

Para des-inventar América Latina y de paso construir un mundo nuevo: Un diálogo con Walter Mignolo

Francisco Carballo

Pocos intelectuales fundamentan sus tesis de forma tan rigurosa como Walter Mignolo. Elaboro: 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 prosa (cualidad poco frecuente en nuestros días) le ganan el respeto de sus pares. Asunto de crucial importancia si se piensa que lo que Mignolo tiene que decir violenta la estabilidad del discurso académico en Estado Unidos, donde trabaja, así como los supuestos en los que descansan los poderes en América Latina, región que legitima histórica y políticamente lo que él llama la “opción descolonial”. Sus argumentos cuestionan no sólo 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 inaugurar caminos en territorios inexplorados, reabrir brechas hace tiempo abandonadas y reconocer rutas alternas. No obstante, cualquier pensador 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, a la teoría social adaptada al Twitter. Con vocación polémica me atrevo a sugerir una simplificación de su obra que nos ayude a entrar en materia: 1) la crítica frontal de la modernidad nacida en el Renacimiento en tanto fenómeno propio de realidad europea e inseparable de la lógica colonial y que en ese sentido universaliza una realidad –un provincianismo - y excluye por definición todo lo demás. 2) América Latina como una invención ligada al colonialismo (externo e interno). Una idea, además, que convierte a la modernidad en fetiche, un objetivo siempre tan distante como escurridizo. La diferencia colonial implica que la región termina siendo el reverso algo oscuro de las luces ilustradas. La obligación del intelectual descolonial es, pues, des-inventar las Américas, para decirlo jugando con aquella tesis de Edmundo O’Gorman que hizo época (1984), y para ello es necesario entrarle de lleno a los espinosos temas en donde la epistemología se lía con el poder. La cruda simplificación hasta aquí expuesta se apoya en dos libros fundamentales en la bibliografía Mignolo: *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization* (1995) y *La Idea de América Latina* (2007b). Olvida, sin embargo, que el trabajo de nuestro pensador posee un cariz cada vez más planetario. Mignolo observa y describe el estado de cosas desde el sur del mundo y 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, por ejemplo, que su obra atrae lectores entusiastas desde lugares de difícil acceso para los teóricos nacidos en América Latina. Pienso en Europa del este, Asia, África y la diáspora gitana. En las metrópolis se le reconoce en esa categoría en que todo cabe sabiéndolo acomodar: “teórico postcolonial”. En suma: intelectuales, activistas y académicos de diversas procedencias encuentran en Mignolo a un aliado o, por lo menos, un interlocutor (¿traductor?) privilegiado. Mi reduccionismo desconoce, asimismo, sus preocupaciones cognitivas. Sus estudios recientes sobre las geopolíticas del conocimiento, no sólo aciertan al levantar encendidos argumentos entre propios y extraños sino que quizá, a la larga, terminen siendo su aportación más perdurable a la filosofía social. En esta conversación me propuse repasar su trabajo de cara al lector de lengua española. Me ocupo, también, de contrastar la opción descolonial con las escuelas de pensamiento que le son contemporáneas y en buena medida encuentran cabida en las páginas de este libro.

Francisco Carballo: *¿Qué se necesita saber el lector que se acerque por vez primera a su trabajo para comprender las premisas, los derroteros pero también los frutos intelectuales que ha cosechado hasta el momento?*

Walter Mignolo: 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**. 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**. 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 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. 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 reemplazar lo previo para proponer lo nuevo. El pensar descolonialmente, por su lado, 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: *Pensar descolonialmente implica, me parece, pensar en grupo. La palabra “manifiesto” ronda en sus libros y ensayos sueltos. Da la impresión que a Walter Mignolo no le gusta trabajar en solitario. Que le interesa construir comunidad y en ese sentido la lógica de la comunidad requiere de una membresía estable, una genealogía intelectual propia, una cierta coherencia epistemológica y una unidad en los propósitos de la investigación. Pienso, doy un ejemplo entre otros varios, en los esfuerzos del “colectivo modernidad/colonialidad/descolonialidad” que anima junto con Arturo Escobar (Mignolo, 2007a). Sumo y sigo. Algunos de sus escritos más significativos pueden leerse como minutas de un dialogo 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 una linaje que le sea particular y por tanto escuchar con atención lo que sus antecesores lejanos tenían que decir (Waman Puma de Ayala, salta a la memoria). 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. La razón imperial aplicada a la historia del pensamiento. Sin embargo, sí se me toma la idea del grupo por buena faltaría por descubrir dos asuntos imprescindibles para entender un proyecto como el suyo: ¿En qué contexto intelectual y político surge la opción descolonial y contra quién se enfrenta, es decir, a quién o quiénes llama a cuentas para construir un espacio propio, diferenciado? Al final de cuentas la opción descolonial surge en protesta a un estado de cosas, a un vacío intelectual, me parece.*

WM: Hay varias preguntas en el párrafo anterior. 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 (e.g., 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 un 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 buenos 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, trasladándolo todo a sus propios términos. Este tipo de críticas es un ejemplo de aquello de lo que hay que desprenderse (*delinking*, en inglés): de que hay sólo una lógica del 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 des-colonial 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 convivialidad 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/o latinoamericanos pensando en grupo) incita a que ciertos académicos en Estados Unidos hablen del “giro descolonial” como una respuesta a los estudios postcoloniales al estilo de teóricos como Guha, Babha, Spivak, el propio Said, etc. Sin embargo, se me antoja pensar que para usted es importante rechazar la idea del “giro”, ya para estas fechas una frase demasiado maltratada en la cultura académica anglosajona. ¿Cómo debemos entender, la diferencia entre las dos palabras: “giro” y “opción” en relación al pensamiento descolonial?

WM: Cierto. Debo aclarar el sentido en el que empleamos, en el 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 o te toca a ti; te llegó la hora, etc.” En ese sentido, “decolonial turn” (giro descolonial) podría significar en castellano tanto “giro” como “turno”: le llegó la hora o el turno al pensamiento descolonial. Yo suelo usar también en 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” and “shifting” en el sentido de “Pachakuti.” Pachakuti pasó a significar, para los hablantes quechua y aymara que vivieron la invasión hispánica un “vuelco:” el mundo al revés como decía Waman Puma. En ese sentido entonces, hablo en castellano del “vuelco de la razón.” Y ese es el vuelco de la razón, 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 fuerzan 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 aumentar las opciones.

