

Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder.^{*}

Entrevista a Walter Mignolo[†]

Catherine Walsh[‡]

Catherine Walsh: En su libro *Historias locales/diseños globales: Ensayos sobre los legados coloniales, los conocimientos subalternos y el pensamiento de frontera*, que será publicado por el Instituto Pensar, del Centro Editorial Javeriana, Bogotá, y en otros artículos suyos recientes, la noción de las geopolíticas de conocimiento forma un eje crucial, tanto en la elaboración de una comprensión crítica de la diferencia epistémica colonial en la formación y transformación del sistema-mundo moderno/colonial en zonas periféricas como América Latina, como en la de establecer la relación entre historias locales y la producción de conocimiento. ¿Cómo conceptualiza usted esta idea de las geopolíticas de conocimiento, cuáles son los lineamientos teóricos que guían esta conceptualización y qué potencial epistemológico tiene para el estudio desde y sobre América Latina y la inserción actual de la región en la sociedad global?

Walter Mignolo: Mi argumento trata de desplazar la idea de “las geopolíticas del conocimiento en”, en este caso América Latina. Mi argumento, fundamentalmente en el capítulo 3 del libro, es que “América Latina” es una consecuencia y un producto, de la geopolítica del conocimiento, esto es, del conocimiento geopolítico fabricado e impuesto por la “modernidad”, en su

^{*} Corresponde al Capítulo I de *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*, editado por C. Walsh, F. Schiwy y S. Castro-Gómez. Quito; UASB/Abya Yala, en prensa.

[†] Semiólogo argentino. Profesor de la Universidad de Duke donde coordina los programas de literatura latinoamericana y antropología cultural. Coedita la revista *Dispositio/n* y la nueva serie de publicaciones *Latin America Otherwise*.

[‡] Directora del Programa de Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar de Ecuador. Email: cwalsh@uasb.edu.ec

autodefinición como modernidad. En este sentido, "América Latina" se fue fabricando como algo desplazado de la modernidad, un desplazamiento que asumieron los intelectuales y estadistas latinoamericanos y se esforzaron por llegar a ser "modernos" como si la "modernidad" fuera un punto de llegada y no la justificación de la colonialidad del poder.

¿Cómo conceptualizo pues la geopolítica del conocimiento? Pensemos en cualquier historia, de la filosofía, por ejemplo. Esa historia va de Grecia a Europa, pasando por el norte del Mediterráneo. De tal manera que todo el resto del planeta queda fuera de la historia de la filosofía. Así, en América Latina hay una larga tradición en la cual una de las preguntas es, "existe una filosofía en América Latina?". Pregunta semejante se han hecho los filósofos africanos, sobre todo a partir de la descolonización de África, después de la Segunda Guerra Mundial. Así, en la misma vena, se dice que "la filosofía oriental" es más "práctica" que la occidental. Esto es, no se sabe muy bien, por un lado, qué diablos es filosofía fuera de esa historia con una geografía precisa (de Grecia a Francia) y, por otro lado, la filosofía funcionó, hasta hace poco, como el punto de llegada de la modernización del conocimiento. Imaginemos otras historias, la de las ciencias humanas (Foucault) o de las ciencias sociales (Wallerstein). Algo semejante ocurre. La arqueología de las ciencias humanas de Foucault se hunde en las raíces de esa geopolítica que enmarca la historia de la filosofía. Wallerstein, en cambio, introdujo un nuevo elemento. Reconoció que las ciencias sociales, como las conocemos hoy, se fundaron en Europa, se construyeron en las lenguas modernas de conocimiento y de colonización, y se ocuparon fundamentalmente de países Europeos, porque el resto del mundo (con excepción de la antropología al servicio del colonialismo) no valía la pena de ser estudiado. El "orientalismo", recordemos, es producto de los estudios filológicos más que sociales.

¿Entonces qué vemos en estos dos ejemplos? Vemos que la "historia" del conocimiento está marcada geo-históricamente y además tiene un valor y un lugar de "origen". El conocimiento no es abstracto y des-localizado. Todo lo contrario. Lo que vemos en los ejemplos anteriores es una manifestación de la

diferencia colonial. Los misioneros habían notado que los aztecas o los incas no tenían escritura; por lo tanto, no tenían conocimiento en el sentido en que la universidad renacentista concebía el conocimiento. Cuando les llegó el turno a los misioneros francés e ingleses, en el siglo XIX, las observaciones fueron semejantes. Solo que esta vez el conocimiento se medía sobre la base de la universidad kantianahumboldtiana y no ya renacentista. Los conocimientos humanos que no se produzcan en una región del globo (desde Grecia a Francia, al norte del Mediterráneo), sobre todo aquel que se produce en África, Asia o América Latina no es propiamente conocimiento sostenible. Esta relación de poder marcada por la diferencia colonial y estatuida la colonialidad del poder (es decir, el discurso que justifica la diferencia colonial) es la que revela que el conocimiento, como la economía, está organizado mediante centros de poder y regiones subalternas. La trampa es que el discurso de la modernidad creó la ilusión de que el conocimiento es des-incorporado y des-localizado y que es necesario, desde todas las regiones del planeta, "subir" a la epistemología de la modernidad.

Esta observación vale tanto para la derecha, como para la izquierda y para el centro. Hay tres grandes narrativas, macro-narrativas, que enmarcan el saber en las historias del saber que se localizan desde Grecia a Francia, al norte del Mediterráneo. El macro-relato cristiano, generó el macro-relato liberal, y éste generó el macro-relato marxista. Como es sabido, la secularización del conocimiento aparentemente se opuso y distanció de la cristiandad. No obstante, en un gesto complementario mantuvo a la cristiandad cerca, puesto que la religión cristiana le era necesaria a los filósofos de la ilustración para asegurarse de que todas las otras religiones eran inferiores a la cristiana. Y, como también sabemos, si la secularización generó el liberalismo, el liberalismo generó su contrapartida semántica, el marxismo. De tal modo que cristiandad, liberalismo y marxismo (con sus correspondientes "neos") no son dos caras de la misma moneda, sino tres caras de un solo lado de la moneda. El otro lado de la moneda es la colonialidad. Y la colonialidad abre las puertas de todos aquellos conocimientos que fueron subalternizados en nombre del cristianismo, del liberalismo y del marxismo.

¿Qué consecuencias puede tener la geopolítica del conocimiento para la producción y transformación de conocimientos en América Latina (y agregaría Asia o África, pero también, la producción chicana o afroamericana en Estados Unidos o magrebí en Francia)? Muchas.

En primer lugar dejar de pensar que lo que vale como conocimiento está en ciertas lenguas y viene de ciertos lugares. Y dejar así de pensar que los zapatistas han estado produciendo una revolución teórica, política y ética. De modo que si, por ejemplo, para entender a los zapatistas me baso en Bourdieu o en los métodos sociológicos, pues, lo que hago es reproducir la colonización del conocimiento negando la posibilidad de que para la situación histórico-social en América Latina el pensamiento que generan los zapatistas sea más relevante que el que produce Jurgen Habermas. Una de las consecuencias negativas de la geopolítica del conocimiento es impedir que el pensamiento se genere de otras fuentes, que beba en otras aguas. Caramba, ¿cómo voy a pensar la sociedad civil y la "inclusión" sin Habermas o Taylor? ¿Cómo voy a pensar a partir de los zapatistas o de Fanon que produjeron conocimiento basados en otras historias, la historia de la esclavitud negra en el Atlántico y la historia de la colonización Europea a los Indígenas en las Américas? Otra consecuencia de la geopolítica del conocimiento es que se publican y traducen precisamente aquellos nombres cuyos trabajos "contienen" y reproducen el conocimiento geopolíticamente marcado. ¿Quién conoce en América Latina al intelectual y activista Osage, Vine Deloria, Jr? ¿Cuántos en América Latina tomarían a Frantz Fanon como líder intelectual en vez de Jacques Derrida o Jurgen Habermas?

En fin, la mayor consecuencia de la geopolítica del conocimiento es poder comprender que el conocimiento funciona como la economía. Se dice hoy que no hay ya centro y periferia. No obstante, la economía de Argentina o de Ecuador no son las economías que guían la economía del mundo. Si el mercado bursátil de Quito o de Buenos Aires se desploma, no tiene muchas consecuencias en otras partes. Con el conocimiento ocurre algo semejante, con la diferencia de que en la producción intelectual tenemos mejores posibilidades de producir cambios que quizás lo tengan los gobiernos del ex-Tercer Mundo

en el terreno económico.

