

IZQUIERDAS E IZQUIERDAS OTRAS: ENTRE EL PROYECTO DE LA IZQUIERDA EUROCÉNTRICA Y EL PROYECTO TRANSMODERNO DE LA NUEVAS IZQUIERDAS DESCOLONIALES

RAMÓN GROSGOUEL

Departamento de Estudios Étnicos

University of California, Berkeley, USA

En un encuentro con Oscar Guardiola Rivera hace ya más de un año, conversábamos acerca de la necesidad de un diálogo global entre la izquierda europea y la izquierda que se articula desde la colonialidad del poder¹, es decir un diálogo Norte-Sur al interior de la izquierda. Los trabajos incluidos en este número especial de la

¹ Concepto acuñado por Anibal Quijano y que forma parte de una escuela de pensamiento en las Américas conocida como la red de la modernidad/colonialidad.

Revista *Tabula Rasa* constituyen un primer momento de este intento que en mi humilde opinión no refleja todavía un diálogo sino una toma de

posición, un tanteo entre diversas posiciones. Cada uno de los trabajos establece su posición sin necesariamente entrar en diálogo con los otros escritos incluidos en este número. En mi experiencia personal tanto en Europa y Estados Unidos como en América Latina, los intelectuales del Sur dialogan con los trabajos de los intelectuales del Norte, pero no vice-versa. Existen muy pocos intelectuales del Norte que verdaderamente se plantean en serio el asunto de la descolonización del conocimiento, superar el eurocentrismo y abrirse a un diálogo inter-epistémico global. La mayoría de los intelectuales de izquierda europeos siguen hablándose entre ellos mismos y son sordos ante propuestas y proyectos políticos descoloniales que asumen perspectivas epistemológicas desde el Sur Global.

Una de las pocas excepciones entre los pensadores del Norte (más precisamente desde el Sur de Europa) es la perspectiva descolonizadora que abre Boaventura de Sousa Santos y su escuela de pensamiento en la Universidad de Coimbra (Portugal) a través del Centro de Estudos Sociais. Su propuesta de diálogo inter-epistémico a través del concepto de «ecología de saberes» y su propuesta de una «sociología de las ausencias» y una «sociología de las emergencias» (Sousa Santos, 2009), constituyen el proyecto teórico descolonial más ambicioso y comprometido con el Sur Global producido por un intelectual localizado en el Norte. Desde Sartre no hubo un intelectual comprometido con el Sur Global como Boaventura de Sousa Santos. Pero el proyecto de Sousa Santos supera al de Sartre. Sartre nunca se «contaminó» con perspectivas epistémicas del sur. Su filosofía siguió encerrada, ensimismada, sin salir del círculo eurocéntrico y sin

dialogar seriamente con el pensamiento crítico del sur. En esto Sousa Santos le lleva la delantera no solamente a Sartre sino a la mayoría de los intelectuales críticos del Norte Global.

Lamentablemente, todavía la mayoría de los intelectuales del Norte (incluidos aquellos que se autoidentifican con la izquierda tales como Slavoj Žižek, Antonio Negri o Alain Badiou) no se plantean un giro descolonial en su pensamiento. Esto hace casi nulo el uso de la palabra «diálogo». Quizás más adecuado sería utilizar la palabra «monólogo» para describir las relaciones epistemológicas de los intelectuales del Norte Global con el conocimiento producido desde el Sur Global. Los intelectuales eurocéntricos del Norte Global se siguen relacionando con el Sur como los misioneros católicos del siglo XVI. Siguen predicándoles sus teorías para ser aplicadas sin mediación a realidades muy diferentes desde donde fueron producidas. El uni-versalismo (la concepción eurocéntrica que establece que solamente desde una epistemología se realizan las preguntas y se encuentran las soluciones para todos en el planeta) que se desprende de estas teorías eurocéntricas reproduce los diseños globales imperiales y coloniales pero desde la izquierda. Contrario a este uni-versalismo el pensamiento crítico desde el Sur Global piensa desde el pluri-versalismo como proyecto universal (Grosfoguel, 2008a).

Este desprecio eurocéntrico hacia el pensamiento producido desde epistemologías del sur tiene una larga duración en el «sistema-mundo occidentalizado/cristianocéntrico moderno/colonial capitalista/patriarcal» (Grosfoguel, 2008b). Desde 1492 hasta hoy día, una de las jerarquías del sistema-mundo más invisibilizadas es la jerarquía epistémica global donde los conocimientos producidos desde «occidente» son considerados superiores y los conocimientos producidos desde el mundo caracterizado como «no-occidental» son considerados inferiores. El racismo/sexismo epistemológico y el fundamentalismo eurocéntrico que produce esta jerarquía epistémica global se reproduce a través del mundo por medio de la globalización de la Universidad occidentalizada desde el siglo XVI. Es a través del canon de pensamiento hegemónico (canon de hombres «occidentales», nunca hombres «no-occidentales» y nunca mujeres «occidentales» y «no-occidentales») y las divisiones disciplinarias de la Universidad occidentalizada, que encontramos lo mismo en las universidades occidentalizadas en París o Nueva York que en las universidades de Alger, Cotonou, Dakar, Buenos Aires, Calcuta, Rio de Janeiro, Bogotá o Beijing, desde donde se producen las elites y los intelectuales occidentalizados del sistema-mundo. Sin la globalización de la Universidad occidentalizada, sería muy difícil para el sistema-mundo reproducir sus múltiples jerarquías de dominación y explotación global. En este sentido la descolonización del conocimiento y de la Universidad constituyen puntos estratégicos fundamentales en la lucha por la descolonización radical del mundo. El posmodernismo y el marxismo eurocentrado no escapan a estas dinámicas

coloniales. Ambos constituyen críticas eurocéntricas al eurocentrismo. De manera que antes de entrar en un diálogo Norte-Sur entre la izquierda global, primero habría que aclarar algunos conceptos y experiencias silenciadas globalmente por ser producidas desde el sur.

Cualquier discusión acerca de un diálogo intercultural o de un diálogo norte-sur tiene que comenzar por identificar las coordenadas del poder mundial. No se puede esperar una comunicación libre y transparente, sin las distorsiones producidas por las relaciones de poder o aspirar a una comunidad ideal de comunicación a la Habermas, sin identificar las relaciones de poder mundial y los «otros» excluidos, silenciados, ignorados o exterminados por la colonialidad del poder global (Quijano, 2000). Cualquier diálogo inter-cultural tiene que asumir que no vivimos en un mundo horizontal de relaciones culturales. La horizontalidad asume una falsa igualdad que no contribuye en nada a un diálogo productivo entre el norte y el sur del planeta. Debemos comenzar por reconocer que vivimos en un mundo donde las relaciones entre culturas se realizan verticalmente, es decir, entre dominados y dominadores, entre colonizados y colonizadores. Esta verticalidad plantea retos importantes. Uno de estos retos es el asunto de cómo los privilegios del Norte a partir de la explotación y dominación de la colonialidad global afectan la comunicación, la interculturalidad y el diálogo con el Sur. Previo a un diálogo hay que comenzar por reconocer las desigualdades de poder y la complicidad del Norte en la explotación del Sur.

El asunto de la geopolítica del conocimiento resulta inescapable en esta discusión. Nadie está pensando desde un espacio etéreo o desde el ojo de Dios. Todos pensamos desde un lugar especial y corporal particular en las relaciones de poder global en el mundo. El «desde donde» uno está pensando va a condicionar las experiencias que se visibilizan y las que se invisibilizan. Dicho de otra manera, lo visible y lo invisible de una teoría está fuertemente condicionado por la geopolítica y corpo-política del conocimiento desde donde pensamos.

