

Walter Mignolo: la colonialidad en cuestión

Entrevista de Norma Fernández¹

Norma Fernández: En los temas que hoy se debaten de colonialidad/ descolonialidad hay un referente indiscutido que es Aníbal Quijano, ¿cuándo y cómo te relacionaste con él?

Walter Mignolo: El encuentro con Aníbal Quijano fue un complejo de circunstancias. Había oído su nombre alrededor de 1990 (por sus relaciones con los dependentistas) pero no lo había leído. Por casualidad, hacia principios de la década del '90 me encontré en la librería Tercer Mundo, en Bogotá, un libro titulado *Los Conquistados: 1492 y la población indígena de América*, editado por Heraclio Bonilla en 1992. El último artículo era de Quijano y se titulaba "Colonialidad y modernidad/razionalidad". Fue como haber leído a Camus y Kafka cuando tenía 15 años y a Gloria Anzaldúa unos pocos años antes, en 1987. A Quijano lo conocí personalmente en Binghamton, quizás por el año 1994. Ahí comenzó una colaboración en el colectivo modernidad/colonialidad/descolonialidad que dura hasta hoy. Cuando lo conocí personalmente, ya había leído aquel artículo que fue un golpe para mí porque de pronto se ordenaron un conjunto de ideas que había estado explorando en los años ochenta sobre la colonización del Nuevo Mundo.

N. F.: ¿Cuáles ideas?

W. M.: Primero, porque pude distinguir entre colonización y colonialidad. La primera se refiere a etapas puntuales, históricas: colonialismo hispano en América, colonialismo británico en India, colonialismo Francés en Argelia y –si se quiere– colonialismo ruso y luego soviético en Asia Central; o colonialismo japonés en Taiwan. O aun, colonialismo sin colonias, como Inglaterra y Estados Unidos comenzando a controlar a China en 1848 a través de la Guerra del Opio, o Estados Unidos en Afganistán e Irak, etcétera. Colonialidad es la lógica de control que conecta a todas esas instancias desde el siglo XVI hasta hoy. La máscara que la cubre es el concepto de "modernidad". De ahí el título. Pero, sobre todo, porque el concepto de "colonialidad" (como el de inconsciente o el de plusvalía o el de deconstrucción) abrió otro campo de investigación, de reflexión y de reorientación epistémico política. Básicamente, el concepto de colonialidad abrió otra opción, la opción descolonial, al lado de la opción psicoanalítica y la opción marxista. Y por cierto, otra opción a las variadas versiones del postmodernismo, postestructuralismo y postcolonialismo. Y en esa opción descolonial estamos trabajando, en la convicción de que es necesario multiplicar las opciones. La opción descolonial no es una misión, no tratamos de convertir. Tampoco de "superar" las opciones existentes. Esa manera de pensar es muy moderna: batir al enemigo, salir adelante, mi opción es mejor, etcétera. No, no estamos en ésa. Curiosamente, en mi caso por ejemplo, tres artículos que analizan críticamente algunas de mis posiciones, presentan objeciones a partir de Foucault, Marx y Derrida. Eso te da una pauta de que a algunos intelectuales progresistas que optan por Foucault, Marx o Derrida la opción descolonial les molesta. Lo único que uno puede decir en esos casos es pedir perdón por existir. Pero antes de seguir adelante, permíteme hacer una aclaración terminológica. Estuvimos debatiendo en el colectivo si usar .descolonialidad. o "decolonialidad". Para algunos, de-colonialidad es un anglicismo. Para otros, marca la diferencia con descolonización más claramente que descolonialidad. Catherine Walsh arguye, y estoy de acuerdo, que de-colonialidad no es un anglicismo sino que marca también una distancia y rompe (se desengancha) de la expresión correcta en castellano que sería "descolonialidad". Segundo, en ese artículo Quijano distingue entre el sentido que tenía decolonización durante la Guerra Fría y el que le da él. Para él, decolonización –hoy diríamos decolonialidad para no confundir el sentido con el primero– era una operación epistémica que consiste en desengancharse del eurocentrismo. Y el eurocentrismo, para Quijano, no es un lugar geográfico sino una estructura histórica epistemológica. Decolonizar es desengancharse del aparato, principios y acumulación de sentidos del eurocentrismo, desde el Renacimiento a la Ilustración, desde la Ilustración a la era tecno-científica y massmediática. Tercero, porque la colonialidad venía a ser algo así como el inconsciente para Freud o la plusvalía para Marx: algo que no se ve pero que gobierna lo que se ve. Y en cuarto lugar, por fin teníamos un concepto, colonialidad, que surgía de la experiencia, del sentir, del vivir las historias coloniales y no seguir dependiendo de conceptos que fueron contruidos sobre la base de otras experiencias:

¹ Periodista, documentalista y profesora de Antropología en las Licenciaturas de Comunicación Social y Trabajo Social de la Universidad Nacional de Córdoba.

