

Del mito de la democracia racial a la descolonización del poder, del ser, y del conocer*

Nelson Maldonado-Torres

El diagnóstico ofrecido por varios intelectuales y activistas afro-brasileños sobre su sociedad hoy es que el mito de la democracia racial en Brazil está muerto o a punto de fallecer. Esto responde por un lado a la vitalidad de los movimientos negros y su reto a la sociedad brasileña, y, por otro, a la apertura relativa del gobierno de Lula a considerar cuestiones raciales, lo que responde en parte a la fuerza electoral de comunidades negras. Esto ocurre ante una apabullante evidencia que apunta al racismo (individual e institucional) como un factor determinante en la vida de los brasileños. Tal y como Paulo Sergio da Silva ha indicado con respecto a las poblaciones negras de Brasil, las estadísticas confirman que estas tienen menor expectativa de vida, mayor índice de mortalidad, menor ofrecimiento de servicios sanitarios, y mayor analfabetismo que las poblaciones blancas y aquellas identificadas como mestizas o pardas. Además, la población afro-brasileña tiene un acceso casi nulo a la educación superior, y menor aún a cargos de profesores o decanos en las universidades del país.¹

El reto de los movimientos negros a la sociedad brasileña y la desmitificación del mito de la democracia racial exige repensar las concepciones sobre sociedad y política en el país pues estos dejan poco espacio, si alguno, a respuestas tradicionales de corte liberal o marxista. Una razón para esto es que tanto el liberalismo político, como el marxismo, y el mismo mito de la democracia racial son todos productos de la misma matriz conceptual y de poder moderna. Es decir, todas presuponen un horizonte en común en el cual la prosperidad de algunos considerados como dignos de apropiarse de los recursos del planeta en nombre de la humanidad va

* Partes de este ensayo fueron presentadas en la conferencia internacional “Reparaciones y descolonización del conocimiento” el 25 y 26 de mayo del 2007 en Salvador, Brazil.

¹ Paulo Sergio da Silva, “Using Afro-Brazilian’s Education Outcomes and Census Data to Debunk the Myth of Racial Democracy in Brazil,” presentación en la Quinta Conferencia Annual sobre Educación en las Américas de la Asociación de Estudiantes Latinoamericanos del Teacher’s College en Columbia University, March 29, 2007.

acompañada de la marginalización de otros que aparecen como comunidades no capacitadas o aun dispensables. Este horizonte es un legado del colonialismo moderno a partir de los siglos XV y XVI. La modernidad misma con su apego a lo nuevo contra lo antiguo, y más aún contra lo primitivo, establece una jerarquía de valores basada en una ontología colonial que propone al ser como algo homogéneo pero a la vez diferenciado, en el sentido de que mientras el ser lo abarca todo y nadie puede librarse de él, los grados y las formas de ser son distintas, aún entre humanos, quienes son vistos con más y menos posibilidades de ser. He ahí el carácter ontológico del racismo, a lo que se le puede llamar la colonialidad del ser.² Es este imaginario moderno el que el mito de la democracia racial vino a encubrir, apelando a la idea de que la realidad de la mezcla racial anulaba tal jerarquía e ignorando las distintas formas en que las jerarquías de ser se mantenían incluyendo también las mezclas.

El liberalismo y el marxismo son ideologías o posturas modernas que responden a ciertos problemas modernos (como el de la guerra de religiones o la lucha de clases en Europa) pero que en gran medida dejan de lado el problema de la dominación racial. Por esto, ambas han podido convivir por mucho tiempo con el mito de la democracia racial sin cuestionarlo frontalmente. Ahora bien, ¿si ni el liberalismo ni el marxismo tradicional ofrecen muchos recursos para criticar y superar el mito de la democracia racial, entonces qué discursos, ideologías, o posturas intelectuales podrían ayudar a superar ese mito siniestro y a pensar formas posibles de superarlo? Propondré en este breve ensayo que la descolonización, entendida como proyecto inacabado

² Este término fue introducido al debate sobre colonialidad y descolonialidad por el teórico Walter D. Mignolo, y ha sido más recientemente explorado también por el autor de este ensayo. Ver Walter Mignolo, "Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción," *Revista de crítica literaria latinoamericana* 11 (1995): 9-32; Walter Mignolo, "Os esplendores e as misérias da <<ciência>>: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica," en *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: Um Discurso sobre as Ciências' revistado*, ed. Boaventura de Sousa Santos (Porto, Port.: Edições Afrontamento, 2003), 667-709. También Nelson Maldonado-Torres, "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto," en *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, ed. Santiago Castro-Gómez and Ramón Grosfoguel (Bogotá, Col.: Universidad Javeriana y Siglo del Hombre Editores, 2007), n.p..

gestado por sujetos y comunidades consideradas como dispensables en la modernidad, ofrece elementos importantes para orientar la teoría y la práctica de movimientos que planteen superar el mito de la democracia racial y con ello, como escribe Boaventura de Sousa Santos entre otra/os autores, “democratizar la democracia.”³ Comenzaré precisando la crítica a algunas de las posiciones liberales y marxistas más influyentes, para luego comentar con más detalle sobre lo que llamo descolonización o descolonialidad.