Quiero comenzar esta discusión por lo invisible, es decir, ese trazo ausente que nos constituye en su perenne invisibilidad. Me refiero a la matriz de poder colonial global que siguiendo al sociólogo peruano Aníbal Quijano llamaré la «colonialidad del poder». Resulta anacrónico hablar de relaciones coloniales en un mundo aparentemente descolonizado. Pero como veremos a continuación la «colonialidad del poder» es central a cualquier discusión sobre el sentido de un signo, sobre el acto de comunicación o sobre un diálogo inter-cultural, inter-epistémico Norte-Sur aún al interior de la izquierda. Por ejemplo, la «colonialidad del poder» plantea una gran diferencia en cómo entendemos los procesos interculturales Norte-Sur tanto con respecto al Sur como en relación al Sur dentro del Norte. Me refiero a lo que recientemente se ha llamado mestizaje, hibridez o mezcla de culturas en el encuentro entre europeos y no-europeos dentro y

fuera de los centros metropolitanos. Visto desde una mirada eurocéntrica, es decir, desde el lado dominante, hegemónico de la diferencia/relación de poder colonial, estos procesos culturales son concebidos como «sincréticos» pues se asume una horizontalidad en las relaciones entre culturas. Sin embargo, como veremos a continuación, visto desde el lado subalterno de la diferencia/relación de poder colonial, lo híbrido y mestizo representan estrategias políticas, culturales y sociales de sujetos subalternos que, desde posiciones de poder subordinadas, es decir, desde una verticalidad en las relaciones inter-culturales, insertan epistemologías, cosmologías, y estrategias políticas alternativas al eurocentrismo como resistencia a las relaciones de poder existente. Llamarle a estas estrategias «sincretismo» es un acto de violencia simbólica que reduce estos procesos al mito de una integración horizontal y, por tanto, igualitaria, de los elementos culturales en cuestión. Las regiones marcadas históricamente por las estructuras de las plantaciones esclavistas tienen procesos culturales y etno-raciales que es importante entender en su especificidad histórico-social. Si no queremos caer en el ridículo de los colonizadores españoles del siglo XVII, XVIII y XIX que creían haber colonizado a los esclavos africanos cuando los veían adorando a los santos católicos, es fundamental entender los procesos de hibridización y mestizaje como estrategias «cimarronas» de subversión político-cultural desarrolladas desde el lado subalterno de la diferencia colonial en contextos como los de la plantación, donde la desigualdad en las relaciones de poder producidas por las jerarquías etno-raciales no permitía la práctica abierta y libre de la cultura de los esclavos. En este trabajo me refiero a otras maneras de articular las relaciones inter-culturales desde una perspectiva de las subalternidades producidas desde el sur. Pero antes es necesario aclarar que se entiende por colonialidad global.

La colonialidad del poder global

Fue a partir de la expansión colonial europea en el siglo XVI cuando se origina la geocultura, o ideologías globales, que todavía constituyen los imaginarios contemporáneos en el «sistema-mundo occidentalizado/cristiano-céntrico capitalista/patriarcal moderno/colonial» (Quijano y Wallerstein, 1992). Contrario a como tradicionalmente se ha pensado por la economía burguesa o marxista ortodoxa, el capitalismo histórico desde sus comienzos en el siglo XVI ha sido un sistema mundial². Pensar el capitalismo histórico como un sistema puramente económico y circunscrito a un Estado-nación constituye una conceptualización

² Ver los trabajos de sociología histórica de Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System I*. New York: Academic Press, 1974; *The Modern World-System II*. New York: Academic Press, 1979; *The Modern World-System III*. New York: Academic Press, 1989.

reduccionista. El capitalismo histórico es un paquete enredado de múltiples opresiones globales con una matriz de poder colonial compleja desde sus comienzos en el siglo XVI. La

expansión colonial europea constituyó simultáneamente varias jerarquías globales. La simultaneidad en el tiempo de la emergencia de estas jerarquías globales elimina cualquier concepción de infraestructura y superestructura que informa muchas de las teorizaciones marxistas y elimina cualquier concepción occidentalista que niega la coetaneidad en el tiempo de todas las regiones incorporadas al sistema bajo la retórica de países avanzados y países primitivos, desarrollados y subdesarrollados. La expansión colonial europea institucionalizó y normativizó simultáneamente a nivel global la supremacía de una clase, de un grupo étno-racial, de un género, de una sexualidad, de un tipo particular de organización estatal, de una espiritualidad, de una epistemología, de un tipo particular de institucionalización de la producción de conocimientos, de unas lenguas, de una pedagogía, y de una economía orientada hacia la acumulación de capital a escala global. No se pueden entender estos procesos separados unos de otros. De hecho, la palabra «capitalismo» es engañosa porque nos remite a pensar en un sistema económico, cuando en realidad se trata de un sistema hegemónico que trasciende las relaciones económicas e incluye relaciones raciales, sexuales, de género, espirituales, lingüísticas, pedagógicas, epistemológicas, articuladas todas en una matriz de poder colonial que establece la superioridad biológica y/o cultural de las poblaciones de origen europeo construidas como «occidentales» sobre las poblaciones no-europeas construidas como «no-occidentales». El capitalismo histórico opera sobre las siguientes jerarquías: Primero, una división internacional del trabajo compuesta por centros metropolitanos, periferias subordinadas a dichos centros, y algunas semi-periferias que comparten relaciones de centro con regiones periféricas y relaciones de periferia con ciertos centros; segundo, un sistema inter-estatal político-militar de Estados dominantes y subordinados, de Estados metropolitanos y periféricos, correspondientes en la mayoría de los casos a la jerarquía de la división internacional del trabajo y en su mayoría organizados alrededor de la ficción del Estado-nación; tercero, una jerarquía de clase dividida entre el capital y las diversas formas de trabajo explotado; cuarto, una jerarquía étno-racial donde los grupos construidos/identificados como occidentales dominan en términos de poder, status y prestigio sobre grupos etno-raciales construidos y constituidos como no-occidentales, es decir, como «otredad» cultural y/o biológicamente «inferiores»; quinto, una jerarquía de género donde los hombres gozan de mayores poderes e impregnan las relaciones sociales de una construcción viril, patriarcal y machista de las relaciones sociales y de las discursividades nacionales, políticas y/o culturales (Wallerstein, 1979; Said, 1978; Enloe, 2000); sexto, una jerarquía sexual donde se privilegia la heterosexualidad sobre la homosexualidad; séptimo una jerarquía espiritual donde se privilegia el cristianismo sobre otras espiritualidades; octavo, una jerarquía epistémica donde se privilegian los conocimientos europeos sobre conocimientos no-europeos a través de una red global de universidades; noveno, una jerarquía pedagógica global donde las pedagogías occidentales se privilegian como superiores a las no-occidentales;

décimo, una jerarquía lingüística donde las lenguas europeas se privilegian sobre las lenguas no-europeas; onceavo, una jerarquía estética donde se privilegia los gustos y conceptos de lo bello y lo sublime occidental sobre los gustos y belleza no-occidental. Existen otras jerarquías de la colonialidad del poder global, que no podemos mencionar aquí. Lo importante es que estas once jerarquías se encuentran históricamente entrelazadas. Las hemos separado en esta exposición por razones puramente analíticas. Las once jerarquías han sido constitutivas no de los capitalismo ideales de los libros de texto del marxismo ortodoxo o de las ideologías desarrollistas sino del capitalismo históricamente existente. El hombre, blanco, capitalista, heterosexual, militar, cristiano, europeo fue el que se expandió a través del mundo llevando consigo e imponiendo simultáneamente los privilegios de su posicionalidad racial, militar, de clase, sexual, epistémica, espiritual y de género a través de todo el mundo. Estas diversas y entrelazadas colonialidades, fueron cruciales en las jerarquías e ideologías globales que todavía a principios del siglo XXI vivimos a escala planetaria. La homofobia, el racismo, el sexismo, el heterosexismo, el clasismo, el militarismo, el cristianocentrismo, el eurocentrismo son todas ideologías que nacen de los privilegios del nuevo poder colonial capitalista, masculinizado, blanqueado, y heterosexualo.

