

---

Angélica Montes Montoya y Hugo Busso

## Entrevista a Ramón Grosfoguel

---

### Advertencia

El contenido de este sitio está cubierto por la legislación francesa sobre propiedad intelectual y es propiedad exclusiva del editor.

Las obras publicadas en este sitio pueden ser consultadas y reproducidas en soporte de papel o bajo condición de que sean estrictamente reservadas al uso personal, sea éste científico o pedagógico, excluyendo todo uso comercial. La reproducción deberá obligatoriamente mencionar el editor, el nombre de la revista, el autor y la referencia del documento.

Toda otra reproducción está prohibida salvo que exista un acuerdo previo con el editor, excluyendo todos los casos previstos por la legislación vigente en Francia.

**revues.org**

Revues.org es un portal de revistas de ciencias sociales y humanas desarrollado por Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

---

### Referencia electrónica

Angélica Montes Montoya y Hugo Busso, « Entrevista a Ramón Grosfoguel », *Polis* [En línea], 18 | 2007, Puesto en línea el 23 julio 2012, consultado el 06 noviembre 2013. URL : <http://polis.revues.org/4040> ; DOI : 10.4000/polis.4040

Editor : Centro de Investigación Sociedad y Políticas Públicas (CISPO)

<http://polis.revues.org>

<http://www.revues.org>

Documento accesible en línea desde la siguiente dirección : <http://polis.revues.org/4040>

Document generado automaticamente el 06 noviembre 2013. La pagination ne correspond pas à la pagination de l'édition papier.

Angélica Montes Montoya y Hugo Busso

## Entrevista a Ramón Grosfoguel

### Introducción a la entrevista

- 1 Ramón Grosfoguel<sup>1</sup> es sociólogo de origen puertorriqueño radicado en Estados Unidos, su pensamiento está ligado a la filosofía de liberación latinoamericana, a la perspectiva de la colonialidad del poder, al pensamiento latino en los Estados Unidos, a la filosofía afro-caribeña y a la búsqueda de nuevas perspectivas geopolíticas del conocimiento no eurocéntricas. Forma parte de una generación de pensadores latinoamericanos e interamericanos, con influencia académica en la intelectualidad y la producción académica de América Latina y el mundo.
- 2 En esta entrevista, Grosfoguel habla acerca de la posibilidad de una política radical más allá de las políticas de la identidad y de la articulación de un discurso crítico más allá del nacionalismo y el colonialismo. Grosfoguel propone superar los paradigmas de la economía política y los estudios culturales. Parte del criterio que la colonialidad y la modernidad son dos caras de la misma moneda. Propone una perspectiva epistémica desde una geopolítica del conocimiento alterna en la diferencia colonial. Sintetiza la crítica a la epistemología eurocéntrica hegemónica, que asume un punto de vista universalista, neutral y objetivo. De este modo, en la filosofía y las ciencias occidentales el sujeto queda escondido, encubierto y borrado del análisis: “la epistemología del punto cero”, se representa a sí misma sin punto de vista, como si fuese “el ojo de Dios”. Esta perspectiva, inaugurada por Descartes como “ego-política del conocimiento”, precedido por 150 años del “yo conquisto, luego soy”. Pero las perspectivas epistémicas que nacen de alteridades raciales, étnicas, de género y clase, nos advierte que indicarían que nuestros pensamientos están situados, es decir, siempre hablamos/enunciamos desde una localización particular en las relaciones de poder. En consecuencia – retomando las reflexiones filosóficas de los argentinos Rodolfo Kush y Enrique Dussel –, la epistemología tiene color y sexualidad, hay localización geopolítica y “corpo-política”.
- 3 Aclara que la crítica al eurocentrismo no implica una negación afectiva e intelectual a priori, sino que la noción de europeo, en los diseños imperiales-globales ya no se remite a una región particular del mundo que llamamos “Europa”, la noción de “europeo (y euro-norte/latino americanos-australianos)” nombra una localización de poder en la jerarquía etno-racial global y a las poblaciones que gozan de los privilegios.
- 4 La solución a las desigualdades sociales globales, concluye Grosfoguel en su escrito, requiere imaginar alternativas utópicas más allá del colonialismo y el nacionalismo, y de las formas de pensar binarias de los fundamentalismos eurocéntricos primermundistas y tercermundistas. Propone con Quijano la socialización del poder, y su aporte remite a un lenguaje crítico común descolonizador, que requiere una forma distinta del diseño global/universal imperial monológico y monotípico de derecha-izquierda, que sea una forma nueva ético-epistémica, es decir “universal radical decolonial antisistémico diversal” y luchar, como los zapatistas, por un mundo donde otros mundos sean posibles.

### Entrevista

- 5 CL: Profesor Grosfoguel, ¿qué es la colonialidad del poder?
- 6 RG: El colonialismo es distinto al concepto de colonialidad. Lamentablemente mucha gente confunde los dos conceptos. El colonialismo es la usurpación de la soberanía de un pueblo por otro pueblo por medio de la dominación político-militar de su territorio y su población a través de la presencia de una administración colonial. Con el colonialismo un pueblo ejerce la dominación y explotación política, económica y cultural sobre otro pueblo. El colonialismo es más antiguo que la colonialidad precediendo por mucho el presente sistema-mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial que se inaugura con la expansión colonial europea en 1492. Lo nuevo en el mundo moderno-colonial es que la justificación de dicha dominación y explotación colonial pasa por la articulación de un discurso racial acerca de la inferioridad del pueblo

conquistado y la superioridad del conquistador. La colonialidad aunque tiene una relación estrecha con el colonialismo no se agota en ello.

