

Tabula Rasa
Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
tabularasa@unicolmayor.edu.co
ISSN (Versión impresa): 1794-2489
COLOMBIA

2007
Doris Lamus Canavate
DIÁLOGOS DESCOLONIALES CON RAMÓN GROSGOUEL: TRASMODERNIZAR
LOS FEMINISMOS
Tabula Rasa, julio-diciembre, número 007
Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Bogotá, Colombia
pp. 323-340

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Universidad Autónoma del Estado de México

<http://redalyc.uaemex.mx>



DIÁLOGOS DESCOLONIALES CON RAMÓN GROSFOGUEL: TRASMODERNIZAR LOS FEMINISMOS

DECOLONIAL DIALOGUES WITH RAMÓN GROSFOGUEL: TRANSMODERNIZING FEMINISMS

DIÁLOGOS DESCOLONIAIS COM RAMÓN GROSFOGUEL: TRANSMODERNIZAR OS FEMINISMOS

Entrevista a Ramón Grosfoguel¹ realizada por Doris Lamus Canavate²

Esta entrevista se realizó a partir del artículo de Ramón Grosfoguel «La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global», publicado en Revista Tabula Rasa No. 4, 2006, el cual dio lugar a un diálogo alrededor de la crítica de(s)colonial al feminismo eurocéntrico. La entrevista recoge la propuesta del autor para «transmodernizar» los feminismos de occidente.

Doris Lamus: El debate que planteas en el artículo publicado en *Tabula Rasa*³, me sugiere algunas preguntas e inquietudes sobre las que me interesaría tanto tu punto de vista, como un poco más de desarrollo acerca de su formulación. Sobre la discusión acerca de lo situado, de la localización del conocimiento, pregunto si reconoces una especie de ubicación «inherentemente descolonial». Me explico: yo puedo estar en Colombia y pensar como el colonizador... o en el imperio y vivir su violencia...

Ramón Grosfoguel: No hay ubicación inherentemente o naturalmente descolonial. Se trata de una posicionalidad epistémica relativa a unas relaciones de poder colonizado/colonizador particulares. Walter Mignolo, cuando habla de la geopolítica del conocimiento, a veces le suena a alguna gente como esencialista (a pesar de no ser su intención) al no distinguir *localización social* y *localización epistémica*; es decir, se podría malinterpretar a Mignolo con un reduccionismo al colapsar

¹ University of California, Berkeley, Associate Professor, Ph.D., Temple University, 1992, Sociology. grosfogu@berkeley.edu

² Doris Lamus-Canavate, Candidata a Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador. Es profesora de la Universidad Autónoma de Bucaramanga, líder del grupo Transdisciplinariedad, Cultura y Política (Conciencias) y cofundadora y miembro activa de la ONG Fundación Mujer y Futuro, Bucaramanga. curramba25@yahoo.com.

³ Ramón Grosfoguel, «La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global», en *Revista Tabula Rasa No.4*, 2006, pp. 17 - 46, http://www.unicolmayor.edu.co/investigaciones/numero_cuatro/grosfoguel.pdf.



AMSTERDAM 2007
Fotografía de Johanna Orduz

una en la otra. Cuando en el trabajo de *Tabula Rasa* yo discuto la diferencia entre localización social y localización epistémica es a esto a lo que me refiero. Tu puedes estar socialmente localizado/a en el lado dominante de una relación de opresión y asumir una perspectiva epistémica desde el lado dominado de dicha relación de poder. De la misma forma, tú puedes estar socialmente ubicado en el lado dominado de una relación de poder y asumir una localización epistémica del lado dominante de dicha relación. Precisamente, el éxito del sistema ha sido hacer que los que están socialmente abajo piensen epistémicamente como los que están arriba. De manera que en mi posición no hay correspondencia ni reduccionismo entre posición social y posición epistémica. Como latino en los Estados Unidos, para mí es muy obvio que las elites blancas latinoamericanas viven en América Latina y piensan como colonizadores y que muchísimas poblaciones no-blancas que viven dentro del imperio son sujetos colonizados y piensan epistémicamente desde la descolonialidad del poder. De la misma forma que puedes encontrar personas de estos grupos pensando epistémicamente como los grupos opuestos.

DL: Aunque entiendo que no se trata de un lugar geofísico, creo que este también cuenta. Por ello insisto con tu ejemplo del *locus de enunciación* desplazado de un hombre europeo a una mujer indígena de América Latina (p. 24), «¿cómo se ve el sistema mundo si movemos el locus de enunciación del hombre europeo a una mujer indígena en América...?» ¿No hay allí un hablar por...y, quizá, una suerte de atribución acrónica si se trata de mujeres indígenas de siglos atrás? El uso de categorías modernas, como feminismo en este caso, ¿no nos deja atrapados en el «sistema-mundo Europeo/Euro-norteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial»?

RG: En primer lugar, yo digo bien claro en el texto que no pretendo hablar por, ni representar la perspectiva de las mujeres indígenas. Solamente hablo de cambiar la geografía de la razón o la geopolítica del conocimiento como ejercicio epistémico para ver cómo se vería el mismo sistema-mundo si, en lugar de asumir la posición estructural de un hombre europeo, asumimos la posición estructural de una mujer indígena en las Américas. Con esto no pretendo representar sus perspectivas, sino acentuar cómo desde esa localización epistémica Otra (cualquiera sea la cosmología no-occidental de la que estemos hablando) el paquete de relaciones de poder es mucho más amplio que simplemente un sistema económico, político y militar. Hubo muchas otras relaciones de poder que vinieron articuladas o enredadas en el «paquete» del sistema-mundo (que identifico como espirituales, epistémicas, sexuales, de género, raciales, lingüísticas, etc.) y que desde una perspectiva patriarcal eurocéntrica quedan borradas.