FC: En ***The Darker Side of the Renaissance*** usted explica con toda claridad la necesidad de escribir en inglés para poder entrar de lleno a las discusiones intelectuales en 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 lengua relegada 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. Sin embargo, queda siempre la pregunta: ¿Qué significa enunciar la diferencia colonial desde el corazón mismo del Imperio, desde Estados Unidos? ¿Cómo se puede descolonizar desde instituciones imprescindibles para entender la colonización de última hornada tanto del conocimiento como del ser en relación al Sur del mundo como son las universidades norteamericanas?

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 nunca figuran en el primer plano de las reuniones cumbres de la Unión Europea. Uno hasta se pregunta si estuvieron en la reunión de los G20 en Londres (abril 2009). De modo que el castellano perdió el tren epistémico de la modernidad y de la post-modernidad y quedó como lengua epistémica 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 6 o 7 lenguas más habladas del mundo (Chino, Árabe, Bengali, Urdu, Hindi, Ruso), pues nada, más regionales aún en relación a Occidente. Por eso hay más Chinos y Chinas y 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 Hispano América 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 Frantz Fanon y Gloria Anzaldúa, para dar sólo dos ejemplos. Fanon pone claro al comienzo de *Piel Negra, Máscaras Blancas* (1952 -2008-), 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 bilenguaje/Bilanguing love.”

Surge una manera de existir y una manera de pensar (la epistemológicas/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 Salvo 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 Borgue, el humorista belga, aparentemente sabía de que se trataba: el inglés no es mi lengua, solía decir, yo simplemente la uso.

FC: Profesor Mignolo, me interesa comparar la opción descolonial a las discusiones sobre bio-política en un punto muy preciso. En lugar de enfatizar las diferencias busco encontrar comunes denominadores entre las distintas versiones de la bio-política (en 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 –no ya la conciencia sino la biología-, dominar ramos 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. ¿Es creíble pensar la biopolítica como “fase superior del colonialismo” en donde 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?

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 –ver figura página 14-) para el control de las subjetividades sería más o menos el 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 bio-política 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 dicho como introducción. Ahora, vamos a las dos fases de tu pregunta: las transformaciones de la lógica de la colonialidad y los proyectos y tareas descoloniales.

El proyecto colectivo modernidad/colonialidad/decolonialidad parte, como tú sabes, de la siguiente premisa: durante el siglo XVI y XVII surgió un tipo particular de organización y gestión (management) 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).

Pues bien, como, 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 tu pregunta—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 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 mapuche 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 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 in 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 bio-política 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 1. 4 billón de habitantes en China, 1.2 billón de habitantes en India a casi 1 billón de habitantes en África? Tenemos aquí ya 3 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 todo¹. (Roberto Esposito, 2008)

¿No te parece interesante? Para Esposito, “el origen de la raza humana” esta 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

¹Transcribo el párrafo tal y como lo leyó Esposito durante su presentación en Duke el 15 de abril de 2008: “The same constitutive relation of community and violence is also evident when we speak of the origins of the human race. Not only is violence between men located at the beginning of history, but the same community appears to have been founded by a homicidal violence. Cain’s murder of Abel, which the Bible situates at the origin of human history, is echoed in classical mythology with that of Romulus at Rome’s founding. In each case the foundation of community seems to be tied to the blood of a cadaver that lies, abandoned, on the ground. The community itself rests under the open sky, atop a tomb that continually risks swallowing it whole”. (El texto completo de Esposito puede consultarse desde: <http://www.unc.edu/clct/>)

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 Harvey o algún 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, 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: Permítaseme dar una vuelta de tuerca a mi pregunta anterior. Me quedan claras sus dudas sobre la relevancia de bio-política para explicar realidades distintas a las que se viven en Europa y Estados Unidos y sin embargo algo de mi pregunta sobrevive a su respuesta. Trataré de elaborar un poco más: el colonialismo no es una realidad de la que sólo basta despertarse y empezar a pensar con cabeza propia. El neocolonialismo esta vivo y coleando en el Sur del mundo. Su influencia se intensifica cada día que pasa. Los medios de comunicación bombardean el estilo de vida, los valores y la estética del Norte las 24 horas del día; La mayor parte de los gobiernos del Sur están dominados por tecnócratas “entrenados” en las universidades del Norte con el propósito de regresar a aplicar un modelo económico muy preciso en las regiones que los vieron nacer –santa simplicidad: Madonna justificó moralmente la adopción de niños de Malí en tanto ella les podía garantizar una educación de elite que les permitiera a su debido tiempo volver al África y cambiar de una buena vez las cosas, es decir enderezar el rumbo hacia el progreso, hacia la democracia -; Las ONGs y sus millares de cooperantes, consciente o inconscientemente, promueven una idea de lo que es la buena vida según los parámetros occidentales en las regiones más recónditas del planeta; África esta infestada de militares y paramilitares occidentales que manipulan no sólo las diatribas entre los políticos locales sino en buena medida aplican medidas que a ratos se acercan a las peores pesadillas de la biopolítica; Compañías estadounidenses y europeas ejercen creciente presión para hacerse del control de recursos naturales que van desde patentar ciertas plantas medicinales hasta la potestad sobre el agua potable. En fin, por cada ejemplo de descolonización en el Sur existe por lo menos un signo que habla del avance de una nueva ola de colonización siguiendo los modelos que operan en el Norte. Una de dos: o el poder (la matriz colonial, como usted la explica) sigue creciendo su influencia y cada día hace más difícil el proceso de descolonización o el sur es el campo de batalla de una guerra civil planetaria en que se enfrentan los colonizadores de siempre y aquellos empeñados en descolonizar tanto su ser como su pedazo de tierra y en el proceso enarbolar un saber propio.

