

UC Merced

TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World

Title

Diálogos tras dos décadas de descolonización epistémica: memorias y horizontes del pensamiento decolonial. Entrevista biográfica a Ramón Grosfoguel

Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/85k8t9pr>

Journal

TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World, 9(2)

ISSN

2154-1353

Author

García Fernández, Javier

Publication Date

2019

DOI

10.5070/T492046327

Copyright Information

Copyright 2019 by the author(s). This work is made available under the terms of a Creative Commons Attribution License, available at <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Diálogos tras dos décadas de descolonización epistémica: memorias y horizontes del pensamiento decolonial. Entrevista biográfica a Ramón Grosfoguel*

JAVIER GARCÍA FERNÁNDEZ**
CENTRO DE ESTUDIOS SOCIALES DE LA UNIVERSIDAD DE COIMBRA



Ramón Grosfoguel es sociólogo y una de las principales referencias intelectuales del pensamiento decolonial caribeño. Nacido en Puerto Rico, realizó sus estudios de doctorado en la *Temple University*, fue investigador de la *Binghamton University* y actualmente es profesor e investigador del Departamento de Estudios Étnicos de la *University of California, Berkeley*. Ramón Grosfoguel forma parte de una generación de pensadores caribeños que han confrontado el colonialismo administrativo desde el último tercio del siglo XX. Recuperó y reformuló el pensamiento de Aimé Césaire y el de Franz Fanon para incorporarlos a la corriente de la modernidad/colonialidad. Su gran aportación a las discusiones de la corriente decolonial está relacionada con el estudio de las migraciones internacionales como prolongación de las relaciones coloniales, la descolonización de los paradigmas de la economía-política y el racismo estructural presente en las jerarquías globales de dominación. Ha publicado decenas de libros y cientos de artículos entre los que destacamos: *Colonial Subjects: Puerto Ricans in a Global Perspective*,

publicado en 2003 por la Universidad de California, Berkeley y *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* publicado en 2007 en colaboración con Santiago Castro-Gómez. Sus artículos más citados son *Descolonizando los paradigmas de la economía-política: Transmodernidad, pensamiento Fronterizo y colonialidad global* y *Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI*, ambos publicados en la Revista Tabula Rasa de la Universidad de Cundinamarca. Es coordinador de una decena de espacios de formación teórica decolonial en todo el mundo como la *Decolonizing Knowledge and Power: Postcolonial Studies and Decolonial Horizons* en Barcelona; *Critical Muslim Studies: Decolonial Struggles and Liberation Theologies* en Granada; *Decolonial Black Feminism* en Salvador de Bahía, Brasil; *Pensamientos y feminismos descoloniales latinoamericanos* en Ciudad de México o *Theologies of Liberation and Decolonial Thought* en Santiago de Compostela.

Desde hace casi tres décadas, trabaja en colaboración con colectivos racializados y sujetos de la Historia colonial europea. En la última década ha venido anualmente al Estado español para desarrollar actividades de formación teórica decolonial en Barcelona y Granada. A raíz de su crítica al carácter colonial e imperialista del Estado español ha generado una fuerte colaboración con los movimientos populares de las naciones oprimidas en el Estado español como gallegos, vascos, catalanes y andaluces, siendo próximo a las Candidaturas d'Unitat Popular (Cataluña), al Bloque Nacionalista Galego (Galicia) y al Sindicato Andaluz de Trabajadores/as (Andalucía).

Javier García Fernández: ¿Cómo es tu experiencia de vida en Puerto Rico y, sobre todo, en el Caribe? Has inaugurado todo un debate internacional sobre colonialismo, racismo y descolonización en el siglo XXI, ¿qué ha significado para ti ser puertorriqueño? ¿Y caribeño?

Ramón Grosfoguel: Bueno, criarse en Puerto Rico te confronta con una serie de problemas histórico-mundiales. ¿Por qué? Puerto Rico es una colonia hoy en el siglo XXI, pero criándome en Puerto Rico durante la segunda mitad del siglo XX y luchando contra el colonialismo administrativo en los años setenta, las preguntas que nos formulábamos eran: ¿Cuál es la solución? ¿Cómo solucionamos esto? ¿Es la independencia? ¿Cuál sería la salida política a esta situación?. Como estábamos a finales del siglo XX, ya habíamos visto el desencanto de las independencias latinoamericanas y africanas, las cuales habían acabado en nuevas formas de colonialismo y neocolonialismo, o sea, el problema colonial no se resolvió;

en muchos casos, los Imperios en la región seguían con sus proyectos coloniales. Cuando mirabas alrededor, te preguntabas: ¿bueno, qué queremos nosotros? ¿ser una nueva neocolonia norteamericana en el Caribe o queremos otra cosa? El Caribe, por ser el primer lugar en el mundo, después de Andalucía, donde se expande la Corona de Castilla, fue el primer lugar constituido como periferia. Por esta razón, en el Caribe se han desarrollado todas las formas conocidas de colonialismo, todas las formas posibles de relación colonial: República asociada en el Caribe holandés; anexión en las islas francesas; independencias (no las deseadas, sino las neocoloniales, que son las realmente existentes) en Jamaica, Haití, República Dominicana; teníamos también la experiencia socialista de Cuba. Al mirar todo eso, había una insatisfacción, al contemplar todas las opciones no había ninguna que pudiéramos asumir como nuestra vía. Además, a finales del siglo XX, también veíamos los límites del modelo socialista del siglo XX, el cual colapsaría en el año 1989 y cuyos límites se veían venir desde los años setenta. Por lo tanto, ser de Puerto Rico hace preguntarte: ¿qué significa la descolonización?, lo que nos obligó a entender que la descolonización ya no puede ser una nueva fórmula de estatus jurídico-político, ya que, al mirar a nuestro alrededor, contemplábamos que lo que se ha llamado descolonización en el siglo XX había sido un gran mito. Lo que en realidad se había producido eran nuevas formas de colonialismo que se han creado tras las independencias. Esto es lo que Kwame Nkruma, el gran panafricanista de Ghana, llamó *neocolonialismo*. Él, el primer líder de un movimiento de independencia exitoso en África, vivió en carne propia lo que fueron las nuevas formas de dominación colonial. La CIA terminaría patrocinando un golpe militar en Ghana y Nkruma moriría en el exilio. Pero a partir de su experiencia, este escribió un libro que se llamó *Neocolonialismo: fase superior del Imperialismo*. Dicho libro corrió a escala planetaria y nos haría reflexionar mucho en el contexto de Puerto Rico, en esa situación de anomalía, siendo una colonia a finales del siglo XX.