No se pueden pensar estas ideologías separadas unas de otras. Todas forman parte de la matriz de poder colonial que a nivel global todavía existente en el mundo que vivimos. Por ejemplo, la racialización de los indígenas en las Américas no se puede entender sin la homofobia. Para la mayoría de los indígenas en las Américas las relaciones homosexuales formaban parte normal de sus prácticas sexuales cotidianas. Fue la colonización europea la que patologizó dichas relaciones como parte de una estrategia de racialización para mostrar la inferioridad racial de las poblaciones indígenas y la necesidad de convertirlos al cristianismo³ para hacerlos sujetos dóciles a su incorporación en formas capitalistas de trabajo forzado. Tampoco se puede entender el militarismo y la represión policiaca como ideología dominante para resolver los conflictos sociales sin entender su articulación con la supremacía blanca, masculinista y heterosexista.

La globalización entendida como la movilidad de personas, capitales, mercancías, ideologías, culturas e ideas por encima de las fronteras nacionales lleva 510 años de historia. El elemento novedoso en los últimos treinta años del «sistema-

³ No se trata de que el patriarcado naciera con Europa, se trata de que en muchos lugares del mundo colonizado no existía patriarcado antes de la expansión europea, es decir, las relaciones de género eran matriarcales o igualitarias. Donde sí existía el patriarcado antes de la llegada de los europeos, se trataba de un sistema que operaba con lógicas sociales muy distintas al patriarcado europeo. Por tanto, habría que ver con detenimiento la manera específica como se articuló el patriarcado europeo con las formas de organización de las relaciones de género en cada región colonizada por Europa. Sin embargo, todo esto fue destruido por la colonización europea y hoy día vemos en comunidades indígenas, al igual que en el resto de las sociedades occidentales, la reproducción de relaciones sexistas y homofóbicas.

mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial» es la autonomía adquirida por las corporaciones multinacionales de los Estados-naciones (Arrighi, 1994; Ianni, 1996). Las multinacionales movilizan sus inversiones por encima de las fronteras nacionales sin que los Estados puedan regular los flujos de capitales. Ni siquiera los Estados del centro tienen poder de regulación sobre dichos flujos transnacionales. En dicho contexto, resulta una fantasía decimonónica concebir el desarrollo económico en pequeños bolsillos de capitalismo nacional o de socialismo nacional en países periféricos cuya herencia histórica ha sido la subordinación a los países capitalistas centrales. Este fenómeno pone en entredicho como nunca antes en la historia del sistema-mundo capitalista el mito de la ideología liberal burguesa conocido como la «soberanía de los Estados nacionales» y las ideologías «desarrollistas». Estas ideologías han sido históricamente uno de los pilares de la modernidad.

Los Estados nacionales son estructuras que tienen cada día menos control sobre los procesos socio-económicos dentro de sus fronteras. La economía sin fronteras del capitalismo global trastoca los dualismos adentro/afuera, interior/exterior y nacional/extranjero del pensamiento «anti-imperialista» y la noción «burguesa» de adquirir soberanía para regular la economía nacional hacia un desarrollo autosostenido y autoficiente. Por consiguiente, no sólo está en crisis la noción de una ruptura radical que nos permita localizarnos desde un afuera del sistema-mundo capitalista para construir una nueva sociedad (el «socialismo»), sino más aún está en crisis la imagen metafísica de una ruptura moderada con los Estados Unidos y Europa que nos permita localizarnos desde un afuera absoluto «libre» y «soberano» de sus estructuras de poder político y económico globales para insertar la periferia de otra manera en la división internacional del trabajo. No hay un afuera, es decir, a nivel de la economía política, todos estamos al interior del sistema. Peor aún, cualquier intento de localizarse afuera es sofocado inmediatamente por bloqueos comerciales, agresiones militares, interrupción de créditos y préstamos de la banca mundial, o imposición de condiciones onerosas en el pago de la deuda exterior. Esto nos lleva al tema de lo que ha sido la mal llamada «independencia» en América Latina y el Caribe y a la pregunta de qué entendemos por descolonización.

¿Descolonización o recolonización?

La llamada «independencia» de los países periféricos en América Latina y sobre todo en el Caribe, desde el siglo XIX hasta hoy día, ha sido uno de los mitos más efectivos en la reproducción de las ideologías «desarrollistas» y de «soberanía nacional». Los problemas de la región son construidos como problemas internos del Estado-nación sin ninguna conexión con la explotación y dominación en el sistema-mundo capitalista/colonial. Las derechas y las izquierdas nacionalistas reducen el colonialismo a una relación jurídico-política, por lo cual lo conciben

finalizado una vez los territorios se independizan jurídicamente y se constituyen en Estados independientes. Sin embargo, el colonialismo no es meramente una relación jurídica. Si concebimos el colonialismo como una relación política, económica, sexual, espiritual, epistemológica, pedagógica, lingüística de dominación metropolitana en el sistema-mundo y una relación cultural/estructural de dominación etno-racial, las mal llamadas repúblicas independientes de América Latina y el Caribe son todavía territorios por descolonizar (Rojas Mix, 1991; Quijano, 1992, 1991; Fanon, 1967; Lander, 1998). Sería mejor caracterizarlas, siguiendo a Aníbal Quijano, como «independencias coloniales» (Quijano, 2000, 1998).

Primero, los Estados-naciones periféricos en América Latina y sobretudo en el Caribe son colonias disfrazadas, es decir, neo-colonias. Las independencias en el tercer mundo en los últimos cien años nunca trastocaron las jerarquías globales creadas por 400 años de colonización europea del mundo. Los países periféricos siguen subordinados en la división internacional del trabajo y en el sistema inter-estatal al dominio económico, político y militar de los Estados y corporaciones metropolitanas⁴. La ilusión de que cada Estado es «soberano» porque decide

⁴ Véase en la literatura de la dependencia los siguientes autores: André Gunder Frank, *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, México: Siglo Veintiuno Editores, 1970; Fernando H. Cardoso y Enzo Faletto, *Dependencia y Desarrollo en América Latina*, México: Siglo Veintiuno, 1969; Vania Bambirra, *El Capitalismo Dependiente Latinoamericano*, México: Siglo Veintiuno, 1974; Anne Macklin, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, New York: Routledge, 1995; Ella Shohat y Robert Stam, *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*, London: Routledge, 1994.

sobre su destino histórico, libre e independiente de las relaciones de fuerza política y económica del sistema-mundo capitalista, es uno de los mitos más importantes de la modernidad capitalista (Wallerstein, 1995:93-107). Demás está decir que la «soberanía» siempre fue limitada y siempre operó para los Estados más poderosos militar y económicamente del sistema-mundo. Las periferias nunca contaron

con la soberanía de los centros siendo siempre sometidas o subordinadas a las metrópolis por diversos mecanismos de coerción colonial o neo-colonial que incluyen desde las invasiones militares directas hasta los bloqueos comerciales.