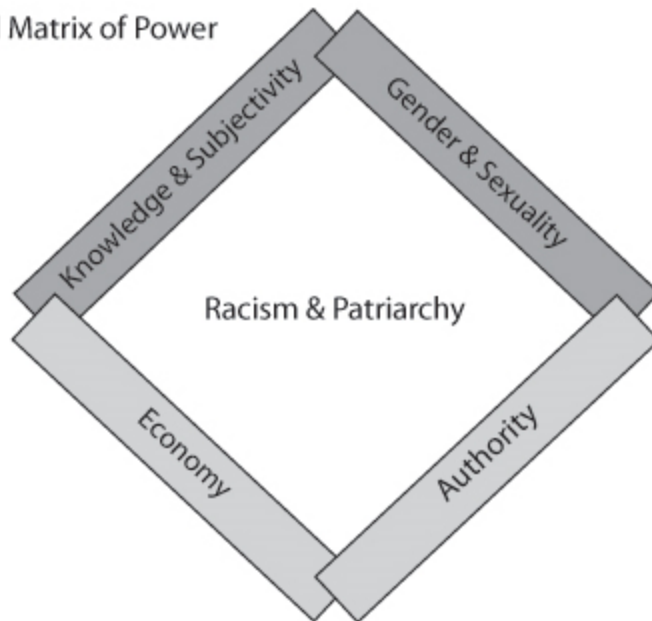
WM: A ver. El ejemplo de Madonna no es bio-política. Es filosofía de la educación entremezclada con la industria del entretenimiento y con la retórica uni-dimensional del desarrollo económico. ¿No es cierto?

A ello se unen los medios de comunicación, no los de China o India, sino los de Estados Unidos y los países imperiales (no me refiero a la República Checa, Suecia o Polonia) de la Unión Europea. Esto no es bio-política sino colonización del imaginario, que lleva ya 500 años (no había televisión en ese tiempo, solo el libro y el sermón). Las ONGs no son bio-políticas: son versiones actuales, corporativas, de las órdenes religiosas que comenzaron en el siglo XVI. Es común que dirigentes de ONGs vivan en barrios residenciales y conduzcan pick-up de tracción en las 4 ruedas. Esto no es bio-política. O lo que hace Bono ² no es tampoco bio-política ni necropolítica sino industria del entretenimiento entremetiéndose en conflicto internacionales, poniendo contrapesos a las inversiones Chinas en bancos de Nigeria y Sudáfrica. Militares y para-militares no son bio-política y si son necropolíticas es porque la vida humana, desde la experiencia de la esclavización de africanos en los siglos XVI y XVII, es desechable. Para desechar vidas no hace falta la bio-política, sino una concepción racial hegemónica en la cual se acepta la creencia de que unas vidas son mas valiosas que otras, y que hay vidas que son desechables. La cuestión esta entre el control de ciudadanos en un estado moderno y el control por medio de la clasificación racial de poblaciones no europeas, que ahora ingresan a Europa como inmigrantes. Aquí se hace necesario entonces, repensar la bio-política en relación al racismo y la colonialidad.

Pues estos procesos no me parecen ser bio-política. A no ser que todo proceso de colonización sea bio-política porque se trata de la política de colonización de la vida, ya que no se colonizan cosas muertas. La “naturaleza muerta” es una cuestión de los pintores, no de los colonizadores. Pero si le quieres describir las distintas esferas de la colonialidad en términos de bio-política, pues, adelante. Sólo que hacer explícito las razones, los legados, los beneficios, etc., de tal vocabulario. En el colectivo hablamos (por razones que creo son ya claras en lo que va de la entrevista, y que dejamos explícitas varios de nosotros en distintos lugares) de “matriz colonial del poder” (ver mas abajo), de la cual la bio-política que des-cubrió Foucault es solo un componente, del mismo modo que el capitalismo es solo una parte, la económica, de la matriz colonial de poder. Pues, a mi entender no se trata de bio-política (que es un problema muy acotado en los países industrializados) sino en la pura y simple matriz colonial de poder, formada en el siglo XVI en el Atlántico, transformada y cambiando de manos a lo largo de cinco siglos. Hablo, pues, de un problema anclado en la historia colonial/imperial del Atlántico, pero mirada, esta vez, desde la existencia y la historia de quienes sufrieron las consecuencias de la expansión imperial, más que desde la existencia e historia misma de Europa, donde residían las instituciones y los agentes imperiales; y también residían y residen gentes para quienes la colonización no es un problema. Para Foucault no lo era; tengo entendido que para Esposito tampoco. Y sospecho que tampoco para Agamben que centra sus reflexiones sobre los refugiados después de la primera guerra mundial y el holocausto. Los cuáles son ciertamente asuntos de primerísima importancia. Y sin embargo no son los únicos que merecen atención. La esclavitud de africanos y el genocidio indígena que plantó las bases de la revolución colonial y creó las condiciones para la reproducción de la barbarie en Europa son partes del mismo sistema: mundo moderno/colonial. Y no tiene por qué serlo. En cambio, para Fanon—por ejemplo, *no puede no* serlo. Demos una vuelta de tuerca a las cuatro esferas de la matriz colonial que describí más arriba y visualicemos esos cuatro estratos. Tendríamos algo más o menos así (quizás se pueda encontrar un esquema más pedagógico que este):

² Sobre este punto es pertinente consultar el siguiente artículo de Mignolo: “Bono contra China” (2007c) en la dirección electrónica: <http://waltermignolo.com/2007/11/01/bono-contra-china/>

The Colonial Matrix of Power



¿Ves? Toda la filosofía del bios (de Foucault a Agamben y Esposito), es bien interesante pero extremadamente acotada y tiene que ver también con una concepción restricta y limitada del poder en la discusión de la filosofía en Europa y en las sucursales de otras partes del mundo donde los locales la importan como importan piezas para el automóvil. Si cambiamos la geografía del razonamiento, la estructura de poder que domina hoy (y en la cual Europa está incluida aunque aparezca como la incluyente) es la matriz colonial de poder cuya fundación histórica ocurre en el Atlántico (no en Aristóteles y Maquiavelo). La matriz estructura cuatro dominios interrelacionados del control y gestión del poder. Ninguno de ellos puede entenderse aisladamente, sin relación con los otros. Es precisamente esta constante interconexión lo que le da a la matriz su fuerza y su continuidad, desde la conquista del Perú a la conquista de Irak; desde el Tratado de Tordesillas y la división del planeta entre imperios Europeos emergentes, hasta la repartija de África entre los estados imperiales de Europa al comienzo del siglo XX.