la de los judíos y la sociedad burguesa en Viena o en Alemania, Francia e Inglaterra (los tres pilares de la segunda modernidad). Por eso, en la conversación en Buenos Aires sobre los bicentenarios, citaba a Lloyd Best, magnífico conceptualizador, intelectual, economista y activista jamaicano, quien insistió toda su vida sobre la necesidad de la decolonialidad del saber y del ser, como lo habían hecho antes Aimée Césaire y Franz Fanon. Por lo tanto, el concepto de colonialidad venía a fracturar el eurocentrismo, afirmar la geopolítica del saber y salir de la camisa de fuerza según la cual en las colonias y ex colonias no se puede pensar bien sino se empieza por Aristóteles y Platón, se sigue con Cicerón y se llega a cualquier post-estructuralista europeo. El concepto de colonialidad abrió todas esas puertas. Fue equivalente al momento en que un o una homosexual se da cuenta de que lo habían ninguneado haciéndole creer que era un ser anormal, y de un negro o negra al que habían hecho creer que era un ser inferior. El concepto de colonialidad comenzó el proceso de decolonialidad del saber y del ser.

N. F.: Recuerdo la misma convulsión cuando leí a Fanon de joven, era como si alguien estuviera escribiendo sentimientos y sensaciones subterráneos que nos devoraban y que aún no tenían “palabra”. ¡Él las había encontrado! ¿Cuáles fueron sus ecos fundamentales en América?

W. M.: Bueno, éste es un terreno ya bien abonado y que continúa creciendo. Hubo un auge de Fanon en los “estudios postcoloniales”, que dejó de lado puesto que habría que entrar en explicaciones de las propuestas de Fanon y su apropiación académica. Más interesante son para mí las continuidades de Fanon en el pensamiento caribeño, principalmente en el Caribe francés pero, sobre todo, en el inglés; con algunas excepciones que voy a mencionar, en el Caribe hispanico. Con fines pedagógicos podríamos hacer una distinción de épocas. Pongamos, entre 1960 y 1990 y desde 1990 hasta la fecha. En la primera época, Fanon, junto con su maestro, Aimée Césaire en el Caribe francés; y con C.L.R. James (anterior a Fanon, su libro clásico, *The Black Jacobins*, sobre la revolución haitiana es de 1938) y Wilson Harris exploran una problemática común: la cuestión de la humanidad del ser “negro”, es decir cuestiones fundamentales de colonialismo y racismo. Fanon la extiende al norte de África durante la guerra de Argelia, donde pasó los últimos años de su vida. Allí, Fanon conectó cuestiones filosóficas y psicológicas que había explorado en *Piel negra, máscaras blancas*, de 1952, en el encuentro con la cultura musulmana y la población de nativos bereberes. Sus críticas a Freud, por ejemplo, provienen de sus experiencias de psicoanálisis con musulmanes. Su crítica a Marx proviene de su conocimiento y experiencia de la esclavitud en las plantaciones, más que la del obrero en las fábricas. En la segunda época, la revitalización de Fanon vino de la generación que fundó, hace unos cuatro o cinco años, la Asociación Caribeña de Filosofía². Pero, resumiendo, el liderazgo de esta revitalización de Fanon fue y sigue siendo impulsada por el filósofo jamaicano Lewis Gordon³. Recientemente, en el 2008, publicó *Introduction to African Philosophy*. Una introducción al pensamiento de esta “segunda época” la encontrás en el magnífico libro de Padget Henry, de Antigua, *Caliban’s Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*, del año 2000. Me imagino que José Enrique Rodó se pondría un poco molesto al leer este libro... En el Caribe hispanico, Nelson Maldonado-Torres, discípulo de Lewis Gordon, está haciendo una enorme contribución a esta corriente. Su reciente libro, del 2008, *Against War. Views from the Underside of Modernity*, es una reflexión sobre Levinas, Fanon y Dussel. Nelson es actualmente presidente de la Asociación Caribeña de Filosofía; su primer presidente fue Lewis. Finalmente, me gustaría agregar que en el proyecto modernidad/(de)colonialidad trabajamos muy cerca y conjuntamente con la Asociación Caribeña de Filosofía. Por empezar, Nelson participa en los dos colectivos. Lewis participa en varios de nuestros proyectos, y algunos de nosotros participamos en los proyectos de Lewis. Estas son, pues, algunas de las líneas que me parecen más importantes en la revitalización de Fanon.

N. F.: Los asuntos a los que aludís también cobraron fuerte visibilidad entre las muchas “diversidades” del Foro Social Mundial. De pronto, todos los “condenados de la tierra” (otra vez Fanon...) emergían juntos poniendo nombre al colonizador común: el neoliberalismo capitalista y la cultura europea occidental, “blanca”, patriarcal, cristiana y heterosexual. No sólo existía la dominación económica –sin tirar por eso al viejo Marx por la borda– sino muchas otras que se sumaban y entrelazaban desde el comienzo pero habían sido mantenidas en la subalternidad por la izquierda tradicional.

W.M.: Bueno, todos estos asuntos aparecieron hace rato, mucho antes del Foro. El Foro los hizo visibles para una audiencia que no estaba conectada con lo que venía pasando. Diría aun que todos estos

² Se puede encontrar mucha información en <http://www.temple.edu/isrst/events/CPA.asp> y en “Black philosophy in the internet”: <http://pbos.com/?p=36>.