7 La colonialidad se refiere a un patrón de poder que se inaugura con la expansión colonial europea a partir de 1492 y donde la idea de raza y la jerarquía etno-racial global atraviesa todas las relaciones sociales existentes tales como la sexualidad, género, conocimiento, clase, división internacional del trabajo, epistemología, espiritualidad, etc. y que sigue vigente aun cuando las administraciones coloniales fueron casi erradicadas del planeta. Por ejemplo, el patriarcado no se puede entender en su complejidad si no entendemos cómo la colonialidad del poder lo atraviesa y transforma.

8 CL: ¿Como se da esa relación entre patriarcado y colonialidad del poder?

9 R.G: En primer lugar, lo que se globalizó fue un patriarcado europeo. No es que no hubieran otras formas de patriarcado antes de la colonización europea, pero éstas operaban con formas de organización y lógicas de dominación distintas. El patriarcado europeo encontró diversas relaciones entre los sexos en diferentes regiones del mundo cuando se expandió junto a la expansión colonial europea hasta cubrir el planeta entero a fines del siglo XIX. En unos lugares el patriarcado europeo encontró formas patriarcales no-occidentales y reacciono ante ellas de diversas maneras de acuerdo a las historias y contextos locales. En unas regiones destruyó el patriarcado local e impuso el europeo, en otros lugares afirmó los formas locales sin pretender reemplazarlas, mientras que en otros lugares se dió una negociación articulándose formas híbridas entre el patriarcado europeo que se globalizó y el patriarcado no-occidental local que persistió.

10 En otras regiones del mundo donde las relaciones entre los géneros eran de igualdad o donde habían matriarcados, el patriarcado europeo las destruyó para imponer su lógica de dominación. Esto no se pueden entender en su complejidad si no estudiamos los procesos concretos que se dieron en cada región colonizada por Europa.

11 En segundo lugar, lo más importante de esto es que por primera vez en la historia mundial tenemos un patriarcado que se globaliza hasta cubrir el planeta entero y donde unas mujeres demográficamente minoritarias van a tener mayor poder, recursos y riqueza que la mayoría de los hombres del mundo. Es decir, tenemos un patriarcado donde algunas mujeres son superiores a gran parte de los hombres. En los patriarcados pre-modernos todas las mujeres eran inferiores a todos los hombres. Pero esto cambia con la globalización del patriarcado europeo durante la expansión colonial europea. El feminismo eurocentrado, blanco tiene dificultades en entender esto. Las feministas negras, indígenas e islámicas han insistido en que no se puede entender el patriarcado hegemónico sin entender cómo el racismo rearticula las relaciones de género y sexualidad otorgando privilegios a las mujeres blancas sobre los hombres y mujeres de color. Pongo este ejemplo para ilustrar cómo la idea de raza y su jerarquía etno-racial global afecta todas las relaciones sociales incluidas las de género y sexualidad.

12 Cuando se trata de la división internacional del trabajo entre centros y periferias o cuando se trata de las relaciones inter-estatales político-militares globales o cuando se trata de la relación capital-trabajo es más facil de hacer visible cómo la idea de raza afecta todas estas relaciones. Por ejemplo, los centros que acumulan la riqueza del mundo son como tendencia fundamentalmente poblaciones de origen europeo y las periferias como tendencia son fundamentalmente poblaciones de origen no-europeo. En las relación capital-trabajo las formas más coercitivas y menos remuneradas de trabajo son hechas por poblaciones no-europeas. “Europeo” aquí no se refiere a la población del territorio que conocemos como “Europa”. Se refiere a una posición en un sistema de clasificación racial en una jerarquía etno-racial global donde el que sea clasificado como “euro” tendrá privilegios y acumulación de riquezas superiores a los que sean clasificados como no-europeos. Es decir, la idea de raza y el racismo no son un epifenómeno o superestructura derivada de la lógica de acumulación de capital a escala mundial sino que es constitutiva de ésta.

13 La idea de raza organiza la división internacional del trabajo, define quién recibe mayor riqueza o mejores salarios y quién hace los peores trabajos. Japón es la excepción que confirma la regla, pues es el único país no-occidental que forma parte de los centros metropolitanos del sistema-

mundo porque nunca fue colonizado ni periferalizado por Europa ni por Euro-norteamérica. Por el contrario, Japón participó junto a occidente en la expansión colonial apropiándose de territorios y poblaciones que constituyó como parte de su periferia. En fin, que el concepto de colonialidad nos habla de un patrón de poder colonial que sigue vigente aun cuando las administraciones coloniales hayan desaparecido. Esto nos invita a descolonizar la manera como pensamos la economía-política.