En esta coyuntura surgen los debates sobre las formas de dominación colonial que no se agotan con el fin del régimen jurídico-político, sino que pasan por toda una serie de jerarquías de dominación que se constituyeron en esa larga historia colonial de varios siglos. Todas estas formas de dominación creadas por varios siglos de colonialismo continuaron presentes y sin descolonizarse una vez que las periferias del mundo se constituyen, en su mayoría, como Estados formalmente independientes. Esas jerarquías trascendieron las llamadas independencias y se quedaron, de alguna manera, petrificadas hasta el presente. Es un legado que no quedó únicamente en el pasado, sino que sigue vigente. Sigue existiendo una

división internacional del trabajo, hay una forma de autoridad política que es el Estado-nación de raíz colonial, hay un racismo propio de las sociedades coloniales, hay un patriarcado propio de la dominación colonial, hay una dominación de los valores de la cristiandad, existe también toda una serie de estructuras epistémicas eurocéntricas en las universidades occidentalizadas. Por todo ello, comenzamos a pensar que el colonialismo no se agotaba en un sistema económico o en un sistema jurídico-político, sino que estamos hablando de un conjunto de relaciones de dominación que constituyen un sistema civilizatorio. Esta es la realidad de Puerto Rico ante la cual nos hemos visto obligados a pensar más allá de las formas tradicionales de entender la descolonización. Al mirar a todas las islas del Caribe y a Centroamérica se puede entender fácilmente que no hay una descolonización real, sino que las jerarquías del poder colonial se siguen reproduciendo bajo lógicas formales de independencias jurídico-políticas, aunque bajo nuevas formas. Las jerarquías de dominación económica, políticas, epistémicas, raciales, culturales y patriarcales siguen estando muy presentes. Y esto es lo que, de alguna manera, te confronta al criarse en Puerto Rico.

En un debate que tuvimos en Venezuela hace unos doce años con la red modernidad/colonialidad, yo estaba desarrollando todo esto, y hubo gente desde el público que me cuestionaba, como puertorriqueño, por hablar de descolonización viniendo de un país que seguía siendo una colonia. Recuerdo que Aníbal Quijano se levantó y dijo, “¡Yo viví en Puerto Rico en los años ochenta, y eso fue lo que a mí me hizo llegar a la cuestión de la colonialidad! El haber estado en Puerto Rico, discutiendo con la gente, es que puedo llegar a entender este dilema existencial que se da en el país”. En Puerto Rico decimos que el debate sobre el estatus de la isla es el deporte nacional. Pero esto no es solamente en Puerto Rico puesto que la experiencia existencial de las sociedades del Caribe hoy día siguen siendo territorios no independientes, colonias o neocolonias de alguna metrópolis. He estado en las islas holandesas, las islas francesas y las islas Vírgenes estadounidenses, todas ellas islas que, actualmente, son todavía colonias de metrópolis europeas o norteamericanas, por lo cual me llamó la atención que la llamada anomalía puertorriqueña era en realidad la regla de todas las islas del Caribe que siguen siendo no-independientes. Cuando fui a Martinica, Curazao, Aruba y Guadalupe, el deporte nacional de todos era el debate sobre el estatus, sobre todo la discusión acerca del estatus jurídico. Descubrí así que Puerto Rico era parte de lo que más tarde llamé, siguiendo al intelectual haitiano Gerald Pierre Charles, las colonias modernas del Caribe, ya que tenemos ciudadanía metropolitana, es decir, pasaportes norteamericanos, al

igual que en Guadalupe o Martinica que son ciudadanos franceses o en las islas holandesas son ciudadanos holandeses. Además, al igual que en esas islas no-independientes, tenemos la mitad del país residiendo como mano de obra barata en las metrópolis. Lo que nosotros llamamos la *guagua área*,¹ es igual que en Curazao cuando dicen *Biljmerbus*.² Ese ir y venir, es una condición compartida de todas las poblaciones de las islas no-independientes del Caribe, ese estar constantemente acudiendo a la metrópoli dentro de un circuito interno de migraciones circulares en el cual se puede trabajar unos años fuera, regresar y volver a emigrar a los años. Tenemos también el concepto de *nuyorican*,³ en las islas francesas tienen el concepto de *negropolitano*.⁴ Todo esto nos llevó a descubrir cómo esta anomalía no era tan anómala y al mismo tiempo nos permitió pensar de un modo que nos hacía encarar las diferentes colonialidades que nos atravesaban.

En algún momento llegas a EEUU ¿Cómo es esa primera experiencia en ese país? ¿También llegas a la Universidad? ¿Cómo es este recorrido?