Esta relación marcada por la diferencia colonial y estatuida en la colonialidad de poder que usted menciona, sigue caracterizando las sociedades latinoamericanas pero de una manera que ahora necesariamente parte de la realidad de la globalización y la lógica del capitalismo avanzado. ¿Cómo entender esta relación actual, especialmente en los países andinos? Voy a comenzar haciendo un rodeo. Hacia finales del siglo XIX y principios del XX se plantaron las semillas de lo que sería a partir de ahí una transformación radical del orden imperial-colonial mundial. Este momento no tuvo o no tiene el "cache" que tiene la revolución francesa de 1789 en la cultura occidental. Tampoco fue un momento significativo para Immanuel Wallerstein al reflexionar sobre la geocultural del mundo moderno, que él sitúa a partir de la revolución francesa. ¿Que pasó en esos años? En 1895 y después del triunfo de Japón sobre China, Japón anexó Taiwán. Japón pasó a ser, en este momento, el primer y único poder imperial no occidental, lo cual, digamos de paso, quiere decir también, no-blanco. En los años subsiguientes la victoria de Japón sobre Rusia y la anexión de Corea consolidó el imaginario y la reconfiguración regional del imperio japonés. Ahora bien, como las historias son siempre locales, cualquiera sea el imaginario y lo imaginado en esa localidad. Aunque sea la historia universal de Hegel, la historia universal es universal en el enunciado pero local en la enunciación. No hay otra, la enunciación está siempre localizada. En fin, 1898 no es -que yo sepa- una fecha significativa para Japón, pero es de enorme importancia en la historia de América Latina, de España y de Estados Unidos. En 1898 España perdió sus últimas posesiones imperiales, Cuba, Puerto Rico y las islas Filipinas. Cuba y Puerto Rico redefinieron sus proyectos nacionales y Estados Unidos estableció nuevas relaciones con América Latina.

América Latina sufrió, por así decirlo, una tercera "degradación" en el orden mundial. La primera fue en su inicio, cuando ingresó en el imaginario cristiano-europeo como región subordinada. La segunda ocurrió en el siglo XVIII, cuando los filósofos franceses, fundamentalmente, reactivaron la disputa del Nuevo Mundo y rebajaron América a una "juventud" que le hizo pensar a

Hegel que América será el futuro, mientras Europa era el presente y Asia el pasado. África, no tenía mucho que hacer en este imaginario. Pero, claro está, cuando Hegel decía América, en 1822, estaba pensando en Estados Unidos, no en América Latina o el Caribe. Y la tercera degradación ocurrió a partir de 1898. Para decirlo brevemente, en 1898 (la fecha es claro porque está un punto de referencia para localizar lo que estuvo ocurriendo antes y lo que ocurrirá después) se re-articuló en el imaginario del mundo moderno-colonial, la división entre el Atlántico Norte, protestante, anglo y blanco y el Atlántico Sur, católico, latino y no tan blanco ya.

En suma, en 1895 y 1898 dos nuevos actores entraron en escena en el orden mundial y redefinieron la diferencia imperial y la diferencia colonial. En esta re-organización América Latina perdió otro galardón en el orden moderno-colonial. ¿Cómo entender la situación hoy en América Latina en el marco de esta pequeña historia? Pienso que en la medida en que Estados Unidos y Japón son hoy las economías más fuertes, y le sigue la Unión Europea, Estados Unidos necesita mantener relaciones económicas y diplomáticas con ambos, la Unión Europea y Japón. La Unión Europea es por cierto parte del mismo "paquete" de la modernidad-colonialidad en el cual el poder se desplazó de Inglaterra a Estados Unidos (a partir de 1898). Japón, por otra parte, es capitalista pero no-blanco. Además, es punto de apoyo importante en relación a China, la cual es una economía fuerte mirando hacia el futuro y, al mismo tiempo, re-define la diferencia imperial. Es decir, la diferencia imperial entre Estados Unidos y España, por ejemplo, en 1898, se redefinió en la interioridad de la civilización occidental, en el marco del cristianismo (protestante-católico) y en el de las diferencias imperiales raciales, en este caso anglicidad y latinidad (ver para más detalles mi artículo, "Globalización y latinidad", *Revista de Occidente*, 234, Noviembre del 2000, dedicada a "Mestizajes culturales e identidades en conflicto. "). Pero con China y Japón la diferencia imperial se redefina en términos raciales (aunque la terminología empleada es "culturales"), y políticos (neo-socialismo versus neo-liberalismo en el caso de China).

En este escenario, en el de las formas que la globalización ha tomado en los últimos cien años (para diferenciarla de la globalización de los 400 años anteriores), y más particularmente a partir de 1990, la que corresponde a la consolidación del capital transnacional, América Latina comenzó a experimentar, y lo sigue haciendo, dos tipos de cambio fundamentales, a mi ver. Uno es el de la formación de mercados regionales, Mercosur y Nafta. Es predecible que el segundo tendrá un futuro mejor asegurado que el primero (puesto que está ligado a un país líder en el eje Estados Unidos-Unión Europea-Japón), lo cual pone a México en un lugar particular con relación al resto de América Latina. Brasil aunque es una economía fuerte no es Estados Unidos, por lo cual es posible que así como Chile decidió no "depender" de un país "dependiente" como es Brasil, también lo haga Argentina, sobre todo en este momento de enorme inestabilidad económica. El segundo tipo de cambio lo veo en los países andinos, aunque la Comunidad Andina de Naciones, por lo que sé, no esté consolidada como Mercosur y Nafta. Los países andinos, desde 1970 pero fundamentalmente en los últimos diez años se destacan a mi ver por una mayor inestabilidad económica pero, al mismo tiempo, mayor resistencia y proyectos frente a la globalización, es decir, frente a la hegemonía de la economía neoliberal en tanto diseño económico, financiero y civilizatorio.

Creo que estos dos momentos marcan un giro económico-político fuerte que no se corresponde, todavía, con el cambio de imaginario. ¿Qué quiero decir? Pensemos en tres etapas cronológicas que coexisten hoy en contradicciones diacrónicas. El imaginario del período colonial, el imaginario del período nacional y el imaginario del período post-nacional que estamos viviendo. En el período de la construcción nacional se redefinieron las posiciones entre Latino América y Anglo América y, en ese sentido, 1898 es una fecha clave en la consolidación del imaginario nacional-subcontinental. Hoy, en cambio, el imaginario nacional y continental se refuerza en los países financiera y económicamente líderes, como Estados Unidos y la Unión Europea mientras que se debilita en las zonas del ex-Tercer Mundo. La crisis del Estado que tanto se mienta para entender la globalización es, en realidad, una crisis de los Estados post-coloniales (o neo-coloniales). Así, la crisis de los Estados

nacionales, en América Latina, va acompañada de una crisis, pero también de la posibilidad de redefiniciones del imaginario sub-continental. Mientras que en el imaginario nacional la división clásica fue entre los países del Atlántico y los países Andinos (con excepciones como Venezuela, que es Atlántico y Andino al mismo tiempo) hoy esta división está siendo suplantada por otras imágenes de mucho más fuerza y de distinta distribución geo-política. Por un lado, está el nivel de concentración económica neo-liberal, tanto en Brasil como en México, como en Colombia o Bolivia aunque la densidad de concentración es distinta. Por otro lado, están las zonas de concentración anti-neo-liberal, por decirlo de alguna manera que, hoy, toma la forma de movimientos indígenas desde el Sur de México, a Ecuador y a Bolivia. Este es sin duda un elemento nuevo y muy importante: tanto el imaginario colonial como el imaginario nacional se construyó de espaldas a la presencia indígena.

Es por eso que, para tomar un ejemplo, la filosofía latinoamericana fue siempre ciega a esta situación que hoy ya no se la puede ignorar en ninguna dimensión, ni política, ni económica, educativa. Por esta razón, me parece, habría que ver las reformas educativas en la que tú y otros muchos están trabajando, en los Andes, en este contexto más amplio. Me parece, además, que ésta es una dimensión que ya tiene mucha fuerza y a la que deberemos prestar atención en el futuro. Habría quizás que prestar más atención a lo que Raúl Fornet-Betancourt propone en *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural* (2000), lo cual nos sitúa en el vaivén entre la filosofía y la economía, entre la educación y los movimientos indígenas, entre la ética y el pensamiento crítico, entre la geopolítica del conocimiento y la re-articulación de la diferencia imperial y colonial.

En países como Ecuador y Bolivia, los movimientos indígenas están promoviendo una rearticulación de la diferencia epistémica y colonial y, a la vez, un uso políticamente estratégico del conocimiento, acciones que en cierta manera desafían el colonialismo interno como también los diseños globales del mundo moderno-colonial. ¿Qué surge de estas acciones a historias (trans) locales en torno a las geopolíticas del conocimiento y la colonialidad del poder?

Este es sin duda un tema clave no sólo para los Andes, sino en general,

para imaginar el futuro. W.E.

