



REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad, Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Hacia la cartografía de un nuevo mundo: pensamiento descolonial y desoccidentalización (un diálogo con Walter Mignolo)

Entrevista a Walter Mignolo* realizada por Francisco Carballo**

Pocos intelectuales fundamentan sus tesis de manera tan rigurosa como Walter Mignolo. Elabora: la consistencia en el análisis, la fluidez con que atraviesa por los distintos lenguajes de las ciencias sociales y las humanidades, el espesor de su aparato crítico y la claridad de su discurso le ganan el respeto de sus pares. Asunto de crucial importancia sí se considera que lo que tiene que decir violenta la estabilidad del discurso académico en Estados Unidos, lugar en donde trabaja, así como los supuestos en los que descansan los poderes en América Latina,

* Walter Mignolo es profesor de literatura, lenguas romances y antropología cultural en la Universidad de Duke, en Carolina del Norte. Funge, asimismo, como Director del *Center for Global Studies and the Humanities* de la misma Universidad. (<http://trinity.duke.edu/globalstudies>). Entre sus libros recientes destacan: *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad* (2010) y *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options* (2011) y con Madina V. Tlostanova, *Learning to Unlearn: Decolonial Reflections from Eurasia and the Americas* (2012).

** Francisco Carballo es investigador del Centro de Estudios Poscoloniales de Goldsmiths, University of London, en Inglaterra. Se desempeña, también, como asesor cultural del Museo del Chopo de la Universidad Nacional Autónoma de México en el barrio de Santa María la Ribera de la capital mexicana. Publica con frecuencia en América y Europa. Su libro más reciente es un volumen editado para celebrar el treinta aniversario de *Todo lo sólido se desvanece en el aire* de Marshall Berman (2012). La presente entrevista fue comisionada para el libro *Disturbios Culturales* editado por José Ossandón y Lucía Vodanovic (2012). Este texto es una versión aumentada de la entrevista publicada en Santiago de Chile.

región que legitima histórica y políticamente la “opción descolonial”, de la cual es uno de sus pensadores más vigorosos. Mignolo no sólo cuestionan el vocabulario de la democracia liberal sino también los principios que sostienen a buena parte de las izquierdas. No podría ser de otra forma: lo suyo es restituir senderos hace tiempo abandonados y abrir caminos por territorios vírgenes. Debe decirse, además, que su trabajo posee un cariz cada vez más planetario. Observa y describe el estado de cosas desde el sur del mundo y ya no sólo desde las Américas, como aconsejaría la prudencia que distingue las categorías geográficas y epistemológicas en que se divide el acartonado sistema universitario. Su rebeldía empieza a rendir frutos: atestigo como su obra atrae lectores entusiastas venidos desde lugares de difícil acceso para los teóricos nacidos en nuestra América. Pienso en Europa, Asia y África. En suma: escritores, artistas plásticos, activistas y hasta académicos lo consideran un aliado o, de menos, un interlocutor privilegiado.

Cualquier teórico que se respete (es decir, que sea respetado) termina reducido a un ramillete de enunciados. Me refiero al síndrome de la Wikipedia. Más grave aún: la teoría social adaptada a la brevedad del Twitter. Con vocación polémica me atrevo a sugerir una simplificación de su obra que me permita situar la siguiente conversación. Señalo cinco puntos. 1) La crítica frontal de la modernidad que universaliza un provincianismo (el europeo) y silencia o devalúa todo lo demás. 2) La convicción profunda en que la colonialidad están indisolublemente ligada a la creación y desarrollo del mundo moderno. Esto es: la lógica colonial es constitutiva de la modernidad y no uno más de sus productos derivados. 3) América Latina como una invención del colonialismo (externo e interno) que hace de la modernidad una promesa siempre escurridiza y de la cual debemos desligarnos a partir de un “paradigma otro”, de nuevas maneras de pensar y de vivir. 4) La nuestra es una época de cambio geopolítico en donde ciertos actores están adquiriendo un papel de primerísima importancia. Las viejas estrellas de occidente, por su parte, están por convertirse en meros actores de reparto en la escena internacional. Esta transformación racial y cultural del poder tendrá consecuencias de enorme calado que se deben comenzar a entender desde ahora

mismo. Para empezar volvemos a un mundo con múltiples centros de poder y ello abre una infinidad de posibilidades políticas e intelectuales hasta hace poco inimaginables. 5) Una nueva política sacude al mundo. La política descolonial lo mismo cuestiona al capitalismo y sus costos humanos que a la tradición heredada de occidente y que por los últimos dos siglos ha sido el único vocabulario permitido para construir discursos validos a los ojos de un mundo dominado por la modernidad occidental. Esta cruda simplificación se apoya en un unos cuantos libros de su bibliografía: *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization* (1995), *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (2003), *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options* (2011), todos ellos han terminado por formar una trilogía, y *La Idea de América Latina* (2007). En este diálogo me propuse repasar la obra de Mignolo de cara al lector de lengua española. Me interesa encauzar nuestra conversación hacia temas que me parecen de primera importancia. Me refiero a los principios que sustentan el pensamiento descolonial y la geopolítica del mundo actual.

Sobre la opción descolonial

FC: ¿Qué necesita saber el lector que se acerque por vez primera a su trabajo para comprender las premisas, los caminos que ha tomado y los frutos intelectuales que ha cosechado hasta el momento?

WM: Gracias Francisco en primer lugar por tus generosas palabras. Pues si algo hay en mis escritos significativo para tu generación, como lo hubo en variados pensadores en quienes encontré “palenque donde rascarme” (creo que algo así eran los versos de Martín Fierro), en buena hora.

Para un lector que se acerque por primera vez a mis escritos, antes que corregir o agregar lo que decías en la introducción, pienso en por donde empezar. Gustavo Verdesio me sugirió hace poco reunir en un volumen cinco artículos escritos entre 1980 y 1994 aproximadamente, que para él resultan fundamentales para entender lo

que viene después, es decir, a partir de *The Darker Side of the Renaissance*¹. Estos cinco artículos son los siguientes: “Semiosis y universo de sentido” (1983); “Comprensión teórica y comprensión hermenéutica”(1983); “Dominios borrosos y dominios teóricos: Ensayo de elucidación conceptual” (1985); “Semiosis colonial: La dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas” (1992); “Decires fuera de lugar: Sujetos dicentes, roles sociales, y formas de inscripción” (1995).

Pues este último ensayo es el gozne entre mi formación semiótica y filosófica y la teorización historiográfica propia de *The Darker Side of the Renaissance*. Claro que la dimensión histórica en este libro venía de antes, desde 1981 y 1982 cuando publiqué dos monografías que marcaron un sesgo en los estudios coloniales: “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”, en una colección editada por Iñigo Madrigal en Madrid y “El metatexto historiográfico y la historiografía Indiana”, publicado en *Modern Languages Notes*.

El encuentro de esas dos trayectorias resultó en lo que más tarde sería: “Geopolitics of knowledge and the colonial difference” (2002). Esto es, dicho de forma muy simple que: a) la universalidad del pensamiento occidental con sus bases en el griego y el latín devaluó otras maneras de pensar y se apropió (derecha, centro e izquierda) de la universalidad del pensamiento asumiendo, como Descartes, que el pensar se encuentra más allá del cuerpo y de las historias locales. Así, surgen “programas” cristianos, liberales y marxistas para “salvar” el mundo; b) que las formas de pensamientos devaluadas no tuvieron, a partir del 1500 y no tiene otra opción hasta hoy, que pensarse no ya como *autónomos o auténticos*, sino en confrontación constante con el pensamiento hegemónico que los devaluó. De esa tensión en la frontera surge la epistemología fronteriza y la opción descolonial, que es la idea en base a la cual se organiza lo que pienso y como lo pienso. Ahora bien, lo que hago no lo hago a la manera de un científico que estudia el pensamiento descolonial pero

¹ Ver Walter Mignolo, (2011b).

que no piensa descolonialmente sino sociológica, histórica o filosóficamente (es decir, que “analiza” el pensamiento descolonial en el marco de la disciplina filosófica). Por ello mismo es importante distinguir entre “el pensamiento descolonial” que puede ser estudiado y analizado sin necesariamente pensar descolonialmente, y “el pensar descolonial”, que es una manera de pensar el mundo y las disciplinas que tratan de explicarlo. El pensar descolonial es así sujeto del proceso mismo de pensar más que ser objeto para otras disciplinas. Ambas actividades son legítimas, por cierto, no estoy proponiendo elegir una sobre la otra. Pero sí estoy presentando el pensar descolonial (la opción descolonial) como una opción, una alternativa más entre las existentes hasta hoy. Mientras que pensar a partir de universales abstractos en el marco de la modernidad, nos lleva a la ansiedad de querer remplazar lo previo para proponer lo nuevo. El pensar descolonialmente, por su parte, nos lleva simplemente a argumentar a favor de la opción descolonial que afirma su derecho de existencia para co-existir con las opciones ya existentes (conflictivamente en algunos casos, solidariamente en otros).