I. Liberalismo, marxismo, y descolonialidad

Como postura teórica y política, el liberalismo sostiene que todos los seres humanos son en principio libres y que nadie tiene un derecho innato a restringir la libertad de otro. Desde el inglés John Locke hasta el estadounidense John Rawls, este se basa en la defensa de la libertad del individuo como entidad abstracta y desencarnada. De esta forma la libertad individual se antepone a concepciones del mundo que legitiman la subordinación del individuo a la tradición o a la autoridad despótica. De aquí su potencial crítico y desestabilizador. Sin embargo, el énfasis en la libertad individual y la concepción abstracta del sujeto dejan abiertas posibilidades menos felices. Estas posibilidades aparecen en situaciones donde se dan formas de discriminación grupal y con referencia específica al cuerpo de los sujetos que la componen. El liberal, tal y como apunta Jean-Paul Sartre en sus reflexiones sobre el anti-semitismo en Europa, se antoja de ver al sujeto abstracto, lo cual le sirve en estos casos como forma de evadir el reconocimiento del sujeto concreto (*qua* judía/o, negra/o, india/o, o mujer) en toda su particularidad.⁴ De esta forma, la defensa de la libertad del sujeto individual puede fácilmente volverse cómplice del más

³ Ver Boaventura de Sousa Santos, *Democracia de alta intensidad: apuntes para democratizar la democracia* (La Paz, Bol.: Unidad de Análisis e Investigación del Área de Educación Ciudadana de la Corte Nacional Electoral, 2004); Boaventura de Sousa Santos, ed., *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa* (Porto, Port.: Afrontamento, 2003); Agustín Squella and Osvaldo Sunkel, eds., *Democratizar la democracia: reformas pendientes* (Santiago, Chile: Universidad de Chile y Ediciones Santiago de Chile, 2000).

⁴ Ver Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive* (Paris: Gallimard, [1944] 1954).

visceral racismo, sexismo, u homofobia. Además, en sus esfuerzos de abstracción el liberalismo tiende a ignorar la historia y su peso en el presente, lo que lo lleva muchas veces a plantear la neutralidad ante realidades que son resultado de largas formas de abuso y discriminación. De aquí, por ejemplo, que muchas veces el discurso sobre reparaciones le parezca inadecuado por supuestamente ir contra los derechos de individuos contemporáneos a la reclamación de políticas reparativas. El liberalismo es una forma de ver el mundo, el espacio, el tiempo, y la subjetividad, entre otras coordenadas básicas de la realidad humana, que en ciertos contextos es útil, pero en otros logra fácilmente frenar cambios que bajo otras perspectivas igualmente legítimas o aun más sofisticadas pero con menos reconocimiento o poder, aparecen como urgentes y necesarios.

El discurso marxista tradicional también encuentra límites para entender y reforzar los procesos que han llevado al cuestionamiento del mito de la democracia racial en Brasil. Mientras el liberalismo toma la libertad individual como centro y punto de partida, el marxismo tiende a enfocarse en la igualdad de clase. De esta forma, mientras el marxismo defiende la reestructuración radical del orden político y económico en sociedades capitalistas, este tiende a reducir distintas estructuras de dominación, es decir, de relaciones desiguales, a relaciones de clase. Esto quiere decir que formas de diferenciación intersubjetiva, tales como el racismo, el sexismo, y la homofobia son vistas como ideologías derivativas de la relación explotador-explotado. Así, se espera entonces que un cambio radical en las formas de explotación capitalista lleve automáticamente a una disolución de estas otras formas de dominación, sin prestar mucha atención a las mismas, aún cuando aparecen al interior de la clase trabajadora. De esta forma la lucha por la disolución de las clases termina a veces manteniendo y a veces reforzando otras jerarquías deshumanizadoras.

El problema con la izquierda tradicional y todavía hegemónica en América Latina reside en parte en no percibir, tal y como lo apunta el psiquiatra y teórico de la colonización y la descolonización Frantz Fanon, que en la modernidad y particularmente en la periferia colonial y poscolonial la relación entre explotación y dominación no obedece una ley de influencia que va necesariamente de una a la otra, sino que se mantienen y se refuerzan mutuamente. Es decir, en el mundo moderno, y particularmente en el llamado Tercer Mundo no se trata sólo de que a distintos grupos se les considere inferiores por ser pobres, sino que algunos son pobres por considerárseles como naturalmente inferiores. Esto significa por un lado que la pobreza y la miseria no son democráticas, es decir, que ciertas poblaciones marcadas racialmente de forma negativa (como poblaciones negras e indígenas) tienden a confrontarlas con más regularidad y profundidad que otras. Por otro lado esto quiere decir también que poblaciones pobres marcadas racialmente de forma positiva (por ejemplo, blancos pobres) usualmente tienen más oportunidades de luchar contra su pobreza, o al menos de acceder a un imaginario nacional que los considera aptos para su incorporación plena en la sociedad nacional y el disfrute de sus bienes—aun cuando se prolongue tal promesa indefinidamente.

Con esta descripción del liberalismo y del marxismo no quiero decir que ambos sean en todos casos completamente indiferentes o totalmente inadecuados con respecto a cuestiones raciales. Me refiero más bien a tendencias centrales en ambos discursos que dificultan la comprensión de esos problemas y al ofrecimiento de soluciones radicales a los mismos—una dificultad que ha sido encontrada por intelectuales negros y de color cuando se vuelven liberales o marxistas. Esta es la razón para que gobiernos de carácter liberal o de izquierda hayan tendido a tomar cuestiones raciales como asuntos de segundo o tercer orden, y esto en sus mejores momentos, y sólo tiendan a tomarlas en serio cuando no tengan más remedio dado la

fuerza de movimientos sociales o la conveniencia electoral. Estos gobiernos también se caracterizan por esperar la primera oportunidad para dar marcha atrás a cualquier medidas que vayan en contra de la matriz moderna de jerarquía racial que todavía define en gran medida a las sociedades contemporáneas.