En segundo lugar, cuando hablo en el trabajo de *Tabula Rasa* sobre pensamiento fronterizo y sobre transmodernidad (hay una sección dedicada a cada tema), no asumo un afuera epistémico absoluto al sistema, sino una exterioridad relativa

(unos más que otros, dependiendo de las historias coloniales, locales). Hoy día, todos estamos imbricados de categorías que identificamos como «occidentales». No estamos absolutamente fuera del eurocentrismo aunque haya unos más afuera que otros. Sin embargo, es importante acentuar en el punto que hago cuando discuto los fundamentalismos tercermundistas, es decir, que la modernidad eurocentrada nos ha hecho creer que «democracia», «ciudadanía», «libertad», «derechos civiles», «feminismo», etc. *son inherente y naturalmente occidentales* y que el autoritarismo, la tiranía, la falta de libertades, patriarcado, son inherente y naturalmente no-occidentales. Esto no es cierto ni biológicamente, ni históricamente, ni socialmente. Por consiguiente, como señalo en el texto, los fundamentalismos tercermundistas son tan eurocéntricos como el fundamentalismo eurocentrista. ¿Por qué? Porque aceptan la premisa de la modernidad eurocentrada de que la «democracia», los «derechos civiles», la «libertad», los «derechos de la mujer», son naturalmente occidentales y que, por tanto, como seres no-occidentales tenemos que afirmar el autoritarismo, el patriarcado, etc. (ejemplos, los fundamentalismos islamistas, afrocentristas o indigenistas). De manera que cuando hoy día decimos ideas occidentales, mucho cuidado con esto, porque muchas de estas ideas occidente se las apropió del mundo no-occidental y otras fueron creadas al calor de la relación colonial con ese mundo no-occidental. No hay identidades *sui generis* ni en América Latina, ni en África ni en Europa. Lo que no niega la diversidad epistemológica todavía existente en el mundo a pesar de siglos de colonización occidental.

DL. Aquí me re-planteas la discusión y se me hace más interesante. Comparto la idea de la no inherencia/naturalidad de las categorías aludidas. Pero sí hay una larga construcción histórico-discursivas (en las disciplinas como la sociología y la filosofía o la ciencia política), que se puede rastrear y en la que se construyen y reconstruyen esas nociones (como construcción social). El segundo paso –la naturalización– es el ingrediente que incorporas a la discusión, pero para ir más allá, a la afirmación de que esas categorías se convierten en «objeto de disputa por el control de sus significados». Por supuesto, el llamado de atención, ¡ajo!, cuando etiquetamos como occidentales muchas de estas ideas, categorías y conceptos, no es sólo pertinente, sino muy sugerente y nos ayudaría, creo, a salir de la división binaria del análisis. Pregunto, ¿un ejercicio de este tipo nos ayudaría también en los esfuerzos de descolonización? ¿Cómo diferenciar entonces esos «legados» eurocéntricos?

RG. El constructivismo en las ciencias sociales ha sido importante para desenzular muchas identidades y procesos sociales. Pero el constructivismo adolece de un problema y es que muchas veces está fundamentado filosóficamente desde una metafísica anti-realista, especialmente el constructivismo posestructuralista. El problema es que aunque algo social no sea natural ni biológico, el hecho es que si en el mundo de las relaciones sociales se define y se vive como si fuera natural o inherente al sujeto, entonces es real (o se vive como real) en el mundo social, tan

real como el realismo del mundo de la naturaleza. De ahí que en lugar de decir o repetir el «Mantra», como repite todo el mundo hoy día en las ciencias sociales, «que las identidades o las posiciones epistémicas son construcciones sociales» prefiero proveer un argumento distinto. Por eso acudí a explicar la diferencia entre localización social y localización epistémica que expuse antes. Así evitamos el esencialismo sin tener que repetir el mantra anti-realista y aceptando perfectamente un realismo de lo social.

Por otro lado, para salir del binarismo, además de lo dicho, tienes que tener en cuenta que el argumento que hacemos es que occidente y no-occidente son cada uno diversos en sí mismos. Walter Mignolo argumenta que occidente no es una entidad homogénea sino que se constituye a partir de los legados de los imperios europeos occidentales que fundan las seis lenguas de la modernidad (español, inglés, francés, alemán, italiano y portugués) y sus dos legados fundacionales (el imperio romano con el latín y la época clásica griega con el griego). De manera que si tu genealogía de pensamiento es ésta, no importa si eres indígena, negro o blanco, tienes una epistemología y un imaginario occidental. Al identificar esta genealogía epistémica como occidental nos ayuda a identificar qué es lo que estamos descolonizando. La realidad es que este imaginario occidental (que privilegia las genealogías de pensamiento de las seis lenguas y los dos legados clásicos de la modernidad eurocentrada) ha servido en América latina a los criollos blancos en sus procesos de control de los estados-naciones en detrimento de poblaciones negras, mestizas, indígenas, y de ahí la reproducción de la *colonialidad del poder* a nivel nacional-estatal. Además, a nivel global el imaginario y la epistemología occidental fueron privilegiados y construidos como superiores a los imaginarios y epistemologías no-occidentales que se caracterizaron como inferiores. De ahí que el presente sistema-mundo privilegie, a nivel epistémico y a nivel de la economía-política, un mundo *uni-versal* en detrimento de un mundo *pluri-versal*.

DL. Es interesante el ejercicio de desagregación de los componentes de la matriz moderno/colonial/patriarcal y su explicación por separado. No sólo vas mucho más allá de la elaboración de Quijano; sospecho que tu condición personal masculina debe ir también mucho más adelante (y esta es otra alusión moderna, progresiva) que la suya. Sin embargo, hay en el desarrollo de estas ideas (pág. 26), una que no me queda muy clara: ¿a qué te refieres con patriarcados pre-europeos, los de cuándo y dónde? Sin tener mucha certeza acerca de a qué te refieres, creo que históricamente ha habido patriarcados en que algunas mujeres tienen un status más elevado que algunos hombres, por ejemplo, en los contextos de esclavitud arcaicos o más recientes. No habría, en tal caso ¿un «nuevo» patrón de poder colonial de origen europeo, poseedor exclusivo de tal característica?

RG. La modernidad/colonialidad plantea el asunto de la liberación de la mujer porque hubo un patriarcado que se globalizó como parte de la expansión colonial Europea, y fue el patriarcado europeo. Hubo regiones en el mundo donde no existía patriarcado⁴ y fue impuesto por los europeos (regiones de África Occidental);

⁴Ver los trabajos de la feminista chicana/latina María Lugones.

hubo regiones del mundo donde existían formas de patriarcado no-occidentales en que el patriarcado occidental se hibridizó con las formas locales de patriarcado (regiones del Islam); hubo regiones donde las formas locales de patriarcado no-occidental fueron destruidas y se impusieron las formas de patriarcado europeo; hubo también regiones del mundo donde hubo matriarcados destruidos por el patriarcado europeo durante los procesos de colonización, etc.