³ Algunos de sus libros fundamentales son *Fanon and the Crisis of European Man. An Essay on Philosophy and the Human Sciences*, de 1995, y *Existencia Africana. Understanding African Existential Thoughts*, del 2000.

procesos subterráneos coadyuvaron a crear el Foro, y no al revés. En efecto, la contribución fundamental de estos procesos fue la de atender a cuestiones de “dignidad” humana que en el marxismo no estaban bien contemplados (no necesariamente en los trabajos de Marx, puesto que, finalmente, era judío aunque por alguna razón no atendió a la cuestión racial excepto, quizás, en su temprana elaboración sobre *La cuestión judía*). Yo lo pondría, simplificando, así: mientras que Marx atendió críticamente a la cuestión de desigualdad socio-económica entre burguesía y proletariado, la cuestión racial fuerte había empezado ya en los trabajos del esclavizado liberto Ottobah Cugoano, quien publicó en Inglaterra, en 1786, *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery*; el haitiano Antenor Firmin, quien publicó en Francia una crítica devastadora a las teorías raciales del siglo XIX. El libro de Firmin se titula *De l'égalité des races humaines. Anthropologie positive* y fue publicado en 1888. En fin, los trabajos del afroamericano, W. E. B. Dubois, que cubren toda la mitad del siglo XX y un poco más, es otro caso de la corriente subterránea, quizás obliterada por el marxismo blanco. Y digo marxismo blanco porque si bien muchos pensadores negros fueron influenciados por Marx, la distinción de los dos proyectos estaba ya clara en Dubois y en Fanon. La cuestión fundamental aquí es distinguir que los dos proyectos, el marxista y el de la filosofía crítica afro (*existentia* africana), son paralelos y concurrentes pero con agendas diferenciadas: el uno pone énfasis en cuestiones socio-económicas; el otro relaciona las cuestiones socio-económicas con el racismo: soy pobre porque soy negro, soy negro porque soy pobre, decía Fanon. Y dejo por el momento toda la cuestión género/sexualidad/racismo, que llevaría para largo. El problema –de tirar al viejo Marx por la borda– es que Marx por ahí se convirtió en la versión secular de los textos sagrados: no el Corán y la Biblia, sino El capital. Por eso, digo, el problema no es Marx: hizo lo que tenía que hacer y lo hizo muy bien, sino algunas de sus continuaciones programáticas (no necesariamente las analíticas, lo cual sería otro tema largo). Lo que está en juego hoy es que los universales abstractos se agotaron, sean de derecha o de izquierda, cristianos o islámicos, marxistas o liberales. La pluri-versalidad como proyecto uni-versal de liberación es lo que está en marcha.

N. F.: ¿Cómo se articuló esta corriente de pensamiento con la cosmovisión indígena en América latina? Si bien éste no es para nada un universo homogéneo, pues contiene mucha diversidad cultural en su interior y se expresa con diferentes estrategias políticas, se trata claramente de un paradigma alternativo al dominante.

W. M.: La cuestión indígena la sigo, personalmente, desde que inicié un Programa de Estudios en el Extranjero, en 1995 y en La Paz, para estudiantes de pregrado, con la oficina respectiva en la Universidad de Duke. La idea de iniciarlo en La Paz se dio cuando Gonzalo Sánchez de Losada asumió la presidencia y eligió a Víctor Hugo Cárdenas como vicepresidente. Algo estaba pasando. Poco más de una década después, tenemos un presidente indígena y un vicepresidente criollo. Esto es, se invirtieron los papeles. Entre tanto, empecé a ir a Ecuador, donde la cuestión –diferente a Bolivia por varias razones– tenía también su perfil bien definido en el Movimiento Pachakutik y en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. Las cosas no están en Ecuador para tener un presidente indígena. Luis Macas y Nina Pacari fueron ministros por doscientos cuatro días durante el gobierno de Lucio Gutiérrez, y entraron en un juego que le costó mucho al proceso. Quizás hablé más de la cuestión afro al comienzo de esta conversación por las cuestiones que surgieron en tus preguntas, y también porque aprendí de los afro-ecuatorianos que se sentían doblemente colonizados, por los criollos y mestizos y por los indígenas. Además toda la historia de la América hispana borró a los afros. Ese aprendizaje me planteó una cuestión ética, que luego fui ahondando con afro-brasileros de Bahía y con afro caribeños. Bueno, esto como contexto introductorio. La situación es realmente compleja, como tú dices. Difícil también saber por dónde empezar. Habría que situarlo, sin duda, en el siglo XVI, pero eso lo dejaremos por el momento, haciendo referencia a las trayectorias de los cinco siglos. Por empezar, habría que decir que aquello que las comunidades indígenas han mantenido, durante quinientos años, es la diferencia, la simple negación a asimilarse, a preferir vivir como naciones en el interior del Estado-nación criollo mestizo. De modo que descartemos desde el vamos presunciones y críticas modernas de que o bien hay un fundamentalismo indio o bien un romanticismo de los intelectuales criollos, mestizos o inmigrantes, que ven en las naciones indígenas un paraíso perdido que quisieran utópicamente restituir. Veamos entonces dos o tres cosas: mantener la diferencia no quiere decir que las naciones indígenas son hoy lo que fueron en el siglo XV, que el ayllu hoy es lo que fue entonces. No, no lo es, pero es el ayllu. Nadie dice que la organización hispánica de los virreinos y sus transformaciones en naciones mantuvieron incólume un espíritu hispano-americano. Mantuvieron también la diferencia al no dar lugar para que las naciones indígenas participaran en la organización y conducción del Estado virreinal o del Estado liberal moderno-colonial. Ambos sectores (también la diversidad de los descendientes de hispanos y portugueses, si consideramos también a Brasil en la ecuación, aunque en Brasil la cuestión es más fuerte por el lado de lo afro) mantuvieron la diferencia: la diferencia colonial que para los blancoides se mantuvo en los diversos y cambiantes