Es en este contexto de búsqueda de opciones teóricas y discursivas, y de práctica, táctica, y estrategia, que me quisiera comentar sobre el paradigma de la descolonización o, de forma más técnica, des-colonialidad. La descolonización como paradigma teórico-práctico supera de cierta forma al liberalismo y al marxismo al proponer que tanto la libertad, como la igualdad, pero también la convivialidad humana más allá de prejuicios raciales, sexistas, y homofóbicos son todas coordenadas fundamentales para entender y defender lo humano. La descolonialidad no ve sólo sujetos abstractos o unidos por intereses de clase, sino sujetos y comunidades diferenciadas por jerarquías de distinto tipo implantadas en gran parte por la modernidad. Son estas jerarquías las que terminan otorgándole más libertad a unos que a otros, o más o menos relevancia en la lucha de clases. La descolonización busca crear un mundo donde la donación generosa y la receptividad entre sujetos múltiples y diferentes pueda llevarse a cabo, lo que conlleva tanto el reconocimiento de la dignidad de cada uno y uno, y la redistribución de los bienes concentrados en las manos de pocos. La descolonización es un proceso complejo que en sus formas más avanzadas envuelve distintos procesos. Comentaré sobre algunos aspectos de la misma en la próxima sección.

II. Descolonización del poder, del ser, y del conocer

La descolonización no ha tenido fin. La independencia formal de los pueblos de América del Sur en el siglo diecinueve, pero también en otras partes luego en el siglo veinte, significó una transferencia de poder institucional por parte de los imperios en decadencia (en este caso España

y Portugal) a elites blancas, también mestizas, pardas, y criollas en suelo americano. Las republicas independientes continuaron e inclusive fortalecieron una estructura colonial del poder altamente jerarquizada en términos raciales, de género, y de orientación sexual.⁵ El varón blanco o mestizo heterosexual latinoamericano se concebía como vínculo fundamental a Europa y como modelo de humanidad. Tal y como el feminismo negro y de mujeres de color ha insistido, la contrapartida fundamental de este hombre no era simplemente la mujer, como si existiera un concepto de mujer unívoco fuera de las relaciones de raza, sino aquellos a los que se les consideraba bestias de color, representadas en sus casos más extremos con cuerpos de indígenas, de negros y negras.⁶ De ahí que el desafío más grande para sociedades independientes y republicas tanto del primer como del tercer mundo fuera y es la de reconocer la humanidad entera de esas llamadas “bestias de color,” y la de apoyar sus procesos de auto-formación y liberación. Sólo así se puede comenzar seriamente el trabajo de descolonización.

Con descolonización no me refiero aquí pues sólo a la obtención de independencia formal de territorios coloniales. Con descolonización me refiero más bien, tal y como lo apuntan o lo sugieren de forma parecida otros teóricos del proyecto colectivo en red modernidad/colonialidad/descolonialidad y filósofos del Caribe con orientación fanoniana, al desmontaje de estructuras de poder estatal, laboral, y del control de la sexualidad, de ideologías, y de formas de conocimiento que producen una división maniquea del mundo, es decir de una

⁵ Este análisis se encuentra de diversas formas, con diversos matices, y a veces con distintas bases teóricas en el trabajo de intelectuales y activistas como Santiago Castro-Gómez, Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel, Edgardo Lander, Libia Grueso, María Lugones, Walter Mignolo, Anibal Quijano, y Catherine Walsh entre otras y otros.

⁶ Ver Angela Davis, *Women, Race, and Class* (New York: Random House, Vintage Books, 1983); María Lugones, "Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System," *Hypatia* 22, no. 1 (2007); Hortense Spillers, *Black, White, and in Color: Essays on American Literature and Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 2003). El tema también es tocado por otros autores como Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (Buenos Aires, Arg.: Editorial Abraxas, 1973); Lewis R. Gordon, "Sex, Race, and Matrices of Desire in an Antiracist World," en *Her Majesty's Other Children: Sketches of Racism from a Neocolonial Age*, (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1997), 51-72.

división entre amos y esclavos, entendidos estos como sujetos normales por un lado, y sujetos anormales, dispensables, o sujetos-problema por otro.⁷ Así pues ni los movimientos de independencia ni los discursos anti-imperialistas del momento logran captar la complejidad de la tarea inacaba de la descolonización.

La descolonización, decía Frantz Fanon, puede comenzar con la violencia, pero sólo puede llevarse a cabo con la relación no condescendiente entre sujetos o comunidades.⁸ Fanon sabía que eso era muy difícil esperarlo de sujetos en posición de poder (blancos, o mestizos). Los sujetos en posición de poder tienden a adherirse a sus formas usuales de ser y conocer, lo que implica un rechazo profundo a las gestas de cambio por parte de sujetos no-normativos (indígenas, negras, negros y otr@s). Se vuelve pues necesario que aquellos a los que Fanon llamó “los condenados de la tierra” se re-conozcan mutuamente y se relacionen de forma solidaria y no condescendiente.⁹ La descolonización radical de la sociedad sólo puede lograrse a partir de la relación solidaria y no-condescendiente entre comunidades oprimidas, y en primer lugar entre aquellas que fueron despojadas de parte de su mismo sentido de ser, tales como las comunidades indígenas y negras en el llamado “nuevo mundo.” La descolonización radical sólo

⁷ Ver los siguientes libros editados, entre otros, Santiago Castro-Gómez and Ramón Grosfoguel, eds., *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá, Col.: Universidad Javeriana y Siglo del Hombre Editores, 2007); Lewis R. Gordon, T. Denean Sharpley-Whiting, and Renée T. White, eds., *Fanon: A Critical Reader* (Oxford: Blackwell, 1996); Edgardo Lander, ed., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas* (Caracas, Ven.: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES-UCV); Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC), 2000); Catherine Walsh, ed., *Estudios culturales latinoamericanos: retos desde y sobre la región andina* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, and Abya Yala, 2003); Catherine Walsh, ed., *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: reflexiones latinoamericanas* (Quito, Ec.: Editorial Universidad Andina Simón Bolívar, 2005); Catherine Walsh, Freya Schiwy, and Santiago Castro-Gómez, eds., *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: perspectivas desde lo andino* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, and Abya Yala, 2002). Ver también el número especial sobre filosofía caribeña de la revista *Caribbean Studies* de Puerto Rico, vol. 33, no.2 (2005) coordinado por el autor de este ensayo y el “web dossier” sobre filosofía postcontinental en Worlds and Knowledges Otherwise (Mundos y conocimientos de otro modo) en <http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/contents.php>.