14 CL: ¿A qué se refiere por descolonizar la economía-política?

15 R.G: Los paradigmas de la economía-política (de izquierda y derecha) siguen produciéndose desde la epistemología eurocentrada de la ego-política del conocimiento. La ego-política del conocimiento es la epistemología que inaugura a mediados del siglo XVII René Descartes como fundamento de la filosofía moderna. La epistemología cartesiana se caracteriza por el lema de “Yo pienso luego existo”. Este “Yo” es abstracto, no se sitúa en ningún lugar de acuerdo a la epistemología cartesiana. Es un punto de vista que no se asume a sí mismo como punto de vista. Descartes seculariza al Dios de la teo-política del conocimiento cristiana y pone como fundamento del conocimiento al hombre. Pero si tomamos en cuenta que en el sentido común colonial/imperial/patriarcal de la época las mujeres (occidentales y no-occidentales) y los hombres no-occidentales no tenían uso de razón, es decir, son seres inferiores irracionales, este “Yo” que aparece como abstracto se refiere concretamente al hombre occidental. En la epistemología cartesiana los atributos de Dios pasan ahora al hombre occidental. La capacidad de producir un conocimiento eterno e infinito más allá de todo tiempo y espacio y de acceder a la verdad universal se transfiere de Dios al hombre occidental. Esta arrogancia de situarse como el ojo de Dios proviene de una localización existencial muy precisa: el ser imperial.

16 Como dice el filósofo de liberación latinoamericano Enrique Dussel, el *ego cogito* cartesiana es precedido por 150 años del *ego conquiro* occidental. La condición política de posibilidad del “Yo pienso, luego soy” son 150 años de “Yo conquisto, luego soy”. Esta epistemología imperial donde el hombre occidental va a ser el fundamento de todo conocimiento verdadero y universal, está en la base de todas las ciencias sociales y humanísticas occidentales. El “Yo” abstracto encubre quién habla y desde cuál localización corporal y espacial en las relaciones de poder se habla.

17 Para poder asumir un conocimiento que sea equivalente al ojo de Dios, la epistemología cartesiana y su herencia en las ciencias sociales occidentales tiene que encubrir la corpo-política y la geo-política del conocimiento. No puede haber conocimiento universal mas allá de todo tiempo y espacio si el mismo estuviera localizado en un lugar y en un cuerpo determinado. De ahí que el dualismo cartesiano entre cuerpo y mente, mente y naturaleza, como dos sustancias aparte le permite entonces representar la mente como fuera de toda determinación espacial y corporal y, por tanto, como capaz de producir un conocimiento no-situado, neutral y objetivo entendido como verdadero para todos en el universo.

18 Este reclamo de objetividad y neutralidad es fundamental para el encubrimiento epistemológico que ejercen las ciencias occidentales de la geo-política y la corpo-política del conocimiento a nombre de una falsa ego-política del conocimiento. Esta arrogancia está en la base de los proyectos imperiales y las ciencias sociales occidentales que reproducen un racismo epistemológico donde la tradición de pensamiento de los hombres occidentales es representada como superior y todo conocimiento que provenga de epistemologías y cosmologías no-occidentales es considerado como inferior. Esta ego-política del conocimiento y su derivado racismo epistemológico se sigue reproduciendo aun entre pensadores que se declaran críticos del cartesianismo.

19 Volviendo a la pregunta, el asunto es que los paradigmas de la economía-política se construyeron a partir de una mirada eurocentrada del mundo donde se privilegia a nombre de la ego-política del conocimiento la mirada Europa de lo que conocemos como expansión colonial europea y capitalismo global. Visto desde Europa, lo nuevo es la lógica de acumulación a escala mundial. Pero si cambiamos la geografía de la razón, vista la expansión europea desde la localización estructural de una mujer indígena en las Américas, lo que llegó fue un paquete de relaciones de poder más amplio y complejo que incluye, por supuesto, la acumulación de capital sin agotarse en ella. Me refiero a que simultáneamente a la construcción

de una división internacional del trabajo de centros y periferias donde el capital domina y explota a través de diversas formas coercitivas de trabajo (esclavitud, servidumbre, salario, etc.) en los pueblos de la periferia se construyeron otras jerarquías globales tales como etno-raciales (donde los occidentales son considerados como superiores a los no-occidentales), de género (donde los hombres dominan sobre las mujeres), sexuales (donde los heterosexuales con la familia monogámica nuclear cristiana domina sobre otras formas de sexualidad y de organización familiar no-occidentales), epistémicas (donde a través del sistema universitario global los saberes occidentales dominan sobre los no-occidentales), espiritual (donde los cristianos (católicos y protestantes) a través de la iglesia cristiana global dominan sobre las espiritualidades no-cristianas y no-occidentales), estéticas (donde las formas de arte y belleza europeas se privilegian sobre las no-europeas), pedagógicas (donde las formas de pedagogía occidental dominan sobre las pedagogías no-occidentales), lingüísticas (donde las lenguas europeas se privilegian sobre las no-europeas), etc.

20 Todas estas jerarquías globales enredadas entre sí, forman un sistema heterárquico, es decir, donde diversas jerarquías de poder están entrelazadas y enredadas unas con otras y la idea de última instancia no se puede determinar a priori para todas las situaciones. El sistema-mundo no es simplemente un sistema económico como nos quieren hacer ver los paradigmas de la economía-política. Es un sistema de poder heterárquico que no puede ser pensado desde una lógica reduccionista económica. Como han mostrado las experiencias socialistas fracasadas del siglo XX, no se puede transformar este sistema si no destruimos todas las jerarquías de poder existentes en su multiplicidad. La vieja idea de que resolviendo los problemas de clase automáticamente se resuelven los problemas de la explotación y dominación es una idea obsoleta que parte de un análisis del sistema-mundo que se limita a relaciones económicas.