Hay que ver concretamente en las diversas regiones del mundo cómo se articuló social e históricamente el diseño global/imperial patriarcal europeo con las historias locales de patriarcados no-occidentales, de matriarcados o de igualdad de género existente antes de la llegada de los europeos. Los patriarcados no europeos fueron eliminados, subalternizados o hibridizados por los patriarcados europeos. Los patriarcados no-europeos o no-occidentales (en esta respuesta no estoy distinguiendo entre europeo y occidental), operan con reglas de juego diferentes del patriarcado europeo. Un solo ejemplo, por ahora: el patriarcado islámico acepta la poligamia para los hombres, y por tanto, el concepto de familia no existe sino que lo que existen son clanes. El patriarcado europeo es cristiano y por tanto monogámico. Entonces el patriarcado europeo se organiza alrededor del concepto de familia monogámica heterosexual.

Por último, en todos los patriarcados las mujeres son inferiorizadas o subordinadas a los hombres. Es en el patriarcado europeo globalizado como constitutivo de las relaciones de poder del «sistema-mundo europeo/euro-americano capitalista/patriarcal moderno/colonial» que *por primera vez en la historia de la humanidad* tenemos unas mujeres que se consideran racialmente superiores a otros hombres. Esto tiene que ver con la idea de raza/racismo que *no existe en otros sistemas-históricos anteriores al presente sistema-mundo*. Esto es lo nuevo del patriarcado que se globalizó en este sistema-mundo: algunas mujeres son consideradas como superiores cultural y genéticamente a algunos hombres, obteniendo así mayor acceso a riquezas y recursos materiales que estos últimos.

DL. Planteas una línea de investigación, a mi juicio muy atractiva, sobre los *patriarcados en las distintas regiones/tiempos*. Un salto adelante en el texto (p.39), pero en el mismo eje de la discusión previa, sobre la «redefinición retórica de la modernidad, desde las cosmologías y epistemologías de lo subalterno, localizado en el lado oprimido (...) hacia una lucha por la liberación descolonial, produce

una redefinición/subsunción de la ciudadanía, la democracia los derechos...». La preocupación que aquí tiene que ver con la pretensión, tuya y de algunos otros analistas, de *redefinir, resignificar, llenar de nuevo contenido*, conceptos y categorías –modernos–, plenos de una carga valorativa de larga duración, que dudo mucho que nos sitúen en el otro lado, *el lado oscuro de la modernidad*, nos conducen, a los excluidos, oprimidos, hombres y mujeres, por el mismo camino ilustrado, moderno, desarrollado, globalizado, propuesto desde el proyecto euronorteamericano. Entonces, ¿cómo descolonizar? ¿Cómo inventamos un lenguaje nuevo que no lleve en sí mismo la colonialidad del saber/poder? ¿Es *descolonizar* una suerte de vuelta atrás, a un momento «antes de...»? ¿Querrían las mujeres de la India volver a la «tradición» de la *satidaba* (inmolación) (Catterjee, 1999), eliminada por el colonizador? ¿Cómo asegurar hoy que las condiciones de las mujeres antes de la colonización europea eran de mayor igualdad o *status*?

RG. La descolonialidad no es un proyecto de vuelta al pasado sino un proyecto presente mirando hacia el futuro. De manera que cuando se intenta pensar desde «tradiciones», lo que está ocurriendo es que se está utilizando una epistemología o cosmología Otra para resignificar el presente en una dirección Otra. *Ya no hay vuelta a un pasado puro*. Estamos todos ya contaminados por la colonialidad, pero eso no quiere decir que Europa fuera exitosa en haber erradicado toda cosmología/epistemología Otra. Estas últimas siguieron ahí, y lo que estamos viendo hoy, es el retorno de estas perspectivas Otras que nunca desaparecieron sino que quedaron subalternizadas y que ahora, con la crisis del eurocentrismo, son la fuente desde la cual los sujetos que han vivido la herida colonial se movilizan epistémicamente contra el sistema.

Resignificar desde Foucault o Derrida (sin negar sus aportaciones) no te lleva muy lejos, pues estás resignificando desde la epistemología/cosmología eurocentrada que te lleva a *más de lo mismo*. Pero resignificar el Estado boliviano desde el *ayllú* (aymara), resignificar la democracia mexicana desde el «mandar obedeciendo» zapatista (tojolabal), resignificar la economía desde la reciprocidad, nos lleva por un camino *transmoderno, descolonial*, muy distinto al camino del marxismo o el posestructuralismo, que por estar anclado en el episteme occidental, queda atrapado dentro del sistema y no puede ofrecer ni imaginar nada alterno o mas allá a occidente y su modernidad/colonialidad capitalista/patriarcal.

DL. Con respecto a *las políticas identitarias* (y desde la acción colectiva de los movimientos sociales, añadiría)... dices (p. 42), «Dado que todas las identidades modernas son una construcción de la colonialidad del poder en el mundo moderno/colonial, su defensa no es tan subversiva como podría parecer a primera vista (...). La defensa de esas identidades podría servir a algunos propósitos progresivos (...). La política de identidad sólo (...) atiende demandas dentro del sistema... (...). *El nuevo universo de significados o el nuevo imaginario de la liberación necesitan un lenguaje común a pesar de la diversidad de culturas*

y de formas de opresión. Este lenguaje común puede ofrecerse radicalizando las nociones liberatorias que surgen del patrón de poder moderno/colonial, como la libertad (de prensa, credo o expresión)...»
¿Cómo se radicalizan nociones de igualdad social y de libertad?