B. Dubois dijo, al principio del siglo XX, que el gran tema de este siglo sería lo que él llamó "the color line." Parafraseando a Du Bois podríamos decir que el gran tema del siglo XXI será la doble traducción y la interculturalidad. También creo que ambas, doble traducción e interculturalidad, en América Latina tienen su formulación más fuerte en los movimientos indígenas, particularmente en Ecuador y en Bolivia donde la "interculturalidad" es un tópico esencial, y también el movimiento zapatista que no pudo ser lo que es sin la doble traducción. Esto es, la infección simultánea de la cosmología marxista por la cosmología indígena y de la cosmología indígena por la cosmología marxista. Con el zapatismo el marxismo, sobre todo en la versión del materialismo histórico y la visión eurocentrica de la clase obrera como detentadora del futuro, corrige el error fundamental que cometieron los sandinistas con los mesquitos. Con el zapatismo, los saberes indígenas se afirman frente a los saberes occidentales, del liberalismo (y su versión tanto científica como de la filosofía de la ciencia), del cristianismo y del marxismo. La contribución que en Ecuador y en Bolivia se está haciendo al pensamiento a partir de categorías no-occidentales (esto es, de las herencias del cristianismo, del liberalismo y del marxismo y la variedad de articulaciones filosóficas y científicas en este marco) es, como usted bien lo sabe, enorme. En la última reunión del proyecto "Geopolíticas del conocimiento" que tuvimos aquí en Quito, esta cuestión quedó clara en los varios diálogos que hemos tenido con intelectuales y dirigentes del movimiento indígena ecuatoriano. El artículo de Javier Sanjinés, que se publicó en el número 2 de *Comentario Internacional* (Junio del 2001) y que se reproduce en este libro en forma ampliada, pone de relieve la contribución de Felipe Quispe. Sus propias contribuciones, Catherine, tanto en *Comentario Internacional* (2000) como en *Nepantla* (2002), *Nueva Sociedad* (2000) y en un texto por publicarse en Perú contribuyen a comprender esta situación. Y me gustaría también mencionar aquí el artículo reciente de Armando Muyolema (2001), De modo que dado que ustedes me llevan la ventaja en estos temas, me limitaré a puntualizar un par de asuntos que me parecen cruciales tanto para el desarrollo de nuestros proyectos (que comenzaron con "Geopolíticas del conocimiento") como para pensar en y actuar hacia futuros que ofrezcan alternativas al capitalismo, sobre todo en su

más reciente versión neoliberal.

En primer lugar, la importante distinción entre "interculturalidad" y "multiculturalidad." Usted recordará seguro que en la última reunión de Lasa John Beverley preguntó en público que se le explicara la diferencia. Otras manifestaciones similares que escuché en privado es el consabido argumento de que no hay nada fuera del mercado y que la interculturalidad es un nuevo "gadget" del mercado empleado por el Estado. En este sentido, la interculturalidad sería otra manifestación de las políticas identitarias que el filósofo e investigador esloveno, Slavoj Zizek, condena tomando el ejemplo paradigmático de Estados Unidos sin entender ni "mus" de lo que pasa en otras partes del mundo, y olvidándose que el mundo es algo más que Europa y Estados Unidos, aunque Europa y Estados Unidos se hayan expandido a todas partes del mundo. Pero lo cierto es, que como lo vimos en el once de septiembre el mundo llegó también a Estados Unidos e, indirectamente, también a Europa. En fin, la dificultad de entender la diferencia entre lo que estas dos palabras designan es una de las dificultades del monotropismo del pensamiento moderno, la imposibilidad de pensar fuera de las categorías de la modernidad, de no entender en suma la importancia de las geopolíticas del conocimiento y de los lugares epistémicos, éticos y políticos de enunciación. Pues bien, para usar el ejemplo que me brindó José Yáñez del Pozo diría, para aquello que no entienden la diferencia, que vivimos en un mundo multicultural constantemente en la medida en que interactuamos con gentes de distinta "cultura". Sin duda, la multiculturalidad trae conflictos en situaciones de crisis y el Estado tiende a resolver esos conflictos, puesto que si los dejara estar serían perniciosos tanto para el Estado como para el mercado. Pero la interculturalidad no es solo el "estar" juntos sino el de aceptar la diversidad del "ser" en sus necesidades, opiniones, deseos, conocimiento, perspectiva, etc. En este momento de la historia no es fácil comprender (y aún para la izquierda) que haya formas de pensamiento que no se fundan en Santo Tomás, Kant, Spinoza, Freud, Heidegger, Husserl o Marx, y quizás algunos más. En el caso de los Andes, se trata del conocimiento que comenzó a ser subyugado por el cristianismo y luego por la Ilustración y más tarde por el marxismo.

Usted ha expuesto muy bien la trayectoria y las complejidades del concepto de "interculturalidad" (Walsh 2000; Walsh en prensa). A mí me incumbe aquí puntualizar sólo un aspecto: el que el concepto de "interculturalidad" revele y ponga en juego la diferencia colonial, lo cual queda un tanto escondido en el concepto de "multiculturalidad". Por eso, cuando la palabra "interculturalidad" la emplea el Estado, en el discurso oficial el sentido es equivalente a "multiculturalidad." El Estado quiere ser **inclusivo**, reformador, para mantener la ideología neoliberal y la primacía del mercado. Pero, en todo caso, es importante reconocer las reformas que se pueden realizar a través de la política del Estado. En cambio el proyecto "intercultural" en el discurso de los movimientos indígenas está diciendo toda otra cosa, está proponiendo una **transformación**. No están pidiendo el reconocimiento y la "inclusión" en un Estado que reproduce la ideología neoliberal y el colonialismo interno, sino que están reclamando la necesidad de que el Estado reconozca la diferencia colonial (ética, política y epistémica). Tampoco están pidiendo que se reconozca **la participación de los indígenas en el Estado, sino la intervención en paridad y reconociendo la diferencia actual de poder, esto es, la diferencia colonial y la colonialidad del poder todavía existente, de los indígenas en la transformación del Estado, y por cierto, de la educación, la economía, la ley.**

En ese sentido, el Estado ya no podría ser "monotópico e inclusivo" sino que tendrá que ser "pluritópico y dialógico" en el cual la hegemonía es la del diálogo mismo y no la de uno de los participantes en el diálogo, como es el caso actual tanto en Ecuador, Bolivia o Estados Unidos o Francia. El paso decisivo para el futuro es la universidad y este paso se está ya dando en Ecuador con la Universidad Intercultural y en Bolivia con varias experiencias en marcha de universidades lideradas por intelectuales indígenas. Subrayemos para los lectores no familiarizados con estos temas, que la Universidad Intercultural indígena no es **sólo** para indígenas, sino para todo el mundo. La particularidad es la diferencia de perspectiva entre la Universidad Estatal (o privada) y la Universidad Intercultural. Mientras que la universidad estatal, en Ecuador o en Bolivia, reproduce la tradición colonial de la expansión de la universidad europea en América y, mas recientemente, la transformación de la

universidad kantiana-humboldiana en universidad corporativa (por ejemplo, conocimiento instrumental, preparación de profesionales eficientes, eliminación de conocimientos "inútiles" como las humanidades y el pensamiento crítico), la Universidad Intercultural reformula el qué, el por qué y el para qué del conocimiento tanto en la perspectiva epistémica indígena (en vez de blanca) como en las necesidades legales, económicas, de salud, etc.

En este sentido la respuesta a la globalización desde la perspectiva indígena es por un lado inequívoca y por otro lado sin retroceso. No voy a abundar en estos detalles que están ya explicados en el *Boletín Icci-Rimai* de octubre del 2000. Pero para los lectores que no tienen por el momento acceso a este Boletín señalaré que la decisión de los diseñadores de la Universidad Intercultural, y la de su actual rector Luis Macas, la decisión de designar la organización de la universidad y los títulos otorgados en quichua, en vez de castellano, no es un mero capricho ni una decisión sin consecuencias. Al contrario, es un ancla importante de lo que la interculturalidad, tomada en serio, significa. Y no me queda la menor duda de la seriedad y radical importancia del proyecto.

En este sentido, el libro de Betancourt que mencioné antes es importante pero necesita ser recontextualizado. La contribución del libro es la de marcar el hecho de que la "filosofía latinoamericana" fue una filosofía por un lado marcada por la diferencia colonial con respecto a la filosofía europea (que explico tanto en "Diferencia colonial y razón postoccidental", 2000 como en la introducción al libro *Capitalismo y Geopolítica del Conocimiento*, 2001) y, por otro, una filosofía que estuvo de espaldas al pensamiento indígena y al pensamiento afro-caribeño. En este momento no es suficiente con que la tradición de la filosofía "latinoamericana-criolla" reconozca sus límites. Si sólo fuera así sería una "filosofía multicultural" es decir, incluir a todos para seguir siendo la filosofía del pensamiento criollo-mestizo e inmigrante. La verdadera filosofía intercultural será aquella en que dialoguen pensamiento mestizo-criollo e inmigrante con el pensamiento indígena y el pensamiento afro-caribeño (tal como lo articulan, por ejemplo, tanto Gordon Lewis (2000), de Jamaica y Paget Henry (2001) de Antigua. En cuanto al pensamiento indígena

está ya en marcha desde el siglo XVI (Guaman Poma, Pachacuti Yamki, el manuscrito de Huarochiri, etc.) y se está re-articulando en obras como las de Fausto Reinaga, Felipe Quispe, Marcelo Fernández, Enrique Ticona y otros, en Bolivia. En Ecuador pienso que la Universidad Intercultural es el proyecto donde esta actualización se resume y se articula institucionalmente.