21 Sin negar la importancia de la explotación del trabajo como una dimensión fundamental del presente sistema-mundo, rehúso seguir caracterizando el presente sistema-mundo como “capitalismo global” o “sistema-mundo capitalista”. Esta caracterización in-visibility las múltiples relaciones de poder envueltas en el presente sistema-mundo y por tanto descarrila las luchas contra el mismo. De ahí que a riesgo de sonar ridículo opte por una frase más larga para caracterizar el presente sistema que visibilice la heterarquía de la multiplicidad de relaciones de poder: “sistema-mundo Europeo/Euro-norteamericano cristiano-centrado moderno/colonial capitalista/patriarcal”.

22 El “patrón de poder colonial” que habla Quijano es precisamente esta multiplicidad “histórica heterogénea estructural” de relaciones de poder. Esto es fundamental porque no puede haber lucha radical contra el sistema si la misma no es, como dicen las feminista chicanas y negras, desde una conciencia interseccional, es decir, si no abarca al mismo tiempo la producción de una conciencia y una lucha contra todo el paquete de relaciones de poder envuelto en el patrón de poder heterárquico arriba descrito. Lo que ha pasado con la izquierda del siglo XX es que siempre privilegio una de las jerarquías de poder (ej. el asunto de clase) asumiendo que resolviéndola por sí misma y automáticamente resolvía todas las demás. De ahí que en la lucha del movimiento socialista del siglo XX se construyeran jerarquías patriarcales, racistas y elitistas que terminaron produciendo un capitalismo de estado en lugar de una nueva sociedad. La radicalidad consiste en no dejar que ningún elemento de las ideologías y jerarquías de poder del sistema-mundo quede sin ser atacado. Que cuando luchamos contra los capitalistas construyamos al mismo tiempo organizaciones feministas, anti-racistas, anti-eurocéntricas, etc. Que cuando luchamos contra el patriarcado al mismo tiempo luchemos contra el capital, contra el racismo, contra el cristiano-centrismo, etc. Los medios construyen los fines. Si al luchar contra una jerarquía de poder olvidamos las demás y, peor aún las reproducimos al interior de las organizaciones, terminamos construyendo las mismas jerarquías contra la cual luchamos y terminamos reproduciendo el mismo sistema social contra el cual nos oponemos. Esta es la paradoja de la que no hemos logrado salir en la izquierda mundial.

23 CL: Profesor Grosfoguel, ¿cómo debemos entender y ver al mundo occidental hoy?, ¿cómo evitar los fundamentalismos que cierran el pensamiento y rompen puentes entre culturas y sociedades históricas?

- 24 RG: El fundamentalismo de orden epistemológico y religioso más peligroso es el fundamentalismo Occidentalista eurocéntrico. El fundamentalismo que llamamos indigenista, islamista, afrocentrista, etc, no es otra cosa que una invención derivada del fundamentalismo eurocéntrico, son derivados de este. ¿Por qué digo esto? Porque las oposiciones binarias del pensamiento fundamentalista-eurocéntrico que no reconoce en plano de igualdad otras epistemologías que la propia y que no ve de igual a igual ninguna otra epistemología o cosmología como normal excepto la propia, produce un racismo epistemológico donde solamente la verdad y la justicia están del lado occidental pues los conocimientos no-occidentales son considerados como inferiores. El fundamentalismo tercermundista reproduce las mismas premisas y términos binarios de occidente pero invirtiendo las oposiciones binarias del fundamentalismo eurocentrista. Occidente dice que el mundo no occidental no tiene democracia, solamente tienen concepto de democracia occidente, el mundo no occidental no tienen capacidad de pensar en términos de universal, no tienen concepto de ciudadanía, o de igualdad, etc. y los fundamentalismos eurocentristas aceptan la premisa y se posicionan exactamente como occidente los caracteriza: como patriarcales, autoritarios, anti-democráticos, etc.
- 25 En primer lugar sabemos que todos estos conceptos de la modernidad fueron apropiaciones de occidente del mundo no occidental. La modernidad eurocentrada nos ha hecho creer que todas estas son categorías inherentemente europeas, cuando en realidad no lo son, históricamente muchas de esas categorías fueron usadas por otras epistemologías, sino que occidente se las ha apropiado haciéndolas inherente y naturalmente suyas, y ha hecho del resto del mundo ignorante y naturalmente opuesto a eso, autoritario, particulturalista, etc.
- 26 Entonces, lo que hace el “fundamentalismo-tercermundista” es invertir estas categorías y aceptar la premisa del “fundamentalismo eurocéntrico” y decir: es verdad la democracia es occidental, no se aplica a mí, yo defiende la monarquía (eso es Ben-Laden); la igualdad no me pertenece a mí, así que yo apoyo la desigualdad; los derechos de la mujer son occidentales, aquí tenemos a la mujer que debe obedecer al hombre, etc. Este tipo de reflexiones, no son sino una caricatura del otro invertida y asumiéndose como superior: agarra las mismas premisas del discurso eurocéntrico, las invierte las deja intactas, y afirma su otredad como superior a la de occidente. Eso es, fundamentalismo hoy en día, y eso no es otra cosa que fundamentalismo eurocentrista invertido, es decir, diversas visiones del mismo problema eurocéntrico. Para mí Ben-Laden, es tan fundamentalista eurocéntrico como Habermas, porque están atrapados en las mismas premisas del pensamiento occidental.
- 27 CL: Pero, ¿cómo entender el lugar de la izquierda en este fundamentalismo eurocéntrico? Ya que una crítica fuerte a esa visión universalista y capitalista, llega de la izquierda: quien reclama derechos de igualdad y una relación horizontal entre los individuos que conforman una sociedad, y ello al margen de sus condiciones particulares, de género, de cultura, de raza, etc.
- 28 RG: En ese sentido, la crítica que viene a la relación de poder desde esa izquierda eurocéntrica, occidentalizada, no logra resolver el problema, porque nunca logra salirse o descolonizar el concepto de universal de occidente. Sino que la derecha de occidente afirma, desde su particularidad, un proyecto universal, y la izquierda responde con lo mismo desde su particularidad, con otro proyecto universal. Ello sin mirar el problema de la diversidad epistémica, y de que cualquier proyecto que hagamos debe ser el resultado de un diálogo epistémico múltiple. Debe ser un “andar preguntando” tojolabal zapatista y no un “andar predicando” que viene de la cosmología cristiana y nos lleva a la campaña de prédica del Leninismo. La “otra campaña” zapatista parte del “andar preguntando” que se funda en una cosmología Tolojabal, y por supuesto, su proyecto político es distinto. Se trata de ir a dialogar y a construir. En ese sentido, toda la izquierda occidental tiene que pasar por un proceso descolonizador que parta del reconocimiento de la diversidad epistémica. Que la lucha contra el capitalismo, el patriarcado, y el imperialismo, hacia una socialización anti-estatista del poder será muy distinta a nivel institucional en el mundo islámico, tojolabal, aymara, o bantú.
- 29 CL: A partir de lo anterior, ¿podría decirse que la descolonización implica la construcción de nuevos y novedosos conceptos, que sirvan para pensar el mundo hoy?

