el prólogo de su libro *Historias locales, diseños globales* y me parece una simplificación y un reduccionismo que constituye una inversión del racismo. Por otro lado, si un indígena o un negro dice algo, Mignolo le otorga el derecho de autoridad. Por ejemplo, alguien

como Cárdenas⁴ que es de origen aymara en Bolivia, para Mignolo ya es decolonial porque es aymara pero, cuidado, fue el candidato de la derecha movilizado contra Evo Morales. Por ser aymara no es decolonial. Este candidato de la derecha fue posicionado para derrotar a Evo Morales. La agenda de Cárdenas es problemática y va apoyada por la derecha. En este sentido, el populismo epistémico lo encuentras en Walter Mignolo. En el otro extremo, encontramos a Aníbal Quijano quien es el mestizo que si bien se ha nutrido del pensamiento crítico indígena y del pensamiento negro radical nunca los cita, nunca les da su justo reconocimiento. Quijano habla como si él fuera la tabula rasa o el punto de origen de las ideas que expresa. Me parece que aquí se reproduce el uni-versalismo donde uno define para todos qué es la “verdad” y donde el pensamiento crítico indígena o afro es inferiorizado. Esa lógica de hablar como si él fuera el principio y el fin de la temática de la colonialidad y la decolonialidad es muy problemática porque es colonial. Yo siempre he dicho que la palabra “colonialidad” acuñada por Quijano ya está dicha por otras personas como las feministas chicanas y es una idea que ya se encontraba antes en las formulaciones del pensamiento africano (Kwame Nkrumah) y negro en las Américas (véase Frantz Fanon, Aimé Césaire, W.E.B. Dubois, Angela Davis, Sylvia Wynter, Abi Dias Nascimento, Cedric Robinson, etcétera) aunque usaran otros términos. La idea de “colonialidad”, es decir, que la raza es un principio organizador de la lógica de acumulación de capital, de la economía política y de la división del trabajo internacional del sistema capitalista mundial desde el siglo XVI ha estado allí desde hace mucho tiempo. Quijano no está en el origen de esta idea. El origen lo encuentras en el pensamiento crítico negro que precede a Quijano, por lo menos, por un siglo y en el pensamiento crítico indígena, africano y asiático. Cuando Quijano empieza a hablar de la idea de raza como principio organizador de la economía política es en los años noventa mientras que William Edward Burghardt Du Bois ya lo planteaba casi cien años antes, incluso, Frantz Fanon también ya lo planteaba desde los años cincuenta del siglo pasado. Hay muchos pensadores y pensadoras negras que han articulado estas ideas mucho antes que Quijano. Por ejemplo, el afro-estadounidense Cedric Robinson quien coincidió con Aníbal Quijano en Binghamton (estado de Nueva York), porque Quijano va todos los años a la State University of New York y, en los años ochenta, coincide con Robinson y sus discípulos quien es el autor de una obra maestra *Black Marxism: the Making of the Black Radical Tradition* (USA, The University of North Carolina Press, 2000) donde acuña el término racial capitalism, esto es, que el capitalismo es racial desde sus orígenes. El concepto de capitalismo racial de Robinson contiene ya la idea que Quijano expresa con el término colonialidad unos 20 años antes que él. Además, también hay pensadores indígenas que han observado este vínculo. ¿Por qué Quijano nunca los cita?, ¿por qué nunca cita a una pensadora negra o a un pensador crítico del islam o de otras coordenadas? Para mí esto es problemático, porque si estamos produciendo un pensamiento decolonial no podemos reproducir el universalismo, donde uno define para todos. ¡Ahora resulta que Quijano es el principio y el fin del tema de la colonialidad! Quijano es un pensador que bebió de todas esas fuentes. Que no las quiera reconocer es otro problema. Yo no me identifico con esa tendencia de no reconocer el pensamiento indígena y negro. Ese pensamiento precede a Quijano y ha sido tan radical como lo que produjo Quijano en los años noventa del siglo pasado. Quijano bebió también de Mariátegui, pero si observas sus trabajos que hizo sobre Mariátegui en los setenta y ochenta

4. Víctor Hugo Cárdenas Conde es un político boliviano de raíces aymara y fue vicepresidente de Bolivia, junto al ex presidente Gonzalo Sánchez de Lozada en la alianza conformada entre el MRTKL (Movimiento Revolucionario Túpac Katari de Liberación) y el partido del Movimiento Nacionalista Revolucionario (1993-1997).