En suma, el concepto de "interculturalidad" definido desde la perspectiva de los movimientos sociales e intelectuales indígenas da cuenta de la importancia de las geopolíticas del conocimiento. Esto es, la de tomar en serio que el conocimiento no es uno y universal para quien quiera ingresar a él, sino que está marcado y está marcado por la diferencia colonial. En este sentido, estoy de acuerdo con usted en que la interculturalidad así definida es una manera de sobrepasar el colonialismo interno. Por otra parte, es una buena muestra del potencial epistémico de la epistemología fronteriza. Una epistemología que trabaja en el límite de los conocimientos indígenas subordinados por la colonialidad del poder, marginados por la diferencia colonial y los conocimientos occidentales traducidos a la perspectiva indígena de conocimiento y a sus necesidades políticas y concepción ética.

Finalmente, es importante subrayar que la "interculturalidad" como proyecto epistémico, ético y político desde la perspectiva indígena es una manifestación singular de lo que está ocurriendo en otras partes del mundo. No tengo aquí tiempo para desarrollar el punto, pero quiero mencionar el caso de los intelectuales progresistas del mundo árabe-musulmán como Mohammed Abed al-Jabri y Ali Shar'iati, además de Abdelkhebir Khatibi de quien me ocupé en *Local Histories/Global Designs*. Al pensamiento afro-caribeño habría que agregar también lo que está ocurriendo en África. De ello me ocupo en parte en *Capitalismo y Geopolítica del Conocimiento*. A los nombres ahí mencionados habría que agregar el muy importante de Achille Mbembe. En fin, el grupo de asiático de estudios subalternos (traducido en Bolivia por Silvia Rivera y Rossana Barragán) es otro ejemplo. "Interculturalidad" sería así un nombre de un fenómeno global cuyas características dependen de las historias locales y de la particular articulación de la colonialidad del poder en Asia, África y América Latina. Traté de explicar este fenómeno como la emergencia del

pensamiento (epistemología, ética y política) fronterizo en mi libro *Local Histories/Global Designs*.

C.W: Dentro de la perspectiva que usted a señalado aquí y al frente de la nueva política antiterrorista lanzada después de los acontecimientos del 11 de septiembre del 2001 y una emergente colonialidad global, como pensar perspectiva como pensar el Plan Colombia?

W.M: Para responder a estas preguntas tenemos que comenzar por tratar de entender la lógica de los diseños globales, particularmente en su última etapa, la etapa del "mercado total" (Hinkelammert) o lo que es lo mismo la filosofía neo-liberal o, lo que es lo mismo, la última etapa de la globalización. Es decir, de la globalización/colonialidad global. Antes de entrar al tema del 11 de septiembre hay que decir que la muerte de miles de personas (ciudadanos o no) en el ataque a las torres del World Trade Center tiene que ser condenado. Pero es necesario también poner entre paréntesis los afectos para poder entender la lógica de lo que esta ocurriendo. La condena al acto "terrorista" no implica que, automáticamente, se celebre "la respuesta" del gobierno estadounidense. Por otra parte, de las miles de personas que perdieron la vida el 11 de septiembre no todas eran "estadounidenses", aunque los media asumen que sí, que todos lo eran. La condena al acto terrorista, entonces, es una condena desde la perspectiva de la "pérdida de vidas humanas" y no sólo de la "pérdida de vidas" identificadas con la nacionalidad, y la nacionalidad marcada por la tradición anglo-protestante-blanca. Volveré sobre este asunto más abajo, al referirme a los derechos humanos.

A partir del 11 de septiembre hemos escuchado y leído tres tipos básicos de discurso. El discurso de la derecha, particularmente pronunciado por el Presidente George W. Bush y sus estrechos colaboradores. En Europa, Tony Blair se encargó de propagar esta versión en sus propios términos. La retórica de este discurso acentúa el "terrorismo" como ataque a la "libertad" amenazada por "el Mal." Esta caracterización la había empleado Ronald Reagan

en los ochenta para caracterizar el Imperio Soviético. En este discurso la guerra indefinida contra el terrorismo se justifica como defensa de "la libertad" y de Estados Unidos como paradigma de la libertad y de la democracia. Al mismo tiempo, el paradigma nacional de la democracia se extendió a nivel global cuando el Presidente George W. Bush sentenció que quienes no están con nosotros están contra nosotros. Este pronunciamiento revela la lógica de la lucha contra el terrorismo: la defensa de la libertad y de la democracia implica que quienes no están aliados con esta defensa no tienen derecho a ser libres y a estar en contra. Esto es, la defensa de la libertad se justifica mediante la violencia contra quienes no están involucrados en la libertad que se defiende y a quienes se les ha dificultado el derecho de oponerse libremente a la libertad que se defiende con la violencia. Lo que acabo de decir no debe leerse como una justificación de lo que ocurrió el 11 de septiembre.

Hay aquí dos niveles de análisis que no podemos confundir: uno es el ético-político. Éticamente es condenable todo acto que atente contra la vida de personas civiles, no involucradas en el conflicto. Políticamente, los actos terroristas tienen un efecto contraproducente en la medida en que justifican el refuerzo del poder contra el cual el terrorismo se ejecuta y, por otro lado, no ofrece alternativas ni proyectos para el futuro. Se podría argumentar que Bin Laden y Al-Queda lo tienen, pero no voy a entrar aquí en estos detalles. Pero, por otro lado, la lógica del poder y de la colonialidad del poder como lo explica Aníbal Quijano (*Polis N°3* 2002), no puede aceptarse como el bien natural que lucha para destruir la artificialidad del Mal. La "doble crítica" es aquí más necesaria que nunca. Y la "epistemología fronteriza", esto es, el pensamiento que piensa y se piensa desde la perspectiva de quienes sufren las consecuencias de la violencia estatal, es más necesaria que nunca. Por cierto, no estoy diciendo que Bin Laden "representa" esa perspectiva. Bin Laden es una de las respuestas posibles explicable desde la perspectiva de la colonialidad del poder. Explicable, pero no necesariamente justificable. En la misma lógica es explicable Sendero Luminoso. Pero de ninguna manera justificable. El resultado de Sendero Luminoso fue, dicho sea de paso, semejante. Reforzó el poder y justificó la violencia estatal y militar aunque,

claro está, sólo a nivel nacional.

Por otro lado, el discurso de la izquierda nacional (es decir, la izquierda en Estados Unidos, particularmente a través de medios como *The Nation*) denunció las complicidades entre el gobierno de Estados Unidos y Afganistán, en 1979, contra la Unión Soviética. Puso de relieve la participación de Bin Laden y el entrenamiento que recibió, en la ocasión, por parte de la Cia. Puso también de relieve la conveniencia para Estados Unidos del gobierno talibán. No dejó de señalar los intereses económicos y las riquezas petroleras en Afganistán y también las relaciones entre Estados Unidos y Arabia Saudita, relaciones que continuaron desde 1979 hasta la presidencia de George Bush padre. En fin, no quedó un aspecto de las componendas y triquiñuelas internacionales, durante la Guerra Fría, entre Estados Unidos y los países árabes, particularmente Arabia Saudita, y la Unión Soviética que la izquierda estadounidense no pusiera de relieve.

Hubo, y todavía lo hay, un silencio sólo roto esporádicamente y cuando así ocurre enmarcado por la presencia y la ideología de la media en Estados Unidos: la opinión de los intelectuales progresista en el mundo árabe-islámico. Al-Jaezira fue censurada después del primer día en que algunos canales en Estados Unidos se atrevieron a mostrar trozos de entrevistas con Bin Laden y los talibanes. Personalmente tuve la oportunidad de escuchar, en Duke, a la escritora y activista egipcia Nawal El-Sadawi (Octubre del 2001) y ver también una entrevista que Al-Jaezira le hizo a ella un par de años antes. En la entrevista se podía comprender las posiciones antagónicas y enfrentadas, en el Islam, entre intelectuales fundamentalistas y progresistas. No obstante, cuando los intelectuales progresistas arabo-islámicos no sólo condenan el fundamentalismo islámico, sino también el fundamentalismo del mercado neoliberal son vistos también ellos como contrarios al bien, a la libertad y a la democracia.

Sería interesante revisar las reacciones en otras partes del mundo, pero no

viene al caso aquí. Teniendo en cuenta la segunda parte de la pregunta, mejor nos concentramos en las respuestas **en y desde** América Latina. Pero para ello hay que empezar antes, en la década del 70, después del "fracaso" del proyecto de modernización y desarrollo, de la Alianza para el Progreso, de las reformas de Frei en Chile que culminaron en la elección de Salvador Allende. Su derrocamiento, en el 1973, puede tomarse como un punto de referencia del cambio al que estoy aludiendo. El teólogo de la liberación Franz J.