FC: Me da la impresión que a Walter Mignolo no le gusta trabajar en solitario. Pensar descolonialmente implica, me parece, hacerlo en grupo. La palabra “manifiesto” ronda en sus libros y ensayos sueltos. Me parece que a usted le interesa construir comunidad y en ese sentido la lógica del colectivo requiere de una membresía estable, una genealogía intelectual propia, una cierta coherencia epistemológica y una unidad en los propósitos de la investigación. Algunos de sus escritos más significativos pueden leerse como minutas de un diálogo entre sus antecesores inmediatos, los miembros de su generación y los académicos más jóvenes influidos por la opción descolonial. Además, el diálogo pasa por construir un linaje que le sea particular y por tanto escuchar con atención lo que sus antecesores lejanos tenían que decir. Esto se nota cuando escribe sobre el “Colectivo Modernidad/(des)Colonialidad/” que anima junto a Arturo Escobar. Entiendo que la opción descolonial no pretenda caer en las pifias del pensamiento moderno, es decir, la pretensión de que una escuela sustituye a otra y al hacerlo la arroja al basurero de la historia. Sin embargo, sí se me toma la idea del grupo por buena faltaría por descubrir asuntos imprescindibles para comprender a cabalidad de lo que aquí hablamos: ¿En qué contexto intelectual y político surge un proyecto como el suyo? ¿Contra qué se enfrenta? ¿A quiénes llama a cuentas para construir un espacio propio, diferenciado? Al final de cuentas la opción descolonial se alza en protesta frente a un cierto estado de cosas, frente a un vacío (quizá la palabra injusticia, sea más propicia) intelectual que pretende remediar, me parece.

WM: Me haces varias preguntas. Te respondo por partes. El carácter programático del pensamiento descolonial. Si y no. Si en el sentido en que hay un componente fuerte “pro” pero no en el sentido enérgico de “programa” o “proyecto.” Debido a los límites que impone el vocabulario, en el colectivo usamos la palabra “pro-yecto”. Lo hacemos no en el sentido de “programa” (como programa de computadora, o como programas corporativos o leninistas), sino en un sentido algo más difuso de “lanzar algo hacia delante y a la distancia, hacer visible algo que no era visible (por ejemplo, la opción descolonial).” El pensamiento descolonial es a la vez analítico (de la formación y transformación de la retórica de la modernidad y su siamés, la lógica de la colonialidad) y prospectivo (líneas o bosquejos de algo por hacer). Ese hacer mirando hacia el futuro lo entiendo como una contribución entre muchas otras que apuntan en una misma dirección a pesar de que marchan por caminos muy diversos: de aquí que para mí sea importante enfatizar *la opción descolonial* y la complementariedad entre *opción descolonial* y *pluriversalidad como proyecto universal*. Ya ves el sentido que toma aquí la palabra “proyecto”: más cercano a prospecto que a programa. En última instancia de lo que se trata (aunque las palabras nos traicionen) es de ponerle fin a los programas que promueven universales abstractos (la arrogancia y quizás la ceguera de asumir que aquello que es bueno para mí tiene ser bueno para el resto de los habitantes del planeta). Curiosamente, quienes todavía habitan en la creencia de los universales abstractos no pueden entender el pensamiento descolonial sino como universal abstracto y nos acusan de criticar el universalismo formulando un nuevo universalismo. Es decir: reduciéndolo todo a sus propios términos. Este tipo de críticas es un ejemplo de aquello de lo que hay que desprenderse (*delinking*, en inglés). Es necesario dejar de lado la idea de que hay sólo una lógica en el mundo, aquella de la modernidad y puesto que no hay otra manera de pensar que pensar modernamente lo que supone de entrada los universales abstractos. Así, la izquierda y la derecha operan sobre un mismo “programa” epistemológico-teológico (puesto que hoy los principios se asumen por fe e intereses personales más que racionalmente) del cual el

pensamiento descolonial trabaja para desprenderse. En ese desprendimiento se juega el “prospecto” descolonial, como pensamiento y como opción.

Antes de continuar debo hacer una aclaración que me parece importante sobre mis referencias al “colectivo modernidad/colonialidad/descolonialidad.” Lo que digo aquí es a título personal no en su representación. Mucho menos, claro, como vocero de grupo. Lo maravilloso del colectivo es que funciona descolonialmente. Nadie representa a nadie, no tenemos presidente o director. Compartimos, eso sí, dos conceptos centrales: “colonialidad del poder” (Aníbal Quijano) y “transmodernidad” (Enrique Dussel). A partir de esos conceptos cada uno de nosotros sigue su propio camino pero siempre ligados a elaboraciones conjuntas que ya por más de una década, nos convoca de tanto en vez y nos mantiene en relación de convivencia gracias a una tarea epistémico-política que compartimos. No buscamos una “plataforma única, común y universal”. En el colectivo la pluri-versidad es lo que distingue nuestro accionar pensando.

FC: De cualquier forma la idea del colectivo (intelectuales latinos y latinoamericanos pensando en grupo) incita a que ciertos académicos en Estados Unidos hablen del “giro descolonial” como una respuesta a los estudios postcoloniales. Sin embargo, se me ocurre que para usted es significativo rechazar la idea del “giro”, para estas fechas una frase demasiado maltratada en la cultura académica anglosajona. Los “giros” en el discurso universitario son un poco como las “nuevas propuestas” en el mundo de la moda: se adueñan del mundo en un parpadeo y poco después desaparecen para no volver. A menos claro, que se crea en el péndulo de los formalistas rusos. ¿Cómo debemos entender entonces la diferencia entre “giro” y “opción” en relación al pensamiento descolonial?

WM: Cierto. Debo aclarar, por principio de cuentas, el sentido en el que empleamos, al interior del colectivo, las expresiones “giro descolonial” y “opción descolonial.” Y también aclarar que no se trata de elegir uno sobre lo otro. Eso significaría pensar en universales abstractos, es decir, que existe solamente una expresión que se corresponde con *la realidad*. Cuando empleamos uno u otro señalamos distintos aspectos de un mismo fenómeno. “Giro” en castellano es la traducción del inglés “turn.” Pero “turn” tiene otro sentido en inglés que no lo tiene “giro” en castellano. Cuando decimos “It is your turn” no significa “giro” sino más bien algo así como “es tu turno; te toca a ti; te llegó la hora, etc.” En ese sentido, “*descolonial turn*” (giro

descolonial) podría significar en castellano tanto “giro” como “turno”: le llegó la hora, le llegó el turno al pensamiento descolonial. Yo suelo usar también la expresión “*decolonial shift*”. “*Shift*” sería traducible como “cambio”, en el sentido de “cambio de marcha” en los automóviles. Es esta la expresión característica del “prospecto” de la Asociación Caribeña de Filosofía: “*shifting the geography of reason*” (cambiar la geografía de la razón). Pero también uso en inglés la expresión “*shift*” y “*shifting*” en el sentido de “Pachakuti.” Pachakuti pasó a significar, para los hablantes quechua y aymara que vivieron la invasión hispana todo un “vuelco”: el mundo al revés tal y como decía Guamán Poma de Ayala. En ese sentido es que hablo en castellano del “vuelco de la razón.” Y ese es el vuelco de la razón, ese es el desprendimiento como “prospecto” en el que opera el pensamiento y la opción descoloniales.

Pues bien, entonces, mis argumentos están contruidos sobre la expresión “opción descolonial” simplemente un tipo de pensamiento con sus particularidades en relación a otras opciones: pensamiento filosófico, económico, cristiano, marxista, etc., que no es solamente una forma de pensar sino de hacer. Cuando llegamos a los límites es necesario aumentar las opciones. Estamos en los límites, la gente que no está involucrada en los dirigismos estatales y corporativos de este planeta, está ya en armas epistémicas, pensando y haciendo con la intención de deshacerse de las restricciones económicas y estatales que le impiden hacer y pensar; o que los obligan a hacer y pensar de determinada manera. Ese es el programa imperial de colonialidad del saber y del ser de los cuales el pensamiento descolonial se desprende. Se trata de contribuir a multiplicar las opciones.