En el caso de los Estados-naciones del Caribe la soberanía nunca fue real. El control geopolítico militar y económico del Estado norteamericano y las corporaciones transnacionales en la región hacen de esta noción un chiste de mal gusto. El golpe de Estado de la CIA al gobierno de Arbenz en Guatemala en 1954, la invasión de tropas francesas en Martinica en 1959, la invasión financiada por la CIA a Cuba en Bahía de Cochinos en 1961, la desestabilización al gobierno de Cheddi Jagan en Guyana en 1963, la invasión norteamericana a la República Dominicana para derrocar el gobierno constitucionalista en 1965, la invasión de tropas holandesas a Curaçao en 1969, la desestabilización al gobierno socialista

de Manley en Jamaica en los años setenta, la guerra a la Nicaragua sandinista en los años ochenta, la invasión norteamericana a Grenada en 1984, a Panamá en 1990 y a Haití en 1995 son algunos ejemplos en nuestra historia reciente que hablan por sí solos de la falsa soberanía existente en las repúblicas neo-coloniales (autónomas o independientes) de nuestra región. A fines del siglo XX la ilusión de la soberanía, es decir, el mito de la independencia de los Estados periféricos está sustancialmente debilitado no sólo por la hegemonía militar imperialista en la región caribeña que impide una independencia política real sino por la ausencia de control sobre la movilidad de los capitales que que atraviesan sin límites las fronteras nacionales.

Por tanto, la tesis que sostengo en este trabajo es que pasamos del colonialismo global a la colonialidad global. El colonialismo global es el período de la expansión colonial europea en el mundo entre 1492 y 1945. Luego de 1945, tenemos la caída de las administraciones coloniales con las guerras anti-coloniales del tercer mundo. Este período entre 1945 hasta nuestros días lo llamaré colonialidad global, pues las jerarquías coloniales globales entre Occidentales y no-occidentales que hemos descrito y nombrado como colonialidad del poder, construidas por 450 años de colonialismo en el mundo, se quedaron intactas a pesar de que las administraciones coloniales han sido erradicadas en casi todo el planeta. El colonialismo global sería un período de colonialidad del poder o relaciones sociales coloniales con administraciones coloniales mientras que la colonialidad global sería un período de colonialidad del poder o relaciones sociales coloniales sin administraciones coloniales. Las condiciones histórico-sociales de posibilidad de los últimos 50 años (1945-2002) de colonialidad global son los 450 años de colonialismo global (1492-1945). Sin el colonialismo global no habría hoy día la colonialidad global.

Segundo, los mal llamado «países independientes» de los territorios de las Américas, y ahora incluyo a Norteamérica, son territorios todavía por descolonizar por que las nuevas repúblicas experimentan lo que Aníbal Quijano llama la «colonialidad del poder»⁵. Jurídicamente, Latinoamérica, el Caribe y Norteamérica se separan de

⁵ Para Quijano la colonialidad se construye a partir de la expansión europea e implica un doble eje jerárquico: 1) entre trabajo y capital; y 2) europeos y no-europeos (Quijano, 1991, 1992).

Francia, Gran Bretaña y España, pero las jerarquías etno-raciales construidas por años de subordinación colonial quedaron intactas. Los blancos criollos en el caso latinoamericano y los «*brown*

color» en el caso caribeño continuaron hegemonizando el poder social, político y económico del nuevo Estado neo-colonial sobre los negros, indios, mestizos, mulatos, asiáticos, y los diversos grupos racializados. La nueva forma de Estadonación se construye sobre la ideología de la nación, es decir, la ficción de una unidad de individuos soberanos que se unen como «comunidad imaginaria» a partir de una cultura común y/o lazos sanguíneos comunes (Anderson, 1983; Wallerstein, 1995:72-92, 232-251). Por lo general, son las étnias o razas dominantes, a la cual

pertenecen las clases y élites que controlan el poder del Estado, las que definen que cultura o que «dazo sanguíneo» se inventa como criterio de pertenencia a la nación, generalizable a los individuos sometidos al poder del Estado. Aquellos grupos étnicos o racializados que no entran en esta definición de nación son excluidos, sometidos, asimilados o exterminados dependiendo de la historia particular de cada Estado-nación. Los proyectos de nación tal como históricamente se han constituido llevan en su semilla una exclusión racista, etnocentrista, sexista y homofóbica de un otro subordinado. No se trata de que la nación está en la orilla (Coss, 1996), sino de que la nación es siempre una orilla⁶, es decir, un borde que constituye unos incluidos y excluidos de la misma.

En el mundo colonial la nación tiene un carácter ambiguo. Por un lado, sirve

⁶ La observación deconstructiva de que la nación es siempre una orilla se la debo a Chloe S. Georas.

para construir una ficción de identidad homogénea en la lucha anti-colonial, mientras por otro lado, instaura la ideología moderna y eurocéntrica de Estado-nación. Para poder constituir un espacio de identidad homogénea y común, los discursos fundacionales de la «nación» inventan orillas, bordes que definen quién pertenece y quién no pertenece a la «nación». El proyecto de nación es el esfuerzo perenne de borrar constantemente su orilla con el propósito de reificar el espacio homogéneo que se construye en exclusión de otros. Estas «otredades» siempre son los grupos raciales y sexuales patologizados en oposición a los cuales se construye el proyecto de nación cuyo discurso se constituye con imágenes patriarcales y machistas del hombre heterosexual. La nación es el esfuerzo de fronterizar otros grupos para que el mito de homogeneidad se reproduzca. Como hoy día las orillas de la nación ya no se pueden ocultar, la pretensión de homogeneidad nacional está en crisis. Por eso el discurso de que la «nación está en una orilla», es la retórica de aquellos que quieren restablecer la homogeneidad excluyente de la nación. En el fondo este es un discurso autoritario y colonialista que termina restableciendo unas jerarquías raciales construidas a través de siglos de colonialismo. Esto se trasluce al privilegiar el elemento hispánico de la nación en toda América Latina. Definir la nación desde lo hispánico en países de negros y mulatos o de indígenas y mestizos es una definición colonialista de la nación, pues reproduce las jerarquías etno-raciales instauradas por siglos de colonialismo occidental⁷. Este es un mal augurio de lo que será la colonialidad del poder en la futura república neo-colonial.

En este sentido tanto los Estados Unidos como las repúblicas latinoamericanas

⁷ En esto caen algunos textos nacionalistas recientemente publicados, ver por ejemplo Luis Fernando Coss (1996), y Juan Manuel Carrión (1996).

y caribeñas requieren de una descolonización no sólo de la economía-política sino del imaginario social y cultural. Descolonizar en este

sentido adquiere un nuevo contenido que trasciende la noción que lo reduce a un mero problema jurídico-político. Se trata de superar la colonialidad no meramente como problema jurídico sino como relación social de poder que incluye la descolonización de las epistemologías, de la sexualidad, de las relaciones de género, de la política, de la economía y de las jerarquías etno-raciales todas articuladas de manera enredada con la matriz de poder colonial en el mundo que privilegia las poblaciones europeas/euro-americanas sobre las poblaciones no-europeas. En resumen, que las falsas repúblicas periféricas en las Américas sufren de esta doble colonialidad: 1) el dominio de las élites étno-raciales dominantes y 2) el control político, económico y militar de los centros metropolitanos.