Hinkelammert (1989) caracterizó esta etapa (es decir, la etapa que siguió al fracaso de la Alianza para el Progreso, el golpe militar en Chile y la crisis motivada por la Opec), como la "tercera guerra mundial." La aparición del "mal" como el enemigo marcó, para Hinkelammert, el argumento y la estrategia para el lanzamiento del mercado total y del Estado contra el Estado. En esta genealogía, la transferencia del "mal" de la Unión Soviética a los Talibanes, Bin Laden y Al-Queda, constituiría la Cuarta Guerra Mundial. Y así como la caracterizó el Sub-Comandante Marcos (1997). Es en esta línea de pensamiento que podemos también entender la posición asumida por Aníbal Quijano, miembro de nuestro proyecto de investigación, en su artículo "¿Entre la guerra santa y la cruzada?" (*Polis 3 2002*). El argumento de Quijano tiene dos facetas. Por un lado, el argumento histórico que se estructura en torno a la colonialidad del poder y subraya el conflicto entre cristianos y moros en el siglo XVI que es una de las marcas de la complicidad entre cristianismo y capitalismo mercantil. La destrucción de libros y del saber árabe-islámico, a finales del siglo XV, en la campaña dirigida por el Cardenal Jiménez de Cisneros encuentra su contraparte diacrónica, el 11 de septiembre, en la destrucción del capital simbólico del siglo XXI: no ya los libros y el saber, sino la concentración del capital financiero. La acumulación del capital simbólico de los dos acontecimientos es sin duda reveladora. Por otra parte, Quijano contrapone el "terrorismo de Estado" al "terrorismo privado". Indirectamente continúa el análisis que había ofrecido Hinkelammert, desde la perspectiva de la teología de la liberación, al analizar la lógica del mercado total durante la etapa de la "tercera guerra mundial". Quijano nos ofrece una actualización en el momento de la "cuarta guerra mundial." Franz J. Hinkelammert (1989) caracterizó esta etapa (es decir, la etapa que siguió al fracaso de la Alianza para el Progreso, el golpe militar en Chile y la crisis motivada por la Opec),

como la "tercera guerra mundial." La aparición del "mal" como el enemigo marcó, para Hinkelammert, el argumento y la estrategia para el lanzamiento del mercado total y del Estado contra del Estado. En esta genealogía, la transferencia del "mal" de la Unión Soviética a los talibanes, Bin Laden y Al-Qaeda, constituiría la cuarta guerra mundial. Y así como la caracterizó el Sub-Comandante Marcos (1997).

Tenemos aquí ya bastantes elementos para pensar de qué manera se está re-articulando hoy la colonialidad del poder en la "cuarta guerra mundial." Dentro de esta perspectiva el Plan Colombia sería una re-configuración hoy de los diseños globales y, en particular, de las relaciones entre Estados Unidos y América Latina. El Plan Colombia, lanzado por el gobierno colombiano y apoyado por los Estados Unidos (y con la abstención de la Unión Europea), es un buen ejemplo de la complicidad entre gobiernos locales de "países emergentes", del ex-tercer mundo (el "tercer mundo" en la etapa de la tercera guerra mundial) y los diseños imperiales (económicos y militares) de los gobiernos locales "de países desarrollados", del primer mundo. Es curioso que mientras "tercer mundo" es una expresión criticada como obsoleta, por la derecha misma, mientras que "primer mundo" no produce las mismas desconfianzas. El Plan Colombia es un proyecto de lucha contra "la guerrilla" no contra el "terrorismo." Ambos son movimientos anti-sistémicos, para emplear la expresión introducida en el análisis del mundo moderno-colonial. Pero sus respuestas tienen distintas motivaciones aunque sus resultados sean muchas veces semejantes. Por ejemplo, la muerte indiscriminada de personas inocentes.

Pero claro está, la muerte de personas inocentes ocurre también en las maniobras del "Estado" contra el "terrorismo", la "guerrilla" y la "invasión", como ocurrió en la Guerra del Golfo, en Afganistán y, aunque sabemos menos, en las fumigaciones en la zona cocalera de Colombia. Recordemos, para entender lo que estoy diciendo, los distintos diseños globales que a lo largo de cinco siglos justificaron e implementaron la colonialidad del poder. La cristianización del mundo fue el primero. A ella siguió la Misión Civilizadora, la

"civilización", secular, del mundo. A este diseño siguió el Desarrollo y Modernización, entre 1945 y 1950 aproximadamente. A partir de ese entonces, durante la "tercera y cuarta" guerra mundial lo que tenemos es el Mercado Total del que habla Hinkelammert. Cada una de estos diseños, que coexisten hoy aunque el dominante es el del Mercado Total, ha producido distintas formas de justificar e instrumentar la colonialidad del poder. Como vimos más arriba, el Mercado es hoy el bastión donde anida la Libertad y la Democracia. Pero, como ya se habla hoy en Estados Unidos en la media independiente, ¿porqué suponer que el capitalismo es la condición necesaria de la democracia? Si el objetivo es la democracia, ¿por qué necesitamos del capitalismo? Y por otra parte, sino hay un vínculo necesario entre capitalismo y democracia, ¿cuáles son las posibilidades futuras? Por cierto que no la dictadura del proletariado, un proyecto que mantuvo la misma lógica y que cambió el contenido. En vez de la concentración del poder en las elites capitalistas, la concentración del poder en los intelectuales "representantes" de la clase obrera!

Quiero aclarar, aunque resulte obvio, que aquí me estoy refiriendo al Plan Colombia no en su complejidad cotidiana, sino en el lugar que le corresponde en la perspectiva de la colonialidad global, es decir, de los cambios que van reconfigurando la (post)modernidad y, en consecuencia, la (post)colonialidad. Con esto quiero decir que si por postmodernidad entendemos transformaciones que operan ya sobre los principios de la modernidad pero tampoco se explican sin la modernidad, la postcolonialidad debemos entenderla como transformaciones de los principios en los que operó la colonialidad hasta hoy. Postcolonialidad quiere decir pues, nuevas formas de colonialidad y no su fin. Esta postcolonialidad, esta colonialidad global (o "colonialidad at large" para complementar lo que le faltó a Arjun Appadurai cuando sólo se refirió a "modernity at large") que toma distintas formas, tiene en el Plan Colombia una manera específica de operar en América Latina. ¿Que quiero decir con esto?

Primero pensemos, a grandes rasgos, en la colonialidad global. En primer lugar, como es obvio para todo el mundo, si bien hay Estados fuertes como lo

son el Grupo de los 8, también es cierto que el capital y sobre todo el capital financiero funciona con independencia del Estado. Si bien es cierto que Estados Unidos tiene el poder militar más fuerte, también es cierto que el poder militar está concentrado, hoy, en los Estados Unidos y la Unión Europea. En fin, lo que el Grupo de los 7 hace, al igual que el "grupo de los cinco" del Consejo Mundial de Seguridad (EE.UU., Inglaterra, Francia, Rusia y China), es constituir complejas formas de gobierno mundial y de redefinición de la diferencia imperial (por ejemplo, el grupo de los cinco) y de la diferencia colonial (por ejemplo, ya no es sólo Estados Unidos o Francia que son agentes identificables de ejercicio de la colonialidad del poder, sino que ésta se distribuye en otros lugares, el Fondo Monetario, el Banco Mundial, la Organización del Atlántico Norte, etc.). No es que el imperio se haya convertido en un deleuziano y postmoderno no-lugar. No, no. Solo ha cambiado de lugar. El lugar no es un territorio, un Estado-nación imperial, como Inglaterra en el pasado, o Estados Unidos en la segunda mitad del siglo XX. El "lugar" no es un "territorio", sino un espacio de poder o, mejor, redes desde donde se ejerce la colonialidad del poder.

Estas formas de concentración de capital y de colonialidad global son generales. Los herbicidas desparramados sobre los campos de cultivo de coca en Colombia son parte de las tecnologías de guerra que se emplean hoy, sea con fines de "aumento de la producción" genéticamente orquestada y purificada

o con fines de "disminución de la producción", en el caso de la coca. Ahora bien, la aparente contradicción entre aumento y disminución de la producción no lo es y ambos, aumento y disminución, están mediados por una cuestión ética que se combina de manera un tanto perversa con una cuestión económica y otra política. La cuestión ética es la que hace de la coca, contraria al café, por ejemplo, una mercancía éticamente deplorable. Sin embargo, el caso es de que la coca es, como el café o cualquiera otra mercancía, una mercancía más en la estructura del capital. No sólo eso, sino que es una mercancía que mueve una cantidad de dinero que no mueven otras mercancías. De tal modo que por un lado produce y distribuye un discurso

ético en todos los medios de difusión, por otro los beneficios económicos que produce la coca para todos aquellos involucrados en el negocio hace totalmente dispensable el discurso ético y las vidas humanas que la producción y mercantilización de la coca líquida.