Los puertorriqueños siempre tenemos un familiar o, en algún momento, hemos estado en EEUU dentro de este circuito de migraciones circulares, como también sucede en todas las islas del Caribe, ya que esto forma parte de una política migratoria organizada por las metrópolis. En la niñez, residí en Nueva York con mis padres. Mi padre era argentino de origen judío y mi madre puertorriqueña afrodescendiente. Los edificios donde los puertorriqueños vivían eran propiedad de judíos americanos. Mi padre me contaba que como él era judío argentino, se convirtió en una especie de mediador entre los judíos americanos dueños de los edificios y la población puertorriqueña arrendataria. Años después, ya de nuevo en Puerto Rico, me contaba que decidió irse de EEUU cuando vio cómo los judíos americanos trataban a los puertorriqueños en términos racistas y despectivos. Ante el trato que recibían los puertorriqueños en EEUU, mi padre decidió que volviéramos a Puerto Rico. Él me decía, “si esos eran los judíos, ¿cómo serían los blancos americanos?”. Terminé de criarme en Puerto Rico. Ya en los años setenta, el FBI combatió con mucha fuerza el movimiento independentista puertorriqueño en el que yo participaba. En ese contexto, las autoridades policiales llevaron a cabo una redada contra los macheteros⁵ y fueron por mí a mi casa, pero yo ya había tomado precauciones y estaba preparado junto con otros compañeros para

escondernos en EEUU, un exilio sufrido por todos los activistas puertorriqueños. Me refugié en el *ghetto* puertorriqueño en el norte de Filadelfia. Cuando me dispuse a trabajar allí pude vivir en carne propia como el racismo organiza el mercado de trabajo norteamericano. Este estaba etnoracialmente segregado, es decir, ciertas comunidades migrantes se encargaban de ciertos trabajos. Los puertorriqueños estábamos asignados a las obras de construcción, la albañilería, la pintura de casas y todo trabajo relacionados con ese sector. Por consiguiente, trabajé temporalmente pintando casas. Tras un tiempo, dado a que yo había acabado mi licenciatura en sociología en la Universidad de Puerto Rico, encontré una vía para entrar a estudiar en la universidad gracias a las becas para minorías raciales en EEUU, conquistadas por la lucha por los derechos civiles de esa época. Yo solicité una de esas becas y fue así como conseguí ingreso a la universidad. Esto fue para mí una solución temporal hasta que pudiera volver a Puerto Rico. La característica principal de esta beca era que tenías que aprobar todas las materias y acabar el año lectivo. En un abrir y cerrar de ojos, terminé las clases requeridas y listo para comenzar mi tesis doctoral. Decidí entonces regresar a Puerto Rico para buscar empleo en una universidad pero, por haber estado fichado como activista, me fue imposible conseguir trabajo. Ante esta situación, me vi obligado a regresar a EEUU para tratar de colocarme en una universidad.

Mi experiencia en este país fue siempre muy traumática, sobre todo al entender el significado de las categorías raciales. En Puerto Rico, por mi tono de piel, soy blanco, pero mi propio hermano, que es de tez más oscura que yo, le consideran negro. En los EEUU, comencé a comprender todas las experiencias de discriminación que mi hermano sufría y me contaba, las cuales yo no sufría en Puerto Rico. Esto me llevó a dar un giro en las categorías con las que yo analizaba las formas de dominación en Puerto Rico, pasando de un análisis que privilegiaba la categoría de clase o de nación oprimida, a comprender la categoría de raza en la lógicas histórico-estructurales del capitalismo mundial. Esto le sucedió también a todos los autores y pensadores del Caribe como Aimé Césaire, Franz Fanon, CLR James y muchos otros que, al viajar para estudiar en las metrópolis europeas y/o norteamericana, se confrontaban con nuevas dimensiones de dominación que no habían podido percibir viviendo en las colonias. Al ser educado en las colonias, dentro de los sistemas de educación colonial, llegas a creer que eres francés, inglés u holandés. Sin embargo, al llegar a la metrópoli te enfrentas cara a cara con ese racismo propio del colonialismo, el cual no habías podido percibir en las islas.

Una vez que estás ya en EEUU y estás dentro de la universidad norteamericana, comienzas a formar parte de las discusiones que constituyen la conocida como red modernidad/colonialidad. Antes que la red tomara cuerpo, trabajaste junto a Giovanni Arrighi y a Immanuel Wallerstein ¿Cómo fue el desarrollo de tu vida académica en EEUU?

Tal y como acabo de explicar, en esos años ya había una serie de temas que se estaban comentando, una serie de experiencias que nos llevaban a cuestionarnos y a analizar toda una serie de problemáticas abiertas en torno a qué significaba el colonialismo y la descolonización en los horizontes políticos de la segunda mitad del siglo XX. Yo realicé mi tesis doctoral sobre el movimiento independentista puertorriqueño y la profunda crisis que sufrió en el contexto de las políticas de inversión norteamericana durante los años sesenta y setenta. Estas políticas implicaban exportar la pobreza a la metrópolis y la inversión de fondos federales para subvencionar a la población puertorriqueña. En esos años, acabando mi tesis doctoral y siendo profesor visitante en *John Hopkins University*, Baltimore, conocí a Beverly Silver que trabajaba allí mismo y que había sido estudiante doctoral en el Departamento de Sociología de la *Binghamton University* junto a Giovanni Arrighi e Immanuel Wallerstein. En esos años, Beverly Silver era la pareja de Giovanni Arrighi y, en una de las visitas de Giovanni desde Binghamton a Baltimore, Beverly me invitó a la casa y me presentó a Giovanni. Por aquel entonces, yo trabajaba bajo la supervisión de un sociólogo cubano, Alejandro Portes, un disidente cubano que revelaba un conocimiento súper reaccionario, imponiendo, además, a los investigadores bajo su control. unas condiciones de superexplotación. Beverly y Giovanni comprendieron que aquel no era un buen lugar y me sugirieron solicitar una beca posdoctoral que ofrecía Immanuel Wallerstein. Tras armar un buen proyecto, conseguí ganar la convocatoria y acceder al Departamento de Sociología de la *Binghamton University*. Esto me permitió trabajar junto a Immanuel Wallerstein durante un año, cuatro meses en Binghamton y ocho meses en París. Durante ese año, tuvimos un régimen de trabajo, organizado por Wallerstein, que consistía en dos días de reunión a la semana: una sesión para comentar a fondo las lecturas que hacíamos todos los miembros del grupo; otra sesión para exponer nuestros propios proyectos de investigación. El tema de ese proyecto de investigación era el tiempo y el espacio en las ciencias sociales pero. además, estando en París, pude estar en contacto con la realidad de los migrantes de las colonias del Caribe francés. Yo siempre le sentía gran curiosidad al sistema colonial francés y a sus territorios no independientes. En aquella época, pude comprobar como