RG. Una cosa son las *políticas identitarias* y otra *las identidades en la política*. Esta distinción la ha hecho Walter Mignolo. La primera se queda atrapada en el sistema. La segunda nos lleva hacia la descolonialidad, entendida de la forma expuesta en la respuesta anterior. Cuando hablo de radicalizar la noción de igualdad y de utilizar la noción de Quijano de la socialización del poder digo -en el mismo artículo de Tabula Rasa- que hay que *trasmmodernizarlas*, es decir, resignificarlas desde *epistemes otras* de manera pluri-versal en lugar de uni-versal. De ahí que las identidades en la política nos permiten radicalizar dichas nociones al resignificarlas desde epistemes otras. Por ejemplo, no es lo mismo la noción occidental moderna de «igualdad» que viene de la revolución francesa y que constituye un «universal abstracto» (un particular que se erige a sí mismo en universal y luego lo impone como diseño global/imperial al resto del mundo) que la noción de igualdad zapatista de «somos iguales porque somos diferentes», en la cual la «igualdad» no borra los «rostros» sino que los mantiene resignificando la noción de igualdad en dirección *trasmmoderna*, es decir, como «universal concreto» inclusivo de todos los particulares.

La transmodernidad plantea entonces un tipo de universalismo Otro. En lugar del universalismo occidental que desde un particular se impone imperialmente al resto del mundo, es decir, que sirve de punto de partida, se trata de construir un pluri-verso como resultado del dialogo crítico entre todas las epistemologías, para llegar a un universal concreto en lugar de abstracto. Por ejemplo, el concepto actual de derechos humanos está concebido desde occidente y se impone como diseño global/imperial al resto del mundo. ¿Qué pasaría si en lugar de partir de un concepto de derechos humanos particular (el occidental hegemónico) como punto de partida, construimos un concepto de derechos humanos que sea el resultado del diálogo crítico entre pensadores/pensadoras islámicas, tojolabales, aymaras, budistas, taoístas, etc.? El segundo concepto de derechos humanos sería transmoderno, pluri-versal, es decir, más inclusivo de todas las epistemologías que el concepto moderno occidental de derechos humanos. Es a esto a lo que llamo el proyecto de transmodernidad como proyecto para culminar el incompleto e inconcluso proyecto de la descolonización del mundo. El único universal abstracto que acepto y que discuto en el artículo de Tabula Rasa es un universalismo negativo como punto de partida para construir el universalismo concreto: hay que partir de una comunidad anti-capitalista, anti-patriarcal y anti-imperial. Nos unimos con base en una lucha contra la cartografía del poder del sistema-mundo, pero a nivel de las soluciones no puede haber un universalismo abstracto (el Socialismo, la Democracia, etc.). Las soluciones tienen que basarse en un universalismo concreto, transmoderno, abierto a la diversidad de respuestas de acuerdo a la diversidad epistémica del mundo. Las formas institucionales y conceptuales de «socialización del

poder» anti-capitalistas y las formas de liberación de la mujer anti-patriarcales, tendrán distintas expresiones prácticas y teóricas en el mundo islámico, tojolabal, aymara, budista, yoruba, etc. Esto nos permite romper con un relativismo posmoderno de «todo vale» (pues el criterio para evaluar qué sería válido es si adelanta la lucha contra el capitalismo, el patriarcado, la destrucción ecológica del medio ambiente, el imperialismo, etc.), sin caer en el universalismo abstracto donde un particular define para todo el planeta cómo sería la «solución global». Parte del problema del socialismo del siglo XX fue haber construido otro diseño global/imperial pero desde la izquierda. Desde un particular, el marxismo eurocéntrico, se hizo un diseño global como *solución* para todo el mundo. De ahí su fracaso global.

DL. Si pudieras ampliar la noción de identidades en la política en este contexto...

RG. Las *políticas identitarias* no aceptan la participación de nadie que no sea del grupo identitario en juego. Las *identidades en la política* privilegian no la identidad sino *el proyecto ético-epistémico* que viene desde dicha identidad. Este último está abierto a la participación de cualquiera no importa si su identidad no es parte del grupo desde el cual nace el proyecto ético-epistémico. Por ejemplo, el proyecto ético-epistémico desde el cual Evo Morales está «descolonizando el Estado» en Bolivia es *aymara*. Pero en el mismo participan blancos criollos (incluido el Vice-Presidente Álvaro García) y mestizos. La Universidad Indígena que funda Luis Macas, junto a otros indígenas y no indígenas en Ecuador, privilegia la cosmología indígena y la lengua quechua pero está abierta a que cualquiera (sea indígena o no) se matricule y participe como estudiante. El movimiento zapatista está redefiniendo «democracia» e «igualdad» desde epistemologías indígenas pero está abierto a un blanco como Marcos quien, vale enfatizar, es sub-comandante y no es comandante. Esto no es un simple formalismo. Cuando los zapatistas hablaron en el Congreso Nacional de México, quien habló fue la jefa del movimiento, la comandante Esther. Esto no quita que el movimiento esté cerrado a otros grupos etno-raciales siempre que éstos apoyen el proyecto ético-epistémico en juego.

DL. En este caso, como en el de los movimientos sociales como categoría analítica, estamos frente a construcciones típicamente modernas, con arraigo en el pensamiento y en las prácticas políticas y cotidianas, inscritos en el pensamiento ilustrado, en el horizonte de la democracia, liberal o radical, como dices, pero *la democracia* como horizonte de sentido. Por más esfuerzos hechos, parece que se cae infinitamente en la misma trampa. Son construcciones coloniales que podrían servir a «propósitos progresivos», la igualdad (abstracta, formal), tan cara a la revolución francesa, ahora *concreta*, con rostro, ampliada, pero dentro del mismo esquema histórico-cognoscitivo. Democracia y opresión son dos categorías de la modernidad eurocéntrica, y ampliarla o radicalizarla es parte del mismo proyecto, creo. ¿Será que por esa vía se subvierte el sistema? ¿Cuál es el nuevo horizonte de sentido, ese nuevo hacia dónde...?