No obstante, la mercantilización de la droga no es la única forma por la que la vida humana pierde valor frente al valor de la mercancía, del dinero, y de la acumulación de riquezas. En los últimos meses los periódicos estuvieron comentando el genocidio indirecto en África por falta de capacidad adquisitiva de medicinas para los pacientes de Sida. En este caso, el aumento de productos farmacéuticos no se ha logrado para salvar o prolongar vidas humanas, sino para producir riqueza. De tal modo que cuando la cuestión es elegir entre la vida humana y las ganancias, para la ética del capital, hoy, este no es un dilema: las ganancias vienen primero. Este es el momento en que es necesario estar atento a la política y la filosofía de los derechos humanos. Hoy la derecha defiende la universalidad de los derechos humanos conscientes de las críticas a tal universalidad. Estas críticas provienen, fundamentalmente, de la izquierda occidental, de los líderes políticos asiáticos y de los fundamentalistas islámicos. En este escenario, la derecha que así presenta el argumento, sale ganando. Pero hay una cuestión más básica: la desvalorización de la vida humana por el Mercado Total y es precisamente en este contexto de desvalorización de la vida humana que se defiende la importancia de los derechos humanos, desde la derecha, contra la izquierda que critica su universalismo y frente al Este Asiático y al mundo Islámico que critican su occidentalismo.

Los derechos humanos deben ser defendidos, pero no desde una posición que mantiene los derechos humanos suponiendo que el capitalismo, la democracia y la libertad son la mejor forma de asegurarlos. La defensa de los derechos humanos sin cuestionar el capitalismo esta tan viciada como su condena por la izquierda occidental y por el "asianismo" y por el fundamentalismo islámico. En este argumento están hoy enredados los debates sobre los "derechos humanos". Ignatieff (2001) defiende la universalidad de los derechos humanos frente a tres tipos de críticas. La de la

izquierda occidental, las críticas de la perspectiva islámica y de la perspectiva asiática. El argumento está viciado por la ceguera y la asunción de que en el Occidente no-marxista (si se puede decir) no se violan derechos humanos. Los violadores son siempre los otros, los diferentes, los que están del otro lado de la diferencia imperial o de la diferencia colonial. En este preciso sentido, es que el argumento de Ignatieff es útil para comprender la doble cara de los derechos humanos defendidos por Occidente: son un instrumento para el control de la "barbarie" mediante la expansión del capitalismo, de la libertad y de la democracia (ver la crítica progresista, desde la perspectiva islámica, de Abdullahi An-Na'im 1994).

Por el lado de lo político, las complicaciones surgen entre otras cosas en torno a la soberanía y a la gobernabilidad. Para comprender este aspecto conviene hacer algunas distinciones en el largo horizonte colonial de la modernidad. En el siglo XVI, por ejemplo, la cuestión de soberanía no se planteaba todavía en los términos en que nos la planteamos hoy. El "derecho de gentes" que introdujo y elaboró la escuela de Salamanca se ocupaba más bien de los "derechos" de gentes bajo la esfera del imperio pero no de su autogobierno. A partir de finales del siglo XVIII y sobre todo en el siglo XIX, y perdón por ser demasiado esquemático, pero es necesario tener en cuenta este marco, la cuestión de la soberanía comienza a plantearse en dos frentes: por un lado la soberanía de los Estados-nacionales en Europa y, paralelamente, de los Estados que emergían de la descolonización en las Américas (EE.UU., Haití, la América hispánica y portuguesa), y por otro lado, la soberanía de los Estados-nación que surgieron de la descolonización en la segunda mitad del siglo XX. Pero, además, la existencia del "comunismo" que estructuró la Guerra Fría introdujo una nueva dimensión en la cuestión de la soberanía. Introdujo, en realidad, un nuevo enemigo para el concepto liberal de soberanía. Así, forzó a nuevas alianzas entre los Estados que surgieron de las ex-colonias y los Estados industrializados que orquestaron la colonización en los siglos XIX y XX.

En todo caso, la soberanía fue y sigue siendo un arma de doble filo. La

soberanía es un discurso de la modernidad que, al mismo tiempo, se ejerce como colonialidad del poder, es decir, como forma de control. El Plan Colombia se presenta, por un lado, como parte del discurso de limpieza ética y, por otro, como una cuestión de gobernabilidad en la que la soberanía del Estado colombiano está entre fuegos cruzados: el negocio de la droga y la guerrilla, por un lado, y Estados Unidos, por el otro. Si a esto agregamos que además de la coca como mercancía y de la cuestión de gobernabilidad muchas otras riquezas naturales están en juego (petróleo, minerales, explotación forestal), el Plan Colombia sería un sector de los nuevos diseños globales puestos en práctica por el diseño neoliberal (es decir, ya no el diseño global con el proyecto de cristianizar, de civilizar luego o de modernizar, como lo fue en los años posteriores a la segunda guerra mundial). Se trata ahora de un diseño en el cual, contrario a los anteriores, ha llegado a poner la acumulación por encima de la vida humana. Mientras que a lo largo de la misión cristiana y civilizadora se restaba valor a las poblaciones colonizadas, marcando la diferencia colonial que distinguía culturas superiores de culturas inferiores, hoy, en cambio, lo que ha perdido valor es simplemente la vida humana. Así pues, en el terreno de lo político, el Plan Colombia aparece como un aspecto más del gran diseño global en el que el discurso ético oculta la potencialidad económica que subyace y el discurso político de la libertad y soberanía de Colombia oculta la potencialidad política y militar del control de la población y la administración de riquezas futuras.

C.W: ¿Cuáles son las cuestiones centrales que las geopolíticas de conocimiento plantean a la universidad latinoamericana / andina y a nosotros académicos?

W.M: La primera parte de su pregunta alude a la dimensión institucional y, en consecuencia, apunta hacia la fundación económica y política en la producción del conocimiento. Tomemos de nuevo, como marco, los años de la Guerra Fría y los más recientes, los post-Guerra Fría. Pero recordemos, sin embargo, que la uni-versidad fue y es parte de los diseños globales del mundo moderno-colonial. Con ello no quiero decir que en las grandes civilizaciones que ya existían cuando Europa era todavía una comunidad a formarse, débil y semi-barbaría, no tuvieran instituciones educativas. Quiero decir que a la

institución educativa que se concibió en términos de universidad le fue consubstancial en la conceptualización epistémica que hoy conocemos como uni-vers(al)idad. La expansión religiosa y económica de occidente fue paralela a la expansión de la universidad. En consecuencia, la situación de la universidad, en este plano, debe pensarse en relación a la distribución planetaria de las riquezas económicas. Pero, además, debe verse también en relación a la desvalorización de la educación en los diseños globales neoliberales, paralelos a la desvalorización de la vida humana. El segundo ministro de economía que tuvo Argentina en dos años del gobierno de De la Rúa, Ricardo López Murphy, "educado" en la economía del mercado libre, lo primero que hizo es cortar el presupuesto, y cortar por lo menos "necesario", la educación. En fin, todo esto lo sabemos. Sólo estoy tratando de ponerlo en el marco de la doble cara modernidad/colonialidad y de las historias locales y de los diseños globales.

Sin duda que estos fenómenos también ocurren en la Unión Europea y en Estados Unidos. No obstante, y particularmente en Estados Unidos, la universidad no depende ya de los fondos del Estado, sino de la financiación del capital privado, en el área de investigaciones médicas, de ingeniería, de ciencias físicas, etc. y de los "donantes", sobre todo en el área de humanidades. ¿Quiénes son los "donantes"? Los "donantes" son ex-alumnos de universidades de prestigio, tanto estatales como privadas, que han tenido carreras exitosas en términos de dinero. Así, por ejemplo, Melinda Gates, la hija del magnate de Microsoft Bill Gates, fue estudiante en Duke y ahora es miembro del Consejo Superior de la universidad (los Consejos Superiores de las grandes universidades está siempre formados por personas de influencia en el medio político y económico, por ejemplo, banqueros, senadores, hombres y mujeres de negocios). Melinda Gates donó hace poco 20 millones de dólares a Duke y ambos, Melinda y Bill Gates, han donado también dinero para programas especiales en la educación de pre-grado. Hay otros casos. Por ejemplo, un millonario chino que dona 100 millones a la Universidad de Princeton, por ejemplo, para patrocinar el incremento de la calidad y cantidad de los estudios de China en los Estados Unidos. El gobierno francés y el

español han estado alimentando de dinero a las universidades para incrementar el estudio del español y del francés en Estados Unidos. Claro, esta posibilidad les está negada a Bolivia y a Ecuador, por ejemplo. Esta situación tiene sus ventajas, en la medida en que se dispone de medios, las bibliotecas están bien surtidas, y las computadoras abundan. Por otro lado, es notable y está siendo tema de discusión, cuál será el rol de las humanidades y del pensamiento crítico en universidades que son día a día más corporativas y la investigación, aún en las humanidades, está patrocinada por el capital privado.