razonamientos para sostener que el indio es un ser inferior; y en los cambiantes razonamientos indígenas negándose a la asimilación. Aunque sin duda cuantitativamente la asimilación siempre tiene lugar, lo que nos interesa aquí no es la totalidad indiferenciada de la población indígena (otro punto ciego de críticas modernas y postmodernas a todo lo que huele a indio o a mestizo romantizando al indio), sino el sector de la población indígena que se configuró y mantuvo a lo largo de cinco siglos como sociedad política: por eso Evo Morales fue elegido presidente. Felipe Quispe, el Mallku, adoptó una posición más radical que la de Evo, que había sido ya marcada por el gran intelectual aymara Fausto Reinaga (cuya obra se extiende aproximadamente de 1960 a 1980. Diría que ambos insertaron y sostuvieron un indianismo radical, político, epistémico y ético. Son pensadores muy importantes en la medida en que es no sólo un discurso de protesta, sino de decolonización de la historia: no por nada Felipe Quispe mantenía su asistencia en la Carrera de Historia en la Universidad de San Andrés, en medio de actividades políticas como secretario general de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, que transformó de sindicato obrero a organización indígena-campesina con un discurso que se desenganchó del marxismo (del sindicalismo anterior a él) e insertó un discurso indianista (no indigenista) fuerte, en el que resonaba el espíritu de Fausto Reinaga. Hoy, en la revista *Pukara*, se escuchan los ecos de esta corriente. En fin, hay mucho más hilo para cortar. Lo que importa son un par de puntos que salen confusos, en general, en los debates sobre el tema: en primer lugar, es obvio que el mundo indígena no es homogéneo, como tampoco lo es el mundo de ascendencia europea, criollos y criollas, mestizos y mestizas. Tampoco son dos mundos homogéneamente distintos. En las elecciones de Evo Morales hubo muchos votos de la clase media .blancoide. como así también votos indígenas que fueron a otros candidatos. Patzi Paco lo pone claro en su libro *Sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal*, del año 2004. Además, el sistema comunal no es una propuesta sólo para los indígenas sino que es una propuesta de los indígenas del mismo modo que la propuesta liberal es una propuesta de los blancoides. En suma, lo que importa es que se ha llegado a un punto en el cual las propuestas que provienen de las experiencias y saberes indígenas (las cuales no tienen por qué representar a todos los indígenas de la misma manera que las propuestas que provienen de las experiencias y saberes de los blancos y blancas, mestizos y mestizas, no representan a todos los blancoides) entran en el debate argumentativo disputando los presupuestos bajo los cuales está organizado el orden social en los Estados y sociedades moderno-coloniales. Este tipo de fenómeno es hoy global y tiene muchas aristas. Lo que importa, de últimas, es que los futuros globales no estarán ya guiados y liderados por la teoría política, la política económica, los saberes, la subjetividad atrapada en los intereses personales más que comunitarios o sociales. En fin, tendríamos que entrar aquí en los argumentos que se están esgrimiendo en el Este y Sudeste Asiático; en diversas áreas del Islam; la obvia toma de posición del Estado ruso que no espera ya la aprobación de Occidente, etcétera. Hay una gran diversidad global que tiene un punto en común: el estado de madurez que pedía Kant en su texto *Qué es la Ilustración*. Pero ya no se trata de la emancipación de la burguesía europea, emancipación de la Iglesia y de la monarquía, sino de la emancipación de la razón imperial de la modernidad. Lo interesante es que no se trata de rechazar la modernidad sino de poner en juicio su razón genocida y apropiarse de sus ideales liberadores. No ya esperando que la liberación venga de Occidente, sino ser tomada por otras manos. Qué hay más allá de esto no lo sé, éste es un bosquejo de procesos globales en marcha. Difícil anticipar para donde se marchará, pero es fácil ver que hay un cambio de rumbo. La invasión de Irak, el colapso de Wall Street y la invasión última de Israel a Gaza parecieran ser los signos más visibles de cambios de rumbo globales.