RG. No es meramente ampliarla sino imprimirlas de epistemes otros, es decir, *trasmmodernizarlas*. Sin la *diversalidad epistémica* quedas atrapada «dentro del mismo esquema histórico-cognitivo», como bien señalas. De ahí que termino mi ensayo haciendo un llamado a *trasmmodernizar* la «socialización del poder» de Quijano que, sin ampliarla desde una *diversalidad epistémica*, reproduce nuevamente otro «universal abstracto» como diseño global/imperial desde la izquierda ahora resignificada como «perspectiva de la colonialidad del poder». No, No, no, no!!!! *Este no es el proyecto descolonial tal como lo veo*. La idea de socialización del poder, con todas sus aportaciones y toda la deuda que le tenemos, quedaría atrapada en el eurocentrismo al no visualizar la *diversalidad epistémica* como punto de partida para *trasmmodernizar* la noción de «socialización del poder» más allá del «universalismo abstracto» moderno/colonial. Me da la impresión, cuando insistes en que la «democracia» es un proyecto moderno eurocéntrico, que aceptas el mito eurocéntrico de que la democracia solamente puede ser natural e inherentemente occidental. El asunto es que la democracia fue apropiada por los europeos como si fuera exclusivamente europea. Pero como ha demostrado Martín Bernal en su clásico libro *Black Athena*, Grecia en el siglo V antes de Cristo no era europea, era un cruce de culturas: egipcia, fenicia, judía, bantú, etc. Fue la modernidad eurocentrada, a partir del renacimiento y la expansión colonial Europea en el siglo XVI y la ilustración en el siglo XVIII, la que se inventa el mito de que la democracia ateniense del siglo V antes de Cristo es europea. Mientras sigas repitiendo esta ecuación (democracia=modernidad eurocentrada) sigues participando de este mito. Realmente hay muchos tipos de formas democráticas y de sistemas democráticos de acuerdo a la diversidad epistémica del planeta. Pretender que una sola forma de democracia (la democracia liberal occidental) es la única posible, es la peor forma de eurocentrismo.

DLC. Sólo creo que cambiar este imaginario no es tarea menor... Pero, hay una variante de este debate que me interesa y tiene que ver con el carácter de las identidades –para llevarlo al lenguaje que vienes criticando–, su «progresividad» o «conservadurismo», su bondad, perversión, naturaleza ético-política, su compromiso con la transformación o con el *statu quo*... Las hegemonías y el poder también construyen identidades... ¿Cómo se podría pensar en la diversidad de identidades posibles, en la construcción de «cadenas de equivalencias» entre todos los oprimidos, sin más?

RG. Esas «cadenas de equivalencias» tendrían que *descolonizarse*. Esta noción viene de Laclau y Mouffe, para quienes un particular se erigiría como significante vacío y articularía el proyecto político de la nueva hegemonía. Con cadenas de equivalencia así no sales jamás del dilema eurocentrista de particularismo aislado versus un particular que se erige en Universal. Para pensar en cadenas de equivalencias de proyectos Otros habría que *trasmmodernizar* la noción de universalismo abstracto

eurocéntrico que arrastran Laclau y Mouffe, y pensar en proyectos más allá de la hegemonía, tal y como se conoce en occidente, donde un particular siempre termina por convertirse en significativo vacío y articula toda la cadena de equivalencias imponiéndose sobre los demás, borrando o subsumiendo sus demandas.

Habría que pensar en proyectos donde como dicen los zapatistas «todos seamos iguales porque somos diferentes», es decir, donde la igualdad no borre el rostro de cada particular. Esto está claramente articulado en la «otra campaña» zapatista, donde el nuevo universal es el resultado de un largo y tedioso diálogo crítico entre todos los oprimidos, en lugar de que uno de los oprimidos se erija en diseño global/universal imponiendo su programa a los demás.

DL. Una de las características de los movimientos sociales en Colombia, en el contexto de una guerra infame que parece no tener fin, es su fractura producto de los alinderamientos de éstos frente al Estado y los actores armados y otros mecanismos de poder. En el caso de los movimientos de mujeres, ¿cómo hacer una lectura crítica transmoderna, que hace evidente su inserción y captura en el sistema que pretendemos combatir? Sin que sea la idea zapatista, hace rato que hablamos de, e intentamos reconocernos como iguales en la diferencia, pero eso no lleva muy lejos...

RG. No conozco el caso colombiano, de manera que me es muy difícil opinar al respecto. Si sé que la situación en Colombia es bien jodida por la presencia de grupos armados de todo tipo, que imposibilitan cualquier cosa que se intenta organizar porque enseguida los paras lo ven como guerrilla o la guerrilla como «paras» o el Ejército lo ve como guerrilla, o viceversa. Pero desde mi ignorancia te lanzo algunos comentarios: el asunto de «iguales en la diferencia» sería no solamente con respecto al mundo masculino patriarcal -ese es el feminismo de la diferencia francés-, sino en el sentido epistemológico en el interior del movimiento de mujeres mismo. Me refiero a lo siguiente: ¿quién define lo que significa liberación de la mujer?, ¿las blancas criollas colombianas con Kristeva, Butler e Irigaray?, ¿las indígenas con la Comandante Ramona y la Comandante Esther (feministas zapatistas indígenas)?, ¿las mujeres negras con Angela Davis, Bell Hook, o la afro-jamaicana Silvia Wynter? Es decir, tendría que, en el interior del propio movimiento, *fomentarse un diálogo transmoderno acerca de qué significa la liberación de la mujer en diversos contextos y localizaciones epistemológicas, e intentar desde ahí construir un programa de liberación de la mujer en que la divisa «donde otros mundos sean posibles», se haga realidad.*

El feminismo de la diferencia tiene un gran límite y es que acepta toda diferencia excepto la diferencia epistémica. Por ejemplo, en Francia las primeras que aceptaron la ley de prohibición del velo en las escuelas, dirigida contra las mujeres musulmanas, fueron feministas de la diferencia como Julia Kristeva. *Hay que descolonizar los*

feminismos. Parte de descolonizarlos implicaría un diálogo transmoderno en el interior del movimiento para que en lugar de que un grupo particular de mujeres defina el proyecto de «liberación de la mujer» desde una sola epistemología (en este caso casi siempre es la epistemología blanca occidental), *el proyecto se abra a la diversidad epistémica y se construya un pluri-verso epistémico como proyecto universal de liberación de la mujer*. Este ya no sería un universal abstracto donde un grupo particular define por las demás, sino un universal concreto, es decir, el resultado de un diálogo crítico entre diversos epistemes que articulen un proyecto pluri-versal de liberación de la mujer.