Volvamos al ex-Tercer Mundo. Hace tiempo que los científicos sociales en África, y últimamente también en América Latina, se han estado refiriendo a las condiciones de trabajo de las universidades de estas regiones. En América Latina instituciones como la Unam en México o la Usp en Brasil son casos excepcionales. El rector de cada una de estas universidades tiene tanto o más poder, político y económico, que el gobernador de una provincia argentina o ecuatoriana. Este no es el caso de la universidad en Argentina, en Bolivia o en Perú, me refiero a las universidades estatales, donde las condiciones son cada vez más precarias (*NACLA* publicó recientemente, enero-febrero del 2000, un informe especial sobre "The crisis of the Latin American University"). Por otro lado, están surgiendo universidades privadas en un muy buen nivel de investigación y enseñanza, como la Torcuato Di Tella y la Universidad de San Andrés en Buenos Aires, la universidad Arcis, en Chile y, dentro de las ya consagradas, la Javeriana en Bogotá (ver Lander 2001 y este volumen para una crítica filosófica de la cuestión de la colonialidad del saber, la universidad y las geopolíticas del conocimiento). En fin, a esto habría que agregar instituciones como Clacso y Flacso. Lo que importa, no obstante, es que si bien se encuentran centros de investigación y enseñanza de primera línea, la universidad sea privada o estatal, sea económica y políticamente fuerte como la Unam y la Usp, la diferencia que nos interesa aquí es aquella que existe entre historias locales en las que se piensan y se distribuyen diseños globales y aquellas historias locales que tienen que negociar tales diseños globales. En suma, lo que nos interesa aquí es la configuración de la diferencia colonial en el plano institucional de la educación.

Ahora bien, todo este recorrido es útil para referirme al último aspecto de la pregunta, al “nosotros académicos”. Creo que aquí es necesario plantearse el problema en términos más amplios, sin dejar de tener en cuenta, por cierto, los factores económicos y políticos a los que aludí en el párrafo anterior. Todo lo contrario, debido a ellos es que es necesario plantearse el problema en términos más amplios. Para simplificar una cuestión compleja, y con el riesgo de simplificarla demasiado, “el rol del (a) intelectual” es aquí la cuestión. Se me ocurren tres ejes para comenzar a pensar la cuestión:

El primero es que la idea de intelectual orgánico, que había planteado Antonio Gramsci, aparece hoy como insuficiente, sobre todo en el ex-Tercer Mundo y en particular debido a la emergencia de una intelectualidad indígena fuerte, una intelectualidad que, como argumenta Freya Schiwy, cuestiona el concepto de intelectual forjado en el imaginario de la modernidad/colonialidad: los indígenas, por definición, no podrían ser intelectuales puesto que el intelectual se define en relación al poder de la letra (el intelectual del siglo XIX es la transformación del letrado del siglo XVI) y los indígenas no tenían “letras”, es decir, no tenían “luces.” Pero, además de la letra, el intelectual se define por el “intelecto” y los indígenas, según los diseños globales triunfantes, no tenían letras y, por lo tanto, un intelecto debía “desarrollarse” mediante la civilización.

En segundo lugar, la idea de académico, o “scholar”, nos lleva a preguntarnos sobre la formación de las “culturas académicas”, el rol de la investigación y de la enseñanza, y las relaciones y diferencias entre académico-a e intelectual. En este terreno es necesario no solo repensar sino fundamentalmente reorientar los principios y objetivos de la investigación y de la enseñanza. Diría, para empezar, que hay tres preguntas claves que explorar en este terreno: (a) ¿Qué tipo de conocimiento/comprensión (epistemología y hermenéutica) queremos/ necesitamos producir y transmitir? ¿A quienes y para qué? (b) ¿Qué métodos/teorías son relevantes para el conocimiento/comprensión que queremos / necesitamos producir y transmitir? (c) ¿Con qué fines queremos/necesitamos producir y transmitir tal tipo de conocimiento/comprensión?

El proceso de pensamiento crítico que responda a estas preguntas deberá

ser un trabajo continuo (publicar un artículo o un libro será un momento particular, pero no trascendente en este proceso); requerirá esfuerzos y toma de posiciones particulares en situaciones políticas tan distintas como puede ser la de la universidad en Ecuador o en Estados Unidos, como señalé más arriba. El exceso económico y técnico, en Estados Unidos, dificulta el ejercicio de un pensamiento crítico puesto que la sociedad valora y prefiere la "eficiencia". En este sentido, quienes trabajan en América Latina (o en Asia o África) tienen una contribución fundamental que hacer. En sentido contrario, quienes trabajamos en Estados Unidos y nos beneficiamos del pensamiento crítico producido en África, Asia o América Latina tenemos también un papel importante, de apoyo tanto político, como material como intelectual, al pensamiento crítico que se produce fuera de Europa o de Estados Unidos.

El pensamiento crítico del futuro ya no podrá ser una constante actualización del pensamiento crítico europeo o estadounidense, aún aquel que están produciendo hoy los intelectuales del Tercer Mundo en Europa y en Estados Unidos. Esto es, si la crítica a la globalización de derecha es seria, en el sentido en que la globalización tiende a la homogeneización, también esta crítica es válida para la izquierda. Pensar que el marxismo debe ser universal tiene un contenido distinto, pero la misma lógica que el pensar que el cristianismo y el liberalismo debe ser universal. Así diría pues que "la tarea intelectual del académico(a)", para responder a la última parte de la pregunta, en Estados Unidos, en América Latina y donde fuera es producir pensamiento crítico, y el pensamiento crítico no podrá ser reemplazar la Biblia por Marx o Hegel por Heidegger, o Fukuyama por Zizek, etc. El pensamiento crítico tendrá que ser desde la colonialidad, por la descolonización tanto económica como intelectual, tanto de derecha como de izquierda. El pensamiento crítico es, en última instancia, el de una crítica sin garantías.

Por eso, para terminar, los estudios culturales o los estudios postcoloniales son útiles y necesarios, pero mantienen los límites de la academia y, sobre todo, de la epistemología moderna que piensa el conocimiento como "estudio"

de algo. En este preciso sentido, los estudios culturales no son distintos a los estudios sociológicos, históricos o antropológicos. Por eso se celebran los estudios culturales, por ser interdisciplinarios. Este es un aspecto importante en la institución universitaria puesto que permite la creación de espacios más allá de las normas disciplinarias y, así, permite que quienes se sientan asfixiados por la tiranía de las disciplinas que invocan "rigor científico" más que pensamiento crítico tengan un lugar para proseguir sus investigaciones y enseñanzas.

No obstante, "pensamiento crítico" quiere decir algo muy distinto a "estudios culturales" o "estudios postcoloniales". El pensamiento crítico no tiene como fin el conocimiento o comprensión del objeto que se estudia, sino que el conocimiento y la comprensión son los peldaños necesarios para "otra cosa" y "otra cosa" está resumida en las tres preguntas que enuncie un poco más arriba. En *Local Histories/Global Designs* mi propósito no fue "estudiar." Me interesó y me interesa más "reflexionar sobre ciertos problemas" y no "estudiar ciertos objetos o dominios o áreas o campos o textos", así estos estudios culturales o postcoloniales. En fin, para terminar, la tarea académica/intelectual deberá reformularse en términos epistémicos, éticos y políticos, más que metodológicos. La epistemología fronteriza que contribuirá a conceptualizaciones y prácticas de conocimiento que Silvia Rivera Cusicanqui, en Bolivia, formuló "el potencial epistemológico y teórico de la historia oral" para una tarea de "descolonización de las ciencias sociales andinas (y agregó, en general)." El pensamiento crítico en la sociedad global deberá ser un constante proceso de descolonización intelectual que deberá contribuir a la descolonización en otras áreas, ética, económica y política.

Creo, sin embargo, como dije más arriba que el proyecto de la Universidad Intercultural es el proyecto más radical en cuanto a la geopolítica del conocimiento y a las posibles vías futuras de implementar transformaciones epistémicas radicales y, por lo tanto, también éticas y políticas. Y quisiera terminar esta entrevista invocando el proyecto, para mi radical, de la Universidad Intercultural, citando algunos párrafos del proyecto tal como está presentado en el *Boletín ICCI-Rimai*

“Hasta ahora la ciencia moderna se ha sumido en unos soliloquios en los cuales ella misma se daba los fundamentos de la verdad desde los parámetros de la modernidad occidental. **Sus categorías de base eran siempre autoreferenciales, es decir, para criticar a la modernidad era necesario adoptar los conceptos hechos por la misma modernidad, y para conocer la alteridad y la diferencia de otros pueblos, era también necesario adoptar conceptos hechos desde la matriz de la modernidad.**

Es por ello que para la comprensión de los pueblos, naciones o tribus que estaban fuera de la modernidad se hayan creado ciencias como la etnología, la antropología, en las cuales el sujeto que observaba y estudiaba **no podía comprometerse ni a contaminarse con el objeto estudiado.** Los pueblos indígenas fueron transformados en objetos de estudio, descripción y análisis. Conocer y estudiar a los indígenas compartía la misma actitud vivencial y epistemológica con la cual se deberían estudiar, por ejemplo, los delfines, las ballenas o las bacterias. Este distanciamiento supuestamente determinado por las condiciones de saber, excluía la posibilidad de auto-comprensión de los pueblos indígenas.

Si la ciencia moderna se ha sumido en un soliloquio, y si las condiciones de saber siempre están implicadas en las condiciones de poder, entonces cómo generar las condiciones para un diálogo? ¿Cómo articular la interculturalidad dentro de los límites de la epistemología y de la producción de conocimientos? **¿Cómo aportar a la aventura humana del conocimiento desde nuevas fuentes?**

La Universidad Intercultural está pensada justamente en esa dimensión teórica, pero también tiene una dimensión deontológica y ética, en la cual el **eje vertebrador es la noción de interculturalidad**, como propuesta para aceptar las diferencias radicales y construir un mundo más justo, equitativo y tolerante” (páginas 8-9).