FC: En *The Darker Side of the Renaissance* usted explica la importancia de escribir en inglés para poder entrar de lleno a las discusiones intelectuales que van a definir los tiempos de la mundialización. Para restablecer el poder de enunciación de las lenguas originales de América e incluso del castellano, que de ser lengua imperial pasó a convertirse en idioma relegado de los grandes discursos de la modernidad, es necesario preparar el camino, retar a la modernidad en su propio terreno, en sus lenguas privilegiadas y en relación a sus convenciones filosóficas y científicas. Esto anuncia de alguna manera el pensamiento fronterizo del que hablaremos más adelante. Sin embargo, queda siempre la pregunta: ¿Qué significa denunciar la herida colonial desde el corazón mismo de Estados Unidos? ¿Cómo se puede descolonizar el pensamiento desde instituciones indispensables para entender la colonización de última hornada como son las universidades norteamericanas de élite?

WM: La devaluación epistémica de la que hablaba antes es también devaluación lingüística, puesto que epistemología y lenguas van de la mano. No por la gramática de las lenguas sino por la ideología que la acompañan en la modernidad/colonialidad. No en vano, Elio Antonio de Nebrija le dijo a la Reina Isabel que la gramática era compañera indispensable del imperio. Pues, piensa en estos dos puntos, uno histórico y el otro existencial-epistémico:

1) En el último capítulo de *Historias locales. Diseños globales* (2003), me ocupé de la cuestión de las lenguas en relación a las civilizaciones. Básicamente es lo siguiente: la civilización occidental está construida sobre dos lenguas clásicas, griego y latín, y seis lenguas modernas, europeas e imperiales: italiano, castellano, portugués, francés, alemán e inglés. A su vez, de las seis lenguas modernas, las primeras tres corresponden a la primera modernidad (Renacimiento) y las otras tres a la segunda modernidad (Ilustración). En la historia de Europa, el Sur le sirvió al Norte para trazar la diferencia imperial interna. Por eso España y Portugal no figuran en el primer plano de las reuniones cumbres de la Unión Europea. Uno hasta se pregunta si acaso participan de las reuniones del G20 que se suceden de tanto en tanto. De modo que el castellano perdió el tren epistémico de la modernidad y de la post-modernidad y quedó como lengua epistémica puramente regional. Por eso se traduce todo del inglés, francés y alemán al castellano pero la inversa no ocurre o casi no ocurre. Se traducen novelas, no pensamiento. Las restantes seis o siete lenguas más habladas del mundo (chino, árabe, bengalí, urdu, hindi, ruso), pues nada, más regionales aún en relación a occidente. Por eso hay más chinos y chinas, árabes y rusos y rusas que hablan inglés que hay hablantes de las seis lenguas imperiales occidentales que hablen chino, ruso o árabe. Y ni que hablar de las lenguas “menores.” El castellano, que es lengua imperial global de segunda clase, es lengua de primera clase en Hispanoamérica en relación a las lenguas indígenas. Y aún así es lengua de tercera clase en Estados Unidos, donde se identifica como la lengua de las “minorías” del sur.

2) La cuestión existencial es explícita en Franz Fanon y Gloria Anzaldúa, para dar sólo dos ejemplos. Fanon pone en claro al comienzo de *Piel Negra, Máscaras*

Blancas (1952), que hablar una lengua no es solamente manejar una sintaxis, una fonética y un vocabulario sino que es acarrear el peso de una civilización. ¿Qué significa esto para un negro caribeño que habla francés? Que uno se hace más blanco, dice Fanon, en la medida en que domina más y más el francés. Anzaldúa en *Borderland/La Frontera* (1987), habló de “cómo domar una lengua salvaje”, la lengua de las chicanas/lesbianas que mezclan el inglés y el castellano a gusto y a disgusto y que no respetan el lenguaje que busca controlar la sexualidad (a este asunto dediqué un capítulo de *Historias locales. Diseños globales* titulado “El amor al bilingüaje/Bilanguaging love.”

Surge una manera de existir y una manera de pensar (la epistemología fronteriza) semejante a la manera de existir de Descartes o Kant. Su manera de vivir/existir les lleva a pensar la epistemología territorial/imperial. Ambas genealogías históricas personales y lingüísticas son legítimas. Con la salvedad que las primeras adquieren el privilegio de la modernidad y de sus lenguas, y las segundas tienen la tarea de Sísifo: levantar la piedra que el pensar de Descartes y de Kant les ha tirado encima.

Pues, entonces, ¿por qué escribir en inglés? Simplemente puesto que el control epistémico (colonialidad del ser y del saber) se ejerce en inglés, francés y alemán, y el inglés hoy domina sobre los que alguna vez fueron sus dos pares. Pensar descolonialmente significa, pues, *actuar* en inglés. Victor Borge, el humorista danés, aparentemente sabía de que se trataba: el inglés no es mi lengua, solía decir, yo simplemente la uso.

FC: Vayamos entrando a temas algo más teóricos para comprender a cabalidad la opción descolonial. En *The Darker Side of Western Modernity* (2011) usted habla a partir de trabajos de Edgardo Lander y Fernando Coronil de la importancia de descolonizar la naturaleza. ¿A qué se refiere? ¿Cómo debemos hacerlo?

WM: La cuestión de la “naturaleza” fue introducida en el proyecto modernidad/(de)colonialidad por Edgardo Lander en una de nuestras reuniones. Fue en Quito, quizás hacia 2002 o 2003. Luego Lander continuó elaborando la idea en torno a la “crisis civilizatoria” y el sentimiento de que “se nos acaba el

tiempo” haciendo referencia a los desmanes provocados por las corporaciones multinacionales y la psicología del consumo de artefactos artificiales producidos por medio de la extracción ilimitada de recursos naturales. British Petroleum (BP) y el espectacular desastre ecológico en el Golfo de México es un una buena muestra de lo que viene advirtiendo Lander desde hace un buen tiempo. Pesquisas recientes informan por ejemplo, que BP se preocupó primero de reducir los costos que debía pagar para reparar el daño causado y ni por asomo se le ocurrió imaginar los estragos que causarían en la flora y fauna marítima en la zona afectada en los años por venir. Los peces en esa parte del Golfo presentan ya deformidades alarmantes. Ahora bien, los “humanos” somos “naturaleza” tal y como nos enseñaron los aymaras y los quechuas, los navajos y los sioux, los maorí y los ab-orígenes en Australia. Fernando Coronil y también Catherine Walsh han ido desarrollando este tema a su manera. Por mi parte, yo reflexioné ya sobre el asunto en el “Comentario” a la traducción al inglés de *La historia natural y moral de las Indias* del jesuita José de Acosta (2002).

La verdad es que las enseñanzas más importantes en este rubro provienen de la filosofía indígena, y no de los intelectuales o expertos europeos o americanos, ni tampoco de nosotros, los descendientes de europeo en América. Sin duda que contribuimos a propagar el debate, como lo están haciendo Lander y Walsh, y al interior de nuestro colectivo lo hizo Fernando Coronil. También investigadores y activistas progresistas como Eduardo Gudynas (difícil hoy de enmarcar a Gudynas en Uruguay o a Alberto Costas en Ecuador: diría que son liberales radicales y marxistas no-ortodoxos) han abrazado la filosofía indígena afincada en palabras claves como pachamama y *sumak kawsay* en aymara o *suma qamaña* en quechua (los conceptos quichuas, quechuas y aymara que etimológicamente significan vivir en plenitud y armonía, (asunto que ha sido explicado con pleno detalle por Simón Yampara) y que normalmente se traduce como “vivir bien”. Insisto en ello porque si no reconocemos este vuelco radical en la geografía de la razón, corremos el riesgo de que los blancos latinoamericanos de descendencia europea asumamos que la crítica actual proviene de nosotros mismos. Hoy por primera vez después de 40 años, la crítica al “desarrollo” se funda en el

pensamiento indígena y no en el pensamiento latinoamericano-blanco-de izquierda.

Lo anterior era necesario para responder a la pregunta que haces. “¿Qué quiero decir con descolonizar la naturaleza?”. Lo que quiero decir en verdad es “descolonizar la idea de naturaleza” puesto que la “naturaleza” es una idea no un ente. Es el concepto mediante el cual en occidente se separó la “cultura” de la “natura”: lo primero remite a cultivo, a actividades y resultados emprendidas por cierto tipo de organismos vivientes que en occidente se llaman “seres humanos”. Los “animales” son los entes vivientes con sistema nervioso que no han logrado la extensión de las extremidades superiores para producir “cultura”. En cierto sentido tienen menos problemas, en tanto los “animales” no han tenido ni tienen por que diferenciar cultura de naturaleza.