⁸ Para el planteamiento sobre la violencia ver Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, trad.. Julieta Campos, 3rd ed. (Mexico, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2001). La relación no-condescendiente a la que me refiero emana del análisis y celebración de la relación intersubjetiva de solidaridad y de amor que aparece en Fanon, *Piel negra*. Para un análisis de algunos de estos temas ver mi ensayo sobre “Colonialidad del ser” ya citado.

⁹ Ver Fanon, *Los condenados*.

comienza cuando los mismos condenados de la tierra apoyan sus propios proyectos de re-humanización. La descolonización es un poder-ser-en-colaboración frente a las fuerzas destructoras del no-ser colonial y la muerte. Se trata pues de concebir la posibilidad de relaciones *entre* esclavas y esclavos como punto de partida para pensar en nuevos modelos de existencia. Es decir, en los procesos de descolonización la relación esclava/o-esclava/o y sus esfuerzos por afirmar su humanidad y superar el mundo moderno/colonial replazan al hombre blanco como fuente principal para pensar lo humano. De aquí que el *quilombo* y el cimarronaje se vuelvan conceptos claves para pensar la descolonización.¹⁰ Se trata a fin de cuentas de una nueva concepción del ser humano basado en las luchas por la existencia y la transformación de esclavas, esclavos, y sus aliada/os, quienes pueden ser sujetos considerados blancos y otros.

El poder-ser-en-colaboración de la descolonización envuelve tanto la praxis como el pensamiento descolonizador. En efecto, la praxis descolonizadora crea, necesita y envuelve al pensamiento descolonizador, y el pensamiento descolonizador necesita siempre responder, apoyar, y aprender de una praxis descolonizadora, siendo también el pensamiento, la labor intelectual y aún la académica un tipo de praxis en particular. Es decir, no hay praxis radical sin pensamiento radical, y no hay pensamiento radical sin praxis descolonizadora. De aquí que haya que evitar tanto el anti-intelectualismo, como el elitismo intelectual que desprecia la organización colectiva y el diseño de la estrategia descolonial en la sociedad. Es de esta forma que se evitaría la creación de movimientos descolonizadores con pensamiento e ideología colonizada, y la formación de pensamiento de descolonización cuyos productores continúan con prácticas sociales e intelectuales colonizadoras. Esto implica que la descolonización exige una relación dinámica y no-condescendiente entre grupos y comunidades que se enfocan en el

¹⁰ Esto queda claro, por ejemplo, en el trabajo del grupo Atitude Quilombola en Salvador y de intelectuales-activistas como Edizon León de la Universidad Simón Bolívar en Quito, Ecuador quien actualmente explora el tema del cimarronaje desde un punto de vista existencial-fenomenológico.

activismo de cambio social, y otros que se enfocan en el cambio epistémico. El primer paso para esto es reconocer que no hay cambio social sin cambio epistémico, y que el cambio epistémico pierde su potencial descolonizador si no se inspira en o entra en diálogo con comunidades o grupos en proceso de descolonización. La descolonización del poder no puede ocurrir sin la descolonización del saber, y viceversa. Para que esto ocurra también hay que reconocer que los movimientos sociales piensan, y que tanto los intelectuales como su obra actúan en diversas formas. De aquí que el encuentro entre activistas sociales e intelectuales *qua* activistas epistémicos se deba entender como un diálogo de saberes que surgen de distintas pero relacionadas prácticas.¹¹

El imperativo por la descolonización del saber responde también a la idea propuesta por el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos de que no hay justicia social sin justicia cognitiva. Para él, esto es fundamental a la idea de democracia:

No hay democracia sin una democracia de conocimientos, de saberes. Y esos saberes son varios, son distintos, son los de los pueblos, de los hombres, de las mujeres. Conocimientos prácticos, fácticos, no son técnicos, no son científicos. Una idea central en esta tesis es que no hay justicia social global sin justicia cognitiva global, o sea sin justicia entre los conocimientos, variedad entre los conocimientos. Y por eso es que hoy la educación popular es tan importante.¹²

Sousa Santos señala el valor de la educación popular para alcanzar la justicia cognitiva. La justicia cognitiva en la formulación de Sousa Santos toma en consideración a conocimientos prácticos, pero también pudiera hablarse de conocimientos técnicos no hegemónicos como aquellos adquiridos por comunidades e intelectuales de color en el proceso de resistir y pensar alternativas a la esclavitud y la colonización. Aquí pudieran incluirse una gran cantidad de

¹¹ Intelectuales-activistas con concepciones parecidas que han contribuido a mi reflexión sobre estos temas y quienes tienen importantes contribuciones a la discusión de los mismos incluyen Libia Grueso, María Lugones, Claudia Mosquera, Laura Pérez, y Boaventura de Sousa Santos.

¹² Ver Boaventura de Sousa Santos, *Globalización y democracia*, en <http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/cartagena.pdf> (consultado el 3 de junio de 2007).

trabajos de intelectuales negra/os e indígenas de América Latina y de otras partes del mundo, entre otro tipo y fuentes de conocimiento. También se podría incluir las políticas de acción afirmativa como parte insuficiente pero importante en los procesos por la lucha de la democracia de conocimientos.