- 30 RG: No, el concepto de novedad es totalmente moderno y colonial. La descolonización no implica crear nuevos conceptos, no necesita de nuevos conceptos, ella implica meternos en otras genealogías de pensamiento, que no son nuevas, son viejísimas. El “mandar obedeciendo” o el “andar preguntando” por ejemplo, son viejísimos. ¡Tienen como 1000 años!, lo que ocurre es que desde esas cosmologías otras se resignifican elementos de la modernidad eurocentrada.
- 31 Es el caso de la premisa “mandar obedeciendo”, de los zapatistas. Es un concepto de democracia donde ellos están resignificando la democracia desde esa otra cosmología. Esto es, el pensamiento fronterizo no fundamentalista, que no rechaza la democracia sino que la resignifica desde otra cosmología. No se trata necesariamente, entonces, de crear nuevos conceptos, aunque a veces sea necesario. Se trata mas bien de situarnos desde esas genealogías de pensamiento otras, partir de ahí para redefinir los elementos de la modernidad eurocentrada.
- 32 Eso sería el proyecto decolonial, estos son conocimientos otros que han sido silenciados y enterrados por la colonización occidental y que ahora han salido al espacio público con los movimientos indígenas, los movimientos negros, etc. Y ahora la gente dice, ah este es un nuevo concepto de “democracia” como cuando los zapatistas hablan de “mandar obedeciendo”, verlo como nuevo es domesticarlo en la modernidad, pues enfatizar en lo nuevo o novedoso, forma parte de la lógica de la modernidad/colonialidad. La pregunta es: ¿Nuevo para quién? Es nuevo para los que no conocen estas cosmologías otras, pues el “mandar obedeciendo” tiene miles de años como concepción y como práctica.
- 33 CL: ¿Es decir que la decolonización trata de rescatar pensamientos, imaginarios silenciados y oprimidos?
- 34 RG: ¡Sí, la descolonización trata mas de rescatar que de inventar!
- 35 CL: Si no quisiéramos llamar a los indígenas así, ¿como podríamos llamarlos o no deberíamos llamarlos?, ¿sería muy universal en un país, decir que este solo está compuesto de hombres y de mujeres, y así dejaríamos las categorías de negro, indio, blanco, etc.?
- 36 RG: No, las categorías como negro, indio, blanco antes de 1492 no existían, esas son categorías del mundo colonial y de la modernidad eurocentrada. Antes de 1492 nadie se definía como blanco en Europa, nadie se denominaba negro en África y nadie indio en América latina, estas son categorías coloniales. Una vez se construyen entonces plantean la creación de un mundo de desigualdades sociales muy distinto a los sistema-mundo anteriores. Una solución a este problema es el modelo republicano francés (que han imitado las elites criollas blancas de América Latina), que se tapa los ojos y propone no usar esas categorías raciales, prohibiéndolas si es posible. “Para no crear mas división” nos dicen, como si la división no estuviera ya creada y estructurada en las relaciones de poder colonial existentes, como si nuestro imaginario y nuestras estructuras de poder económicas, políticas y sociales no estuvieran ya atravesadas por ello.
- 37 Ante esta situación, si bien en el largo plazo podemos pensar y desear un mundo mas allá de eso, en el corto plazo la manera de contestar la supremacía blanca no es ocultando la racialización existente como hacen las “democracias raciales” latinoamericanas. Porque en América Latina si tu tratas de ocultar esas categorías, tú caes en el mito de la “democracia racial”. Reproduces la manera como la supremacía blanca opera. Por ello, cuando el movimiento negro se llama negro y apunta al Estado colombiano como un Estado de hombres blancos, o cuando el movimiento indígena de Ecuador y Bolivia, se llaman a sí mismos indígenas (sabiendo que hay entre ellos mismos diferentes grupos étnicos variados y que indígena no es sino una categoría colonial homogeneizadora de la heterogeneidad), y apuntan a que el Estado Boliviano es Blanco y que hay que descolonializar este Estado, están haciendo visible algo que la democracia racial, el discurso de la supremacía blanca en América Latina intenta ocultar. Es por ello que yo me opongo al discurso de desracializar las identidades y desracializar las relaciones sociales. Porque lo que ocurre con eso es que participas en el ocultamiento que pretende la supremacía blanca en el poder en toda América Latina. Ésta, como dijera antes, no opera nombrando, opera ocultando bajo discursos de identidad nacional y de ciudadanía nacional: somos colombianos, somos brasileros, somos bolivarianos, etc. Pero en la práctica, el que manda es un blanco boliviano, un blanco colombiano y un blanco