Ahora bien, debo agregar dos cosas más:

a) Las esferas de la matriz se interrelacionan porque están manejadas y controladas por el aparatos institucionales y humanos de enunciación en los que se funda la epistemología moderna. Esta epistemología es racista (desde el siglo XVI ha clasificado y jerarquizado las regiones, religiones, saberes y poblaciones del planeta) y es patriarcal (ha sido construida sobre valores y perspectivas masculinas). De ahí que racismo y patriarcado no sean esferas como las otras (que son las esferas de organización y gestión sociales, incluidas las relaciones internacionales). No son esferas de lo enunciado sino que son los pilares mismos de la enunciación, son el control mismo del conocimiento;

b) Si se controla el conocimiento se puede entonces construir y mantener, a través de los siglos una serie de jerarquías que forman, con-forman y mantienen la matriz colonial de poder.

Ramón Grosfóguel elaboró una lista de instancias en las cuales estas jerarquías funcionan, siempre entrelazadas, en los espacios de la matriz colonial:

- 1) una jerarquía de clase donde el capital domina y explota una multiplicidad de formas de trabajo del siglo dieciséis a esta parte (esclavos, semi-siervos, reciprocidad, pequeña producción, trabajo asalariado, servidumbre, parcelas compartidas, etc.) Vale tener en cuenta que los modos de producción no se superan del todo: hoy día, por ejemplo, hay millones de esclavos en el mundo. En lugares como India y Brasil los esclavos trabajan lo mismo en maquiladoras que en la agricultura;
- 2) una división internacional del trabajo entre centros y periferias donde el capital organiza las múltiples formas de trabajo en la periferia o en posiciones periféricas al interior de los centros con formas coercitivas y autoritarias mientras que en los centros localizan las formas de trabajo mejor remuneradas y más “libres” (Wallerstein 1974);
- 3) un sistema inter-estatal global de organizaciones e instituciones político-militares controlada por los hombre europeos e institucionalizada en administraciones coloniales (Wallerstein 1979);
- 4) una jerarquía etno/racial global que privilegia a los hombres europeos sobre los pueblos no-europeos (Quijano 1993, 2000);
- 5) una jerarquía de género que privilegia a los hombres sobre las mujeres y el patriarcado europeo sobre otras posibles relaciones de género (Spivak 1988, Enloe 1990);
- 6) una jerarquía sexual que privilegia a los heterosexuales sobre los homosexuales y las lesbianas (es fundamental recordar que en muchos de los pueblos indígenas en las Américas antes de la colonización europea no consideraban las relaciones sexuales entre los hombres o entre las mujeres como patológicas y no tenían en sus cosmologías un concepto o una ideología homofóbica);
- 7) una jerarquía espiritual que privilegia a los cristianos sobre las espiritualidades no-cristianas/no-occidentales institucionalizadas a través de la globalización de la iglesia cristiana (católica y, más adelante, protestante);
- 8) una jerarquía epistémica donde se privilegian los conocimientos occidentales sobre las cosmologías y conocimientos no-occidentales institucionalizados a través del sistema global de universidades; los “otros” producen religión, folklore, mitos, pero nunca teoría o conocimientos;
- 9) una jerarquía lingüística entre lenguas europeas y lenguas no-europeas donde en la producción de conocimientos y en la comunicación donde se privilegia a las primeras y se “subalterniza” a los segundos como creadores de folklore o de culturas pero nunca de teoría o de conocimientos;
- 10) una jerarquía pedagógica donde las pedagogías no-occidentales son inferiorizadas y la educación de la experiencia devaluada (asunto del que hablaré más adelante al presentar el trabajo de gente Vandana Shiva, Catherine Walsh, Gustavo Esteva y Raymundo Sánchez-Barbosa). En la universidad occidentalizada se aprende a ser experto en bosques para llegar luego a India o al Amazonas y determinar cuales son los árboles que dan madera y el resto obviarlos como maleza. Para el experto que se educa en el bosque, en cambio, la maleza contiene infinita información para la salud y el alimento, mientras que el árbol que da madera es menos importante porque no tiene una industria que necesite mercantiliarla. Aquel que conoce el bosque desde dentro bien sabe que al talar los árboles se destruye el ambiente y se lesionan irreparablemente los ecosistemas;
- 11) una jerarquía ecológica donde la definición occidental de “naturaleza” (concepto que no existe en muchas culturas no-occidentales) como objeto que se concibe como medio para un fin con su consiguiente destrucción de la vida desplaza las cosmologías no-occidentales donde el

medio ambiente es sujeto que incluye a los humanos y es un fin en sí mismo con su consiguiente reproducción de la vida;

- 12) una jerarquía de edad donde los ancianos son considerados poblaciones dispensables mientras los jóvenes son considerados como poblaciones sin madurez y ambos sufren de falta de autoridad, al tiempo que en las epistemologías no-occidentales los ancianos son productivos y fuente de sabiduría y los jóvenes respetados en su humanidad;
- 13) una jerarquía estética que controla los valores y los precios del arte internacional y los principios filosóficos en los cuales se justifican estos valores.

Ahora bien, y para cerrar esta respuesta, la matriz colonial de poder se formó y transformó, por cinco siglos, en la formación misma de Occidente y de Europa. Lo que hace que Europa sea Europa es esta matriz colonial. El problema es que hoy (digamos aproximadamente a partir del año 2000), esta matriz está en disputa. Es decir, si antes de 1500 se vivía en un mundo policéntrico y no-capitalista hoy estamos ya en un mundo policéntrico y capitalista: China, Rusia, Irán, India, Brasil son capitalistas aunque ya la disputa por el control de la autoridad y del conocimiento está en marcha. ¿Qué es el control nuclear que se le quiere imponer a Irán? ¿Bio-tecnología o más bien disputa por el control del conocimiento y de la autoridad? Es decir, en el ámbito de la autoridad y la economía estamos en un mundo que comparte un mismo tipo de economía (liberales y marxistas le llaman capitalismo) pero ya disputan el control del conocimiento y la autoridad. Llamemos a este nivel des-occidentalización. Por otro lado, están los procesos y proyectos descoloniales que mencioné en la respuesta anterior.