enfatisa que Mariátegui es un pensador del sistema capitalista mundial pero no habla tanto de sus aportaciones al tema del racismo. Quijano nunca aborda la cuestión de la raza como un principio organizador de la economía política hasta que acuña el término de la “colonialidad” en los años noventa. Ni siquiera en los primeros escritos en los años noventa, porque colonialidad estaba más relacionado a la colonialidad del conocimiento y al eurocentrismo pero el tema racial viene después, por allá de los inicios de los noventa. Su primer trabajo es de 1991 sobre “colonialidad” y allí no habla de raza. A partir de 1993 o 1994 ya empezará a hablar de raza. En un trabajo de los años sesenta, habla de raza en Perú pero no como principio organizador de la economía política. Son sus artículos publicados en el año 2000 donde aparece ya con más claridad la idea de colonialidad. Si has leído el pensamiento crítico islámico, asiático, indígena o negro esa idea de que la raza como un principio organizador y que el capitalismo es un sistema racial ha estado allí por mucho tiempo antes de Quijano. No es una idea nueva, ni original de Quijano. Lo que sucede es que Quijano aporta una manera nueva de nombrar esa articulación entre raza y otras relaciones de poder que es lo que él denomina la “colonialidad del poder”. Y por supuesto, esto nos ayuda entender y a distinguirla de la palabra colonialismo. Si bien la “colonialidad del poder” nace de la historia del colonialismo no es reductible a él porque una vez terminado el colonialismo la colonialidad ha continuado hasta nuestros días en todas sus manifestaciones. Por tanto, la colonialidad en el plano del poder es fundamental. Luego de Quijano hay aportaciones de otros y otras personas de la red modernidad/colonialidad que han extendido la noción de colonialidad a la naturaleza, al ser, al género, a la sexualidad, etcétera, que son aspectos que Quijano no reconoce porque para él todo se subsume en la “colonialidad del poder”. Para él, no existe la “colonialidad del ser” que propone Nelson Maldonado-Torres o la “colonialidad del género” que viene desarrollando María Lugones. Peor aún, no distingue género de sexualidad lo cual es ya algo grave luego de tantos escritos producidos por las feministas. Solamente ha reconocido la “colonialidad sobre la naturaleza” que es el tema que Edgardo Lander más a ha trabajado. Entonces, Quijano aparece un día en el año 2008 en una conferencia incorporando la idea de “colonialidad de la naturaleza” sin citar a Lander. Son las cosas que me hacen tomar distancia porque reproducen en muchos sentidos el tipo de epistemología occidentalocéntrica donde el hombre occidental aparece como origen y fin del conocimiento cuando en realidad ha bebido de muchas fuentes que luego no son reconocidas. Entre el “populismo epistemológico colonial” de Walter Dignolo y el “universalismo colonial” de Aníbal Quijano se juegan los dos extremos de la perspectiva modernidad/colonialidad.

Para salir de esos extremos tendríamos que, por un lado, asumir la diversidad epistémica de las diversas escuelas de pensamiento y epistemologías otras. Y se deben asumir como algo que ya existe y que constituyen un punto de partida para romper con la visión del pensamiento único universalista occidentalocéntrico o del tipo de universalismo colonial a la Quijano. El autor de la colonialidad del poder no reconoce el pensamiento crítico indígena o afro en las Américas incurriendo en una colonialidad del saber. Esto es grave. También hay que cuidarse del exceso de Dignolo, igualmente colonial pero una especie de inversión, donde se celebra cualquier cosa que venga del lado de los subalternos cuando sabemos que históricamente el sistema ha sido exitoso porque ha logrado que los que están socialmente abajo piensen epistémicamente como los de arriba, ese ha sido el éxito del sistema. Si no entiendes la diferencia entre “localización social” y “localización epistémica” y no haces dicha distinción y, peor aún, reduces “localización social” a “localización geográfica” —como hace Dignolo— entonces caes en un esencialismo burdo y en una simplificación donde terminas celebrando el pensamiento del otro de una manera

romántica, ingenua y colonial. Mignolo es la cara exótica del racismo. En Quijano es la cara de inferiorización epistémica del otro porque se desdeñan los saberes de sujetos que producen pensamiento crítico desde experiencias coloniales diversas. Estos son los dos extremos.