N. F.: Has hablado mucho de “lo afro” en América, pero ¿qué pasa en África? Tengo la sensación (sólo estuve dos veces y por poco tiempo, pero me dejó un dolor incurable) de que fue donde el colonialismo hizo mayores estragos. ¿Cómo se expresa hoy la colonialidad/decolonialidad en las diversas regiones? ¿Hay fuerzas de resistencia con probabilidades de avance como vemos en América latina en el mundo indígena?

W. M.: ¿Qué pasa con África? Muchísimas cosas. Para empezar con un diagrama histórico, hay cuatro momentos que pueden ser de interés recordar. Primero, en la Cristiandad del medioevo, como se ve en el famoso mapa T en O aparecido en las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla:



Contenido en las Etimologías de Isidoro de Sevilla

Este mapa simbólico es fundamental para que entendamos hoy por qué la base de la imagen del planeta a partir del siglo XVI es cuatripartita. Cuando vemos el mapamundi actual, cualquier versión de las que se cuelgan en las aulas de las escuelas, “no vemos” que detrás de ese mapamundi está agazapado el mapa T en O. Si los chinos hubieran “descubierto” (esto es, la hubieran “inventado” como hicieron los europeos) América no hablaríamos hoy de cuatro continentes, porque los cuatro continentes no están ni en la naturaleza ni en la historia y el imaginario chino. Mejor dicho, si lo chinos hubieran “llegado” a estas tierras antes de que “llegaran” los castellanos, y decidieran “inventar” estas tierras las hubieran integrado a su existente “mapa” de rectángulos encastrado con el centro en Beijing y no hubieran usado el mapa T en O como base. Así, los cristianos atribuyeron África a Cham, el hijo de Noé, desobediente y de poco fiar. A Sem le tocó África y a Jafet, la esperanza y el soplo del Oeste, le tocó lo que será Europa, donde moraba la cristiandad occidental. Y ahí ya tenemos el modelo del racismo que se configurará a partir del siglo XVI, racismo proyectado sobre

personas y continentes: hoy hablamos de países subdesarrollados o emergentes. Y bueno, ¿dónde están esos países en el mapa T en O? Hacia finales del siglo XVI el África subsahariana fue desmantelada por la masiva captura de africanos transformados en esclavos. En el segundo momento, después de terminada legalmente la esclavitud, hacia finales del XVI y del XIX, África fue la repartija de los países imperiales europeos, lo cual tuvo mucho que ver en la Primera Guerra Mundial. A partir de 1950, tercer momento, África entró en los procesos globales de descolonización y, en este caso, tanto África del Norte, islámica, como África del Sur, donde el Islam convivía con la cristiandad, judíos y religiones africanas, de donde surgieron, en América, el candomblé, el vudú, la santería y últimamente el rastafarianismo, Bob Marley por ejemplo. El cuarto momento comenzó quizás hacia finales del siglo XX con la continuidad de los procesos imperiales, esta vez liderados por Estados Unidos y seguidos por los países de la Unión Europea. Hasta que China entró a lidiar en la primera década del siglo XX. Analizar qué ocurre ahora con esta densidad histórica no es fácil. Hay un libro que recomiendo, *Global Shadows. Africa in the Neoliberal World Order*, de James Ferguson, del 2007, y una película, *Bamako*, del mismo año, hecha por un director independiente, Abderrahmane Sissako. Una película semidocumental que muestra África estrangulada por la deuda y luchando por su supervivencia. Y muestra también la creciente conciencia crítica de la población, en su confrontación con las instituciones financieras internacionales.

N. F.: Cuando hablás del mundo indígena decís que lo más importante es que se negaron a la asimilación, se mantuvieron “aparte” (con muchos matices, claro). Hay un mundo que también se ha mantenido ajeno a la penetración colonial occidental: el musulmán. Supongo que ellos tienen sus propios colonialismos, pero me llama la atención su radical resistencia cultural y el hecho de que el imperio los haya puesto ahora en el lugar de enemigo número uno.