los mecanismos y las lógicas hacia la población de las colonias eran tajantemente similares a las políticas migratorias de las colonias norteamericanas. Las poblaciones coloniales migraban a las metrópolis como ciudadanos, y al llegar no eran en absoluto considerados ciudadanos, sino una subclase que operaba bajo las lógicas de raza, como sujetos racializados. Eran también migraciones organizadas desde las metrópolis como políticas de Estado con todo un aparato institucional que favorecía y facilitaba las migraciones masivas de la población colonial hacia las metrópolis. Mientras yo trabajaba con el equipo de Wallerstein en la *Maison des Sciences de l'Homme* en París en el proyecto sobre el concepto de tiempo y espacio en las ciencias sociales, comencé por mi cuenta a investigar todas estas cuestiones acerca de las migraciones coloniales del Caribe francés a París.

Por esa altura, mientras comenzaba a abordar estas cuestiones, gracias a Wallerstein conocí a Maurice Aymard, director de la *Fondation Maison des Sciences de l'homme* y uno de los grandes discípulos de Fernand Braudel. Un día Aymard me invitó a tomar café, sin yo saber que, en el ámbito francés, cuando un director de una institución te invita a tomar café muestra un significado simbólico muy fuerte. Mientras que en la universidad norteamericana las relaciones jerárquicas son simbólicamente mucho más horizontales, en el mundo francés, por el contrario, el invitar a tomar café por parte del director de una institución implica que este está proponiendo una nueva colaboración. Sin saber esto, accedí al convite y, sin conocer los procedimientos simbólicos, le conté todos mis intereses en estudiar las relaciones coloniales del Estado francés con sus colonias caribeñas en comparación con las relaciones coloniales del Imperio norteamericano. Aymard se quedó muy sorprendido con esta propuesta y propuso que me pusiera en contacto con el mayor especialista de las migraciones del Caribe francés a París, Michel Giraud, un investigador de origen guadalupense afincado en París y que trabajaba también en la *Fondation Maison des Sciences de l'homme*. Un mes después, Giraud y yo le presentamos a Aymard un proyecto de investigación sobre migraciones comparadas del Caribe no independiente que estudiara migraciones del Caribe holandés a Ámsterdam, del Caribe inglés a Londres, de Puerto Rico a Nueva York y del Caribe francés a París. La institución que dirigía Aymard nos aprobó el proyecto y, por los próximos diecisiete años, he estado trabajando cuatro meses al año en París en el desarrollo de proyectos comparados de las diferentes realidades y políticas coloniales desarrolladas por las distintas metrópolis, en un comienzo en el Caribe y más tarde hacia otras partes del mundo. A partir de los estudios sobre migraciones, pasamos a estudiar las distintas formas de racismo que surgían como

prolongación de las relaciones coloniales, no solo ya en el ámbito caribeño, sino también del racismo y la islamofobia hacia los migrantes en Europa del mundo árabe musulmán y del racismo anti negro contra los migrantes africanos. Todo eso me llevó a que, a la altura de la primera década del siglo XXI, se organizó, en torno a mi trabajo, una red de trabajo académico y activista de movimientos antirracistas por toda Europa. Yo ya trabajaba con la Comisión Islámica de Derechos Humanos (Islamic Human Rights Commission), con el Partido de los Indígenas de la República (PIR) y con el Movimiento Negro holandés. Eso dio lugar a que, en el 2012, diéramos el paso y constituyéramos la Red decolonial europea de la que también formaron parte otros intelectuales del Estado español como Heriberto Cairo y Montserrat Galcerán. También vosotros también fuisteis parte como Grupo de Estudios del Sindicato Andaluz de Trabajadores/as. Vuestra presencia allí constituye el primer acercamiento decolonial entre los movimientos antirracistas de los sujetos racializados en Europa y los movimientos nacionalistas de izquierda de las naciones oprimidas en Europa.

Por otro lado, y de forma paralela, en los años noventa formas parte de una nueva red de intelectuales latinoamericanos que trabajaban y producían desde distintas universidades latinoamericanas y norteamericanas, y que convocan a un profundo debate sobre la relación entre la modernidad y el colonialismo, la llamada red modernidad/colonialidad. Tú mismo estuviste en la formación de esa red de intelectuales y has sido parte de esta corriente de discusión teórica y militante sobre los legados del colonialismo, el racismo y el capitalismo en las universidades y las ciencias sociales contemporáneas. Cuéntanos, ¿qué circunstancias se dieron para que se produjera ese estallido de reflexión, discusión y producción de una nueva teoría crítica latinoamericana? ¿La teoría de la decolonialidad es la respuesta a qué pregunta?