De modo que, ya entrando más derecho en tu pregunta, hoy el escenario ya no es el de colonizadores y colonizados. Pareciera haber tres mega-proyectos en marcha (a lo cual me referí en una pregunta anterior): el proyecto de re-occidentalización (diverso y a veces conflictivo, pero entroncado en una historia común, pero más claro que nunca después de la debacle de Wall Street) de USA y la Unión Europea por mantener los privilegios y el control de la matriz colonial de poder. Los proyectos de des-occidentalización de China, Rusia, India, Irán, la Unión de Suramérica; y tercero los variados proyectos des-colonizadores en los que se trata de desmontar la matriz colonial y construir otro mundo sobre sus propias ruinas. Ahora bien, la diferencia entre des-occidentalización y descolonización así entendida, es que la des-occidentalización opera básicamente a nivel del estado (autoridad, armamentismo) y economía disputándose el control de la matriz colonial, mientras que los proyectos descoloniales son proyectos de una emergente sociedad política (e.g., como La Vía Campesina, los proyectos Indígenas en América del Sur, Nueva Zelanda y Australia; organizaciones feministas internacionales; los proyectos progresistas en el mundo Islámico que operan al margen del estado y de la economía de los emiratos y de Arabia del Sur). Ahora bien, se seguimos pensando a partir de las historias y experiencias de la Europa misma, expresada por filósofos de la misma Europa, que en general su horizonte de experiencias y lingüístico se reduce a la imperialidad de Europa (aunque dentro de la misma Europa esté contra el imperio, así como los filósofos de la ilustración estaban contra la esclavitud porque era inhumano pero tenían inversiones en la mercantilización de negros africanos porque los negros africanos no eran humanos), pues siempre será cuestión de encontrar un nuevo rincón en “la casa del ser” (como la describía Agnes Heller), y continuar ocultando “la casa de la colonialidad del ser.”

De ahí que se trate no solo de descolonizar el saber y el ser, la economía y la autoridad, la subjetividad moderna sino fundamental de construir conocimiento descoloniales que legitimen economías no capitalistas, autoridades no-estatales como los estados modernos; subjetividades y relaciones de género y sexuales construidas sobre el derrumbe de la normatividad heterosexual.

En ese sentido, la bio-tecnología es un componente de la matriz colonial que opera en los niveles 3, 4 y 8 fundamentalmente en el control de las subjetividades. Recordemos también que la teo-política

controlaba las almas y que la bio-política biotecnológica que controla a la vez que produce mas consumidores es también distinta a la bio-política eugenésica (de la que hablan Foucault, Agamben, Esposito), relacionada al control estatal.

FC: *A ratos se siente como sí a los pensadores postcolonial se les exigiera ser los últimos herederos de Sartre, sino es que de Martí o Fanon, en la vida intelectual. Es como sí su legitimidad dependiera de tomar claras posiciones políticas, de vivir en carne propia su compromiso con ciertas causas. Se les llama tener presencia no sólo en el aula sino en la lucha, se les reclama la militancia o por lo menos apuntar hacia soluciones lo más concretas posibles para aliviar los infortunios sociales que describen en su trabajo como investigadores. Cito el caso de Gayatri Spivak que se ve en la necesidad de armonizar en la medida de lo posible su esfuerzos a favor de la educación de las mujeres en los campos de Bengala Occidental con su trabajo puramente académico y termina, me da la impresión, por imponer orolepes teóricos para un trabajo que no cabe dudas es encomiable pero no difiere radicalmente de como un decente economista liberal o una ONG lo suficientemente seria celebra y promueve la importancia de la educación y el “empoderamiento” entre las mujeres del Tercer Mundo. ¿Para usted qué significa la militancia y el compromiso desde el prisma de la opción descolonial? Quizá deba matizar la pregunta y usar la palabra responsabilidad en lugar de compromiso: ¿Por dónde pasa la responsabilidad política del intelectual descolonial?*

WM: Sobre el ejemplo de Spivak y para enmarcar el asunto de los caminos del postcolonialismo y de la descolonialidad, a menudo sugiero a mis estudiantes en los cursos de post-gradó que se metan en serio, si se puede decir así, con Nawal El Sadawi. Leer nomás bien a fondo, **The Nawal El Saadawi Reader** (1998) y contrastar con cualquier obra de Spivak. Nada más claro que estas dos experiencias para distinguir lo uno de lo otro. No trato de evaluar, sino de distinguir. Lo que sí trato de evitar es que el postcolonialismo continúe oscureciendo, como en el caso anterior, la espléndida diversidad del mundo. No es esta una crítica a quienes asumen proyectos postcoloniales. A cada uno lo suyo. El problema es el mercado de ideas y la tarea mercantil de las editoriales, de las asociaciones profesionales, de las revistas especializadas. Y el problema son las expectativas mercantiles y la urgente necesidad, incluso entre las editoriales universitarias, de sumar consumidores. No importa ya que un libro o una revista o un DVD sean necesarios para cierto proyecto educativo, emancipativo o descolonial. No, lo que importa es cuantos ejemplares se van a vender y cuantos cursos y seminarios van a usar tal o cual libro como su texto base. Entramos en el mundo intelectual en que prevalecen las reglas de juego del mercado editorial y de las grandes fundaciones que otorgan dinero para la investigación a la vez que controlan proyectos y enaltecen a aquellos que elaboran proyectos a la medida de los valores en que descansan las fundaciones mismas. En la medida en que el mundo académico esta enredado en las mallas de la matriz colonial (particularmente en la colonialidad del ser y del saber) la tarea es muy clara: es decir, la militancia y el compromiso y la ética (responsabilidad) de intelectuales y académicos descoloniales consiste en empezar por casa contrayendo proyectos intelectuales, políticos, éticos y humanísticos que se desenganchen de las reglas del juego de la universidad corporativa (¡la cual llegó a Europa de sorpresa!). Tal desenganche no significa abandonar la universidad. Al contrario, significa trabajar con colegas con las que compartimos tanto crítica similar del estado de cosas como visión de futuro. Pasa, por supuesto, por trabajar con estudiantes de post-gradó y de gradó.

Y convoco dos ejemplos para dirigirme a la pregunta “qué significa la militancia y el compromiso desde el prisma de la opción descolonial.” Los ejemplos son necesarios para evitar la caída en la imagen del compromiso Sartreano. Sartre esta aquí como un punto de referencia sobre el tema. Pero hay otros, muchos otros, que es fundamental convocar y ponerlos en el mapa no-europeo del compromiso.