Cuando José de Acosta escribió *Historia natural y moral de las Indias* hacia 1590 “naturaleza” significaba la obra del Creador y conocerla era admirar y reverenciar a quien le había dado forma y sentido. La “naturaleza” provocaba un sentimiento que, en el momento secular, Immanuel Kant conceptualizó como “el sentimiento de lo sublime”. Veinte años después de Acosta, Francis Bacon cambió el rumbo y conceptualizó la “naturaleza” como exterior al “hombre”. Determinó también que era necesario conocer la naturaleza para “dominarla” y no ya para admirar a su Creador. En ese momento co-existían tres cosmologías diferentes: la cristiana que defendía Acosta frente a la naturaleza de Indias, la secular que identifiqué con Bacon, quien desacraliza la cosmología cristiana, y las cosmologías Aymara, Quechua, Nahuatl, Iroquesa, etc., que ni aceptan la armonía del universo pero tampoco creen en un solo Dios creador y mucho menos todavía practican la separación de “nosotros” y la “naturaleza”. Aún hoy, las cosmologías indígenas mantienen esta creencia. De la misma manera que la cristiandad y el secularismo mantienen las suyas. La cosmología secular lleva por el momento las de ganar, pero no creo que por mucho tiempo, de modo que la cosmología cristiana y la cosmología indígena quedan en segundo y tercer orden respectivamente. No menciono aquí otras cosmologías no modernas que son similares y paralelas a la de los indígenas de las Américas. De modo que “descolonizar la idea de

naturaleza” significa en primer lugar aceptar que hoy entendemos por “naturaleza” la idea secular que la toma como proveedora de recursos naturales para acrecentar las ganancias. Secundariamente, se considera que lo que produce ganancias (industria pesada, tecnología, artefactos) sea beneficio para la humanidad o al menos parte de ella. Y en tercer lugar, descolonizar la idea secular de “naturaleza” para reorientar los órdenes sociales hacia la armonía vivencial en vez de la competencia mortuoria. En esta tarea, nos guste o no nos guste, son las cosmologías no-modernas que orientaran futuros armónicos y plenos, y no ya la cosmología cristiana en complicidad con la cosmología secular occidental.

FC: Ya que hemos hablado de la naturaleza me interesa comparar la opción descolonial con un tema con el cual la “naturaleza” ha vuelto al centro de la discusión filosófica en Europa. Me refiero a la biopolítica. En lugar de enfatizar las diferencias busco encontrar comunes denominadores entre las distintas versiones de la biopolítica (Foucault, Agamben, Esposito, Rose, por ejemplo) para proponer el siguiente cuadro: Al borrar las fronteras entre la política, el derecho y la vida misma el poder se vuelve más efectivo al perseguir su lógica de control, es capaz de penetrar a niveles cada más recónditos de la persona. Ya no sólo busca influir en la conciencia sino la biología, dominar aspectos que se consideraban como resquicios de autonomía de cara al poder estatal y económico (sin importar cuan represivo éste fuera). Sin embargo, el pensamiento descolonial (y en ello está muy cerca de Fanon) necesita de estos espacios de independencia, de autonomía, de resistencia (individual y colectiva) que suponen que es posible el proceso de descolonización epistemológica y política. Incluso si esos espacios de exterioridad fueron creados desde el discurso epistémico y político de occidente. ¿Es creíble pensar la biopolítica como “fase superior del colonialismo” en dónde el control llegue a niveles tan profundos que borre cualquier rendija desde donde comenzar el trabajo de descolonizar tanto al ser como al conocimiento y por ende a las instituciones sociales en su conjunto?

WM: Esquemáticamente puesto, la trayectoria de este aspecto en la formación y transformación de la lógica imperial de control y gestión colonial (e.g., la matriz colonial de poder) para el control de las subjetividades sería más o menos la siguiente: el primer momento está marcado por el control de las almas por medio de la confesión durante los primeros siglos de la formación moderno/colonial (siglos XVI al XVIII). El segundo momento, el proyecto secular y el estado-nación que forma comunidades de nacimiento (*natio*) en vez de comunidades de fe

(*religio*), comienza a poner el acento en los cuerpos más que en las almas. Ese es el momento de la biopolítica que analiza Foucault, y donde la eugenesia es una de las tecnologías o estrategias más conocidas. Esta tiene su precedente en la matriz colonial de poder y el control de las almas (colonización del imaginario, de la educación, del saber, etc.), hay varios estudios sobre estos aspectos en los siglos XVI y XVII). Pues, bien, Foucault analizó la etapa siguiente. Ahora estamos en la tercera etapa, la de la bio-tecnología, no ya el control de los cuerpos sino *el control de la vida misma*. En la primera etapa, el control de las almas buscaba juntar a los ciervos del Señor; en la segunda, se buscaba ciudadanos con buena salud y bien dispuestos a con-formar el estado. Por eso decía Kant, que las tres disciplinas fundamentales eran la teología (para el bienestar de las almas), la medicina (para el bienestar del cuerpo) y la ley (para el bienestar de la sociedad). Pues bien, en la etapa corporativa (en la cual los valores corporativos prevalecen sobre los valores ético-políticos del estado), la biopolítica se ejerce a través de la bio-tecnología: ya no se trata de (o sólo de) mantener una población de ciudadanos saludables y que rinda en el trabajo, sino de hacerlos *clientes, convertirlos en consumidores*, dándoles educación y opciones para que consuman sus propios tratamientos médicos y farmacológicos y así contribuyan a la acumulación de capital en beneficio de la comunidad médica y de las grandes corporaciones farmacéuticas. Esto lo he dicho como introducción. Ahora, vamos a las dos aristas de tu pregunta: las transformaciones de la lógica de la colonialidad y los proyectos y tareas descoloniales.

El proyecto colectivo modernidad/colonialidad parte, como tú sabes, de la siguiente premisa: durante el siglo XVI y XVII surgió un tipo particular de organización y gestión (*managment*) que estableció formas regulativas en el manejo del poder: la colonialidad del poder. Muy esquemáticamente descrito, este patrón (matriz) colonial de poder consistió en organizar el control de cuatro esferas interrelacionadas de lo social:

-el control de la autoridad (esto es, virreinos, monasterios, capitanías) y el desmantelamiento de manejos existentes de la autoridad, como era el caso del Incanato en Tawantinsuyu y el Tlatoanato en Anáhuac;

-el control de la economía (encomiendas, mitas, plantaciones) y del trabajo (esclavitud masiva en las minas y en las plantaciones), y desmantelamiento de las formas económicas existentes.

-el control del género y de la sexualidad (heterosexualidad como norma, familia cristiana como modelo) y alteraciones profundas en las relaciones sexuales y relaciones entre los géneros en las sociedades indígenas;

-el control del conocimiento y de la subjetividad, puesto que es a través del primero que se forma la segunda y es la subjetividad de los agentes que promueve o confronta los saberes dominantes o hegemónicos. Como en los casos anteriores, la cosmología cristiana en materias de fe y su epistemología en materias de conocimiento, implantaron en las colonias -a través de colegios, monasterios, universidades, publicación de libros, y hombres de letras- las formas euro-cristianas e hispanas de estar en el mundo. El proceso fue continuado, en distintas partes de la tierra y en distintas formas, por Francia e Inglaterra, fundamentalmente, y por Holanda, Alemania e Italia en menor medida, pero todos estos centros, en su diversidad, comparten formas de ser y de saber que Hegel describió en las tres caras de Europa (la del sur, el corazón de Europa, y el noreste). De modo que todas las cosmologías y saberes del mundo, en sus diversas lenguas y epistemologías tuvieron y tienen todavía que rearticularse en relación a las formas de saber y ser occidentales (el mundo islámico es un buen ejemplo contemporáneo de lo que hablo, tanto en el oriente medio como en Asia pero también con los migrantes radicados en Europa).

Tu pregunta apunta, con justeza y justicia, al hecho siguiente: este patrón colonial de poder que no es sólo válido para los pueblos coloniales sino que es el patrón de manejo imperial, puesto que ni la Unión Europea podría ser lo que es ni tampoco Estados Unidos, sin el control de la matriz, control que se prolonga durante más de quinientos años. El hecho de que tanto en Europa como en Estados Unidos, la teoría política y la economía política, la historia y las artes, tuvieran sus "centros" (museos, universidades, bancos, estados modernos, capitales, industrias, etcétera), fueran narrados y teorizados (control del conocimiento) como si fuera una cuestión puramente euroamericana, creó la

ilusión de que la organización y las gestiones para el control de la autoridad y de la economía fueran una cuestión puramente euroamericana. De esa manera, el hecho de que es el patrón colonial de poder, o la lógica de la colonialidad la que opera por debajo de la retórica de la modernidad, quedó oculto. El vocabulario común al “capitalismo” por parte de liberales y marxistas, oculta el hecho de que lo que opera y donde el control trabajo, es en y a través del patrón colonial de poder en el cual la economía es solamente una esfera entre otras. Cada vez más dominante, por cierto, y en las últimas dos décadas sobre todo.