La necesidad de cuotas y acciones afirmativas responden a la falta de una democracia real, tanto al nivel del poder como del conocimiento. No hubiera que utilizarlas si fuera de otra manera. Tampoco hubiera necesariamente que defenderlas si el estado y los intelectuales plantearan una re-evolución en las instituciones, métodos, y pedagogías de enseñanza, tal y como lo demanda la búsqueda por justicia cognitiva que Santos indica. Tal revolución plantearía de antemano la necesidad de democratizar verdaderamente el acceso a la universidad. Las políticas de acción afirmativa y las cuotas representan en realidad una exigencia mínima ante un mínimo de disponibilidad por el cambio por parte del poder y el conocer hegemónicos. Pero, tal y como es de esperarse en un contexto fuertemente racializado, aun eso le parece demasiado a algunos. Estos, quienes tienden a ser intelectuales de la élite, indican que la admisión de negros e indígenas en las universidades va a arruinar o a bajar los estándares de la educación ya que estos no tienen el entrenamiento académico suficiente o la cultura necesaria. El problema con este argumento es que presupone que los estándares actuales de la academia son ya altos y que las políticas de acción afirmativa sólo pretenden alcanzar la benévola admisión y el supuesto privilegio de ingresar cierto tipo de comunidades al círculo académico. Es decir, los críticos de las cuotas en Brasil hablan como si la educación y la universidad estuvieran esencialmente en buen estado, y que su integridad estaría siendo amenazada por sujetos racializados que quieren entrar en esos espacios. Cabe preguntar aquí sin embargo, ¿cuán sofisticado puede ser el conocimiento producido en instituciones universitarias cuando, tanto en sus políticas de admisión

como en los métodos de sus disciplinas, estas se han caracterizado en reproducir de distintas formas la lógica colonial y racial que ha llevado al estado de injusticia cognitiva del que habla Santos? ¿Acaso las universidades nacionales no fueron diseñadas sino para servir como herramientas para la construcción de un cierto tipo o idea de nación anclada en el mito de la democracia racial, una nación que admitidamente está en necesidad de cambios radicales tras la destrucción del mito de la democracia racial, del mestizaje, y de discursos e instituciones que han reproducido la colonialidad del poder y del conocimiento en distintas formas? ¿Por qué pues no tomar el acceso de los empobrecidos racializados a la educación como una oportunidad, una gran oportunidad para elaborar nuevas metodologías y formas de conocer, nuevas ciencias inclusive, y nuevas ideas de universidad y de conocimientos? Las cuotas deben ser vistas pues como oportunidad para descolonizar el conocimiento y lograr justicia social y cognitiva, y no como admisión benévola a un orden de conocimiento establecido.

Otro elemento fundamental del pensamiento y la acción descolonizadoras es que estas son tanto locales como globales. Es decir, todo problema es local, pero lo local no es necesariamente el horizonte último de todo problema. El problema del racismo y de la colonialidad, por ejemplo, tienen formas particulares en cada contexto, pero también tienen una base, un referente, y a veces inclusive una causa internacional. La razón de esto es que el modelo de civilización moderno/colonial europeo no fue exclusivo de Europa, sino que influyó en todo el mundo, particularmente en sus colonias. Y si seguimos a Anibal Quijano e Immanuel Wallerstein, habría que añadir que fue más precisamente el patrón de poder colonial que se diseñó en las Américas, con sus peculiares concepciones del valor de la riqueza, de los recursos naturales, y de la clasificación racial, sexual, y de género inter-humana, que fue gradualmente

exportado e impuesto en gran parte del planeta.¹³ Por esto el capitalismo, el sexismo, el racismo, y la homofobia deben considerarse problemas globales con manifestaciones locales en distintos contextos. Y si los problemas que la colonización creó o ayudó a expandir y cementar son tanto locales como globales (quizás habría que hablar como hacen algunos de lo glocal), entonces las respuestas críticas y alternativas planteadas también tienen que tomar ambos terrenos de acción, lo local y lo global.

Podríamos hablar entonces de un internacionalismo descolonizador como complemento a los movimientos locales de descolonización. Este internacionalismo busca compartir teorías, perspectivas, y experiencias para nutrir los también necesarios diálogos y encuentros entre distintos movimientos sociales y prácticas intelectuales en un mismo contexto local. Se trata, en la línea de la propuesta de Santos para crear una Universidad Popular de los Movimientos Sociales, de fomentar la conversación entre movimientos de afro-descendientes de distintas regiones, y entre estos, y otros movimientos de indígenas, de mujeres, de homosexuales, de trabajadores a nivel local e internacional.¹⁴ A los procesos de reflexión de grupos locales entre ellos mismos y otros, también colaboran en momentos indicados los diálogos con grupos de práctica y de pensamiento en otros contextos. Esta idea no es del todo nueva, sino que recoge y contribuye de forma creativa a los esfuerzos de los activistas e intelectuales más comprometidos con la descolonización desde W.E.B. Du Bois, Malcolm X, Angela Davis, y Gloria Anzaldúa en los Estados Unidos, como Amílcar Cabral, Frantz Fanon, y Aimé Césaire en el Caribe y Africa, para mencionar sólo a unos pocos. Este internacionalismo descolonizador se vuelve particularmente importante en contextos como Brasil, donde las élites académicas

¹³ Anibal Quijano and Immanuel Wallerstein, "Americanness as a Concept, or the Americas in the Modern World-System," *International Social Science Journal* 44 (1992): 549-57.