¿Está Europa eximida de la necesidad de una descolonización? Uno de los grandes mitos eurocéntricos es pensar que la descolonización es un proceso tercermundista del cual el primer mundo no tiene necesidad de participar. Los países europeos, y norteamérica como poderes coloniales en el mundo por varios siglos y como centros metropolitanos que hoy día se benefician de la explotación y dominación de los países periféricos que produce la colonialidad global en la división internacional del trabajo, todavía mantienen ideologías racistas coloniales hacia el tercer mundo dentro de sus fronteras y hacia el tercer mundo fuera de sus fronteras. El tercer mundo dentro de sus fronteras son las poblaciones de migrantes africanos, árabes, caribeños, latinoamericanos, asiáticos, de sus ex-colonias. Dichas poblaciones son la periferia al interior de los centros, es decir, son la mano de obra colonial explotada y dominada para que Europa, Estados Unidos, Canadá, Australia, etc. puedan seguir teniendo un estilo de vida privilegiado en relación al resto del mundo. Lamentablemente, parte de la herencia colonial europea se refleja en la fuerza del racismo y el neofascismo como tendencias que todavía articulan los debates políticos. Por otro lado, el tercer mundo fuera de las fronteras nacionales del Norte, son los países periféricos que proveen materias primas, mercancías, y mano de obra barata para los inversionistas metropolitanos.

La descolonización implica una intervención, dentro y fuera de Europa y Estados Unidos, en las jerarquías raciales, políticas, económicas y de género construidas bajo siglos de colonialismo europeo en el mundo. En el Caribe tenemos el legado de descolonización de Aimé Césaire, quien entendiendo que la falsa independencia de las islas del Caribe son formas de colonización neo-colonial, impulsó la anexión de las Antillas francesas a Francia buscando extender a la periferia los derechos ciudadanos y los recursos del Estado de bienestar de los que gozan los ciudadanos metropolitanos. Pero su proyecto descolonizador no se quedó ahí. En el plano cultural Césaire desarrolló una lucha descolonizadora por el reconocimiento de las raíces africanas de la nación martiniquense, así como por el reconocimiento de la igualdad ciudadana de los negros caribeños al interior

del Estado Francés. En lugar de permitir la subordinación neo-colonial en una falsa República donde los europeos y euro-americanos siguen controlando y explotando las economías locales sin los costos de las administraciones coloniales, Cesaire luchó por la descolonización vía la transferencia hacia las poblaciones coloniales racializadas de los mismos derechos civiles, sociales y democráticos reconocidos a los franceses metropolitanos (Moutoussany, 1999). La paradoja es que aquellos países caribeños que no alcanzaron su independencia tienen hoy día un mayor nivel de vida y mayor acceso a riqueza social que los países que con mucho sudor y sangre alcanzaron su independencia. Sin embargo, el esquema de Cesaire en Martinica es irreproducible en el resto del tercer mundo. De hecho, ningún país del Norte aceptaría incorporar hoy día a ninguna de sus ex-colonias extendiéndoles igualdad de derechos ciudadanos a las poblaciones metropolitanas y dudo mucho que las poblaciones del tercer mundo tengan deseo alguno de volver a integrarse a los países metropolitanos aún con la oferta de igualdad ciudadana. Sin embargo, el modelo de Cesaire en Martinica dramatiza una gran diferencia entre el Caribe no-independiente y el Caribe independiente que es crucial para cualquier discusión sobre descolonización de la colonialidad global del poder en el mundo. Si bien en ambos Caribes existe explotación o extracción de riquezas desde el Sur hacia el Norte, en el Caribe no-independiente existe una distribución de riqueza del norte hacia el sur, vía las transferencias que se reciben de los Estados metropolitanos por medio del acceso a las ciudadanía metropolitana, que no existe en el Caribe independiente. El Caribe francés, holandés, norteamericano y algunas islas británicas, todos territorios no-independientes en el Caribe, reciben grandes sumas de transferencias metropolitanas vía la existencia de ciudadanía metropolitana. Éstas son colonias modernas de nuevo tipo donde existe un mecanismo de distribución de riqueza del Norte hacia el Sur que no existe en el resto del Caribe independiente. Por tanto, la conclusión no es que hay que volver hacia atrás la rueda de la historia y volver a convertirse en colonias metropolitanas. La conclusión es la siguiente: cualquier proceso de descolonización global tiene que necesariamente contemplar la creación de mecanismo globales de distribución de riqueza del Norte hacia el Sur que rompa de una vez y por todas con la colonialidad global que implica la transferencia continua e incesante de riqueza producida por y desde el Sur hacia las poblaciones del Norte. La creación de mecanismos de redistribución de riqueza del Norte hacia el Sur es la única manera de poder enfrentar el problema de la desigualdad de riqueza global y su derivada polarización mundial entre países explotados del Tercer Mundo y países metropolitanos que gozan de un alto nivel de vida vía mecanismos comerciales y militares de apropiación y expropiación de la riqueza producida por la periferia del mundo. Nada menos que esto serán proyectos/estrategias imperiales de recolonización neo-colonial.

Ni fundamentalismos occidentalistas, ni fundamentalismos tercermundistas

Con los argumentos esgrimidos hasta aquí no quiero establecer un esencialismo anti-occidental que produce una inversión binaria de la lógica eurocentrista y termina reproduciendo alguna variante de los «fundamentalismos tercermundistas» (religiosos y/o nacionalistas). Dada la historia de la expansión colonial europea y su acaparamiento de todo el planeta desde fines del siglo XIX, no hay un afuera absoluto a occidente. Pero esto no significa que no haya alternativas al eurocentrismo y al occidentalismo. Existen cosmologías fronterizas y estrategias alternativas de desplazamiento frente al fundamentalismo eurocentrista (cristiano, zionista, etc.) y frente al fundamentalismo tercermundista (sean islamistas o de otro tipo). Esto es lo que se ha llamado, siguiendo la producción teórica de los chicanos en los Estados Unidos «epistemologías fronterizas» o lo que Enrique Dussel ha llamado «transmodernidad» (1994, 2008).

El asunto fundamental es que el reconocimiento de que no hay un afuera absoluto a occidente no significa que hay que entonces legitimar el occidentalismo o el fundamentalismo eurocéntrico concluyendo que no hay alternativas al sistema-mundo capitalista y a occidente. Esta lógica termina romantizando a occidente y a Europa en aras de no romantizar el tercermundismo. En otras palabras, buscando no caer en una inversión binaria de los términos, los posmodernistas terminan reproduciendo la lógica eurocéntrica dominante, privilegiando el polo hegemónico de la oposición binaria (en este caso Europa y los Estados Unidos) sin lograr hacer un desplazamiento de ambos polos de la oposición binaria. Los posmodernistas reproducen lo que Enrique Dussel ha llamado «una crítica eurocéntrica del eurocentrismo». Ni el eurocentrismo imperial ni el nacionalismo tercermundista son alternativas adecuadas a los tiempos que vivimos. Ni una ni la otra representan alternativas democráticas y estrategias de alteridad, de desplazamiento de las oposiciones binarias. Hay que buscar en el «pensamiento fronterizo» (Alarcón 1983; Anzaldúa, 1987), en la «transmodernidad» (Dussel, 2002), en la «complicidad subversiva» (Grosfoguel, 2002), en las «armas milagrosas» (Cesaire, 1983), en la «transculturación» (Ortiz, 1995) las estrategias de desplazamiento de las relaciones de poder occidentalistas. Estas estrategias políticas no-occidentalistas la practican diversos movimientos sociales y sujetos subalternos a través del mundo como los movimientos sociales puertorriqueños, martiniquenses, indígenas, afro-norteamericanos, afro-caribeños, islamistas feministas, zapatistas, las madres de mayo, tomas de fábricas y los piqueteros en Argentina, y otros sujetos localizados en el lado subalterno de la diferencia colonial. Sin embargo, éstas no son estrategias recientes de la posmodernidad. Estas estrategias existen desde los orígenes coloniales en el siglo XVI. Las mismas son estrategias de resistencia y subsistencia dentro de una relación de poder jerárquico y desigual. El rezo de los esclavos a los santos católicos son estrategias de hibridización y mestizaje que no tiene

nada que ver con «sincretismo». La hibridización y mestizaje practicados desde el lado subalterno de la diferencia colonial constituyen estrategias de «complicidad subversiva», de «pensamiento fronterizo», de «transculturación», que buscan subsistir y resistir frente a una relación de poder colonial. Los santos católicos fueron «transculturados», «transmodernizados», en complicidad con ellos para subvertirlos y redefinirlos dentro de una visión de mundo, una cosmología no-europea. Cada santo se convirtió así en un Dios africano.