Ahora bien (y paciencia que ya estamos llegando a lo específico de lo que me planteas y te diré luego por qué necesito este rodeo), hoy el patrón colonial ya no está en las solas manos de Europa occidental y Estados Unidos: está en disputa a todos los niveles. China y Rusia, disputan el control económico y político; Irán y Venezuela el control político; India el control económico, político también. En vastos sectores del Islam es donde encontramos la mayor disputa por el control del conocimiento, pero está surgiendo este aspecto además en Asia, y no sólo en sectores islámicos. Pero también en Bolivia, donde el lenguaje de la descolonización del estado, de la economía y de la educación, todos ellos dirigen la atención a estos lugares de disputa. Si a ello unimos la emergencia de la sociedad política global (“sociedad política” en el sentido en que elabora el término Partha Chatterjee, que está basado no en la historia de Europa o de Estados Unidos sino en los legados y consecuencias de la India Británica, esto es, sociedad política es un concepto des-colonial), en variadas esferas, desde La Vía Campesina y Soberanía Alimentaria hasta el feminismo transnacional, las crecientes organizaciones gay que, por ejemplo, a través de la legalización del matrimonio homosexual ponen en cuestión el conocimiento, la subjetividad y la normatividad heterosexual; lo cual se toca con la economía y con el control estatal de lo político; la extensa organización indígena global desde los mapuches en Chile hasta las “primeras naciones” en Canadá y los aborígenes en Nueva Zelanda y Australia, pues vemos así que también el control del género y la sexualidad están puestas en entredicho. Y así los ejemplos se multiplican. En suma, tres puntos concretos sobre tu pregunta:

Las disputas por el control del patrón de poder por un lado y por su desmantelamiento por el otro están ocurriendo a dos niveles: la des-occidentalización y la des-colonialidad.

La des-occidentalización está planteada en términos epistémicos, políticos y económicos. Aunque estos argumentos se encuentran en variadas fuentes, en varios países, y en algunos casos se tocan con cuestionamientos del occidentalismo y la modernidad en sectores progresistas del Islam. La formulación más clara y contundente es la del académico y diplomático de Singapur, Kishore Mahbubani. El argumento de Mahbubani es el siguiente: los beneficios de la modernidad occidental son sin duda encomiables, y ellos han contribuido a los logros de la humanidad en todo el planeta y en este sentido son herederos de las grandes conquistas de las grandes civilizaciones del pasado: China, India, Mesopotamia, Egipto (y agregaríamos, Maya, Inca, Azteca). El problema es que, estos logros fueron acompañados por el descrédito de todo lo no europeo y sobre todo, haber implantado la duda de si los seres no europeos eran propiamente humanos y si tenía realmente capacidades intelectuales desarrolladas.

Mahbubani confronta este tema en un libro que se titula *¿Pueden pensar los asiáticos?* (2002). Sus brillantes respuestas tocan el pasado colonial en el cual los asiáticos mismos creyeron que eran inferiores a los europeos y llegan al proceso actual, en las últimas décadas, en el cuál el cambio más profundo es la toma de conciencia asiática de su humanidad y de su igualdad humana con occidente. Ello conduce no solamente a un cambio radical en la subjetividad sino también en la disputa de la colonialidad del saber que los puso en condiciones de pensarse a sí mismos como inferiores.

La pregunta epistémica, “¿los asiáticos, pueden pensar?”, es parte de un argumento político, económico y ético que caracteriza en otro argumento como “el giro irresistible hacia el hemisferio asiático.”

Pues bien, este es un problema que tiene su centro en las sociedades industriales y son esos asunto que investigaron e investigan Foucault, Agamben, Esposito, Rose, etc.

En las ex colonias, ex tercer mundo, países en desarrollo o países emergentes y países muy pobres, francamente las preocupaciones de Foucault, Agamben, Esposito y otros pasan a segundo o tercer plano. La cuestión es otra. En el libro de Nikolas Rose *The Politics of Life Itself* (2007) se detalla claramente y a veces con cierto entusiasmo la mercantilización de la biotecnología revestida en una retórica de “búsqueda de felicidad”, se dice varias veces al pasar: “esto que estoy diciendo es válido para las sociedades desarrolladas, o industriales, o en fin Europa occidental y nórdica y los Estados Unidos (no sé que ocurre en Japón con la biotecnología)”. Hace no mucho apareció en *Harvard International Review*, un artículo escrito por especialistas en tecnología médica que narraban la historia de la tecnología de punta para operaciones del corazón, sofisticadísimas. Y enviaron algunas de estas tecnologías a Brasil. Luego descubrieron que mucha gente tiene problemas de corazón en Estados Unidos pero que en Brasil la gente muere de malaria.

Pongámoslo así: La biopolítica introducida por Foucault y sus siguientes desarrollos en Esposito, Agamben *et al*, es un problema euro-Americano, de las sociedades industriales en las cuales la biotecnología crea consumidores y clientes. ¿Cuánto afecta esto a 1.4 billón de habitantes en China, 1.2 billón de habitantes en India y a casi 1 billón de habitantes en África? Tenemos aquí ya tres billones de personas, casi la mitad de los habitantes del planeta que están fuera del control bio-tecnológico porque no tienen dinero para consumir. Lo que ocurre es que la visión de Foucault, Agamben, Rose, Esposito, no sólo globaliza un presente y temores regionales, sino que me parece asumen como global una historia regional. Justo es esto lo que me interesa insistir. Fíjate en este párrafo de Esposito. Lo saco de una ponencia que leyó en la Universidad de Duke. “Comunidad y Violencia” fue el título de la charla:

La relación constitutiva entre comunidad y violencia es evidente cuando hablamos de los orígenes de la raza humana. No es solamente que la violencia entre los hombres anide en el principio de la historia, sino que la comunidad misma parece estar fundada en la violencia homicida. Caín asesino de Abel, asunto que la Biblia sitúa como el acto

fundacional en el origen de la historia humana, encuentra su eco en la mitología clásica con el papel de Rómulo en el origen de Roma. En cada uno de estos casos, la creación de la comunidad parece estar ligada a la sangre del cadáver que yace tirado, abandonado, en el suelo. La comunidad en sí misma descansa bajo el cielo abierto, sobre la tumba que a cada momento amenaza con tragárselo todo. (2009)

¿No te parece interesante? Para Esposito, “el origen de la raza humana” está anclado en la Biblia y en ¡Roma! Esto es, está anclado en dos historias recientes y locales que se proyectan como diseños globales. ¿Qué dirían los mayas que narraron la historia en el *Popol Vuh* y que en un momento dado se encontraron con la violencia cristiana de Caín y Abel y la Roma de Rómulo? ¿Y qué dirían millones de personas que vivieron y viven en el marco de las *Upanishad*? “Sentarse cerca y en círculo para aprender” (*enkiklos paidea* en Griego antiguo significa algo semejante, “aprender sentados en círculo”) -no creo que las *Upanishad* fueran derivadas del pensamiento griego ni que el pensamiento griego, haya “superado” las *Upanishad*. Esto sería asumir, muy hegelianamente, que hay una sola trayectoria histórica, hacia delante, hacia arriba, y hacia donde yo estoy contando la historia. Pero es aún más, la imagen que proyectan las *Upanishad* presupone un escenario de quietud en el bosque en el cual los sabios transmitían sus conocimientos a los jóvenes. Claro, también esa tradición se vio interrumpida en algún momento por la violencia de Caín y de Rómulo.

En fin, tomemos otro ejemplo, el de La Vía Campesina, una organización de campesinos de alcance global. Hoy por hoy incluye unas 150 organizaciones en más de 50 países. Su filosofía no es la de competir en el mercado, sino de construir maneras de ser y de vivir desenganchadas del hambre que impone Monsanto y otras corporaciones tradicionales que quieren devorar la tierra, comprándola, y pervertirla con las semillas transgénicas, y acrecentar las ganancias mediante la mercantilización de la vida (de la vida toda, no solo de los trabajadores), creando crisis alimentarias cuando sea necesario en pos de que las ganancias sea mayores y los inversores puedan extraer un mayor margen de utilidad a sus inversiones. Todo esto lo sabe bien La Vía Campesina. Sus discursos son teóricamente sofisticados y surgen no de la lectura de algún David

Harvey o algún Ulrich Beck sobre la globalización sino de sus propias experiencias, día a día, con los gobiernos, con las ONG, con las corporaciones, con las rondas internacionales de intercambios y tarifas. La plataforma es clara: lo que los une (campesinos del Sur y del Norte, del este y oeste, muchos países, lenguas, etc.) es un compromiso fundamental con un proyecto humanista que es la antítesis del individualismo y materialismo que domina no sólo como economía y estado sino como concepto de vida. Ya ves como La Vía Campesina es muy distinta a los movimientos obreros o aún a los sindicatos de campesinos, como en el caso de Bolivia, todavía atados a las estructuras sindicalistas. Estamos en un cambio de época más que una época de cambio.