Un caso ejemplar es el de Catherine Walsh, en Ecuador. Catherine vive en Quito desde hace unos 15 años. Su doctorado lo hizo en ciencias de la educación y Paulo Freire fue uno de los guías intelectuales. En Ecuador, comenzó a trabajar en la Universidad Andina Simón Bolívar. Ahí creó una plataforma que funciona en tres direcciones. La primera apunta hacia la creación de un espacio para el pensamiento descolonial, dando vida a un doctorado (llamado de Estudios Culturales Latinoamericanos, sobre todo por cuestiones administrativas y burocráticas). El doctorado conjuga lo epistémico y lo político, lo académico con la responsabilidad ética. Los estudiantes son la mayoría activistas, son mayores de 30 años y hacen el doctorado para tener un título sí, pero sobre todo por urgencias políticas y la necesidad epistémico-académica de construir argumentos fuertes en la confrontación con argumentos estatales o corporativos que tienen por un lado que combatir y por el otro justificar la desobediencia civil mediante la desobediencia epistémica y mostrar de cara al estado moderno/colonial que la píldora del desarrollo es una píldora que produce indigestión. La segunda dirección es su trabajo con comunidades indígenas y afro-ecuatorianas. Catherine abrió las puertas de la universidad a ambas, y las comunidades abrieron las puertas para Catherine y estudiantes, de licenciatura y postgrado, para un trabajo conjunto que contribuya a avanzar los proyectos de las comunidades afros e indígenas por un lado y de la universidad por otro. Juan García es un líder afro-ecuatoriano, no incorporado a la universidad, vive en la costa del pacífico ecuatoriano, pero contribuye con los proyectos de la universidad andina. La tercera dirección es el trabajo impresionante que Catherine realiza con otros centros en América Latina, principalmente en Colombia, Bolivia y Brasil. Centros que operan bajo principios similares y en los cuales intelectuales y activistas negros y negras, blancas y blancos, indígenas femeninas y masculinos se engarzan en tareas en las cuales lo político y lo epistémico van siempre juntos y de la mano.

Otro caso ejemplar desde mi punto de vista es el de Vandana Shiva³. La cuestión es educación, que creo queda claro en mi breve descripción del trabajo de Catherine. Pero educación no en el sentido de “escolaridad.” Como lo explica bien la propia Shiva se trata de una “educación” mutua y constante, aprendizaje que surge del hacer: así cuando una persona “escolarizada” en ciencias, mantiene su profesión trabajando al lado de campesinos preocupados por evitar que el “desarrollo insostenible” aniquile al planeta y en vez de ello y de ser campesinos asalariados para Monsanto que planea el desarrollo insostenible, activamente para hacer del trabajo una necesidad comunitaria más que fuerza vendida por un salario a Monsanto o a otras compañías. Al embarcarnos en este tipo de actividades, se necesita conocimiento “escolarizado” puesto que quienes trabajan para Monsanto lo tienen. Pero al mismo tiempo, el conocimiento escolarizado de Shiva se complementa con el conocimiento que surge del hacer de los campesinos, y de la necesidad de argumentar frente a quienes les niegan su derecho a ser. Y este conocimiento, los empleados escolarizados de Monsanto no lo tienen. Por qué? Por que son expertos escolarizados que planean el desarrollo en computadoras, que perforan el suelo para buscar aguas en zonas secas de India, y destruyen los sistemas de regadíos que los habitantes de esas zonas construyeron, con su sabiduría a través de siglos.

En fin, podría continuar por un rato hablando más de Walsh y Shiva, y también de Gustavo Esteva en Oaxaca, y su trabajo en la Universidad de la Tierra⁴ la pedagogía radical⁵ Y de Raymundo Sánchez Barraza, en San Cristóbal de las Casas y su impresionante trabajo en el y del Centro Indígena de Capacitación Radical, CIDECI⁶,

³ Para quien no se encuentre familiarizado con el trabajo de Vandana Shiva se sugiere mirar el siguiente video:
<http://video.google.com/videoplay?docid=8628371006144341184>

⁴ Acceder al siguiente portal: http://www.inmotionmagazine.com/global/gest_int_1.html

⁵ consultar: http://weblogs.madrimasd.org/pensamiento_pedagogico_radical/archive/2008/10/27/105072.aspx

⁶ Se aconseja revisar la siguiente página de Internet:

Pues, si volvemos sobre tu pregunta anterior sobre la bio-política pues, vemos que fuera de Europa la gente está ocupada en otras cosas.

FC: En el Norte se va poco a poco asumiendo que vivimos un proceso, quizá irreversible, de des-occidentalización. Casi todos los científicos, intelectuales y políticos de peso en Europa y a raíz del gobierno de Obama en Estados Unidos coinciden, por ejemplo, en que la de hoy es una geografía con centros múltiples, o, mejor dicho, que ya no es posible diferenciar entre centro y periferia. Sin embargo, da la impresión de que no están del todo convencidos de la des-colonialidad. En buena medida conciben un mundo policéntrico en tanto China, India, Brasil y otra vez Rusia se parecen cada vez más a Occidente. En otras palabras, creen firmemente en que el pensamiento y los valores Occidentales deben guiar la acción de los nuevos actores geopolíticos. ¿En ese sentido cómo debemos entender el renacer de palabras como universalismo y cosmopolitanismo en el debate intelectual de Occidente y cuáles pueden ser sus repercusiones prácticas para el Sur del mundo?

WM: Enganchemos pues esta respuesta con las anteriores, empezando por la des-occidentalización. Y digamos en primer lugar que hay hoy dos tipos de des-occidentalización. Una es la que hablas, la auto-des-occidentalización, *eurocentrada*, en USA y Unión Europea. Es la solución Lampedusa: que las cosas cambien, porque están cambiando, pero apropiemos el momento para mantener las cosas como están (mantener la matriz colonial en manos Euro-Americanas). La otra es la que proponen en el este y sur este asiático y la que está en marcha, en varias presentaciones, en el mundo Islámico. Estas dos orientaciones ya no son negociables. La des-occidentalización europea (como la idea de alter-modernidad, por ejemplo) nombra para ocultar y ningunear. La des-occidentalización asiática y quizá también, la que esta sucediendo en mundo islámico son la afirmación y la sub-sunción de occidente en el hemisferio asiático así como de la tecnología occidental en la visión islámica de las cosas. Este punto está clarísimo ya en Asia con Sun Yat-sen en sus "Los tres principios de la gente", y aún en los comentarios de Chiang-Kay-sek a "los tres principios" que fueron luego apagados por el fuego de Mao Tse-tung y por una de las primeras intuiciones del camino de des-occidentalización que inició Deng Xiaoping. En el mundo Islámico esto se da en la coexistencia de la educación que continúa la tradición islámica y la educación que perpetúa la visión occidental. Pero el occidente creó la máquina y la tecnología; pues la máquina y la tecnología se incorporan y subsumen en la visión o cosmología islámica, no necesariamente acarreado la visión y cosmología moderno-occidental. El mismo principio opera en Amawtay Wasi y en las surgentes universidades indígenas en los Andes Suramericanos. No sabemos todavía lo que está ocurriendo en Asia Central, aunque sí sabemos que la Federación Rusa no disputa el conocimiento pero sí la autoridad.