Bueno, creo que hay dos acontecimientos trascendentales para comprender la emergencia del debate decolonial. En primer lugar, la cuestión del quinto centenario de la conquista de las Américas. Esto ya ha sido desarrollado de forma brillante por Nelson Maldonado-Torres. En 1992 se cumplieron quinientos años del comienzo de la conquista de América. Esto vuelve a poner en discusión el carácter colonial de la modernidad americana y de cómo la historia colonial no acabó con las independencias americanas. Al contrario, el colonialismo se prolongó, a través de formas económicas, de autoridad política, pedagógicas, epistemológicas, espirituales, es decir, a través del conjunto de formas de relaciones sociales aunque hayan dejado de existir las administraciones coloniales.

El segundo elemento fundamental para comprender la emergencia del debate decolonial será la gran crisis de los paradigmas de la izquierda eurocéntrica que se da ante la caída del muro de Berlín y la desintegración de la Unión Soviética. Mucha gente en ese momento se acerca a la teoría decolonial para buscar una respuesta a la siguiente pregunta ¿qué tipo de proyecto de izquierdas podemos construir desde América Latina que no reproduzca los errores del socialismo y las izquierdas eurocéntricas del siglo XX? La teoría decolonial en este sentido traía una serie de planteamientos que se podían desarrollar en esa discusión. Ahora, mirando hacia atrás, comprendo que muy poca gente en ese momento estaba convocada por las dos preocupaciones. Había toda serie de gente que estaba allí buscando una crítica de la modernidad y buscando un nuevo horizonte latinoamericano más allá de la modernidad occidental sin estar interesada en la búsqueda de respuestas al colapso de las estrategias políticas de las izquierdas latinoamericanas. Estos sectores eran los más vinculados a las universidades y a los debates académicos latinoamericanos. Por otro lado, había toda otra serie de personas que buscaban en el paradigma decolonial un nuevo sentido estratégico, un nuevo rumbo a las ideas, programas y horizontes políticos de las izquierdas latinoamericanas como vía de salida ante la crisis de los paradigmas de la izquierda global eurocéntrica, pero que no tenían una voluntad de criticar la modernidad como sistema civilizatorio. Este sector era más claramente los que estaban vinculados a las organizaciones políticas y a los activismos estudiantiles, feministas y sindicales de la izquierda más eurocentrada. Yo me ubiqué siempre buscando respuesta a ambos problemas: superar el proyecto civilizatorio de la modernidad y superar los paradigmas eurocéntricos de la izquierda occidentalizada hacia un paradigma estratégico decolonial que nos permitiera construir nuevos horizontes políticos transmodernos de transformación revolucionaria.

Bueno, como te he dicho, yo estaba ya vinculado a la Universidad de Binghamton. Por otro lado, Aníbal Quijano, desde comienzos de la década de los ochenta, todos los años visitaba la Universidad de Binghamton para dar un seminario de seis semanas. Durante mi estancia en Binghamton, coincidí con el seminario de Quijano. En ese momento, las tesis de la *colonialidad del poder* de Aníbal Quijano estaban aún demasiado cerca de los estudios marxistas sobre la dependencia y no tenían aún incorporadas a la discusión el carácter racial del capitalismo ni la dimensión de estructura global. Quijano venía entonces con las mismas preguntas que los activistas puertorriqueños nos estábamos haciendo en el último tercio del siglo XX. Estas son las que he comentado antes: las dimensiones del colonialismo tras las

independencias, cómo ir más allá de los legados epistemológicos y culturales de la dominación colonial y, sobre todo, el análisis del colonialismo más allá del colonialismo histórico como régimen jurídico-administrativo.

En sus estancias en la Universidad de Binghamton, fue muy importante el diálogo que Quijano estableció con los estudiantes afroamericanos y caribeños que trabajaban desde las tradiciones de los marxismos negros. Por ejemplo, Cedric J. Robinson era catedrático en Binghamton y tenía un grupo muy potente de estudiantes que año tras año interpelaban a Quijano sobre las teorías del capitalismo racial, que este fue progresivamente incorporando a su tesis y que más tarde llamará la *colonialidad del poder*.

Además de esto, hubo dos encuentros que fueron centrales en el surgimiento de esta nueva teoría y de esta red de la crítica a la modernidad/colonialidad. El primero de ellos fue en noviembre de 1998 en *Duke University* organizado por Walter Dignolo al que asistieron Quijano, Enrique Dussel, Nelson Maldonado-Torres y yo. Este encuentro pondría todos estos debates en diálogo con la teoría poscolonial de la India representada allí por Dipesh Chakravarty y otros intelectuales de la corriente. Las discusiones de este encuentro nos llevaron rápidamente a comprender que las propuestas y líneas de discusiones de la corriente poscolonial no podrían marcar los debates latinoamericanos por causa de sus referencias teóricas e intelectuales. Para la escuela poscolonial, los referentes teóricos seguían siendo Marx, Gramsci, Foucault, Lacan y Derrida, los cuales se aplicaban al estudio de las clases populares de la India en el periodo poscolonial. También se estableció una rápida distancia en torno a la discusión sobre la modernidad. Para la corriente poscolonial, la modernidad no era el problema sino el horizonte, ya que estaban dentro de corrientes intelectuales de fuerte componente eurocéntrico, sobre todo la de la filosofía francesa. Ese primer encuentro marcó un cambio de ritmo en los debates lo cual nos escindió rápidamente de la corriente poscolonial.