Aquí hay dos niveles: uno, sería el universal concreto de demandas y planteamientos comunes, el resultado del dialogo critico entre diversos epistemes. El otro nivel es el de la inconmensurabilidad de algunas demandas que no son necesariamente las mismas para todas las mujeres de Colombia. Habrán demandas particulares propias de mujeres indígenas y otras propias de mujeres blancas en ciudades, entre otras, pero lo importante son dos cosas: 1) la solidaridad entre las mujeres en la *diversidad* de sus demandas; y 2) el programa universal concreto de demandas que logren articular en conjunto que ya sería común a todas las mujeres (como universal concreto, jamás como universal abstracto). En fin, ¿qué las une inicialmente?, como digo en *Tabula Rasa*, las une un universal abstracto negativo, que sería el anti-patriarcado (occidental y no-occidental), pero *las formas de liberación no serían iguales para todas las mujeres. Si lo fueran, entonces estarías reproduciendo otro diseño global/imperial, desde el feminismo. Esto es lo que le pasa al feminismo blanco (liberal o radical) que termina reproduciendo los diseños globales/imperiales occidentales. El feminismo blanco intenta medir los feminismos «otros» a partir de las posturas, estrategias de lucha y concepciones del feminismo occidental. De ahí que descarten o sospechen de cualquier feminismo que no venga de epistemologías occidentales.*

DL. Pero, al mismo tiempo, si hay una dimensión interesante de la política cultural y económica hoy, es el ambiente de crítica y rechazo a las formas de imposición de un sistema que afecta a la mayoría de los habitantes del planeta; todas las identidades colectivas en el planeta se movilizan alrededor de temas globales, nacionales y locales. ¿Es estratégico desestimar (señalar de eurocéntricos) su potencial crítico y movilizador de conciencias porque están inscritos en el proyecto ilustrado colonizador?

RG. No vamos a desestimar aportaciones críticas que vengan de pensadores europeos o de pensadores todavía atrapados en el proyecto de la ilustración. Marx, Wallerstein, Judith Butler..., han hecho aportaciones importantes para entender el capitalismo, el sistema-mundo o la heteronormatividad. No somos fundamentalistas anti-europeos. El fundamentalismo eurocéntrico de izquierda o derecha, rechaza e interioriza los epistemes otros. Si rechazáramos las aportaciones de europeos o euro-americanos estaríamos invirtiendo el fundamentalismo eurocéntrico con un fundamentalismo tercermundista anti-europeo. Pero hay que hacer la distinción

entre *crítica eurocéntrica del eurocentrismo* y *crítica decolonial del eurocentrismo*. La primera está todavía atrapada, no sale del episteme hegemónico, mientras que lo segundo es una fuga o una salida concreta al mismo.

DL. [La preocupación precedente giraba, más bien, alrededor de los movimientos antiglobalización y otros que albergan una pluralidad de demandas y acciones supuestamente antisistémicas...] Esa alusión a autoras como Kristeva, Butler, Irigaray; o a las negras norteamericanas o a las comandantes zapatistas indígenas me ha hecho pensar en esas u otras fuentes (diversas y conflictivas) para identificar los referentes teóricos y empíricos del *proyecto de liberación*, suponiendo que esto sea lo que propone el utópico proyecto. ¿Cómo conciliaríamos en este caso una cierta política del lugar (Escobar) que considere prácticas locales (Mignolo), que contribuyan a construir teoría de otra manera? En otros términos, me preocupa la falta de producción teórica propia y el uso privilegiado de la producción del norte, generalmente. Por otro lado, los movimientos de mujeres en Colombia tienen una enorme fortaleza en las activistas, quienes privilegian la acción frente a la escritura y la reflexión teórica (campo preferencial de las académicas). En ocasiones, en las regiones, son ajenas a muchos debates que tienen lugar en la academia, feminista o no. De hecho, creo que hay una distancia enorme entre sus prácticas (las de los movimientos) y los paradigmas que pretendemos usar para comprender su dinámica.

RG. La invitación del proyecto de transmodernidad es a «*delink*», o sea, «desconectarse» de las pensadoras feministas eurocentricas del norte (Kristeva, Irigaray, Butler... sin eliminar sus aportaciones), para buscar fuentes de pensamientos «otras», más acordes con la realidad de los países y las poblaciones que han vivido por siglos la dominación colonial («colonial» entendido en el sentido amplio de la colonialidad del poder y no en el sentido restringido de la presencia de administraciones coloniales que en el caso de América Latina desaparecieron en su inmensa mayoría desde el siglo XIX, con excepción de algunas islas del Caribe, entre ellas, Puerto Rico). La colonialidad apuntaría a todas las dimensiones de la existencia social que mantienen relaciones de poder todavía coloniales aun cuando las administraciones coloniales hayan sido casi erradicadas.

Pero, en tu pregunta, cuando dices «norte» me parece curioso que estás incluyendo a las afro-americanas. Esto es un grave error pues las afro-americanas, así como las chicanas, *son el sur dentro del norte*. Ellas mismas se autodefinen como USA Third World Feminism (que se traduciría como «feminismo del tercer mundo en los Estados Unidos»). Pero además hay pensadoras indígenas, afros, etc. en América Latina y el Caribe con una rica producción teórica. El problema es que las casas editoras reproducen la colonialidad del saber y traducen a las pensadoras feministas blancas del norte, pero las del *sur* o las del *sur* dentro del *norte* apenas son publicadas, o si son publicadas, es usualmente en editoriales que no tienen

distribución global dentro y fuera de América Latina. El feminismo de las chicanas (mejicanas americanas en los Estados Unidos, tales como Emma Pérez, Gloria Anzaldúa, Cherrie Moraga, Chela Sandoval, Norma Alarcón, Saldivar-Hull, etc.), el feminismo de las afro-americanas (Angela Davis, Bell Hooks, Patricia Hills Collins, etc.), está casi todo en inglés y apenas las traducen al español. El feminismo islámico (Fatema Mernissi, Amina Wadud, Nadia Yasin, etc.), tampoco es muy accesible. Todas ellas tienen aportaciones buenísimas al *feminismo decolonial*, pero no son fáciles de conseguir sus textos y mucho menos traducciones al español.