Para superar el extremo de Quijano hay que asumir la “diversidad epistémica” y hay que tomarse en serio el pensamiento crítico de los colonizados en toda su complejidad y pluriversidad. Y para salirse de la vertiente de Mignolo del exotismo romántico del otro tenemos que tener un “universalismo negativo”. Por “universalismo negativo” entiendo lo siguiente. El pluri-versalismo en lugar del uni-versalismo no es equivalente a un relativismo donde todo vale. No es tampoco un “populismo epistémico”. El pluri-versalismo es un conocimiento que toma como punto de partida el pensamiento crítico (no cualquier pensamiento) de una diversidad de tradiciones epistémicas y que tiene como criterio para distinguir o cualificar como pensamiento crítico el anti-capitalismo, anti-imperialismo, anti-patriarcalismo, anti-eurocentrismo, anti-colonialismo. Bajo ese criterio, por ejemplo, si yo no soy musulmán y voy a establecer un diálogo inter-epistémico con el mundo musulmán yo dialogo con las feministas islámicas y no con Osama bin Laden o Al-Queda. Tengo que tener un criterio de “universalismo negativo” que me permita distinguir pensamiento hegemónico eurocéntrico dentro del islam de pensamiento crítico dentro del islam para no caer en las ingenuidades de Mignolo. De esa manera tengo criterio para saber con quién dialogo y quienes son mis potenciales aliados en una lucha política descolonizadora donde se reconoce la diversidad epistémica de los actores. El tema es el siguiente: necesitamos movernos en un pluri-versalismo que no sea relativista y en un universalismo negativo que no sea universalismo positivo. Los criterios para identificar el pensamiento crítico en su diversidad epistémica sin reproducir el relativismo es el ser anti-capitalistas, anti-colonialistas, anti-patriarcales, anti-imperialistas y en contra de todo lo que signifique la destrucción de la vida (entendiendo vida en un sentido más amplio que simplemente la vida humana). Lo que no podemos repetir es el “universalismo positivo”. Nadie puede postular que la solución es esta o aquella porque se impone nuevamente una lógica donde “uno define para todos”. Esto último fue lo que pasó con el socialismo del siglo XX. Las soluciones al patriarcado, al colonialismo, al capitalismo serán plurales porque existen diferentes historias locales, diversas experiencias coloniales y múltiples epistemologías críticas en el mundo. La manera como se solucionará las cuestiones del patriarcado, el capitalismo, la colonialidad y el imperialismo será muy diferente en el Sur de México en Chiapas que en el Sur de Líbano. En unas hablamos de comunidades indígenas y en otras de comunidades del islamismo chiita. Entonces se debe estar consciente que las soluciones serán similares en términos de objetivos pero institucionalmente distintas. Allí es donde debemos pugnar por otra visión que considere la multiplicidad epistemológica para poder construir lo que el lema zapatista nos ha planteado: un mundo donde otros mundos sean posibles. En resumen, necesitamos de un universalismo negativo para establecer puentes con movimientos descoloniales que luchan contra los mismos ejes de poder de este sistema-mundo y nos permita romper con el relativismo o el populismo epistémico que postula que porque se diga algo desde una cosmogonía no-occidental ya se es descolonial (el exceso de Mignolo). Pero igualmente necesitamos de pluriversalismo para articular diversidad de soluciones y respuestas a los mismos problemas y no reproducir el universalismo donde solo uno decide para todos sin reconocimiento a la diversidad epistémica del mundo (el exceso de Quijano). Como diría Boaventura de Sousa Santos, no hay justicia social sin justicia cognitiva. Por consiguiente, me parece que la postura de Mignolo y la de Quijano son dos excesos de eso que se ha llamado la modernidad/colonialidad que, en realidad, te repito, no es un grupo como tal sino una red muy vaga, donde ni siquiera hay