El tratamiento que Foucault, Agamben y Esposito le dan a esos problemas es un tratamiento europeo y supongo que en mayor medida para europeos. Todos estamos preocupados por los horrores que ha creado y sigue creando la matriz colonial del poder (el “capitalismo” en el vocabulario de liberales y marxistas, reducido todo a la esfera económica). Pero los horrores y los tratamientos son distintos para la mitad de habitantes del planeta que viven en el campo. Y aún, la otra mitad que vive en las ciudades, el tratamiento será distinto en París, Roma o Londres por un lado y en El Cairo, la Ciudad de México, Sao Paulo o Beijing por el otro. Es imperativo desengancharse de la ilusión de totalidad que produce el mercado del libro y de las ideas. La mercantilización de Foucault, Agamben y Esposito es una buena prueba de lo que hablo. Mercantilización que los lleva a participar de un juego que ellos mismos critican.

FC: Como la serpiente que se muerde la cola déjeme terminar esta sección con una pregunta que linda en lo biográfico. Encuentro curiosos paralelismos entre su carrera y la de Tzvetan Todorov. Los dos especializaron en Francia en estudios lingüísticos y bajo la guía de Roland Barthes se definieron en cierto momento como semióticos. Tanto Todorov como usted construyeron su prestigio con dificultosos estudios sobre lengua y literatura y para ambos el género fantástico y la estructura del relato fueron temas capitales. La conquista de América les abrió la puerta para pasar de la lengua a la sociedad y desde entonces (principios de los 1980's) su trabajo es cada día más político. Todorov ha rescatado a duras penas la herencia ilustrada y usted, ha construido un *canon* alternativo que radicaliza a los pensadores ilustrados por su modernidad, si se me permite la palabra (cito a Ottobah Cugoano y Guamán Poma, por ejemplo). Todorov

se ha convertido en la voz de la razón humanista en Francia. Y usted... Bueno, quizá se puede decir que usted ha trabajado en pos de reconstruir la dignidad del *anthropos* devaluado por el peso de *humanitas*. Me interesa saber qué le sabe la idea del humanismo que algunos de sus coetáneos defienden como la única opción frente a los excesos de la modernidad: el capitalismo salvaje y los totalitarismos de la política. ¿Se puede hacer algo con el concepto o está irremediabilmente ligado a la tradición moderna, es decir: a la lógica colonial?

WM: Interesante el paralelo puesto que es un caso muy claro de geo- y corpo-política del conocimiento. La geo- y corpo- política del conocimiento no presupone esencialismos y determinismos, sino opciones. Para alguien nacido y educado en Bulgaria y otro nacido y educado en Argentina, las opciones son distintas aunque uno comparta el menú de la época. El menú tiene varias caras, una es lo puramente visible (libros, películas, ideas, etc.) circulan a plena luz; otras son menos visible, y otras son, invisibles. Si tomamos los setenta del siglo XX como corte lateral y espacial, vemos algo distinto a lo que veríamos si hacemos un corte lineal y cronológico de lo visible. En un corte lineal y cronológico veríamos lo que precede, en Europa, al surgimiento del estructuralismo, el post-estructuralismo, y el post-modernismo. Y la coexistencia de estas tendencias. Si hacemos un corte espacial, vemos que por ejemplo en América Latina, lo visible, pero menos visible que las tendencias europeas mencionadas, eran la teoría de la dependencia y la teología/filosofía de la liberación. Y totalmente invisible (y eso lo comprendemos mejor hoy, que se han visibilizado) los trabajos, pensamientos, ideas de pensadores afro-caribeños (por ejemplo, Fanon tuvo un momento de lectura en América Latina pero fue eclipsado por la importación del estructuralismo, post-estructuralismo y post-modernismo). El intelectual y activista Aymara Fausto Reynaga es prácticamente desconocido. Pero no sólo eso, sino también era bastante invisible fuera de Bolivia, René Zavaleta Mercado. Por otro lado, si miramos alrededor del globo, en esa época la filosofía africana estaba ya en el proceso de planteamientos radicales, geo- y corpo-políticos, que pusieron en tela de juicio la asumida universalidad de la filosofía continental como medida del filosofar. En Irán, Ali Shariati había ya comenzado, a mediados de los sesenta, un

proceso de “revolución epistémica” que continúa hasta el día de hoy. Y por cierto es necesario agregar el vuelco epistémico que ocurrió en Estados Unidos a partir de los movimiento que se dieron a la tarea de avanzar los derechos civiles de las minorías.

Una de las tareas fundamentales de nuestro momento y que va caminando con fuerza, es la descolonización del saber y del ser. Y en ese terreno una de las tareas fundamentales consiste en mostrar que la hegemonía del conocimiento moderno en Europa gozó del privilegio de la expansión imperial en todos los órdenes y que, como consecuencia, logró imponer la imagen (de herencia teológica y filosófica-secular) de que el conocimiento no está geo-históricamente y bio-gráficamente situado. Es decir, se aceptaría en principio que cuando Descartes argumenta para llegar a la verdad indubitable, se asume que esa es la tarea del pensar y que esa conceptualización no responde a necesidades geo-históricas y bio-gráficas a la que respondía Descartes sino que debe ser guía para toda la humanidad. La razón secular se construye así sobre la razón teológica para la cual la última instancia del conocer, Dios, no tiene geo-historia y tampoco biografía.

En cuanto a la compleja palabra humanismo/humanidad, podríamos también plantearla en términos de geo- y corpo-política del conocimiento. Sin duda, hay un concepto de Hombre y de Humanidad, en Europa, que mirando con detención es la figura que sostiene y en la que se sostiene el conocimiento: el que se define como humanidad y define la humanidad frente a la diferencia, el *anthropos*, es decir, todas aquellas instancias en las que por cuestiones genéricas, sexuales, étnico-raciales, lingüísticas, religiosas, etc., un tal tipo de persona o grupo no da la talla del Hombre y de la Humanidad. Es ahí donde entra Fanon a proponer una humanidad-otra. Esta propuesta se hace desde la perspectiva geo-política y bio-gráfica, no del Hombre y la Humanidad contruidos a imagen y semejanza de la masculinidad europea, sino la del ser Negro o Negra, no por naturaleza, sino en el sistema conceptual del Hombre y la Humanidad. La propuesta de Fanon la radicalizó Sylvia Wynter quien como mujer jamaicana lanzó la propuesta: “*After Man, Toward the Human.*” Pues ahí ya está en marcha un proyecto de

decolonización del humanismo euro-centrado y la construcción de-colonial de la idea de humanidad.

Sobre geopolítica y descolonialidad

FC: Hasta aquí ha quedado claro, me parece, que la opción descolonial tiene un claro tinte geopolítico. En ese entendido, me interesa seguir pensando el mundo actual desde su óptica. Para ello, propongo diferenciar entre una primera globalización que corre de 1492 (pienso en dos eventos españoles: la Reconquista y el “descubrimiento de América” para Europa) a su última apoteosis en 1989 cuando se proclamó la democracia liberal de occidente como el único horizonte para lo político (menciono la caída del Muro de Berlín y la versión que hacía de lo ocurrido en Tiananmen un gran grito por la occidentalización de China). Esta primera etapa duró casi quinientos años durante los cuales occidente estiró sus tentáculos hacia todos los rincones del planeta. Lo hizo con el correr del tiempo y valiéndose de las fórmulas más variadas: el cristianismo institucionalizado en sus distintos ropajes litúrgicos; las grandes rutas intercontinentales del comercio marítimo (vale recordar a las viejas potencias navales: Portugal, Holanda, España, Inglaterra); el liberalismo como la primera ideología de un universalismo militante, con todo y sus arreglos institucionales; el método científico y su hegemonía sobre el saber y la educación; la literatura universal proclamada por Goethe y que en buena medida erigió a la novela en el horizonte insuperable de la producción literaria a escala mundial; las era de las mercancías de las que habla Marx en el *Manifiesto* y que lleva aparejadas no sólo nuevas relaciones sociales sino una percepción planetaria del tiempo; el comunismo que llegó a ser mucho más que un espectro y que en buena medida occidentalizó la resistencia contra la occidentalización; la tecnología que cobró empuje con la Revolución Industrial y sus posibilidades de someter a la causa del desarrollo a la naturaleza toda; y, quizá, por último, el libre mercado como el *software* con el que se debe configurar la maquinaria social si es que se quiere pertenecer al mundo civilizado, ese que cuenta con el aval de la alianza atlántica (Estados Unidos por un lado y Europa del oeste, por el otro). Se puede enfatizar uno o varios de los fenómenos de los arriba mencionadas, se puede discutir sobre la periodización correcta para comprender la globalización o incluso si el término es el adecuado para hablar de este periodo es la “modernidad”. Sin embargo todo esto comparte un denominador en común: su *centro de gravedad*, para usar una expresión de Oswald Spengler, es Occidente. La segunda etapa se va anunciando después de la Segunda Guerra Mundial, cobra conciencia de sí misma con la Conferencia de Bandung (1955) y hoy parece entrar bien encaminada en su larga marcha hacia la consolidación. Su peculiaridad es hacer de la des-occidentalización su bandera y su *centro de gravedad* es Asia en lo general y

China, en lo particular. Sí se toma por buena ésta hipótesis de trabajo ¿cómo debemos entender la des-occidentalización no euro-centrada? Es decir: ¿Qué es a ciencia cierta lo que está cambiando en el mundo más allá de los jugadores que llevan la voz cantante?