¹⁴ Ver la propuesta de Sousa Santos "The Popular University of Social Movements" en <http://www.ces.uc.pt/universidadepopular/Popular%20University%20of%20the%20Social%20Movements.pdf> (visitado en 6 de junio del 2007).

tradicionalmente no han permitido o al menos estado interesadas en la traducción y circulación de pensamiento descolonizador internacional. Para vencer estos obstáculos es necesario establecer relaciones fuertes entre activistas e intelectuales a nivel local pero también a nivel internacional. De aquí que la y el intelectual descolonizador de hoy tenga que estar dispuesta/o y siempre preparada/o a transgredir fronteras institucionales y geopolíticas para traficar teoría, pensamiento, y experiencia (de sur a sur, de pueblo a universidad, y en todas direcciones) a la vez que se relaciona de forma no condescendiente con movimientos sociales en su contexto local y en otros lugares. El intelectual puede concebirse así como un *coyote epistémico* tanto en el sentido de que transporta teoría ilícita a través de los desiertos de la colonialidad, como en el sentido de tener muchas mañas, máscaras, o trucos para transportar y comunicar el conocimiento que se trafica.

También quisiera elaborar la noción de que la descolonización es afirmación de la libertad, de la igualdad, y de la convivialidad humanas. Convivialidad significa el poder vivir con otros. Y para poder con-vivir tienen que haber formas mínimas de justicia social y de reconocimiento, aprecio, y afirmación de la diversidad y de la no-indiferencia entre sujetos y comunidades. El concepto de diversidad en esta fórmula deja de ser una forma discursiva capitalista, posmoderna, o liberal que busca celebrar la diferencia mientras deja de lado cuestiones de justicia social. La celebración de la diferencia también tiende a considerar a las diferencias a veces como naturales y otras como simplemente culturales sin admitir cambio en el tiempo o reto por parte de ellas. La celebración de la diferencia en su cara capitalista, posmoderna, o liberal calla el rumor del diferente que exige justicia, tornándolo más bien en una fuente cultural más a ser admirada, copiada, o aún respetada, pero fundamentalmente silenciada. Quisiera defender más bien (en diálogo constructivo con el prestigioso teórico Walter Mignolo)

una di-versalidad radical--en vez de uni-versalidad abstracta o de una diversalidad que pueda colapsar en los extremos del relativismo cultural o de la segregación epistémica--que ve la diferencia como provocación de justicia, no-indiferencia, y reconocimiento de la dignidad de cada cual.¹⁵

La di-versalidad radical como postura de descolonización ofrece una alternativa al mito de la democracia racial. De alguna manera, es lo contrario a ese mito. Este reconoce que no hay diversidad sin justicia social, y no hay justicia social sin reivindicación o afirmación de identidades negadas. Es cierto que ser negro, por ejemplo, fue al comienzo una identidad impuesta por el colonizador, pero también se volvió una forma de vida de sujetos con piel oscura al igual que un lugar de resistencia, de lucha, y de propuestas de cambio radical. Para muchos, hablar de una identidad negra es de por sí continuar el racismo, no percibiéndose así que esta puede entenderse de forma no esencialista tal y como lo han hecho múltiples movimientos e instituciones antes de pero sobre todo a partir de la Segunda Guerra Mundial.¹⁶ Muy distinto a perpetuar el racismo, las categorías de análisis y de identidad muchas veces son indispensables para identificar la existencia del racismo, sobre todo en contextos donde el racismo se piensa no existente o superado. También la referencia a categorías raciales por movimientos sociales negros, indios, o de distinta índole sirve para retar a los distintos grupos sociales a reconocer la forma en que son clasificados o vistos racialmente los beneficia o los afecta. Los movimientos

¹⁵ El tema de la diversalidad y su diferencia con la uni-versalidad es introducido y elaborado en Walter Mignolo, *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, trad.. Juan María Madariaga and Cristina Vega Solís (Madrid: Ediciones Akal, 2003). La idea de diversalidad radical está inspirada en este trabajo y en conversaciones con el autor, pero introduce otros matices que intentan contrarrestar cierto relativismo cultural que es difícil evitar con la noción de diversalidad, con lo cual no digo que Mignolo no pueda necesariamente evitar este riesgo con su concepto. Ver Nelson Maldonado-Torres, "Liberation Theology and the Search for the Lost Paradigm: From Radical Orthodoxy to Radical Diversity," en *Latin American Liberation Theology: The Next Generation*, ed. Ivan Petrella (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005), 39-61.

¹⁶ Le debo parte de este punto a Michael Omi. Para una articulación de formas de usar categorías raciales sin racismo ver el ya clásico Michael Omi and Howard Winant, *Racial Formation in the United States: From the 1960's to the 1990's* (New York: Routledge, 1994).

basados en identidades raciales consideradas inferiores, como los movimientos negros, tienden a plantear que no se puede transitar de una sociedad racista a una realidad pos-racista sin antes asumir y confrontar como este racismo determinó y continúa determinando la posición de distintos sujetos y comunidades en la jerarquía social, económica y de poder político en un contexto determinado. También el uso de la identidad racial como forma de aglutinación y organización sirve para forzar a los distintos grupos sociales a confrontar en serio sus fobias raciales, fobias que sólo se ponen a prueba cuando un grupo se encuentra cara a cara con otro que se define de forma racial. La experiencia ha enseñado a estos movimientos que las fobias raciales pueden subsistir firmemente aún luego del reconocimiento formal de la humanidad o de la ciudadanía legítima de los sujetos racializados a partir de un punto de vista abstracto o de la reducción del problema racial al de clase, o a otra problemática. Esto se evidencia cuando, por ejemplo, el liberal o el marxista interactúan con el negro, pero sólo a condición de que este intente desvestirse de su negritud y se presente solamente como ciudadano o trabajador, lo que permite fácilmente continuar odiando al negro o considerarlo inferior mientras se interactúa con ellos *qua* ciudadanos o trabajadores. Estas dificultades muestran que no hay una salida rápida ni fácil del racismo (no hay una “línea expreso” para vencerlo) y que una sociedad pos-racista no puede formarse sin reconocimiento de la complejidad que las categorías raciales han tomado en las manos de aquellos que han sido beneficiados y de los oprimidos por ellas.