diálogos o conversaciones entre unos y otros, aunque en algún momento los hubiera. Cuando hubo esas pocas conferencias donde se compartía con personas de la red, Quijano siempre asumía un monólogo porque venía con la actitud de dictar cátedra sin pretensión de diálogo con las visiones de los demás. Nunca vino a escuchar o a dialogar, sino con la actitud de “cítame y sígueme”. Esa es una actitud colonial. Incluso de falta de respeto. Para alguien como Enrique Dussel que ha escrito más de 60 libros, que venga Quijano a hablarle como si le estuviera enseñando algo, que venga sin haberse leído nada de Dussel y con todos los prejuicios de la izquierda tradicional secular rechazando su obra con acusaciones como “es un teólogo”, “es un creyente” y despacharlo así, me parece una falta de respeto. Quijano no solamente no conoce la filosofía de la liberación de Dussel sino que reduce a éste a la teología de liberación. Quijano rechaza la idea dusseliana de “trans-modernidad” porque él es sospechoso de la multiplicidad epistémica, es decir, de cualquier pensamiento que venga de subalternos descoloniales negros e indígenas en las Américas, en África o en Asia. El concepto de trans-modernidad dusseliano es precisamente es un proyecto político dirigido a culminar el proyecto inacabado de la descolonización partiendo del pensamiento crítico producido desde la diversidad epistémica del mundo. Quijano no cree en la diversidad epistémica pues para él sólo cuenta su propio pensamiento y subestima como inferior el pensamiento afro e indígena. No puede ver que hay otras maneras de nombrar lo mismo en otras partes del mundo pero con otros términos. El pensador africano Kwame Nkrumah, por ejemplo, que ha sido uno de los grandes pensadores decoloniales del planeta está fuera del espectro de autores de Quijano. De hecho, cuando Kwame Nkrumah hablaba de neo-colonialismo, nunca dejó de lado el tema racial. Siempre habló del sistema capitalista y el racismo como articulados de manera compleja y enredada. Esta es la idea de la colonialidad y la plantea Nkrumah a principios de los años sesenta. De hecho, fue el primero en acuñar el concepto de neocolonialismo. Cuando el concepto neocolonialismo pasa hacia las Américas por vía de la teoría de la dependencia se perdió el aspecto racial porque eso no se contemplaba en la mayoría de los exponentes de dicha teoría. El paradigma de la dependencia era bastante marxista y perdía de vista la contribución de Kwame Nkrumah que concebía el neocolonialismo en la articulación entre la dominación racial y la explotación económica del mundo por parte de las potencias imperialistas occidentales. La teoría de la dependencia asume el concepto de Nkrumah de neocolonialismo pero le vació el contenido de la crítica contra de la dominación racial. ¿Por qué Quijano cuando habla de colonialidad no tiene como una de sus fuentes a Kwame Nkrumah?, ¿por qué Quijano nunca ha citado ni discutido a autores/as como Fanon, Silvia Wynter, Du Bois, Angela Davis, Pablo González Casanova o Cedric Robinson que hablaron anteriormente de la idea que hoy nombramos como “colonialidad” pero usando otros términos? Alguien podría responder diciendo que estos son pensadores/as que estaban muy lejos geográficamente de Perú, de donde proviene Quijano, y que éste no los conocía. Sin embargo, no es el caso pues son todos pensadores/as que Quijano conoce y ha leído muy bien. No es una cuestión de distancia geográfica o desconocimiento. El mejor ejemplo para demostrar esto es que a Quijano le es más cercano el pensamiento indígena andino y, sin embargo, nunca los ha citado ni mencionado en su obra. ¿Por qué no ha citado a ningún pensador o pensadora del pensamiento crítico indígena en los Andes? En un artículo reciente publicado en la revista Viento Sur⁵ sobre el “buen vivir”, Quijano tuvo ahí la oportunidad de citar y nutrirse del pensamiento crítico indígena

5. Véase Aníbal Quijano, “‘Buen vivir’: entre el ‘desarrollo’ y la des/colonialidad del poder”, en: http://www.vientosur.info/IMG/pdf/VS122_A_Quijano_Bienvivir---.pdf

de la zona andina. De hecho, al ver el título del artículo llegué a pensar de manera ingenua y optimista que Quijano por fin habría superado este problema de colonialismo epistemológico. Si existe algún tema donde los pensadores y pensadoras indígenas han hecho grandes contribuciones es al tema del “buen vivir”. Pero para mi sorpresa y decepción, de veinte referencias bibliográficas que Quijano usa en este ensayo acerca del “buen vivir” unas 17 son a artículos de él mismo (autorreferencias) y solamente 3 referencias son a otros autores de los cuales ninguno es una pensadora o pensador indígena (de hecho dos de estas tres referencias son a discípulos de él). De ahí las críticas válidas que ha hecho Silvia Rivera Cusicanqui no solamente a Mignolo por su apropiación ingenua, romántica y despolitizada del pensamiento crítico indígena sino a Quijano también por ignorar e invisibilizar a los pensadores/as indígenas, afros y mestizos que anteriormente a él discutieron el tema de la “colonialidad” aunque usando otros términos⁶.