El segundo encuentro tuvo lugar en diciembre de 1998 en el *Fernand Braudel Center* de Binghamton, organizado por mí. En este segundo encuentro, pusimos en diálogo tres conceptos de tres autores distintos: la idea de *capitalismo histórico* de Wallerstein, la *colonialidad del poder* de Quijano y la *transmodernidad* de Dussel. Durante tres días, estuvimos discutiendo con Wallerstein, Quijano y Dussel la relación entre estos tres conceptos con ponencias de los autores y fuertes discusiones dadas en distintas mesas y talleres. La primera ruptura que se da en ese encuentro es con la lectura que hacía Wallerstein de la modernidad. Para él, la modernidad comienza en el siglo XVIII con la Revolución francesa, lo cual chocaba

frontalmente con la idea de Dussel de que la modernidad nace en el año 1492 con la expansión colonial castellana a las Américas. Por lo tanto, en ese encuentro, los elementos fuertes que van a constituir los debates sobre modernidad/colonialidad se van a dar en torno a la condición colonial del sistema mundial moderno que se conforma a partir del 1492. Por ese entonces, yo trabajaba en Boston y luego, a partir del 2001, pasé a trabajar en Berkeley. Desde estos dos lugares me dediqué a organizar un congreso anual sobre los temas que ya se habían consolidado en toda esa serie de debates intelectuales latinoamericanos. Esa serie de congresos fueron constituyendo la red que se conoció como modernidad/colonialidad.

Bueno, tú mismo eres una de las referencias de esta corriente de pensamiento decolonial. Desde muchos puntos de vista, se trata de una de las últimas grandes corrientes intelectuales, teóricas y académicas del pensamiento latinoamericano. Para aquellas personas que no conozcan en profundidad esta corriente ¿Cuál te parece que han sido las grandes aportaciones de la teoría y el pensamiento decolonial en el ámbito de las ciencias sociales contemporáneas?

Bueno esta pregunta tiene una respuesta demasiado larga. He desarrollado muchos textos, vídeos y entrevistas sobre este tema, pero por darte una respuesta escueta y rápida, yo diría que los aportes esenciales de esta corriente se pueden ordenar en varias áreas. En primer lugar yo, en mis trabajos, he tratado de desarrollar desde hace décadas una necesaria descolonización de los paradigmas de la economía política, identificando una cartografía de poder del sistema mundial mucho más amplia que dos o tres jerarquías, es decir, una nueva cartografía del poder en la que identifiqué hasta quince jerarquías globales de dominación. Este giro descolonizador, al igual que otros, es solo posible una vez que haces un giro en la geografía de la razón, es decir, cuando ves a Europa llegando y no solo a Europa saliendo. Esta fue una de las grandes discusiones con Wallerstein y con Arrighi. Ellos veían en el nuevo sistema mundial capitalista un nuevo modelo esencialmente económico de acumulación. Cuando yo les preguntaba por las otras jerarquías de poder como la cultural, la religiosa, la dominación patriarcal, racial, epistémica, etc., ellos siempre contestaban que estas ya existían en Europa y que lo nuevo era la lógica de acumulación de capital. Esta es la gran falacia del eurocentrismo, tomar la historia local de Europa como Historia mundial, es decir, asumir que lo que pasaba en Europa pasaba en todas partes. Pero cuando ves a Europa llegando, desde el otro lado de la geografía de la razón, desde la experiencia de los pueblos colonizados, por ejemplo, desde la experiencia de los

pueblos indígenas de las Américas o de la población africana, o en el mundo árabe-musulmán, lo que ves llegar es un sistema civilizatorio que no se agota en la economía, sino que también es racista, patriarcal, cristiano-céntrico, eurocéntrico, ecológicida, un sistema con formas de autoridad política concretas, es decir, una multiplicidad de jerarquías de dominación que constituyen una civilización. Pero para percibir esto tienes que hacer un giro decolonial en la epistemología. Cuando empiezas a mirar el mismo proceso de expansión colonial desde el lado de los colonizados, percibes todos estos cambios civilizatorios. Sin embargo, al observar todo ese proceso desde el lado del conquistador, lo único que se percibe como nuevo es la lógica de acumulación de capital asumiendo erróneamente que todos los demás elementos del sistema civilizatorio existían en todo el mundo porque ya existían en Europa. Si todos estos elementos como el feudalismo, la cristiandad, el racismo y el patriarcado existían en Europa como formaciones sociales y económicas concretas y no en el resto del mundo, tienes que dar cuenta de ello en tus marcos teóricos y epistemológicos, sino estás cayendo en la peor falacia del eurocentrismo que es considerar lo que sucede en Europa como universal, tan solo porque acontece en Europa, considerar la historia de una parte de Europa como Historia mundial. Por tanto, para no caer en ese eurocentrismo tienes que hacer una conceptualización diferente que visibilice todas las nuevas jerarquías de dominación que llegaron con el paquete civilizatorio de la expansión occidental, antes negadas e invisibilizadas, ya que las teorías eurocéntricas las habían naturalizado como universales. Por eso, Wallerstein y Arrighi respondían a mi pregunta diciendo que lo único nuevo que aparece en el sistema que se crea con la expansión colonial europea es un sistema económico de acumulación de capital a escala mundial. De ahí justificaban que se teorizara el sistema-mundo como un sistema económico y que no se incluyeran otras jerarquías de dominación como parte central y esencial a ese sistema porque, según ellos, no eran nuevas ya que existían ya en la Europa medieval. Pero si estas jerarquías no existían fuera de Europa y el proceso de expansión colonial las extendió a otras partes del mundo donde estas jerarquías no existían, entonces lógicamente hay que conceptualizarlas como parte de las jerarquías que constituyen el sistema-mundo. De ahí que yo me dedicara a identificar unas quince jerarquías de dominación que son inherentes y parte constitutivas del sistema-mundo.