Por tanto, existen alternativas a los fundamentalismos eurocéntricos occidentalistas (imperialistas) y tercermundistas (nacionalistas). Que no alcancemos a verlos por la limitada y distorsionada cobertura de los medios de comunicación de masas o por estar encerrados en las gafas oscuras del eurocentrismo, no es equivalente a decir que no existen alternativas a Europa, a Estados Unidos y a occidente. La mirada restringida del posmodernismo, que reduce el mestizaje y la hibridez a sincretismo, reproduce en el siglo XXI la candidez y ridiculez del imaginario colonial de los colonizadores españoles de otros siglos cuando hacían equivalente con «asimilación» y «cristianización» el rezo de los esclavos a las imágenes de los santos católicos. Lo que estaba ocurriendo subterráneamente dentro de la relación híbrida de apropiación por parte de los esclavos de las imágenes de la iglesia católica escapaba a los lentes eurocéntricos. Esta mirada limitada es más un indicio de las propias limitaciones epistemológicas de occidente y de su incapacidad de romper con el eurocentrismo vigente, que de la inexistencia de alternativas a occidente. Los esclavos «transculturaban», «fronterizaban», «transmodernizaban», «cimarroneaban» las imágenes de los santos católicos dentro de una cosmología africana. Santa Bárbara se convirtió en Changó y la Virgen de la Caridad del Cobre en Yemaya.

Pero estos procesos no son algo del pasado. Están aquí presentes entre nosotros con mucha vida y fuerza en las estrategias de los sujetos coloniales dentro y fuera de las metrópolis sobre todo en sociedades pos-esclavistas donde la colonialidad del poder sigue articulando una jerarquía etno-racial basada en una ideología racista colonial. Por ejemplo, la música provee una de las metáforas más poderosas de las estrategias cimarronas del pensamiento fronterizo. Esto se puede apreciar en la subversión que conlleva la rítmica africana al trastocar desde adentro toda la música hegemónica. La rítmica sincopada de origen africano, mejor conocida en el Caribe como la «clave», re-estructura toda la música africanizando los instrumentos y las melodías musicales de origen europeo. La «clave» es el trazo que constituye el presente desde una ausencia que nunca es presente. La clave es silenciosa pues nadie necesariamente la marca aunque todos los músicos la siguen. La clave es el silencio que constituye el sonido desde una ausencia que nunca es presente. El sonero colombiano radicado en París Yuri Buenaventura hace con la canción titulada «Ne Me Quitte Pas» de Jacques Brel lo mismo que La India, salsa puertorriqueña de

Nueva York, hace con la canción titulada «Ese Hombre» que canta la española Rocío Jurado: la africanizan transculturalizando la canción con la rítmica sincopada de la «clave». Es como el rezo a los santos católicos donde nadie necesariamente dice que están practicando una religión/cosmología africana, pero todos lo están haciendo. Es la diferencia entre «hacer diciendo» y «decir haciendo». El primero actúa emitiendo un enunciado, mientras el segundo actúa en silencio.

En resumen, estoy en completo acuerdo con las críticas a la esencialización de identidades que termina estableciendo divisiones monolíticas entre «occidente» y «oriente». El «pensamiento fronterizo» constituye una alternativa que intenta dar una respuesta a esta problemática. ¿Cómo desplazar (en lugar de invertir) el eurocentrismo en un mundo donde no hay un afuera absoluto a Occidente? ¿Que formas de pensamiento, de cosmologías y de sociabilidad subalternas pudieran ofrecer alternativas a las formas hegemónicas de pensamiento y sociabilidad occidentalistas sin caer en un fundamentalismo nacionalista tercermundista? Este es el reto que tenemos de frente. Si bien el esencialismo tercermundista no es solución, tampoco constituye una solución el resignarnos al determinismo de que «no hay salida al eurocentrismo y al occidentalismo». Ambas son, en mi opinión, respuestas esencialistas y absolutistas que dejan intactas las oposiciones binarias de las jerarquías de poder producidas por la colonialidad del poder global. Parto del reconocimiento de que no hay un afuera absoluto a occidente y busco una salida en el «pensamiento fronterizo», el cual intenta resignificar los discursos hegemónicos occidentalistas desde localizaciones epistémicas subalternas, no-occidentalistas. Estos son espacios producidos por sujetos subalternos que piensan y crean estrategias desde el lado subordinado de la diferencia colonial pero sin plantearse un afuera puro y absoluto a occidente como hacen los fundamentalistas tercermundistas islámicos, indigenistas o de otro tipo. Martin Luther King es un ejemplo de pensamiento fronterizo. Él tomó el discurso hegemónico de la «igualdad» y lo resignificó extendiéndolo a territorios inconcebidos por el pensamiento eurocéntrico (como extender la igualdad a sujetos negros, latinos e indígenas en los Estados Unidos). Los zapatistas son otro ejemplo de pensamiento fronterizo donde se toma el discurso de la «democracia» y lo resignifican desde tradiciones indígenas locales con la noción de «mandar obedeciendo» o «somos iguales porque somos diferentes».

No se trata de dejarle en las manos a los eurocentristas la definición de las categorías de la modernidad, sino de resignificarlas más allá de los límites que occidente le ha impuesto al mundo. Le he llamado a esta estrategia «complicidad subversiva» (Grosfoguel 1996, 2002). Es importante enfatizar que el «pensamiento fronterizo», la «complicidad subversiva», el «cimarronaje» o la «transmodernidad» no son equivalentes a sincretismo ni mestizaje. Se trata de otra cosa muy distinta, no reducible al lenguaje colonial de los antropólogos. En el pensamiento fronterizo

no se asume una horizontalidad entre las culturas sino que se asume una relación vertical donde occidente tiene el lado dominante. El pensamiento fronterizo sería una subversión interna desde el lado subordinado de la diferencia colonial. La noción de «fronterizo» no es accidental. Se trata de romper con los discursos de pureza fundamentalistas tercermundistas o fundamentalistas eurocentristas para descolonizar el imaginario y poder pensar en alternativas posibles más justas al sistema-mundo moderno/colonial.

Movernos hacia una izquierda descolonial global implicaría abrirse a la diversidad epistémica del mundo, al pluriversalismo. Ya no podría reproducirse el proyecto del socialismo del siglo XX donde una epistemología, en este caso una ideología eurocéntrica como el marxismo-leninismo, se constituyera como el referente conceptual y proyecto global/imperial uni-versal desde la izquierda. Habría que abrirse al diálogo inter-epistémico y concebir el proyecto de izquierda como uno transmoderno, descolonial con pluriversos de sentido donde desde diversas epistemologías y cosmologías formularan proyectos de izquierda diversos. Lo que los une y que serviría como muro de contención contra el relativismo de «todo vale» es un universalismo negativo común: anti-imperialista, anti-capitalista, anti-patriarcal, anti-colonial. Pero esto está ya ocurriendo en diversos espacios del planeta.