Para expresar estas ideas de otra manera pudiera decirse que la ironía de la acusación de racismo a grupos marginalizados históricamente o a instituciones que utilizan categorías raciales es que muchas veces esta crítica es ella misma un síntoma del racismo, en tanto y en cuanto se evita a ver al sujeto negro como negro o a responderle como tal, y en tanto también hay una evasión a asumirse a uno mismo como no-negro, a veces blanco, lo que significa que uno resiste

a reconocerse en parte como responsable o como siendo interpelado como alguien que inevitablemente disfruta de o resiste una identificación racial. También a veces se puede ver en este rechazo a la identidad racial un gesto colonialista, pues se pretende instruir a movimientos sociales sobre la forma en que estos deben concebirse antes de preocuparse sobre como responder a sus demandas. Con todo esto se olvida, por ejemplo, que cuando la negra o el sujeto de piel oscura dice “soy negra”, no significa lo mismo que cuando lo dice el sujeto de piel clara. Cuando el sujeto de piel oscura dice “soy negra” o soy “negro” significa “blanco, llego tu fin,” no porque se quiera eliminar al blanco como persona, sino porque se plantea eliminar el orden que le da sentido y poder. El blanco reaccionario muchas veces no comprende esto, y otras lo comprende muy bien. Por eso ataca con su arma más poderosa diciéndole racista a los negros, o por ejemplo criticando medidas institucionales para responderle a los mismos (tales como el sistema de cuotas) como racial. No nos equivoquemos: lo que muchas veces preocupa al blanco no es la moral, sino los mecanismos que ponen en cuestión su poder y plantean el fin de su predominio racial.

Todo esto no quiere decir que no hayan limitaciones ni dificultades al afirmar una identidad racial. Todo movimiento que reivindique una identidad o plantee resignificarla tiene el reto de hacerlo de forma no esencialista ni racista. Pero es falso argumentar que el solo hecho de hacerlo plantea inevitablemente el racismo.¹⁷ Estas acusaciones no perciben que la identidad es algo cambiante y que la afirmación de una identidad racial responde a una necesidad existencial y política en un momento determinado. El poder cambia precisamente con relación a este tipo de retos. Si la colonialidad del poder ha sido mantenida invisibilizando la diferencia y la injusticia con el mito de la democracia racial, el primer paso para romperla consiste precisamente en

¹⁷ Ver sobre este punto, por ejemplo, Linda Alcoff, *Visible Identities: Race, Gender, and the Self* (New York: Oxford University Press, 2006).

visibilizar la estructura racial, demandar justicia, y resignificar las categorías raciales para en algún momento abolirlas, transformarlas en categorías étnicas o crear otras. La di-versalidad radical plantea así la necesidad, por ejemplo, de por un lado reconocer la dignidad de las y los “negra/os” y a la vez responderle con justicia confrontando los elementos ideológicos y estructurales que ellas y ellos mantienen como diferentes pero sistemáticamente marginalizada/os y oprimida/os.

La reivindicación de identidades negadas es una parte fundamental de la descolonización, y más específicamente de la descolonización del ser. Se trata de la restauración del sentido de ser humano y del ser en general por parte de aquellos que han sido considerados en la modernidad como menos humanos. Lo que quiere decir que las fuentes fundamentales para repensar el ser y el ser humano no están tanto en poemas de románticos de alemanes, en religiones antiguas, o en la Grecia clásica, tal y como pensadores como Martin Heidegger y Michel Foucault, entre otros han planteado. Tal y como he apuntado en otros lugares siguiendo a Lewis Gordon y su lectura de Fanon, en la re-emergencia del sujeto colonizado se encuentra de forma implícita una filosofía antropológica y una reflexión sobre el ser, sobre el no-ser, y sobre el más allá del ser.¹⁸ La afirmación de la identidad es un aspecto de esta filosofía antropológica, pero la misma es más vasta y contiene elementos críticos del esencialismo en sus diversas formas. Si seguimos a Fanon la clave para la descolonización del ser está en la no-indiferencia y la respuesta responsable frente a otros, lo que no permite que la afirmación de la identidad se convierta en esencialismo y que más bien se torne en instrumento para la justicia social.

¹⁸ Ver Lewis R. Gordon, *Bad Faith and Antiracist Racism* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1995); Lewis R. Gordon, *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences* (New York: Routledge, 1995); Lewis R. Gordon, "Through the Zone of Nonbeing: A Reading of *Black Skin, White Masks* in Celebration of Fanon's Eightieth Birthday," *The C.L.R. James Journal* 11, no. 1 (2005): 1-43. La conjugación de la reflexión sobre el ser, no-ser, y más allá del ser aparece en Nelson Maldonado-Torres, *Against War: Views from the Underside of Modernity* (Durham: Duke University Press, 2008).