Otra aportación central de la corriente decolonial ha sido entender el colonialismo, el racismo y el poder como una dimensión histórico-estructural global, eso que Quijano llamó la *colonialidad de poder*, pero que ya otros autores habían venido trabajando desde hacía años bajo

otros marcos conceptuales como *sistema mundo moderno*, *sistema global*, *colonialismo interno* o *capitalismo racial*. Como ya he dicho en otras ocasiones, Quijano comenzó su teorización del capitalismo desde una visión mucho más centrada en los Estados y en la teoría de la dependencia, al menos hasta que comenzó a entrar en diálogo en Binghamton con los estudiantes de Robinson y los teóricos del marxismo negro. Fue a partir de ahí, que él comenzó a incorporar a su teoría del capitalismo la dimensión racial global, pero esta era una hipótesis que venían trabajando muchos autores y que respondía a la misma situación política y a la misma reflexión teórica, que tenía que ver con como el poder seguía teniendo un carácter colonial a pesar de que las administraciones coloniales se habían superado en América Latina siglos atrás, salvo excepciones. Esa discusión era también la misma que se estaba dando en Puerto Rico cuando nos confrontábamos con la pregunta ¿qué significa la descolonización? Después de haber visto el fracaso de todas las experiencias de descolonización y los diferentes tipos de estatus que existían en el Caribe, nos veíamos obligados a buscar otra manera de teorizar la colonización y descolonización. La teoría decolonial nos permite comprender las continuidades de la historia colonial y que las independencias en América Latina eran independencias profundamente coloniales, ya que no fueron procesos de descolonización, sino que mantuvieron la dependencia sistémica y estructural de estos países con los países del norte, ni tampoco descolonizaron las estructuras sociales al interior de los países de tipo racial, étnico, patriarcal. Las independencias tan solo fueron procesos por los que la élite criolla blanca tomó el poder ahora bajo una fórmula jurídica de República independiente *dependiente*.

Otra de las aportaciones más importantes de la perspectiva decolonial ha sido la realizada por Maldonado-Torres, la *colonialidad del ser*, que es la colonialidad de aquellos cuya humanidad no es reconocida, aquellos que son deshumanizados. Se trata de las sociedades conquistadas que no son reconocidas como humanas, sino como gentes sin alma. Se trata de una distinción de carácter espiritual que configura todo el desarrollo racista de la modernidad colonial hacia la población indígena y hacia la población negra e islámica en el mundo

Sin duda, también va a ser una contribución central de la teoría decolonial la llamada *colonialidad de género*, dentro del llamado debate sobre los feminismos decoloniales. La colonialidad del género será una aportación de María Lugones y que nos hace comprender que el género es uno de los ejes de la jerarquía de dominación mundial. Las teóricas del feminismo decolonial han puesto sobre la mesa que la construcción de la categoría género ha sido otra imposición colonial de reorganización de las relaciones comunitarias y que no entroncaba con

las formas de relación social previas a la llegada de los europeos a África o a América Latina. Ahí están los trabajos de Silvia Marcos para Mesoamérica y de Oyeronke Oyewumi para la África occidental.

El reconocimiento a la diversidad epistémica será otra aportación clave de la perspectiva decolonial en clave dusseliana transmoderna. El reconocimiento de que no solo hay una epistemología en el mundo, sino que también existen diversas epistemologías y que puede haber diversas respuestas a un mismo problema. Esto nos lleva desde el *uni-versalismo* al *pluri-versalismo*, es decir, a reconocer las diferentes formas de pensar, ser y estar en el mundo. Podemos tener universalismos negativos, es decir, encontrar y definir aquello a lo que nos enfrentamos, pero siempre desde el respecto a la diversidad de soluciones que proponemos a un mismo problema.

En definitiva, yo diría que la gran transformación de las ciencias sociales y las humanidades a partir de la perspectiva decolonial ha sido comprender que el pensamiento decolonial es también un proyecto político, no es solo un proyecto intelectual. Es un proyecto intelectual subordinado a un proyecto político de transformación del mundo, una transformación descolonizadora del mundo. Lo que hemos visto hasta ahora es que no necesitamos más paradigmas eurocéntricos, aunque sean de izquierda radical. Estos paradigmas eurocéntricos de izquierda radical están atrapados en las mismas premisas y presuposiciones del sistema que intentan transformar. La modernidad no es solo un sistema económico, sino que es también un sistema civilizatorio. En este sentido, creo que el lema zapatista deberíamos resignificarlo “queremos un mundo en el que otros mundos sean posibles, y *este mundo sea imposible*”.

Nos has contado esos dos encuentros que se producen en los meses de noviembre y diciembre del año 1998. Ya han pasado dos décadas desde que se fraguase y concretase el pensamiento decolonial y la perspectiva de la colonialidad. Han sido veinte años de encuentros, debates, publicaciones, producción académica, pero también intervención política, enfrentamientos, aperturas y rupturas. La situación política latinoamericana también ha vivido profundas transformaciones, ha vuelto una nueva década perdida, se han perdido gobiernos progresistas en Brasil, Argentina, Ecuador, la situación en Venezuela ha sido muy dura estos últimos años y los pensadores de la teoría decolonial han intervenido políticamente en muchas direcciones y tomando posiciones divergentes, incluso antagónicas, en ciertos momentos ¿cuál es la situación actual del pensamiento decolonial en el escenario político latinoamericano?