WM: Estupendo resumen para entrar en materia. Primero diría que el pensamiento descolonial es eminentemente geo y corpo-político. Son dos aspectos fuertemente interdependientes a través del racismo y del patriarcado. Con ello quiere decir que ambos, racismo y patriarcado, interrelacionan las dos esferas. Se suele ver el racismo ligado solamente a las personas y no la racialización de los lugares o regiones. De igual manera, el patriarcado se suele asumir la universalidad de la distinción hombre-mujer y de la diferencia de poder entre ambos (ambas, ahí ya está el diferencial de poder, en el género gramatical). Pero resulta que las clasificaciones jerárquicas de género y sexualidad tocan directo y derecho a la división geopolítica: ¿no es acaso un lugar común enfatizar la sexualidad de las zonas tropicales, como el Caribe o Brasil? O la haraganería de los indígenas en las Américas, pero también de los malayos y filipinos? Puesto que planteas aquí la dimensión geo-política hablemos primero de ella. Luego tocaremos también la dimensión corpo-política.

De todo lo que has mencionado solo pondría un signo de interrogación en Tiananmen. Que las insurgencias en Tiananmen fueran un signo de occidentalización, no es del todo seguro. Esa fue la interpretación (y propaganda) en occidente. La prensa en occidente pintó el panorama muy simple y recurriendo a la propaganda como rebelión por la democracia contra el comunismo. Bueno, esto ocurrió casi diez años después de que Deng Xiaoping abriera las puertas para reformas económicas y dijera en algún momento que “enriquecerse es glorioso”. La apertura de Xiaoping no fue occidentalización. Y ello hay que entenderlo en la historia del siglo XX en China desde Sun Yat-sen hasta Deng Xiaoping, pasando por Chiang Kai-shek. La corrupción entró no tanto por el lado del comunismo sino del capitalismo, como en Rusia en el 1989. Que los jóvenes reaccionaran frente a la corrupción y al malestar de la apertura al capitalismo, no significa que el movimiento fuera occidentalizante. Lo que los jóvenes tenían cerca

de ellos eran las ideas socialistas de Mao Zedong. Pero claro, la prensa de occidente llevó agua para su molino pensando que occidente ganaría China de nuevo como ocurrió con la Guerra del Opio. En fin, este es un asunto que requiere más espacio y no es el nudo de tu pregunta, pero es necesario ponerle un punto de interrogación, sobre todo desde las perspectivas de hoy. Demasiado simplista decir -como hizo la prensa de occidente, desinformada, como siempre- que los jóvenes chinos deslumbrados por la democracia occidental se rebelaron de Abril a Junio del 1989.

En fin, tu pregunta es otra, pero está relacionada de alguna manera tanto con Deng Xiaoping como con Tiananmen. Para entender la desoccidentalización en el este de Asia y en el sureste asiático, hay que comenzar por divorciar capitalismo de modernidad. "Modernidad" en Asia al menos, está relacionada con el imperialismo cultural de Occidente. Y eso es un "no-no". Por esa razón surge la tendencia a la indigenización, en la ropa, en las costumbres, en la comida, en fin, en las formas que toma la vida de todos los días. Sin duda que se encuentra siempre un segmento de la población, y sobre todo segmentos grandes porque la población es enorme, que sí construye su identidad "identificándose" con valores, modas, estilos, comidas, etc., que se origina en Europa o en Estados Unidos. Pero eso es la minoría. La tendencia general tanto de las políticas culturales estatales como de la sociedad civil es otra: "capitalismo si, consumismo si, pero modernidad no." Este principio es importante puesto que pone en la conciencia de los gobiernos y de la sociedad civil, la afirmación de su propia historia, formas de ser y de vivir y el rechazo a recibir instrucciones políticas y económicas de Estados Unidos y, antes, de la Unión Europea. Digo "antes" puesto que ahora es China quien está ayudando a la UE a salir del paso y darle consejo a los europeos de que sean más conscientes y cuidadosos en sus negocios. Lo cual forzó al presidente del Consejo Europeo, Herman Van Rumpsey, en una entrevista antes de su visita a China, a decir en rueda de prensa: "Europa solucionará por sí misma sus propios problemas." La desoccidentalización, en breve, es el capitalismo divorciado del liberalismo y neo-liberalismo. Al primero lo abrazan con fervor, a los dos segundos lo rechazan con desden. Ahí vemos con toda su fuerza lo que

significa *identidad en la política*, como hablamos antes. La desoccidentalización no cuestiona el capitalismo. Pero no acepta, ya lo ve como una aberración, que el oeste (es decir, Estados Unidos y tres países de la Unión Europea -Alemania, Francia y el Reino Unido- más el Banco Mundial, el Banco Central Europeo y el Fondo Monetario Internacional, les digan a los asiáticos lo que tienen que hacer y como tienen que vivir. El capitalismo conlleva todos los problemas que conocemos: explotación del trabajo, destrucción del ambiente, énfasis en el consumo, etc. La desoccidentalización significa, gracias por mostrarnos lo que es el capitalismo, ahora ya no los necesitamos, sabemos cómo hacerlo.

Volviendo a la observación anterior, Deng Xiaoping en realidad abrió el camino de la desoccidentalización si bien en ese momento no había todavía una conciencia teórica como la hay en estos momentos. Lo que empezó a cambiar con la desoccidentalización es lo siguiente:

1. Hasta 1500 el globo era policéntrico y no capitalista. Varias civilizaciones coexistían pero ninguna de ellas dominaba o controlaba a las otras. Había dominio y control interno. Digamos que en China o en el Incanato, las dinastías chinas y los incas controlaban, dominaban a la población. Pero no había una civilización que dominara y controlara a las otras. Esto lo expliqué ya en varias partes con detalles.
2. En 1500 aparece una nueva civilización en el planeta. La civilización occidental, que comienza a construir su narrativa afincada en la cultura griega y latina. Es decir, Europa se construye apropiándose de la Grecia antigua -es curioso que ahora que ya no la necesita, la Unión Europea esta dispuesta a sacrificar a Grecia, la cuna de la identidad cultural que tan afanosamente construyó. Es de esperar que las nuevas generaciones intelectuales griegas comiencen a poner de relieve este hecho, esto es, que se den a la tarea de descolonizar desde Grecia los mitos de la civilización occidental-. Pues bien, esta civilización está montada sobre dos pilares: el Tratado de Tordesillas (1494) y el Tratado de Zaragoza (1529). Por medio de estos dos tratados el papa Alejandro VI se apropia del planeta, inventa las Indias Occidentales y las Indias Orientales y se las ofrece a las coronas de España y Portugal. La cancha está trazada. Ya después vendrá Holanda, Francia, Inglaterra, Estados Unidos. Las rayas del papa, por decirlo así, son marcas

políticas, raciales, epistémicas, estéticas, etc. La iglesia no sólo controla la raya sino el conocimiento. Luego ese conocimiento será tomado por los intelectuales seculares de la etno-clase burguesa que inventa lo que conocemos hoy como liberalismo para zafarse del teologismo. Pues bien, si seguimos así, vemos que del 1500 al 2000, *mutatis mutandi*, la civilización occidental se afirmó y se expandió no sólo política y económicamente sino en el amplio ámbito de formas de vida y de creencias. Una de las estrategias (tecnologías, se diría hoy) de control, es el racismo y el patriarcado. El racismo funciona a dos niveles: inferioriza gentes y culturas. Por ejemplos, no sólo los chinos fueron considerados amarillos sino a China se le consideraba por occidente como una cultura interesante pero ampliamente superada por la historia. Esto Hegel lo dijo muy claro en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Y el patriarcado complementa el racismo al jerarquizar seres humanos y así poder controlarlos. Pues bien, los argumentos que sirvieron a occidente para convencer de que occidente era el presente donde la historia había llegado, que todos los demás quedaron atrás, que hay que modernizarse, ese mito se terminó. Capitalismo si, modernización no, quiere decir simplemente que los valores y formas de vida de la historia local en la que yo vivo son tan validas para mí como tus valores y formas de vida son para vos. Grecia no es el punto de origen de la civilización mundial, lo es, en todo caso, sólo de la civilización occidental. Desoccidentalización significa el fin de ese mito con todas las consecuencias epistémicas, políticas, estéticas, subjetivas que trae aparejadas.