La des-colonialidad es pues un proceso complejo que envuelve la descolonización del poder y de sus aparatos institucionales (como el estado y el mercado), la descolonización del ser (del sentido mismo de las cosas, de la identidad, y del deseo de ser), y la descolonización del saber (métodos de investigación, pedagogías, e instituciones educativas) entre otras esferas de la existencia humana que han sido marcadas por la modernidad. La des-colonialidad es también la puesta en práctica de una ética y política de la respuesta responsable y del diálogo “entre esclavos” críticos de la esclavitud y sus aliada/os, y no una política de la representación en la que un grupo pretende representar al todo de forma autoritaria. Esta apuesta a la construcción en conjunto, sin que esto impida pensar la necesidad de espacios específicos para distintos grupos u organizaciones, es lo que impide la reintroducción del racismo y de las lógicas coloniales. La des-colonialidad es la práctica en la que todos los grupos buscan relacionarse de forma no-condescendiente entre si y militantemente en favor de los más marginados, desposeídos, y deshumanizados en búsqueda de la justicia y del “vivir bien.”¹⁹ Esto incluye la descolonización del estado y la economía, la descolonización del conocimiento, sus instituciones, y el acceso a ellas, y la afirmación del ser más allá de las jerarquías raciales hacia un mundo que bien pudiera llamarse, siguiendo al filósofo de la liberación Enrique Dussel, como transmoderno (y no simplemente moderno o posmoderno).²⁰

¹⁹ El “vivir bien” se ha vuelto central en el discurso y proyecto de gobierno del hoy presidente de Bolivia, el indígena aymara Evo Morales.

²⁰ Ver Enrique Dussel, *El encubrimiento del Indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad.*, 2da ed. (Mexico, D.F.: Editorial Cambio XXI, 1992).

Bibliografía

- Alcoff, Linda. *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Castro-Gómez, Santiago, and Ramón Grosfoguel, eds. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Col.: Universidad Javeriana y Siglo del Hombre Editores, 2007.
- Davis, Angela. *Women, Race, and Class*. New York: Random House, Vintage Books, 1983.
- Dussel, Enrique. *El encubrimiento del Indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*. 2da ed. Mexico, D.F.: Editorial Cambio XXI, 1992.
- Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Traducido por Julieta Campos. 3rd ed. Mexico, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- . *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires, Arg.: Editorial Abraxas, 1973.
- Gordon, Lewis R. *Bad Faith and Antiracist Racism*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1995.
- . *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. New York: Routledge, 1995.
- . "Sex, Race, and Matrices of Desire in an Antiracist World." En *Her Majesty's Other Children: Sketches of Racism from a Neocolonial Age*, 51-72. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1997.
- . "Through the Zone of Nonbeing: A Reading of *Black Skin, White Masks* in Celebration of Fanon's Eightieth Birthday." *The C.L.R. James Journal* 11, no. 1 (2005): 1-43.
- Gordon, Lewis R., T. Denean Sharpley-Whiting, and Renée T. White, eds. *Fanon: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, 1996.
- Lander, Edgardo, ed. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Caracas, Ven.: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES-UCV); Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC), 2000.
- Lugones, María. "Heterosexuality and the Colonial/Modern Gender System." *Hypatia* 22, no. 1 (2007): 186-209.
- Maldonado-Torres, Nelson. *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham: Duke University Press, 2008.
- . "Liberation Theology and the Search for the Lost Paradigm: From Radical Orthodoxy to Radical Diversity." En *Latin American Liberation Theology: The Next Generation*, editado por Ivan Petrella, 39-61. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005.
- . "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto." En *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez and Ramón Grosfoguel, n.p. Bogotá, Col.: Universidad Javeriana y Siglo del Hombre Editores, 2007.
- Mignolo, Walter. "Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción." *Revista de crítica literaria latinoamericana* 11 (1995): 9-32.
- . *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Traducido por Juan María Madariaga and Cristina Vega Solís. Madrid: Ediciones Akal, 2003.
- . "Os esplendores e as misérias da <<ciência>>: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica." En *Conhecimento Prudente para uma*

- Vida Decente: Um Discurso sobre as Ciências' revistado*, editado por Boaventura de Sousa Santos, 667-709. Porto, Port.: Edições Afrontamento, 2003.
- Omi, Michael, and Howard Winant. *Racial Formation in the United States: From the 1960's to the 1990's*. New York: Routledge, 1994.
- Quijano, Aníbal, and Immanuel Wallerstein. "Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System." *International Social Science Journal* 44 (1992): 549-57.
- Santos, Boaventura de Sousa. *Democracia de alta intensidad: apuntes para democratizar la democracia*. La Paz, Bol.: Unidad de Análisis e Investigación del Area de Educación Ciudadana de la Corte Nacional Electoral, 2004.
- _____. *Globalización y democracia*, en <http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/cartagena.pdf> (consultado el 3 de junio de 2007).
- _____. "The Popular University of Social Movements" en <http://www.ces.uc.pt/universidadepopular/Popular%20University%20of%20the%20Social%20Movements.pdf> (visitado en 6 de junio del 2007).
- _____, ed. *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Porto, Port.: Afrontamento, 2003.
- Sartre, Jean-Paul. *Réflexions sur la question juive*. Paris: Gallimard, [1944] 1954.
- Spillers, Hortense. *Black, White, and in Color: Essays on American Literature and Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- Squella, Agustín, and Osvaldo Sunkel, eds. *Democratizar la democracia: reformas pendientes*. Santiago, Chile: Universidad de Chile y Ediciones Santiago de Chile, 2000.
- Walsh, Catherine, ed. *Estudios culturales latinoamericanos: retos desde y sobre la región andina*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, and Abya Yala, 2003.
- _____, ed. *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: reflexiones latinoamericanas*. Quito, Ec.: Editorial Universidad Andina Simón Bolívar, 2005.
- Walsh, Catherine, Freya Schiwy, and Santiago Castro-Gómez, eds. *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: perspectivas desde lo andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, and Abya Yala, 2002.