Volviendo al concepto de "interculturalidad" en el argumento de Betancourt, citado más arriba, no me cabe duda de que estamos aquí frente a un planteo radical que, como tú dices, comienza a dismantelar el colonialismo

interno y a afirmar el saber y el poder desde la diferencia colonial interna. Los proyectos progresistas que se implementen en las Universidades estatales (como la Andina) y privadas (como la Javeriana) no podrán ya ignorar estas propuestas. En cuanto a las Universidades en Estados Unidos, tanto privadas como Duke y estatales como Michigan, encontrarán en proyectos como el de la Universidad Intercultural un instrumento potente para deshacer la colonialidad del poder implicada en los estudios de área, en los "Estudios Latinoamericanos" en Estados Unidos los cuales, muchas veces con buenas intenciones y desde la izquierda, mantienen todavía la creencia de que el saber está en otras partes pero no ahí, precisamente, donde la Universidad Intercultural lo formula e implementa. Desde el momento en que "los indios" tienen su propia universidad donde se ejerce la autocomprensión y el estudio de la epistemología moderna, occidental, ¿qué necesidad habrá ya de "estudiar a los indios", como lo formula el propio proyecto de la Universidad Intercultural?

La Universidad Intercultural es quizás el planteamiento más radical al que nos enfrentamos no sólo los académicos, sino también el Estado y la sociedad civil. Y como tal, en tanto profesionales y ciudadanos, con simple o doble nacionalidad, debemos asumirlo. Dos de los mayores desafíos es la de contribuir a proyectos como los de la Universidad Intercultural mediante trabajos que adelanten la descolonización del saber, fundamentalmente a nivel de la economía y de la ley. Estos principios se encuentran ya formulados en las investigaciones y argumentos adelantado por Aníbal Quijano en los últimos diez años. La colonialidad del poder implicó la colonialidad del saber, y la colonialidad del saber contribuyó a dismantelar (a veces con buenas intenciones) los sistemas legales indígenas y también (nunca con buenas intenciones) a dismantelar la filosofía y la organización económica indígena. Por otra parte, los propios intelectuales indígenas hoy están ya corrigiendo los errores históricos, perpetuados a través de los siglos, e implementados por la colonialidad del poder y del saber. Trabajos como los del intelectual aymara Marcelo Fernández sobre "la ley del Ayllu" y el intelectual también aymara, Simón Yampara Huarachi sobre la "economía." Me parece que hay que dar este giro y construir nuevas genealogías conceptuales puesto que los

Huntingtons (para la derecha) y los Zizeks, los Laclaus, los Bourdieus (o aún mejor, los Giddens que asesoran a Blair y los Becks que asesora a Schroeder) ya no pueden ser quienes guían el pensamiento crítico del "otro lado" de la diferencia colonial.

De ahí la importancia que tiene pensar las geopolíticas del conocimiento involucrados en ellas. Esto es, no tomar las geopolíticas del conocimiento como un objeto de estudio y hacerlo desde una perspectiva que este "fuera" de ellas.

No hay afuera de la geopolítica del conocimiento porque no hay afuera de la diferencia imperial y de la diferencia colonial. La cuestión central

de las geopolíticas del conocimiento es, primero, entender cuál conocimiento se produce "del lado de la diferencia colonial", aunque sea crítico, y cuál conocimiento se produce "del otro lado de la diferencia colonial" (que serán distintas en América Latina, el Caribe, Asia, África y en Europa o América del Norte cuando se trata de los afroamericanos, latinos, pakistaníes, magrebies, etc.), esto es, desde la experiencia subalterna de la diferencia colonial como lo hace, por ejemplo, Marcelo Fernández y Simon Yampara Huarachi en los

Andes o Lewis Gordon y Paget Henry en el Caribe, o Gloria Anzaldúa entre los chicanos-as o Rigoberta

Menchú en Guatemala o los zapatistas en el sur de México, o Al-Jabri en Marruecos y Ali Shariáti en Irán

o Vandana Shiva y Ashis Nandy en India. Soy consciente que hay intelectuales "progresistas" y

"posmodernos" en Europa y en Estados Unidos que toman estos nombres con pinzas y desconfianzas de

autenticidades nacionales o fundamentales y prefieren enlistarse en las genealogías hegemónicas del

pensamiento moderno de Occidente. Pues, ahí está el debate futuro, el verdadero debate de la

interculturalidad, de la geopolítica del conocimiento y de la diferencia epistémica colonial.

Bibliografía

Abdullahi An-Na'im (1994), "What do we mean by universal?", en *Index on Censorship* 4/5.

Al-jabri, Mohammed Abed (1995), *Introduction a la critique de la nation arabe*, Institute du monde arabe, Paris.

Castro-Gómez, Santiago y Oscar Guardiola Rivera (2001), "El Plan Colombia, o de cómo una historia local se convierte en diseño global", *Nueva Sociedad* N° 175, Caracas, <http://www.nuevasoc.org.ve/n175/>

Coronil, Fernando. "Towards a critique of globalcentrism (2000), "Speculations on capitalism logic", *Public Culture* N° 12-2, Chicago, <http://www.uchicago.edu/research/jnl-pub-cult/backissues/pc31/pc31.html>

Fernández Osco, Marcelo (2001), *La ley del Ayllu. Práctica de Jach'a justicia y Jisk'a justicia (Justicia mayor y justicia menor en comunidades aymaras)*, Proyecto Investigación Estratégico de Bolivia, La Paz.

Gordon, Lewis (2000), *Existencia Africana. Understanding Africana Existential Thought*. London, Routledge.

Henry, Paget (2000), *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*, Routledge, London.

Hindelammert, Franz (1989), *Teología del mercado total. Ensayos económicos-teológicos*, Hisbol, La Paz.

Ignatieff, Michael (2001), "The Attack on Human Rights", *Foreign Affairs* N° 80/6.

Lander, Edgardo (ed.) (2000), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales Perspectivas latinoamericanas*, Clacso y Unesco, Buenos Aires y Caracas <http://www.clacso.org/libros/lander/lander.html>

Idem (2001), "Los derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global del conocimiento" *Comentario Internacional*, Universidad Andina Simón Bolívar N° 2, Quito.

<http://www.uasb.edu.ec/public/pub/comentario2.htm>

Macas, Luis Alberto (2001), "La resistencia en la globalización", Ponencia leída en LASA, 9 septiembre, Washington.

Nandy, Ashis (1998), *Exiled at Home*, Oxford University Press, Delhi.

Palermo, Zulma (2001), "Políticas académicas y conflictos del saber: desafíos en la periferia", *Comentario Internacional* N° 2, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito

<http://www.uasb.edu.ec/public/pub/comentario2.htm>

Quijano, Anibal (2001), "Entre la Guerra Santa y la Cruzada?", *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana* N° 3, 2002, Santiago de Chile. www.revistapolis.cl.

Sanjinés, Javier (2001), "Indianizar al 'q'ara": una nueva política de conocimiento", *Comentario Internacional N° 2*, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito. <http://www.uasb.edu.ec/public/pub/comentario2.htm>

Schiwy, Freya and Michael Ennis (2002), "Knowledges and the Known. Andean Perspectives on Capitalism and Epistemology", *Nepantla. Views from South N° 3.1*

Shari'ati, Ali (1979), *On the Sociology of Islam*, California University Press, Berkeley.

Idem (1980), *Marxism and other Western fallacies. An Islamic Critique* Berkeley, University Press, California.

Shiva, Vandana (1993), *Monocultures of the mind. Perspective on Biodiversity and Biotechnology*, Zed Books, Malasia.

Sub-Comandante Marcos (1997), "La quatrième guerre mondiale a commencé", *Le monde diplomatique N° 521*,

Varios Autores (2000), "Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas. Amautai Wasi", en *Boletín ICCI-RIMAI N° 19*, <http://icci.nativeweb.org>

Walsh, Catherine (2000), "Políticas y significados conflictivos", *Nueva Sociedad N° 165*.

Idem (2001a), "The Ecuadorian Political Irruption: Uprising, Coups, Rebellions, and Democracy", *Nepantla: Views from South N° 2:1*.

Idem (2001b), "¿Qué conocimiento(s)? Reflexiones sobre las políticas de conocimiento, el campo académico, y el movimiento indígena ecuatoriano" *Boletín ICCI Rima N° 3*, Instituto Científico de Culturas Indígenas, Quito <http://icci.nativeweb.org/boletin/25/walsh.html>

Idem "(De)Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador", en *Interculturalidad y política*, Red de apoyo de las ciencias sociales, Lima. (en prensa).

Yampara Huarachi, Simón (1992), "Economía comunitaria aymara", en *La cosmovisión Aymara*, editado por H.van Den Berg y Norbert Schiffers, Hisbol, La Paz.