W. M.: Sin duda, ese mundo es el islámico en toda su extensión geográfica originaria: desde Meca y Medina hacia el Este (India, Indonesia, Malasia) y hacia el noreste (Cáucaso, Asia Central), o hacia el oeste (Norte de África principalmente). Si bien siempre hubo conflictos entre musulmanes y cristianos, el golpe de gracia, la fecha histórica es 1492. Se continúa en los conflictos y guerras entre cristianos occidentales y el sultanato Otomano en el siglo XVI. Hay un momento, sin embargo, en la primera mitad del siglo XX, donde se encuentran pensadores musulmanes atraídos por Europa, pero ese momento termina después de la Segunda Guerra Mundial. La revolución iraní es sin duda el punto de un largo proceso. Claro, en 1948 la creación del Estado Israelí complica las cosas. Es en ese momento, después del Holocausto, que la expresión “civilización judeo-cristiana” tiene sentido. Desde 1542 hasta 1948, judíos y cristianos habitaban en un mismo espacio europeo pero eran judíos y cristianos, no judeo-cristianos. En fin, la cosa se complica en India, lo cual también tiene su larga historia, ligada a la expansión occidental y al hecho de que –desde la invasión inglesa– los hindúes tienen precedencia sobre los musulmanes. El sultanato Mugal no era por cierto un santo de la devoción británica y por eso fortalecieron el hinduismo para combatir el islamismo. Estrategia familiar ya. Cuando India se independiza, ocurre la “partición”: India, donde la mayoría son hindúes y Pakistán, donde la mayoría es musulmana. Hay otros escenarios más complicados, como el de Asia central y el Cáucaso, donde además de complejos procesos históricos, los musulmanes quedan bajo la Iglesia ortodoxa del Este, luego bajo el yugo secular de la Unión Soviética. Chechenia por ejemplo es el nudo gordiano en esa área. Hay otros procesos: los Emiratos Árabes, Arabia Saudita, distinto a los musulmanes árabes del medio oriente, los musulmanes de Indonesia y Malasia. Aquí habría que entrar a analizar las componendas económicas con el Oeste y a la vez la continuidad de un estilo de vida, no homogéneo sin duda pero sustancial, que sólo superficialmente y en algunos casos podría interpretarse como “asimilación occidental”. Por todas estas razones pienso que entramos en un proceso de formación de un orden policéntrico global, conectado por un mismo tipo de economía (que liberales y marxistas llaman capitalismo), pero donde las regiones se afirman en su propia historicidad en vez de volcarlo todo a la historicidad Occidental Greco-Romana y una parte de Jerusalén, puesto que la otra parte de Jerusalén la reclaman los musulmanes.

N. F.: Para cerrar, ¿cuál es el estado de situación actual del colectivo modernidad / colonialidad / decolonialidad?

W. M.: La situación actual del colectivo debe entenderse en relación con su formación inicial y al trabajo de ya casi doce años. Todo empezó por una serie de coincidencias. Edgardo Lander organizó dos paneles para el congreso de la Asociación Internacional de Sociología en Montreal, en 1998. Entre varios invitados, estaban Quijano, Coronil, Escobar, Lander por cierto, y yo. Eso fue en agosto de 1998. De ahí salió el volumen *La colonialidad del saber*, editado en el 2000 por Edgardo y publicado por CLACSO. En noviembre del mismo año, Ramón Grosfoguel y Agustín Lao-Montes, que estaban en Binghamton en el Centro Fernand Braudel, dirigido por Wallerstein –ambos discípulos suyos–, organizaron una conferencia sobre “capitalismo histórico, colonialidad y transmodernidad”. Las tres figuras centrales fueron Wallerstein,

Quijano y Dussel, asociados a cada uno de los conceptos respectivamente. Entre tanto, Santiago Castro-Gómez estaba pasando un semestre en la Universidad de Duke y entré en la red de conexiones. Luego salió el segundo libro que fue formando una genealogía de pensamiento del proyecto, aunque todavía no sabíamos que había un proyecto en ciernes. Ese libro tiene por título *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica postcolonial*⁴. En el 2000 yo organicé un encuentro en Duke. De ese encuentro se publicó, en el 2002, *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*, editado por Walsh, Castro-Gómez y Schiwy y publicado por la Universidad Andina, Quito, y Abya Yala, en el 2002. El colectivo no tiene un director o coordinador; y no pedimos fondos a las fundaciones, por varias razones. Se trata también de ir creando instituciones. Cathy Walsh, por ejemplo, creó el Doctorado en Estudios Culturales de la Universidad Andina, en el cual ya van tres generaciones y se terminaron cinco tesis. El eje del doctorado gira en torno a modernidad/colonialidad/descolonialidad. Se hace mucho, se sigue haciendo, las publicaciones en castellano abundan. En fin, habría más para contar, pero espero que esto dé una idea de cómo nos juntamos, qué hicimos en estos diez años, qué estamos haciendo, para dónde vamos.

N. F.: ¿Cuáles son los desafíos a enfrentar?

W. M.: Antes de contestar a esta pregunta tengo que agregar algo más a lo dicho en el párrafo anterior sobre cómo funciona el colectivo. No trabajamos en masa: es decir todos abocados a uno y el mismo problema. Lo elegante diría yo del trabajo del colectivo es que compartimos conceptos claves, colonialidad, descolonialidad y transmodernidad. Luego, cada uno de nosotros funciona en su ámbito y disciplina. Santiago es filósofo, como Dussel. Nelson está entre la religión y la filosofía, y en estudios étnicos. Quijano como sabemos es sociólogo y también lo son Lander, Grosfoguel y Lao-Montes. Zulma Palermo es crítica literaria y cultural, como Freya, que también se ocupa de cuestiones de video indígenas y de género. María es filósofa. Javier, entrenado en ciencias políticas pasó a ocuparse de crítica literaria y cultural. Cathy estudió con Paulo Freire, es decir, filosofía y práctica de la educación. Yo fui entrenado en semiótica. Oscar entrenado en leyes. Nadie representa ni habla por los demás ni por el proyecto en general. Lo que estoy diciendo aquí es a mi cuenta y cargo y, como dije antes, si esta entrevista hubiera sido hecha a otra persona, habría variaciones de detalles, a veces diferencias en el uso de los conceptos, pero asumiendo que formamos parte del colectivo modernidad/colonialidad. Con estas aclaraciones en mente diría que los desafíos a enfrentar tienen una formulación general en el artículo fundador de Quijano. Ahí decía que es indispensable (aun mejor *urgente* – son sus palabras–) la crítica al paradigma europeo modernidad/racionalidad. Es decir, que se apropia del concepto de racionalidad, lo hace suyo, y descalifica a todos quienes no razonan así. De ahí que nosotros hablemos de geopolítica del conocimiento y de racionalidad(es), una de ellas es la europea, claro, pero es una que se apropió de las otras. Decía además Quijano que no se trata de negar o rechazar esas categorías: es necesario desengancharnos del espejismo, desengancharnos del juego y de la prisión que impone el patrón colonial de poder. Esto sigue siendo clave y urgente y en ello seguimos todos trabajando, en distintas esferas. Apocalípticamente Quijano sostenía que es urgente la destrucción del patrón colonial de poder. Y por ahí va la cosa.