El giro descolonial en el tercer mundo

Estando presente en la marcha decolonial del Movimiento de los indígenas de la República⁸ en mayo del 2009, un amigo de la izquierda blanca francesa que estaba presente más por curiosidad que por solidaridad me preguntó: ¿Qué hace el retrato de Nasrallah junto a un retrato de Fanon? ¿Qué tiene que ver Fanon con Nasrallah? ¿No es Nasrallah un fundamentalista islámico?

Desde fines del siglo XX, uno de los fenómenos más importantes es cómo

⁸ Para más información sobre este movimiento descolonial en Francia ver la entrevista a Houria Bouteldja titulada «La lucha descolonizadora en Francia» en <http://venezuela.indymedia.org/es/2009/10/25273.shtml>, la entrevista a Sadri Khadri titulada «La dominación racial en Francia» en <http://venezuela.indymedia.org/es/2009/11/25392.shtml> o el documento titulado «Somos los indígenas de la República Francesa» en <http://venezuela.indymedia.org/es/2009/12/25952.shtml>

las insurgencias anti-imperialistas en el tercer mundo se articulan como proyectos políticos no ya anti-coloniales sino descoloniales, es decir, con un pensamiento crítico producido desde epistemologías y cosmologías no-occidentales. Se acabaron los tiempos en que los movimientos de resistencia se articulan como marxistas

o marxistas-leninistas. Podemos observar que sin ser anti-marxistas, existen movimientos de resistencia no-marxistas en el Medio Oriente que se articulan desde la cosmología islámica, movimientos indígenas en América Latina que se articulan desde cosmologías indígenas (tojolabal en el caso de los Zapatistas,

aymara y quechua en Bolivia, quechua en Ecuador, la minga en Colombia con fuerte componente Nasa), y movimientos en Asia que piensan desde el budismo y el islam. Ante este desafío, la izquierda blanca y occidentalizada no encuentra categorías para conceptualizar estos procesos y continúa imponiéndole categorías de la izquierda occidental a estos movimientos ejerciendo una violencia y distorsión epistémica colonial en la caracterización de estos procesos. La izquierda occidentalizada se encuentra perdida. Caracterizan estos procesos reduciéndolos a sus categorías más familiares como «revueltas campesinas», «lucha anti-imperialista», «lucha de clases», «lucha por la democracia», «lucha de naciones oprimidas», etc., sin asumir el nuevo contenido epistemológico que el pensamiento crítico descolonial está produciendo y sin detenerse a escuchar los nuevos pensadores en el tercer mundo que desde epistemologías no-occidentales están produciendo un pensamiento crítico descolonial muy distinto de la visión eurocéntrica de la izquierda occidentalizada que ofrece respuestas innovadoras a los problemas de la crisis capitalista y ecológica mundial producida por lo que ellos llaman el proyecto civilizatorio occidental.

Nuevas categorías críticas emergen como respuesta a la crisis de la civilización occidental. En Bolivia y Ecuador se habla del «pachamama», «Suma Qamaña» (Buen Vivir que no es equivalente a vivir bien) y la «ley del Ayllu» desde la cual han cambiado sus constituciones como Estados-naciones históricamente hegmonizados por los Euro-latinoamericanos hacia sociedades y Estados «plurinacionales» e «interculturales» (que no es lo mismo que multiculturalismo). En la Palestina y el Líbano se articula una visión anti-imperialista crítica desde el Islam que se parece más a la teología de la liberación en América Latina con nociones como el Tawhid y la Sharia para pensar en democracias populares no-consensuales (contrario a como se nos vende en la prensa occidental un voto por cada ciudadano y no una representación política a partir de identidades religiosas), críticas tanto del consumismo capitalista occidental como del militarismo sionista/imperialista. Todos estos movimientos representan el regreso y la defensa de formas de vida y existencia que la modernidad colonial eurocentrada pretendía erradicar. Esta crítica a la modernidad eurocentrada mira al pasado, no para volver a él, sino para repensar el futuro. ¿Porqué la emergencia de movimientos anti-imperialistas que se articulan desde cosmologías no-occidentales ocurre justamente a fines del siglo XX? Este proceso a escala mundial amerita una explicación:

1-El eurocentrismo como perspectiva hegemónica de producción de conocimientos perdió toda legitimidad con la carnicería humana provocada por la Primera Guerra Mundial. De ahí en adelante los filósofos y pensadores occidentales dedicaron volúmenes para intentar entender la crisis de las ciencias

europas y sus posibles soluciones. Sin embargo, fue el proyecto comunista como proyecto eurocéntrico de izquierda que se globaliza a partir de la revolución rusa, el que le dió unas décadas más de vida al moribundo pensamiento eurocéntrico. La revolución rusa de 1917, inauguró un ciclo de esperanza y difusión de un nuevo paradigma eurocéntrico conocido como marxismo-leninismo que con el stalinismo adquirió su expresión dominante más destacada. Durante y después de la Segunda Guerra Mundial se abrieron diversos frentes de guerras de liberación nacional anti-coloniales que destruyeron la existencia de las administraciones coloniales en casi todo el mundo. Se abrió un ciclo de revoluciones en el Tercer Mundo que aunque anti-imperialistas y anti-coloniales, no eran decoloniales porque asumieron el pensamiento eurocentrado a través de la fuerte influencia del marxismo-leninismo.

2- En los años ochenta y noventa del siglo pasado, con la crisis, implosión y posterior desaparición del imperio soviético, los países con movimientos de liberación nacional en el poder del Estado perdieron su base de apoyo internacional terminando derrotados y absorbidos por la contra-revolución imperialista neo-liberal. Para comienzos de los años noventa el paradigma marxista-leninista, que le había extendido la vida al eurocentrismo durante varias décadas, entra en crisis terminal. Junto a la crisis y posterior desaparición del paradigma marxista-leninista se da una crisis ecológica planetaria y una crisis financiera mundial capitalista neo-liberal que termina por hacer obsoleta la búsqueda de soluciones a los problemas apremiantes de la humanidad en la tradición de pensamiento de los hombres blancos occidentales, mejor conocida como eurocentrismo (de derecha o de izquierda). La civilización occidental lejos de producir progreso produce muerte. Ha destruido la *vida* (humana y no-humana) al punto que hoy día nos preguntamos si existirá *vida* de aquí a cien años. De ahí que se haya llegado a un entendimiento mundial en muchos espacios del tercer mundo de que el eurocentrismo de izquierda y de derecha es parte del problema y no parte de la solución. Las soluciones hay que buscarlas en la diversidad epistémica del planeta, en el pluri-versalismo como proyecto universal y no ya en una sola epistemología (la eurocéntrica) que desde su particularismo y provincialismo produce falsos universales.

3- Ante la crisis terminal del eurocentrismo en sus manifestaciones de derecha e izquierda a fines del siglo pasado, los pueblos del Tercer Mundo cambian su mirada y buscan en sus propias tradiciones no-occidentales de pensamiento y existencia las formas de vida y de pensar que brinden alternativas político-epistémicas para repensar una política de liberación hacia «otros mundos posibles» más allá de la modernidad capitalista eurocentrada. De ahí la insurgencia epistémica global en clave islámica, tojolabal, aymara, budista, yoruba, etc.