Lo patético es ver cómo el autor de la “colonialidad del poder” tiene una epistemología colonial que no reconoce a ninguna pensadora o pensador del sur global ni reconoce la tradición crítica anterior que analizó las cuestiones que Quijano nombra con la palabra “colonialidad” pero que usaron términos conceptuales diferentes para nombrar lo mismo. La epistemología colonial de Quijano reproduce el monólogo solipsista y autorreferenciado cartesiano. No se toma en serio a ningún pensador o pensadora crítico afro o indígena en las Américas. Solamente se ve a él mismo como fuente de autoridad para el pensamiento crítico. Este racismo/sexismo epistémico en Quijano es un escollo a la descolonización del saber y el conocimiento. Estas cuestiones me han hecho reflexionar sobre los problemas serios presentes en la red modernidad/colonialidad. Hay que descolonizar a Quijano de Quijano como también a Mignolo de Mignolo. Ambos son muy coloniales en sus epistemologías. Con ello no estoy abogando por un purismo epistémico ni estoy posicionándome como si yo estuviera más allá del eurocentrismo y la colonialidad. Todos de alguna manera hemos sido afectados por la modernidad/colonialidad y algunos nos hemos planteado el reto que representa descolonizarnos pero ninguno, incluyéndome, podemos reclamar haberlo logrado. La descolonización mental es como la descolonización del poder, un proceso continuo que no sabemos cuando termina y que probablemente en nuestros años limitados de vida nunca terminemos de ver realizado. Pero es precisamente este reconocimiento el que se niegan a hacer estos dos autores. Hablan como si estuvieran más allá de la epistemología colonial y, sin embargo, la están reproduciendo continuamente desde el populismo epistémico y reduccionismo geográfico del blanco que romantiza al otro (Mignolo) o desde el universalismo colonial del mestizo que niega capacidad de pensamiento crítico a indígenas y afros en las Américas (Quijano). Tampoco con esta crítica estoy negando la contribución del concepto de “colonialidad” de Quijano pues es una palabra que resulta muy útil porque nos ayuda a distinguir las relaciones de poder coloniales del colonialismo, es decir, nos ayuda a acentuar cómo las relaciones de poder coloniales siguen vigentes aún después de terminado el colonialismo. Pero la idea estaba ya presente con anterioridad en otros pensadores/as críticos. La idea acerca de la articulación de raza como principio organizador del sistema capitalista mundial o de las relaciones coloniales de poder epistémicas, sociales, económicas, patriarcales, políticas o

6. Ver el artículo crítico hacia Quijano y Mignolo de Silvia Rivera Cusicanqui titulado “Ch’ixinakax: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores” en <http://chixinakax.wordpress.com> Mi único comentario crítico a este artículo es que Silvia incluye injustamente en esta crítica a Catherine Walsh. Me consta que el trabajo de Walsh es descolonial, se toma en serio el pensamiento crítico afro e indígena al mismo tiempo que escapa tanto al populismo epistémico de Mignolo como al universalismo colonial de Quijano.

culturales que siguen al día de hoy después del colonialismo es un asunto que ha sido extensamente analizado, discutido, planteado, profundizado y reconocido en autores como Frantz Fanon, W.E.B. Dubois, Fausto Reinaga, Angela Davis, Sylvia Wynter, Silvia Rivera Cusicanqui, Pablo González Casanova, Cedric Robinson, Ali Shariati, Malek Bennabi, Ho Chi Minh, Enrique Dussel y muchos otros pensadores/as del sur global. Aunque el concepto de colonialidad ayuda a articular esta idea, la idea estaba planteada mucho antes y no necesitaba de la palabra “colonialidad” para articularse. Hubiera sido mucho más honesto y elegante si el concepto de “colonialidad” Quijano lo hubiera presentado con un reconocimiento a los autores y autoras que anteriormente expresaron la idea de colonialidad sin nombrarla, pero usando otros términos (capitalismo racial, colonialismo interno, neocolonialismo, racismo con infraestructura, etcétera) y que constituyen toda una tradición de pensadores/as críticos muy diversos del sur global. Si no hacemos ese reconocimiento nosotros mismos, ¿quién lo va a hacer? Los autores del norte global, con algunas excepciones como Boaventura de Sousa Santos, no solamente no reconocen las epistemologías del sur sino que las ven como “inferiores” al conocimiento “superior” producido desde París, Berlín, Londres o Nueva York. Ese racismo/sexismo epistémico hegemónico no solamente lo reproducen intelectuales eurocéntricos del norte global sino incluso algunos intelectuales del sur que llaman a descolonizar el poder y el conocimiento. Mignolo y Quijano son las dos caras de la misma moneda colonial.