N. F.: Todo eso está ligado a la visión de futuro, ¿cuáles son las posibilidades en juego?

W.M.: Transmodernidad es también un término clave, introducido por Dussel, común a todo el colectivo: transmodernidad es una visión de futuro, no postmodernidad (que es lo mismo, ¡la universalidad de la modernidad europea en versión post!). Tampoco está claro la revolución del proletariado o la fe puesta en la multitud. Sin duda que las manifestaciones masivas a nivel global son importantes para poner presión y exigir cambios al Estado o a las corporaciones, y hay resultados positivos. Pero ¿cuál es la visión de futuro que propone la multitud? No está claro que la multitud esté masivamente por un tipo de socialismo modelado sobre el que conocimos. El problema aquí es que socialismo y liberalismo son hermanos, hijos de la Ilustración. El liberalismo continuó con el colonialismo teológico mientras que el liberalismo inició el colonialismo secular de Europa y el socialismo el colonialismo soviético en Rusia, que tuvo las variantes que conocemos. Y el tercer término clave es epistemología fronteriza (junto a colonialidad y transmodernidad), como lo explica Grosfoguel, y también yo mismo en *Historias locales/Diseños globales*. Es precisamente la epistemología fronteriza la que permite el desenganche: en el Islam, en Asia del Este, en Asia Central y el Magreb, en los Andes y en el Caribe, en las “minorías” (es decir quienes están “fuera de lugar”) de Estados Unidos y Europa.

Para ser más concreto (aunque bastante general por el espacio de una entrevista) lo que digo viene de la introducción de un libro que está en prensa y es el tercero de la trilogía con *The Darker Side of the*