3. Pues bien, el proceso de cierre comenzó hacia el año 2000. Y ese proceso de cierre está guiado y liderados por dos grandes fuerzas: la desoccidentalización y la descolonialidad. Primero la desoccidentalización. En general, la desoccidentalización es la entrada al orden económico global de la gente de color. El capitalismo fue creado, organizado, mantenido, exportado por la emergente burguesía blanca (mercantilista y marginal en términos del estado monárquico y la iglesia) de los siglos XVI al XVIII y la burguesía blanca (de la revolución industrial), secular y en tándem ya con el estado. La desoccidentalización es la apropiación del capitalismo por parte de la emergente burguesía global de color que confronta

el racismo (con todas sus implicaciones epistémicas y políticas a nivel de relaciones internacionales) del que fueron víctima. En este sentido, la desoccidentalización es importante porque confronta la tendencia neoliberal a la homogeneización del planeta. La cosa se está jugando fuerte en dos tres frentes: Siria, Irán y la apertura de Estados Unidos al Pacífico que anuncia el proyecto de re-occidentalización, esto es, recuperar el liderazgo que occidente que se perdió con Bush y Cheney así como con el desastre financiero que vive la Unión Europea.

En particular, desoccidentalización, como ya dijimos, tiene su punto de originación en Asia, pero es ya planetario. El Brasil de Lula no fue un giro a la izquierda sino un giro hacia la desoccidentalización. Lula nunca cuestionó el capitalismo, pero sí cuestionó recibir órdenes de Estados Unidos y de la UE, y profundizó sus relaciones internacionales con China, India, Irán, Turquía. En este sentido, Brasil está liderando la desoccidentalización en América Latina. El conflicto de El Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécuré (TIPNIS) en Bolivia no debe leerse sino como el conflicto entre la desoccidentalización con la que coquetea el gobierno y la descolonización que guió la rebelión que terminó con el gobierno de Sánchez de Lozada y llevó a Evo Morales a la presidencia. Rafael Correa va en esa dirección también: lo suyo es la desoccidentalización que no la descolonización. En cambio Chile, Colombia, México, Perú y buena parte de los países centroamericanos se mantienen leales a al re-occidentalización, y prefieren seguir recibiendo órdenes. Cristina Fernández de Kirchner menos definida pero también va hacia la desoccidentalización tal y como lo demuestra la nacionalización de YPF, la filial argentina de la española Repsol. Esta fue, también, la orientación aprobada en la reunión del *Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños* (CELAC) hacia finales del 2011: fortalecer la unión de los países de América Latina para no depender y sufrir las consecuencias de la crisis en la Unión Europea y Estados Unidos. Esto es pues la desoccidentalización y, lo que veo es que en este momento, a nivel de Estados, la desoccidentalización es un paso necesario y útil. ¿Por qué? No es que un capitalismo policéntrico sea menos explotador que un capitalismo monocéntrico. Sucede que el desarrollo de

una identidad política propia genera confianza en actores e instituciones que eran descalificados y marginados en los tiempos de Pinochet, Menem, Cavallo, Sánchez de Losada, Salinas de Gortari, Zedillo. Una nueva generación de gobernantes que pone picas en Flandes y dice ya basta de recibir órdenes.

4.El otro proceso o conjunto de procesos son los proyectos de descolonización. Estos tienen lugar en la sociedad política global. La sociedad política global es un desprendimiento de la sociedad civil, y se diferencia de esta en que va creando sus propios proyectos y va generando conocimientos adecuados y necesarios para abogar y legitimar sus acciones. Un ejemplo patente y espectacular hoy en días lo encontramos en las organizaciones que se enfrenta a las corporaciones y están parando los proyectos de muerte que ocasiona la minería a cielo abierto. El Juicio Ético a las Transnacionales es un ejemplo contundente de lo que la sociedad civil está haciendo, además de tener un discurso claramente descolonial. Quien no conozca este video, sugiero escuchar al menos los cuatro o cinco primeros minutos para entender mejor a lo que me refiero:

<http://www.youtube.com/watch?v=VLS8gCFZTEQ>.

Aclaremos entonces el papel de Bandung en estos procesos. También ocurrió en Asia, en la Indonesia de Sukarno. Este fue el acontecimiento clave, institucional, de la descolonización, hoy diríamos de los argumentos descoloniales. Bandung, por un lado, hizo claro que quienes se reunían ahí eran parte de casi la mitad del planeta y que las cuestiones de racismo y religión eran centrales en la agenda. El escritor afro-americano y activista de Detroit, Richard Wright, fue sin ser invitado a cubrir la conferencia, le interesaban los temas que se trataban y la manera en que se discutía la agenda. Publicó un libro importantísimo, *The Color Curtain*, al año siguiente (1956). Wright entendió a la perfección que el segundo punto de Bandung era el siguiente: Ni capitalismo, ni comunismo, sino descolonización. La idea de la descolonización sugería algo distinto que no era la mera mezcla de las dos grandes ideologías (como la “tercera vía” de Giddens, quizás más semejante a la “tercera posición” de Juan Domingo Perón, anunciada en 1951, cuatro años antes que Bandung aunque, podemos imaginar, las conversaciones ya estaban en circulación entre líderes que buscan distanciarse tanto del comunismo como del

capitalismo). Bandung es por tanto punto de referencia de la descolonialidad, en tanto que quizás sea Xiao Ping quien dio el primer paso hacia la desoccidentalización. Por eso es que hoy es necesario repensar esta historia, desprendernos de las versiones occidentales a las que tenemos acceso y entrar en las interpretaciones en el Este Asiático que, sin duda, serán tan parciales como las occidentales. Pero al menos tendremos dos tipos de versiones parciales e interesadas en su propio punto de vista, para trabajar en la descolonización de ambas.

Referencias Bibliográficas:

Anzaldúa, Gloria (1987), *Borderland/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Spinsters/Aunte Lute.

Esposito, Roberto (2009), "Community and Violence", Carolina Lectures, Duke University, texto leído el 15 de abril de 2009.

Fanon, Frantz (2008), *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Ediciones Akal.

Mahbubani, Kishore (2002), *¿Pueden pensar los asiáticos?*, México DF, Siglo XXI.

Mignolo, Walter (1981), "El metatexto historiográfico y la historiografía indiana." *MLN*_96, pp. 358- 402.

_____, (1982), "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista" en Luis Iñigo Madrigal (editor), *Historia de la Literatura Hispanoamericana. Tomo 1 (Época Colonial)*, Madrid, Editorial Cátedra.

_____, (1983), "Semiosis y universos de sentido", *Lexis* VII, 2 , pp. 219- 235.

_____, (1983), "Comprensión hermenéutica y comprensión teórica", *Revista de Literatura*_XIV, 90, pp. 1- 35 .

_____, (1985), "Dominios borrosos y dominios teóricos: Ensayo de elucidación conceptual" *Filología* XX, pp. 21-40.

_____, (1992), "Semiosis colonial: La dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas" *Foro Hispánico. Revista de los Países Bajos*. 4, pp. 11-28.

_____, (1995), "Decires fuera de lugar: Sujetos dicentes, roles sociales, y

formas de inscripción” *Revista de crítica literaria latinoamericana*. No. 11, pp. 9-32.

_____, (2002), “Introduction and commentary to José de Acosta’s *Historia natural y moral de las Indias*” en Jane E Mangan (Editor) *José de Acosta’s Natural and Moral History of the Indies*. Durham, NC, Duke University Press.

_____, (2002), “The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference”, *South Atlantic Quarterly* Winter 2002 101(1), pp. 57-96.

_____, (2003), *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Ediciones Akal.

_____, (2010), *Desobediencia Epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2010.

_____, (2011a), *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, Durham, NC: Duke University Press.

_____, (2011b), *De la hermenéutica y la semiosis colonial al pensar descolonial*, Quito, Abya-Yala. Introducción de Gustavo Verdesio.

Mignolo, Walter y Madina V. Tlostanova (2012), *Learning to Unlearn: Decolonial Reflections from Eurasia and the Americas*, Columbus, Oh, Ohio State University Press.

Ossandón, José y Lucía Vodanovic (2012), *Disturbios Culturales*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Diego Portales

Rose, Nikolas (2007), *The Politics of Life in Itself*, Princeton, Princeton University Press.

Wright, Richard (1956), *The Color Curtain: A Report on the Bandung Conference*, Nueva York, World Publishing Company.