brasileño. Mandan no obedeciendo sino dominando. En la práctica, el negro está en la *favela*, y el indígena en situaciones de pobreza extrema.

38 ¿Como tú explicas esto? Obviamente, las relaciones sociales son fuertemente racializadas. Entonces, lo que ha hecho el discurso de la supremacía blanca, de “democracia racial” y “discurso republicano” imitador de los franceses, es ocultar esas jerarquías sociales racializadas. Precisamente porque como son minorías demográficas en sus propios países, necesitan ocultar a nivel del discurso político cómo opera socialmente el país. Y la manera de ocultarlo es desracializando las relaciones sociales, porque si las racializa, las hace visibles y si esto ocurre, tiene un problema político serio pues una minoría de blancos no puede dominar a una mayoría de no-blancos sin ocultar las divisiones raciales que se manifiesta de manera compleja y enredada con la estructuración de clase.

39 Entonces, el primer paso para descolonizar es nombrar, identificar con categorías que hagan visible quien es quien. Quién esta en el poder y quién esta abajo, jodido. Para eso tienes que usar categorías raciales coloniales, para hacerlo visible, y si no lo haces por querer escapar al uso de dichas categorías identitarias coloniales, entonces terminas participando del ocultamiento y la invisibilización del poder blanco capitalista/patriarcal. Los movimientos negros en las Américas han sido muy claros en este sentido. En particular, el movimiento negro brasilero ha sido exitoso en acentuar la identidad negra para hacer visible las desigualdades raciales y el racismo de Brasil.

40 CL: A ese propósito, hace algunos años algunos grupos de mujeres decían que “lo que no se nombra no existe”, y reivindicaban el denominarse movimiento de mujeres, frente a un sistema patriarcal. Pero diez años después, uno ve que algunos grupos de mujeres han perdido su impulso y otras en su participación en el poder repiten el comportamiento del patriarcalismo y de la política eurocéntrica y tradicional....

41 RG: Existe un feminismo blanco y heterosexual muy fuerte. Hay muchos feminismos, no uno solo. Por ejemplo, existen feministas islámicas, indígenas zapatista, negras y es muy interesante porque las feministas de la diferencia en Francia o las feministas de la igualdad en los EEUU caen en el mismo esquema colonial/imperial al no reconocer ni tomar en serio los feminismos que parten desde epistemologías otras. El límite de la igualdad es la mujer de color y el límite de la diferencia son las feministas islámicas, aquí. No es posible en el contexto de un feminismo de la diferencia una feminista islámica, porque no se le reconoce su diversidad epistémica. Volvemos a la discusión central, la mujer occidental no le puede dictar a la mujer no occidental sus formas de liberación. Es decir, desde un particular no se puede definir un proyecto universalista y aplicarlo como diseño global imperial a todo el mundo, como la barra que va a medir si tú eres feminista o no. Entonces si usas las categorías del feminismo occidental, sea de la diferencia o de la igualdad, ahí te caíste de cabeza, porque esa es una diferencia al interior, no es alteridad y, por tanto, no es decolonial.

42 Se repite y reproduce al interior del propio feminismo los problemas que la derecha reproduce como diseño global. Pues hay un feminismo occidental, que reproduce como diseño global que es la liberación femenina y que es el patriarcado. Pero en ese proceso no reconocen el feminismo indígena zapatista, ni el feminismo islámico porque estos movimientos están pensando desde otra cosmología y epistemología, un proyecto de liberación otro muy distinto al de la mujer occidental. El problema del racismo epistémico se refleja en esta discusión cuando estos feminismos otros no son tomados en serio por el feminismo blanco occidentalista. Entonces, ahí se reproduce nuevamente, al interior del feminismo blanco, el mismo problema de la filosofía occidental, que consiste en un particular definiendo para todos, encubriendo desde donde habla, y luego definiendo la universalidad para todos desde su particularidad y negando la diversidad epistémica. Que pasaría si el feminismo se planteara en serio la diversidad epistémica, entonces tendría que entrar en un diálogo transmoderno, horizontal entre todas las particularidades epistémicas para definir un proyecto de liberación de la mujer universal-concreto y no abstracto. Un universal-concreto en oposición a un universal abstracto sería el resultado del diálogo crítico entre mujeres islámicas, afro-descendientes, yorubas, bantu, de París, de NY, etc. Es un proyecto de liberación de la mujer donde surge un universalismo más consecuente, que sería pluriversal en vez de universal, muy distinto al



proyecto universal del feminismo blanco. Este cambio epistémico de un proyecto universal a uno pluriversal aplica también a la izquierda en general.