Ahora para responder a tus preguntas, recordemos que en la perspectiva del colectivo, no hay modernidad sin colonialidad. Lo cual quiere decir que el policentrismo que mantiene la economía capitalista es des-occidentalización en cuanto a la retórica y a la disputa del control del conocimiento y de la autoridad, aunque mantiene la lógica de la colonialidad. Lo cual quiere decir que los "científicos" están en lo cierto: la des-occidentalización es un proceso en el que occidente comparte con otros estados los beneficios que le otorga la matriz colonial del poder, lo cual significa que los G8 o G20, se reparten los recursos naturales del planeta, y se reparten la explotación del trabajo y mantienen fuera del sistema 80% de la población del planeta.

Los proyectos descoloniales comienzan por aquí. Por cierto, los científicos que aplauden la des-occidentalización son aquellos para quienes no queda ya otro remedio que aceptar lo inevitable: que las decisiones ya no las tomará unilateralmente Estados Unidos, ni siquiera con el apoyo de la Unión

Europea, sino que entran otros jugadores a la cancha. Pero como dije, es lo inevitable de la repartija del botín. Ya no hay centro y periferia, hay centros y periferias; y hay periferias en el centro (la inmigración del “tercer mundo” en Europa y USA, atestiguan lo que digo). Ahí hay fuerzas de cambio en la sociedad civil que, desde la mirada de las ciencias sociales y los medios, es “un problema” a resolver. Quizás lo hagan, quizás no. Los procesos de des-colonialidad llevan, en última instancia, a otro tipo de des-occidentalización.

En cuanto al cosmopolitanismo tendría al menos tres sentidos: a) el cosmopolitanismo imperial que proponía Kant, imaginando la expansión de Europa como modelo; b) el cosmopolitanismo de la des-occidentalización, el cual sería un cambio en la retórica de la modernidad y de la occidentalización. ¡Ahora hay que des-occidentalizar pero no des-modernizar! Hay que compartir y, desde occidente, enmarcar a China por ejemplo en la modernidad, para hacerla digerible. Y también India. Después de todo, como un 40% de la población del planeta habita estos dos países; c) el cosmopolitanismo descolonial, que sería el cosmopolitanismo construido en la conexión de los múltiples proyectos globales que ya no piden “participación” y “reconocimiento” en la matriz colonial de poder (que se disputan y comparten los G8 y los G20) sino que va en otra dirección: la del desenganche, de la desobediencia epistémica y civil, en el proceso afirmar que no sólo otro mundo es posible sino que es absolutamente necesario. Y, al hacerlo, de-mostrar que la des-occidentalización mantiene la idea mágica de que sólo un mundo es posible, y hay que hacer todo lo posible por mantenerlo. En últimas, el cosmopolitanismo descolonial es transmoderno en el sentido que le da Enrique Dussel al concepto: la modernidad nos legó a la vez, la razón emancipadora y la razón genocida (modernidad/colonialidad). Más que de cosmopolitanismo, en la propuesta descolonial, sería cosmopolítica: cosmopolítica sería otro conector (junto con la pluriversidad como proyecto universal), alrededor del cual se convoca la participación hoy por hoy de todos los estados existentes y no se reduce al G8 o al G20 que representan a 190 o algo por el estilo. Habría que pensar, también, la cosmopolítica en dos niveles: uno el de los estados, donde la ONU tendría un papel importante de des-occidentalización, si la ONU deja de ser el brazo derecho de Estados Unidos. El otro nivel es el de la efervescente sociedad política global, que opera en otras redes, como La Vía Campesina por ejemplo; o el mismo Zapatismo.

Cosmopolítica, significaría entonces trabajar en pro de un orden global en donde todas las opciones entren en diálogo. En este sentido, la opción descolonial contribuye, a enfatizar la geo- y corpopolítica del hacer y del pensar, a descolonizar la bio-política. La corpo-política esta del otro lado, desmarcándose (como lo hacen los jugadores de fútbol para recibir la pelota y marcar el gol) de las redes estatales y corporativas de la bio-política. Si aceptamos “modernizarnos” ciertamente no querríamos perpetuar la razón genocida sino enarbolar la razón emancipatoria. Pues eso es la descolonialidad: solo que es la emancipación de quienes no se suponía que debían emanciparse por sí mismos. El horizonte transmoderno es necesariamente descolonial, mientras que la des-occidentalización propone procesos autónomos no-occidentales de modernidad y modernización.

Piénsalo desde el siguiente punto de vista: la revolución colonial, en el XVI, dio entrada a un tipo de instituciones y actores sociales que transformaron la historia interna de Europa; la revolución Norteamericana dio entrada a otro tipo de actor, el habitante de las colonias que exige y gana su autonomía; la revolución gloriosa en Inglaterra y la revolución francesa dieron entrada a una nueva clase social, la burguesía, que impuso un tipo de estado, de economía y de relaciones internacionales. Todas estas revoluciones crearon la occidentalización y generaron la des-occidentalización. Pero en tanto que la occidentalización se propuso como un programa de liderazgo global, ella creó al mismo tiempo dos tipos de respuestas: a) quienes aprendieron a utilizar sus recursos (estado y economía) y que ahora están en la mayoría de edad y quieren vivir en casa propia; y b) quienes no están a gusto en la casa de la occidentalización y en las casas de la des-occidentalización sino que quieren otra cosa. Claro, tienen estos menos recursos que los primeros.

Pero, por otro lado, son demográficamente una cantidad de gentes mayor que la cantidad de gente que participa en el nuevo orden global des-occidental. Y con conciencia descolonial. Pues, los futuros globales están en juegos en estas tres macro-direcciones.