La izquierda blanca⁹ sigue sin tomar en serio el pensamiento crítico producido desde estos movimientos descoloniales. Al no lograr entender las propuestas de estos movimientos, le imponen de manera colonial las categorías eurocéntricas de la izquierda occidentalizada distorsionando los procesos decoloniales que están ocurriendo a escala mundial. Lo curioso es ver cómo la izquierda europea apoya sin entender (usando visiones deformadas) los movimientos indígenas en las Américas pero no apoyan de igual forma a los movimientos islámicos de resistencia como Hamas y Hezbollah. En estos casos, sus sospechas eurocéntricas terminan restándole el apoyo a la resistencia y aliándose de facto con el colonialismo sionista e imperialista en el Medio Oriente. Al igual que Bush, Sarkozy y Netanyahu, la izquierda occidentalizada usa el término «fundamentalismo islámico» para subsumir en esa categoría a Arabia Saudita, Bin Laden, los talibanes, Hezbollah, Hamas, etc. sin distinguir lo que son movimientos de resistencia anti-imperialistas descoloniales de lo que son movimientos y Estados reaccionarios que trabajan a favor del colonialismo y el imperialismo. Mi respuesta al amigo de la izquierda blanca europea a su pregunta en la marcha descolonial de los indígenas de la república francesa en París fue: «Nasrallah y Hezbollah están junto a Frantz Fanon, Quintín Lame (guerrillero indígena colombiano), el General Giap, Che Guevara, los zapatistas y todos los combatientes anti-imperialistas del mundo. Pero además, Nasrallah y Hezbollah son más que anti-coloniales, son descoloniales en su pensamiento y acción. Pertenecen a la nueva insurgencia epistémica decolonial del tercer mundo». ¿Cual fue la respuesta del izquierdista blanco francés? «Lo siento pero no puedo estar en una marcha descolonial como ésta». Me di cuenta que para la izquierda blanca francesa, la solidaridad tiene límites.

Ramón Grosfoguel

Editor Invitado

Tabula Rasa

⁹ Es importante aclarar que por izquierda blanca o izquierda occidentalizada no me refiero al lugar de origen geográfico o al color de la piel de estos movimientos sino a la epistemología y al pensamiento que los articula. Por izquierda occidentalizada me refiero a la izquierda que siguiendo paradigmas occidentales marxistas-leninistas, post-estructuralistas, anarquistas o socialdemócratas, reproducen el racismo/sexismo epistemológico de la filosofía occidental y, su consiguiente, el fundamentalismo eurocéntrico privilegiando como superior el canon de pensamiento crítico de los hombres occidentales y descartando como inferior todas las epistemologías no-occidentales. Este racismo epistemológico ha colonizado el mundo a partir de 1492 y la izquierda occidentalizada lo reproduce por todas partes. De manera que se puede estar habitando en Europa sin ser eurocéntrico y se puede tener origen en África, Asia o América Latina y ser un fundamentalista eurocéntrico. No hay correspondencia esencialista entre lugar de origen y epistemología.

Bibliografía

- Alarcón, Norma. 1983. "Chicana Feminist Literature: A Re-Vision through Malintzín/or Malintzín: Putting Flesh Back on the Object" in Cherrie Moraga and Gloria Anzaldúa, eds., *This Bridge Called my Back: Writing by Radical Women of Color*. New York: Kitchen Table/Women of Color.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagine Communities*, London: Verso.
- Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute.
- Arrighi, Giovanni. 1994. *The Long Twentieth Century*, London: Verso.
- Bambirra, Vania. 1974. *El Capitalismo Dependiente Latinoamericano*, México: Siglo Veintiuno.
- Cardoso, Fernando H. y Enzo Faletto. 1969. *Dependencia y Desarrollo en América Latina*, México: Siglo Veintiuno.
- Carrión, Juan Manuel. 1996. *La Voluntad de Nación*, Río Piedras: Editorial Nueva Aurora, 1996.
- Cesaire, Aimé. 1983. *The Collected Poetry*. Berkeley: University of California Press.
- Coss, Luis Fernando. 1996. *La Nación en la Orilla*, Río Piedras: Editorial Punto de Encuentro.
- Dussel, Enrique. 2008. *Política de Liberación Volumen 1*, Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique. 2002. *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao: Editorial Desclé de Brouwer.
- Dussel, Enrique. 1994. *1492*, La Paz: Plural Editores.
- Enloe, Cynthia. 2000. *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*, Berkeley: University of California Press.
- Fanon, Frantz. 1967. *Black Skin, White Masks*, New York: Grove Press.
- Frank, André Gunder. 1970. *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, México: Siglo Veintiuno Editores.
- Grosfoguel, Ramón. 2008a. «Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial» en *Tabula Rasa* 9:199-215. (julio-diciembre). Ver en: http://www.revistatabularasa.org/numero_nueve/10grosfoguel.pdf
- Grosfoguel, Ramón. 2008b. «Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global» *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80:115-147 (março). La versión portuguesa se encuentra en: <http://www.eurozine.com/pdf/2008-07-04-grosfoguel-pt.pdf> Mientras que la versión inglesa se encuentra en: <http://www.eurozine.com/pdf/2008-07-04-grosfoguel-en.pdf>
- Grosfoguel, Ramón. 2002. *Colonial subjects. Puerto Ricans in a Global Perspective*. Berkeley: The University of California Press.

- Ianni, Octavio. 1996. *Teorías de la Globalización*, México: Siglo Veintiuno.
- Lander, Edgardo. 1998. «Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano» en Roberto Briceño-León and Heinz R. Sonntag, eds., *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*. 87-96. Caracas: Nueva Sociedad.
- Mackintock, Anne. 1995. *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, New York: Routledge.
- Moutoussany, Ernest. 1999. *Aimé Césaire: Député à l'Assemblée Nationale 1945-1993*, Paris: L'Harmattan.
- Ortiz, Fernando. 1995. *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. Durham: Duke University Press.
- Quijano, Aníbal e Immanuel Wallerstein. 1992. "Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System". *International Journal of Social Sciences* 134: 583-591.
- Quijano, Aníbal. 2000. «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina» en Edgardo Lander (ed.) *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, CLACSO: Buenos Aires.
- Quijano, Aníbal. 1998. «La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana» en Roberto Briceño-León and Heinz R. Sonntag, eds., *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*. 139-155. Caracas: Nueva Sociedad.
- Quijano, Aníbal. 1992. «"Raza", "Etnia" y "Nación" en Mariátegui: Cuestiones Abiertas» en José Carlos Mariátegui y *Europa: El Otro Aspecto del Descubrimiento*, editado por Roland Forgues. 167-187. Lima, Perú: Empresa Editora Amauta S.A.
- Quijano, Aníbal. 1991. «Colonialidad y Modernidad/Racionalidad» *Perú Indígena* 29: 11-21.
- Rojas Mix, Miguel. 1991. *Los Cien Nombres de América*, Barcelona: Editorial Lumen.
- Said, Edward. 1978. *Orientalism*, New York: Vintage Books.
- Shohat, Ella y Robert Stam. 1994. *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*, London: Routledge.
- Sousa Santos, Boaventura de. 2009. *Epistemología del sur*. Siglo XXI: Mexico.
- Wallerstein, Immanuel. 1995. *After Liberalism*, New York: The New Press.
- Wallerstein, Immanuel. 1989. *The Modern World-System III*. New York: Academic Press.
- Wallerstein, Immanuel. 1979. *The Modern World-System II*. New York: Academic Press.
- Wallerstein, Immanuel. 1979. *The Capitalist World-Economy*, Cambridge: Cambridge University Press and Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Wallerstein, Immanuel. 1974. *The Modern World-System I*. New York: Academic Press.