43 CL: ¿Qué opinión te merece lo que ocurre en Venezuela, y la tan anunciado socialismo del siglo XIX, que lo promueve Chávez como un pensamiento “postcolonial” desde la marginalidad, y su propuesta política esta pensada no sólo para una clase pobres y obrera (en términos occidentales), sino a una población marginal por que es indígena, femenina o negra?

44 RG: Lo primero sería señalar que para nosotros el concepto de postcolonial es problemático, porque no existe un post a la colonialidad. Nosotros preferimos hablar de la colonialidad del poder, de la colonialidad del ser, y la colonialidad del saber como tres formas de colonialidad en el mundo moderno colonial. Pero la idea de postcolonial y los estudios anglófonos que se llaman postcoloniales tienen la dificultad de que siguen hablando de ese post, como si hubiera una temporalidad, en donde en algún momento terminó la colonialidad y ahora estamos en otro mundo. Eso, para nosotros es muy problemático, desde la perspectiva de la colonialidad. En segundo lugar, otra diferencia que tenemos con ellos es el problema de la diversidad epistémica. Ellos siguen pensando desde la epistemología occidental. Si tú miras los estudios postcoloniales anglófonos Spivak piensa con Derrida, Bhabha con Lacan, Said con Foucault, los subalternos de la india con Gramsci, siguen todavía pensando en categorías de pensadores de esa izquierda que formuló una crítica al eurocentrismo desde el eurocentrismo. No logran romper con el racismo epistemológico, no logran plantearse en serio el problema de la diversidad epistémica. Entonces, eso lo vemos como un problema, porque si bien ellos tienen trabajos muy importantes e interesantes que no rechazamos, los vemos positivamente, hay unos límites hasta donde puedes llegar con eso. Puedes criticar, desmontar y destruir, pero, ¿qué vas a construir? Para construir tienes que plantearte la diversidad epistémica, y sino te la planteas entonces vuelves y caes en el mismo problema colonial que tratas de criticar. Por eso, para nosotros, a diferencia de la escuela de pensamiento postcolonial, el asunto no es culminar el proceso de la modernidad o hacer modernidades otras, sino que como la modernidad-colonialidad están intrínsecamente ligadas, no podemos separarlas y por ello es necesario pensar un mundo más allá de la modernidad que llamamos, siguiendo a Enrique Dussel, “transmoderno”. En ese sentido, la transmodernidad se inscribe en un proyecto de descolonización.

45 En cuanto a Hugo Chávez, yo tuve la oportunidad de trabajar con el grupo de colonialidad en mayo del año pasado en Caracas y tuve la oportunidad de estar allá y ver muchas cosas que aquí no se ven. Me parece que el proceso que abre el movimiento bolivariano liderado por Hugo Chávez tienen un potencial descolonizador y antisistémico enorme, porque a través de ese proceso se han abierto toda una serie de intervenciones de grupos subalternizados, racializados etc, que anteriormente no encontraban espacio para manifestarse. Ahora se han abierto todos esos espacios. En ese sentido, veo positivamente lo que esta pasando en Venezuela y creo que todo lo que se lee fuera de Venezuela de que Chávez es un dictador que limita la libertad de prensa, y la oposición, es una gran mentira y una exageración. Porque en Venezuela operan todos los canales de televisión y prensa contestatarios y la mayoría de los medios están contra él y operan libremente. El problema con esa televisión en particular, es que se trataba de una televisión golpista, televisión que no duraría 5 minutos en ningún país occidental, ya que llamaba prácticamente al derrocamiento del régimen por métodos nada democráticos. Durante el golpe de estado fue la televisión que instrumentalizó toda la publicidad de los golpistas con la población. Hugo Chávez no le renovó su contrato. No fue que censuraran, la dejó operar hasta que se acabó el contrato, entonces, ¿por qué renovarlo?

46 La cuestión es, que podemos discutir si la táctica de HC es correcta o no, lo que es indiscutible es que en Venezuela hasta el momento no hay un proceso de dictadura, ni un proceso autoritario como lo intentan vender en occidente. Hay un proceso en donde se practica una democracia liberal mucho mas consecuente que una democracia occidental, por que hay un inciso que tiene la constitución bolivariana que permite a la oposición que si hoy fue elegido Sarkozy, se recojan un numero de firmas con las cuales se puede convocar a un referendo para revocar el mandato presidencial. Eso ninguna democracia occidental tienen esta posibilidad. Tienen que esperar 4 años para poder revocar al presidente de turno. En el caso de Venezuela existe eso.

Añádase que Chávez ha ganado limpiamente las elecciones. Más limpiamente que la elección de Bush en 2000 y 2004.