Pero en América Latina y el Caribe también hay un *feminismo decolonial* importante (Silvia Rivera Cusicanqui, Sylvia Wynter, Libia Grueso, etc.). Lo que te quiero cuestionar es la *oposición binaria* que haces entre las feministas que piensan y escriben teoría en el *norte* y las activistas colombianas o latinoamericanas que actúan desde el *sur*, pero no escriben ni producen teoría: ¿hasta qué punto no estás reproduciendo con este binarismo la colonialidad del saber donde la teoría y el pensamiento está en el *norte* y la actividad sin pensamiento ni producción teórica en el *sur*? Estoy seguro de que hay feministas colombianas decoloniales importantes desde hace mucho tiempo. Esta distancia enorme que mencionas entre paradigmas académicos y prácticas del movimiento feminista colombiano es lo que habría que teorizar. ¿Qué es lo que hacen las feministas colombianas en su práctica que es innombrable en el lenguaje eurocentrado de la academia? ¿Qué pensamiento crítico están produciendo las activistas negras (como Libia Grueso, y otras) las activistas indígenas, etc. en Colombia? ¿Cómo nutrirse desde Colombia de lo que pensadoras feministas decoloniales del *sur* están produciendo a nivel teórico en otras partes del mundo? Este es el reto de la descolonización del conocimiento, a lo cual el movimiento feminista no escapa pues, como sabes, el feminismo eurocéntrico es el que se privilegia y el que tiene el poder de definir lo que significa la «liberación de la mujer»... Contrario a lo que dices, mi tesis es que hay producción teórica en el feminismo descolonial colombiano, pero no es accesible porque está subalternizado, silenciado, ocultado por la colonialidad del saber.

DL. Evidentemente yo no puede generalizar acerca de los movimientos de mujeres en Colombia. Lo que conozco no me autoriza para hacerlo y tampoco, efectivamente, conozco a las que mencionas más que por algunos textos e intervenciones en algún evento. Pero de lo poco que conozco puedo hacer algunas aseveraciones, y con ello, un juicio valorativo crítico de nuestro activismo que contribuye a la reflexión interna del movimiento. Por otro lado, no creo que logre modificar la relación en la geopolítica del conocimiento si señalo todas las versiones de feminismos que me he encontrado en mi investigación doctoral sobre los movimientos de mujeres en sólo dos regiones del país, y ello habrá de tener su lugar en otro espacio/tiempo.

Me queda sin embargo una preocupación (no por lo del binarismo, norte teoría, sur consumo de aquella teoría, aunque esto tiene mucho peso en nuestra academia del sur), y es cómo la teoría que consumimos, como bien señalas, es mayoritariamente

producida en, y distribuida desde el norte, y -lo que aquí quiero adicionar- *en inglés*, una, si no la más importante, lengua imperial (Mignolo). Si no lees y escribes en inglés quedas fuera de los circuitos intelectuales hegemónicos, y estar en el norte, para alguien del sur, es ya una ventaja frente a los del sur en el sur. Pero sí tienes mucha razón en las dificultades de obtener esta literatura de feministas «descoloniales». España ha hecho buenos aportes en este sentido. Un ejemplo es el texto que anexo.⁵

⁵Brah, Avtar, Anzaldúa Gloria, Bell Hooks, Sandoval Chela, Khum-Khum Bhavani, Koulson Margaret, Mohanty, Chandra Talpade, *Otras inapropiables (Feminismos desde las fronteras)*, Madrid, Traficantes de sueños, 2004. <http://traficantes.net>

RG. ¿Por qué somos super tolerantes con los defectos que puedan tener las feministas eurocentricas, leyéndolas y citándolas sin ninguna referencia a sus defectos personales, y cuando tratamos a las feministas del *sur* no les toleramos el mínimo defecto y las descartamos rápidamente, manteniendo de referencia a las feministas del *norte*? ¿No es esto parte de los mecanismos que hemos internalizado de la colonialidad del saber y del poder? Lo mismo le pasa a nuestros filósofos: Enrique Dussel que ha escrito más de 60 libros y que es uno de los fundadores de la filosofía de liberación latinoamericana en diálogo crítico con la filosofía eurocéntrica, es descartado por el más mínimo error o desvío en su obra. Sin embargo, le toleramos a Kant que diga que la razón trascendental se encuentra al norte de los pirineos (ni siquiera el sur de Europa entra en su noción de lo humano porque están demasiado contaminados con sangre árabe y negra africana). Y le toleramos a Hegel que diga que el Espíritu de la Historia Universal va de Oriente hacia Occidente sin pasar por África, ya que estos son pueblos sin historia, subhumanos, sin razón, que no pertenecen a la «Historia Universal del Espíritu». El asunto aquí es el siguiente: podemos encontrarle defectos a todas las feministas del *sur*, lo importante es leerlas y tomarlas tan en serio, epistémicamente hablando, como a tomas las feministas eurocéntricas del *norte* a las cuales casi nunca les encontramos defectos, y cuando se los encontramos, las perdonamos en un pestañear de ojo.

Por otro lado, el eurocentrismo, como digo en mi artículo de *Tabula Rasa*, es un fundamentalismo que no tolera o acepta la posibilidad de que existan otros epistemes o de que no-europeos puedan pensar. Como piensan tan distinto a la cosmología occidental, son descartados como fuentes de pensamiento crítico. Pregunta: ¿Desde cuándo las feministas indígenas o negras dependen del feminismo eurocentrado para construir su feminismo descolonial? La Comandante Esther aprendió su feminismo indígena con otras mujeres feministas indígenas. Ahí está la Comandante zapatista Ramona que ha hecho críticas radicales al propio movimiento zapatista...

DL. Permíteme retomar el nivel de la inconmensurabilidad que anotabas... reconociendo la nada homogénea lucha de estos pueblos indígenas colombianos, sus mujeres tienen una cosmovisión que no transaría nunca con algunas demandas muy contemporáneas de las mujeres occidentalizadas, como en el caso del aborto y otros afines con los derechos sexuales y reproductivos.