⁴ http://www.bookfinder.com/dir/i/Pensar_En_Los_Intersticios-Teoria_Y_Practica

Renaissance y Local Histories/Global Designs. Veo tres trayectorias posibles hacia el futuro: a) la re-occidentalización. Mientras que el gobierno de George Bush se encargó del desprestigio total del liderazgo que Estados Unidos había conseguido en medio siglo, en muchos sentidos pero sobre todo en los dos pilares de su administración: la invasión de Irak y el colapso de Wall Street. La misión de Obama es la de restablecer ese prestigio. Si lo logra o no es otro asunto. Estoy hablando de su proyecto, no de los resultados. Junto a la re-occidentalización del liberalismo democrático (los republicanos me parece tendrían problemas en llevar adelante este proyecto), va la re-occidentalización de la izquierda cuya crisis no comenzó con Irak ni con Wall Street sino con la caída de la Unión Soviética. La izquierda de base marxista a la cual me estoy refiriendo comenzó a proyectarse como “global left”, un término de Susan Back-Morss; o “the rise of the global left”, en la expresión de Boaventura de Sousa Santos. En estos dos casos, Back-Morss y de Sousa Santos, hay una apertura muy importante, desconocida en la izquierda hasta este momento. Un tercer caso de apertura, aunque no en términos de pensar la izquierda global sino local, es la de Álvaro García Linera y el grupo “Comuna” en Bolivia. En estos casos hay cercanía entre los proyectos de la izquierda y los proyectos de-coloniales aunque, claro está, no se confunden. También entran en la re-occidentalización las misiones religiosas como pentecostales, evangélicos, metodistas, católicos etcétera, lanzados, como dice Frey Beto, al “mercado de la fe”, a conseguir “consumidores de fe”. En suma, la re-occidentalización no significa sólo globalización neoliberal fuerte o con rostro humano. No, se trata de la diversidad de los legados de la modernidad occidental, tanto la razón genocida como la razón emancipatoria, en palabras de Dussel; b) La des-occidentalización. Éste es básicamente un proyecto que viene del Este y del Sureste Asiático, y está ligado al boom económico del siglo anterior, los años ‘90, y al actual sobre todo de China. Este proyecto no es antioccidental. Al contrario, agradece a Occidente sus contribuciones y ahora toman ellos la sartén por el mango. La actuación de China en la séptima ronda de Doha y en la reunión del G-20 en Londres no es casual: viene apoyado en un proyecto ya bien formulado de re-occidentalización. ¿En qué consiste? Básicamente, se aceptan los principios económicos hegemónicos, es decir, lo que la derecha y la izquierda llaman capitalismo. Pero se disputa la autoridad, las decisiones a nivel del Estado y de la teoría política (derechos humanos, conceptos de libertad, de libertad de prensa, etcétera). Se cuestiona el racismo occidental. Hay un libro de Kishore Mahbubani, titulado “*Los asiáticos, ¿pueden pensar?*”. El libro responde a la larga tradición occidental que hicieron a los asiáticos amarillos y les restaron capacidad racional. Y disputan la formación de la subjetividad: ¿por qué Occidente está orgulloso de recurrir constantemente a Roma y Grecia cuando los chinos vuelven orgullosos a su pasado para reinscribirlo en el presente –como hace Occidente– se los trata de fundamentalistas? Básicamente, entonces, la des-occidentalización se plantea a nivel de la autoridad, del conocimiento y de la subjetividad. En suma, la des-occidentalización es una opción que en el mundo no europeo coexiste con posiciones extremas antioccidentales y antiimperiales, y con movimientos religiosos y nacionalismos fundamentalistas. Y con la izquierda global en el mundo no-europeo; c) La decolonialidad. Este es un proyecto que marcha paralelo, en distintos senderos, con la des-occidentalización aunque las diferencias son grandes y residen en lo siguiente: la decolonialidad no sólo critica la economía llamada capitalista por la derecha y la izquierda, sino que plantea otro tipo de economía: la economía comunal (no comunista o commonwealth, sino comunal, como en los ayllus de Bolivia por ejemplo, sería un modelo). Esto es, una economía que ponga la regeneración de la vida, de la “naturaleza” primero, en vez de convertir vidas humanas en desechables y desequilibrar el orden de la naturaleza, para producir más mercancías artificiales e incrementar las ganancias. En los otros ordenes (autoridad, conocimiento, subjetividad), compartimos las críticas a la re-occidentalización, aunque vamos como es obvio, por lo dicho, en otra dirección. Y, finalmente, la decolonialidad opera a presente no en la esfera del Estado y de las corporaciones (donde opera la des-occidentalización), sino en el nivel de la emergente sociedad política global. Hay casos particulares, por cierto como el de Bolivia, y el de Ecuador, donde aunque no hay un gobierno indígena los indígenas tienen fuerza institucional. Ahora bien, yo hablo de opción decolonial, en relación con las otras dos, y con ello quiero decir dos cosas: 1) La opción decolonial tal como la entiendo en el proyecto modernidad/colonialidad. Veo como opción decolonial proyectos semejantes aunque quienes llevan adelante esos proyectos se conciben o no como proyecto decolonial. Con ello no intento imponerles un nombre sino simplemente decir que entiendo tales proyectos en compatibilidad con mi/nuestras concepciones de la opción descolonial o del giro descolonial, en la conceptualización de Nelson Maldonado-Torres. Por ejemplo, el Foro Social Mundial, el Foro Indígenas de las Américas y la Vía Campesina son para mí proyectos compatibles, aunque distintos, a la opción de-colonial en sentido restringido. Esto es sin duda importante. 2) Lo segundo es que la opción decolonial se propone como global pero no como universal. Si se propusiera como universal sería una propuesta de borrón y cuenta nueva: reemplazar todos los universales existentes y reemplazarlos por éste, que es el mejor. Por eso le llamo opción, que quiere decir: a) Que la opción decolonial es global porque no está ligada a países y está abierta a

todos y todas, personas e instituciones, que manteniendo su especificidad aceptan y adoptan el proyecto decolonial. Esto es natural por hoy, la colonialidad se ha insertado en todo el globo; b) En este momento, proyectos digamos decoloniales en Corea o en el Este de Europa son proyectos paralelos al nuestro y no dependientes. Lo que tenemos en común, el *connector*, es la colonialidad: esto es, la herida colonial infringida por el desprestigio eurocentrado aún de lo que es Europa del Este y del Sur Este (como los Balcanes). Pues bien, los desafíos no están marcados por el capitalismo, sino por el patrón colonial de poder en el cual la economía es una esfera, hoy la dominante, y controla todas las otras (autoridad, subjetividad, género y sexualidad, conocimiento). Por ende, “la destrucción del patrón colonial de poder” es un trabajo que se está dando a todos los niveles y no sólo en la crítica al “sistema capitalista” que sólo se ocupa del Estado y del mercado. No se cambia el mundo sin que las personas que hacen el mundo cambien. Y ese cambio difícilmente se dará por misión y conversión sino multiplicando las opciones en las que más y más personas encuentren su energía y su desafío, ahora aletargado por el efecto tecnológico (televisiones rectangulares en las paredes, ipod, teléfonos inalámbricos) que llena el tiempo de las personas con el proyecto del mercado y evita que las personas mismas se enganchen en sus propios proyectos, en hacer su existencia en vez de dejar que otros la hagan por nosotras y nosotros.