47 Eso no quiere decir que no existan contradicciones al interior de ese proceso, que no existan intentos de instrumentalizar a los movimientos sociales, grupos subalternos, desde el poder. Hay luchas y contradicciones, creo que no se puede confundir el proyecto de Evo Morales con el de Chávez, por que el proyecto de Morales sí es un proyecto decolonial. Porque están partiendo de descolonizar al Estado abiertamente. Están partiendo desde el *ayllu* que es una cosmología aymará (cosmología otra) desde la cual se plantean esta descolonización. La idea es, por un lado, instrumentalizar el estado para viabilizar los movimientos sociales indígenas y, por el otro, transformarlo fuera del marco de estado-nación en un estado plurinacional que tenga estructuralmente como parte de su poder constituyente la estructura del Ayllu así como las formas de democracia parlamentaria. Eso no se lo ha planteado Chávez. De hecho dentro del proyecto chavista co-existen también fuertes sesgos estatistas, autoritarios y coloniales. La reciente propuesta de reforma constitucional chavista elimina puntos democráticos fundamentales de la propia constitución bolivariana y centraliza el poder en el ejecutivo. Yo no creo que el proyecto de Chávez con todos los puntos positivos que podamos señalar, sea un proyecto decolonial, porque sigue atrapado en la epistemología y cosmología occidental y en el proyecto socialista del siglo XX a pesar de la retórica de apoyar un socialismo del siglo XXI. Como el socialismo del siglo XX no sirvió vamos a refundar el socialismo del siglo XXI, otro diseño global universal que no creo que nos lleve muy lejos y que no constituye una ruptura con el socialismo anterior. Pues no se plantean en serio el problema epistemológico eurocéntrico de occidente.

---

### Notas

1 Profesor de Berkeley University. Nos referimos al libro editado por Grosfoguel, Maldonado Torres y Saldívar, *Unsettling postcoloniality: coloniality, transmodernity and border thinking*, Duke University Press, 2007. Hay versión francesa en la revista *Multitudes* número 26 (Automne 2006) y versión al castellano en la revistacolombiana *Tabula Rasa* número 4 (enero-junio 2006).

---

### Para citar este artículo

Referencia electrónica

Angélica Montes Montoya y Hugo Busso, « Entrevista a Ramón Grosfoguel », *Polis* [En línea], 18 | 2007, Puesto en línea el 23 julio 2012, consultado el 06 noviembre 2013. URL : <http://polis.revues.org/4040> ; DOI : 10.4000/polis.4040

---

### Autores

#### Angélica Montes Montoya

Magister en Estudio de Sociedades latinoamericanas de la Universidad Sorbona III; Candidata a Doctora en Filosofía Política de Paris VIII (en co-tutela con la Universidad de Antioquia). Correo electrónico: [angmon11@yahoo.com](mailto:angmon11@yahoo.com)

#### Hugo Busso

Magister en Estudio de Sociedades latinoamericanas de la Universidad Sorbona III ; Candidato a doctor en Filosofía de la Universidad de Paris VIII. Correo electrónico: [habusso@hotmail.com](mailto:habusso@hotmail.com)

---

### Resúmenes

Grosfoguel habla acerca de la colonialidad del poder y de la posibilidad de una política radical más allá de las políticas de la identidad y de la articulación de un discurso crítico que supere el nacionalismo y el colonialismo. Propone superar los paradigmas de la economía política y los estudios culturales. Parte del criterio que colonialidad y modernidad son dos caras de la misma moneda y sintetiza la crítica a la epistemología eurocéntrica hegemónica, que asume

un punto de vista universalista, neutral y objetivo. La solución a las desigualdades sociales globales requiere imaginar alternativas utópicas más allá del colonialismo y el nacionalismo, y de las formas de pensar binarias de los fundamentalismos eurocéntricos primermundistas y tercermundistas. Propone con Quijano la socialización del poder, y su aporte remite a un lenguaje crítico común descolonizador.

## Un entretien avec Ramon Grosfoguel

Grosfoguel évoque la colonialité du pouvoir et la possibilité d'une politique radicale dépassant les politiques de l'identité permettant l'articulation d'un discours critique qui surmonte le nationalisme et le colonialisme. Il propose de dépasser les paradigmes de l'économie politique et des études culturelles. Il part du critère que la colonialité et la modernité sont les deux faces d'une même monnaie et résume la critique sur l'épistémologie eurocentrique hégémonique, laquelle assume un point de vue universaliste, neutre et objectif. La solution face aux inégalités sociales mondiales implique d'imaginer des alternatives utopiques au-delà du colonialisme et du nationalisme, et des formes de pensée binaires des fondamentalismes eurocentriques du premier monde et du tiers-monde. Il propose, de concert avec Quijano, la socialisation du pouvoir et sa contribution renvoie à un langage critique commun décolonisateur.

## An interview to Ramón Grosfoguel

Grosfoguel talks about coloniality of power and the possibility of a radical politics beyond the politics of identity and of articulation of a critical speech that surpass nationalism and colonialism. It proposes to surpass the paradigms of political economy and cultural studies. It starts from the criterion that coloniality and modernity are two faces of the same currency and synthesizes the criticism to eurocentric hegemonic epistemology, that assumes a universalistic point of view, neutral and objective. The solution to global social inequalities requires to imagine utopian alternatives beyond colonialism and nationalism, and of the binary ways of thought of the first world and third world eurocentric fundamentalisms. It proposes, along with Quijano, the socialization of power, and his contribution refers to a common decolonizing critical language.

### *Entradas del índice*

**Palabras claves** : colonialité du pouvoir, fondamentalisme, décolonisation, pensée de frontière

**Keywords** : coloniality of power, fundamentalism, decolonization, frontier thought

**Palabras claves** : colonialidad del poder, fundamentalismo, descolonización, pensamiento fronterizo

**Nota de la redacción** Recibido el 23.12.07 Aceptado el 29.12.07