RG. Esto es un asunto delicado. Ahí es posible que se dé una inconmensurabilidad entre demandas de lucha. Pero esto no necesariamente tiene que pasar por un conflicto que imposibilite la comunicación y las alianzas. Para los pueblos indígenas existen otros asuntos, como la *sobrevivencia* como pueblos, donde el asunto del aborto y el control de natalidad han sido usados como parte de la lucha colonial de occidente para exterminarlos. Además, las feministas indígenas muchas veces luchan contra formas de patriarcado no-occidentales que no requieren de las mismas formas de lucha que las feministas occidentales luchando contra el patriarcado occidental. De manera que para ellas las prioridades y los métodos de lucha anti-patriarcales son muy distintos a los feminismos más occidentalizados. No entender esto es caer en un feminismo imperial/colonial donde, desde un particular (en este caso occidente), se define qué son las luchas y los métodos apropiados para todas «las mujeres» en el mundo (como si todas fueran iguales y estuvieran en las mismas condiciones) que luchan contra «el patriarcado» (como si hubiera un solo patriarcado en el mundo).

Por otro lado, el asunto del aborto y los métodos anticonceptivos es bien delicado, porque una cosa es el aborto y la esterilización forzada y otra es el aborto y la esterilización voluntaria. Pero al mismo tiempo, desde el punto de vista de sus comunidades y cosmologías, *el aborto aun voluntario podría ser parte de la colonización epistémica*. Esto es algo que las propias mujeres indígenas tienen que decidir por sí mismas al respecto. No puede haber ningún feminismo (ni occidentalizado, ni no-occidental) que pueda resolver este asunto por ellas o que les imponga una «solución» (diseño global/imperial) al asunto.

Esto sería caer en la retórica de la modernidad de la «salvación del otro» que siempre esconde la lógica de la colonialidad a nombre de un feminismo colonialista. De la misma forma que no puede imponerse la «democracia» por la fuerza (¿Bush en Iraq?), tampoco puede imponerse el «aborto» por la fuerza o desde un discurso intolerante y eurocéntrico colonial «feminista». Pregunta: ¿Significa esto que por haber inconmensurabilidad cosmológica/epistémica no sea posible una lucha común contra los patriarcados (occidental y no-occidental)? Es ahí donde *un diálogo transmoderno es fundamental. La transmodernidad parte de la diversidad epistémica para llegar a acuerdos en unas cosas y aceptar la diferencia en otras*. Es decir, las mujeres feministas indígenas *no* pueden imponer su concepción del «aborto» (suponiendo que se oponen al mismo, cosa que estaría por verse) a las mujeres feministas más occidentalizadas, ni las mujeres feministas más occidentalizadas pueden imponer la suya a las mujeres indígenas. Pero el asunto del aborto es «el derecho al aborto», lo cual deja espacio a luchar por su legalización dejando a las mujeres indígenas [y a todas las mujeres] en libertad de decidir al respecto sobre sus propios cuerpos.

De manera que en *un diálogo crítico transmoderno* es posible persuadir a las feministas indígenas de aceptar la ley, entendiendo que la misma deja el espacio abierto a que mujeres que no crean en el aborto no tienen porque hacérselo ni aceptarlo⁶. Este ejemplo muestra nuevamente el reto e importancia de lo que te decía acerca de la importancia de *un diálogo transmoderno en el interior del feminismo colombiano*.

Dejar las gafas del eurocentrismo no es fácil pues implica pensar epistémicamente con los ojos de otro. No te hablo desde un pedestal. Como te dijera anteriormente, todos estamos afectados por el eurocentrismo. El eurocentrismo no es un problema europeo sino mundial que nos concierne a todos.

Si el objetivo es la «liberación de todas las mujeres» contra los patriarcados (en plural) *no pueden quedar unas mujeres adentro y otras afuera* de dicha lucha, de la misma forma que no

⁶ Es fundamental aclarar que no se trata de aceptar una ley que impone el aborto, se trata, en el caso de la reciente legislación conquistada en Colombia, de disponer de una norma que autoriza (despenaliza) realizar abortos sólo en tres casos excepcionales (violación, grave riesgo de la vida de la mujer y malformación del feto). En cualquiera otra circunstancia es un delito. El que exista la ley no obliga, pero, por supuesto, quien tenga una visión contraria, religiosa, ética, política o demográfica, y sin excepciones, se opondrá tanto a la ley como a la práctica.

puede imponerse la lucha contra una forma de patriarcado como si fuera el mismo mecanismo y método «universal» de lucha contra todos los patriarcados. Hay patriarcados que requieren de determinadas formas de lucha un tanto distintas a otros. Un ejemplo bien lejano: Cuando Amina, la mujer de Nigeria, iba a ser lapidada por un tribunal islámico, todas las feministas occidentales se movilizaron y comenzaron a usar sus métodos de lucha tradicionales para lograr

la liberación de Amina. La respuesta de las feministas islámicas en África fue: «¡No gracias! Por favor, detengan lo que están haciendo por que van a llevar a Amina a la lapidación más rápido que si no hicieran nada.» Las feministas islámicas tienen dentro de sus propias cosmologías y prácticas sus propias formas de lucha contra el patriarcado islamista, en el cual (o para el cual) las formas de lucha contra el patriarcado occidental no funcionan en absoluto. Estas feministas islámicas lograron liberar a Amina.

Lo que digo antes en ningún momento pone en cuestión la necesidad de la lucha contra la lapidación y el patriarcado islamista. Hay una lucha muy fuerte en los pocos lugares del mundo islámico donde todavía la lapidación se ejerce contra hombres y mujeres. Contrario a las construcciones eurocéntricas e islamofóbicas de la prensa occidental, en la mayoría de los países musulmanes esta práctica está erradicada. El caso de Amina fue en Nigeria, no en Argelia. Es decir, a lo que me refiero, y cuestiono con el caso de Amina, son los métodos y prioridades de lucha [que no son sólo de las feministas, sino de organizaciones de derechos humanos]. Universalizar los métodos y prioridades de lucha del movimiento feminista más occidentalizado que se enfrenta al patriarcado occidental, como si fuera la acción adecuada y correcta para luchar contra todo patriarcado, reproduce lo peor de

los designios globales imperiales. Además de que unos métodos efectivos contra un tipo de patriarcado no necesariamente lo son para otro tipo de patriarcado. Ese es el punto principal que quise hacer con el ejemplo de Amina en Nigeria y la reacción de las feministas islámicas contra las feministas occidentales.