En últimas, y para cerrar, si la teo-política y la ego-política del conocimiento controlan la enunciación y la matriz colonial de poder (y la bio-política no es sino un aspecto de la ego-política, esto es, la política *moderna* del conocimiento y la colonialidad del saber y del ser, la semio-política (que surge de los lugares y cuerpos que no se sujetan—que re-surgen, re-existen y re-viven, en los argumentos de Adolfo Albán y Catherine Walsh, en los Andes Suramericanos--) describe la política *descolonizadora* del saber y del ser. Los procesos de toma de conciencia y a la insurgencia epistémico-política descolonizadora han llegado a un punto sin regreso. Solo hay una manera de detenerlos la eliminación de los cuerpos que piensan. Lo cual se hace cada vez más difícil. Una porque la cantidad de cuerpos que toman conciencia del poder de su pensamiento aumentan día a día; y por qué se hará cada vez más difícil eliminar cuerpos que pacíficamente se apartan de la civilización de la muerte y optan por construir, desligándose, civilizaciones de la vida. Puesto que, en verdad, hasta cuando se podrán sostener argumentos que justifican la violencia y la muerte en pro-de la democracia frente a comunidades de paz y de reciprocidad que se han cansado no sólo de ser vapuleados, sino también de tanta mentira y de tanta muerte inútil.

FC: Como la serpiente que se muerde la cola déjeme terminar la entrevista con una pregunta que linda en lo biográfico. Encuentro curiosos paralelismos entre su carrera y la de Tzvetan Todorov. Los dos, como doctorantes extranjeros, se especializaron en Francia en estudios lingüísticos y bajo el influjo 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 (pienso en Ottobah Cugoano y Waman Puma, por ejemplo). Todorov se ha convertido en la voz de la razón humanista en Francia. Y usted... acaso se puede decir que usted ha trabajado en pos de reconstruir un humanismo mucho más consciente del la diversidad de las culturas, de la centralidad del cuerpo, de la experiencia de vivir en las fronteras y los márgenes. Vamos, ¿A qué le sabe la idea del humanismo? ¿Se puede hacer algo con el concepto o está irremediabilmente ligado a la tradición europea?

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 esencial 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 setentas 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 pot-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 postmodernismo) e indígenas. El intelectual y activista Aymara Fausto Reynaga es desconocido

prácticamente. 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 60's un proceso de "revolución epistémica" que continúa aún hoy. Y por cierto es necesario agregar el vuelco epistémico que ocurrió en Estados Unidos a partir del movimiento para avanzar los derechos civiles.

Una de las tareas fundamentales hoy, en proceso, es la descolonización del saber y del ser. Y en ese terreno dos tareas son fundamentales: una, mostrar que la hegemonía del conocimiento moderno en Europa gozó del privilegio de la expansión imperial, en todos los ordenes 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 ultima 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 *antropos*, 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 construidos 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.

Referencias bibliográficas

- Anzaldúa, Gloria. Borderland/La Frontera: The New Mestiza, San Francisco: Spinsters/Aunte Lute, 1987.
- Enloe, Cynthia. Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics, Berkeley: University of California Press, 1990.
- Esposito, Roberto. "Community and Violence" en: <http://www.unc.edu/clct/>.
- Fanon, Franz. Piel Negra, Máscaras Blancas, Madrid: Ediciones Akal, 2008.
- Mahbubani, Kishore. ¿Pueden pensar los asiáticos?, México DF: Siglo XXI, 2002.
- Mignolo, Walter. "Semiosis y universos de sentido." Lexis VII, 2 (1983): 219- 235.
- , "El metatexto historiográfico y la historiografía indiana." MLN 96 (1981): 358- 402.
- , "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista." En Luis Iñigo Madrigal (editor). Historia de la literatura hispanoamericana. Tomo I. Epoca colonial. Madrid: Cátedra, 1982. 57- 117.
- , "Comprensión hermenéutica y comprensión teórica." Revista de literatura XIV, 90 (1983): 1- 35.
- , "Dominios borrosos y dominios teóricos: Ensayo de elucidación conceptual" Filología XX (1985): 21-40.
- , "Semiosis colonial: La dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas" Foro Hispánico. Revista de los Países Bajos. 4 (1992): 11-28.
- , "Are Subaltern Studies Postmodern or Postcolonial? The Politics and Sensibilities of Geocultural Locations" Dispositio/n 19.46 (1994): 45-73.
- , "Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías poscoloniales" Revista iberoamericana 170-171 (1995): 27-40.
- , "Decires fuera de lugar: Sujetos dicesdntes, roles sociales, y formas de inscripción" Revista de crítica literaria latinoamericana 11 (1995): 9-32.
- , The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization. Ann Arbor: University of Michigan Press. 1995.
- , "Geopolitics of knowledge and the colonial difference" The South Atlantic Quarterly 101:1 (Invierno 2002): 57-96.

- , Historias Locales. Diseños Globales. Madrid: Ediciones Akal, 2003.
- , "Introduction: Coloniality of Power and De-Colonial Thinking" Cultural Studies, Volumen 21, números [2 y 3](#). Marzo 2007a: 155 – 167
- , La Idea de América Latina. Barcelona: Gedisa, 2007b.
- , "Bono contra China" en: <http://waltermignolo.com/2007/11/01/bono-contra-china/> 2007c
- , Mignolo, Walter and Elizabeth Hill Boone. Writing Without Words. Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes. Durham y Londres: Duke University Press. 1994.
- O'Gorman, Edmundo. [La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir.](#) México DF: SEP / Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Quijano, Aníbal. "Raza, Etnia y Nación: Cuestiones Abiertas". En *Jose Carlos Mariategui Y Europa.* Editorial Amauta, 1993, pp. 167-188
- . "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina". Edgardo Lander (editor) Colonialidad Del Saber Y Eurocentrismo, Buenos Aires: UNESCO-CLACSO 2000.
- Rose, Nikolas. Politics of Life Itself: Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First Century. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- Sadawi, Nawal El. The Nawal El Sadawi Reader, Londres: Zed Books, 1998.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, "Can the Subaltern Speak?" en Cary Nelson y Larry Grossberg (editores), Marxism and the Interpretation of Culture, Urbana: University of Illinois Press, 1988. 271-313.
- Wallerstein, Immanuel. The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century. New York: Academic Press, 1974.
- . The Capitalist World-Economy. Cambridge: Cambridge University Press. 1979.

Con la colaboración de:



Generalitat de Catalunya
**Departament de Cultura
i Mitjans de Comunicació**

Este texto está registrado con una Licencia Reconocimiento-Compartir bajo la misma licencia 3.0
España de Creative Commons