Pues mira, yo creo que la red se ha dividido de una forma radical a partir de la situación política en Venezuela, pero esto ha sido solo un síntoma. El problema no ha sido Venezuela en sí, sino que Venezuela ha sido el síntoma de otros problemas. Esto tiene que ver con cómo entendemos la política. Estamos aquellos que nos comprometemos con la política y apoyamos movimientos sociales y políticos, que pueden estar ocupando espacios en el Estado o no, y están aquellos que son antiestatistas como cuestión de principios y no apoyan nada que pase por el Estado, terminando en una despolitización brutal y, en ocasiones, como en el caso venezolano, terminando del lado del imperialismo contra Venezuela. Esta tensión siempre estuvo ahí entre Dussel y Quijano. Quijano siempre fue anarquista, tenía como cuestión de principios no colaborar con los Estados, frente a Dussel que siempre tuvo una visión más política que en ocasiones le llevaba a colaborar con las organizaciones políticas con presencia en el Estado y en otras ocasiones no, dependiendo del contexto. Esta tensión estalló con la crisis política de Venezuela a través de la visión de Quijano que era antiestatista radical, cualquier intervención en el ámbito del Estado era vista a priori como reaccionaria o de derechas. Entonces, claro, ante una visión así, todos los proyectos de izquierdas que trataban de transformar la realidad se veían con sospecha. Esto a mi me remite a una visión libertaria y liberal de la política en la que, como dice Dussel, los individuos que no se comprometen con nada no tienen contradicciones pero no transforman el mundo. Tras la retórica ultraradical eres tan reaccionario como la derecha, estás tan reconciliado con el *status quo* como la derecha. Esta ha sido una crítica que siempre ha hecho Dussel. Había por otro lado, una tendencia posmoderna dentro de la corriente decolonial que nunca entendió lo que era el imperialismo, que se creen que el imperialismo es una cosa exterior y nunca comprendieron que el imperialismo atraviesa radicalmente las sociedades latinoamericanas desde su interior, por lo que, a la hora de evaluar la situación política en Venezuela, culpaban de todos los problemas a Nicolás Maduro usando los mismos términos del imperialismo. Es decir, repiten el mantra de la prensa imperial de que los problemas de la sociedad venezolana están provocados por un gobierno autoritario, corrupto y señalan a Maduro como el causante del sufrimiento de los venezolanos. Este sector nunca entendió que el imperialismo ha desarrollado una guerra económica contra Venezuela mucho antes de las sanciones, y esa guerra económica se expresa en una hiperinflación que hace que la gente sufra y que busca que el descontento popular se canalice contra el gobierno que el imperio quiere tumbar. Estos mecanismos del imperialismo

son muy viejos. Los usaron contra Allende en Chile y los usaron recientemente en el golpe de Estado en Egipto contra los Hermanos Musulmanes poniendo en el poder la dictadura militar de Al-Sisi. ¿Qué sucedió? Que ha habido un sector numeroso de la corriente decolonial que se ha posicionado en las premisas del antiestatismo de Quijano y desde ahí han lanzado críticas olímpicas al gobierno de Nicolás Maduro, que es un gobierno antiimperialista, democrático, que está promoviendo el poder comunal, que está promoviendo muchas transformaciones en todo el país, con todas sus contradicciones, con todos sus problemas y conflictos. Este sector de intelectuales culpabiliza a Maduro de todos los males de la sociedad venezolana y no entienden que la crisis en Venezuela ha sido un producto del imperialismo para destruir el proyecto chavista bolivariano. Pero en este sentido, esta tensión no se ha dado solo en Venezuela. Por ejemplo, en México, Dussel y Karina Ochoa han apoyado a Antonio Manuel López Obrador y, en Colombia, Santiago Castro-Gómez ha apoyado a Gustavo Petro. Boaventura de Sousa Santos, en Portugal, ha apoyado el gobierno de coalición de izquierdas de los socialistas con apoyo del Bloque de Esquerda y los comunistas. La política implica también posicionarse, implica tener en cuenta los contextos y apoyar los procesos que se dan en los diferentes países. El tema venezolano ha sido el escenario donde la tensión frente al imperio ha estallado de forma más violenta, pero la división de las redes decoloniales y de izquierda ha sido general y estructural en todo el contexto latinoamericano.

Bueno, y en este contexto que dibujas. ¿cuáles te parecen que van a ser las perspectivas de futuro del pensamiento decolonial? ¿Cuáles crees que van a ser los próximos escenarios de futuro?

Veo un acercamiento en el cruce entre decolonialidad y el marxismo. Es decir, yo veo que aquellas personas que no vienen del marxismo, sino que han desarrollado lo decolonial desde posiciones más culturalistas y menos económicas y estructurales, son casi siempre las que terminan en estas posiciones despolitizadas, problemáticas y reconciliadas con el sistema de dominación imperialistas en nombre de una hiperradicalidad que nunca ves llegar. Veo que, en este momento histórico, hay una vuelta a la decolonialidad de arraigo más marxista, sobre todo en aquellos que nos hemos formado más en el pensamiento marxista y que, aunque hemos roto con el marxismo eurocéntrico, seguimos recuperando el pensamiento de Marx y las posiciones antiimperialistas. Ahora veo más afinidad con las posiciones marxistas y antiimperialistas que con estos sectores decoloniales que hacen una crítica culturalista

despolitizada y que critican desde posiciones posmodernas que no están posicionadas en la economía política ni en la crítica antiimperialista. Siempre he dicho que no todo antiimperialista es decolonial, pero todo decolonial tiene que ser, ante todo, antiimperialista. ¿De qué decolonialidad estás hablando si en Venezuela has estado atacando al gobierno de Nicolás Maduro con los mismos argumentos y los mismos razonamientos que la derecha imperialista? Yo creo que, en esta nueva coyuntura, los marxismos decoloniales vienen con fuerza. Acabo de editar un número especial sobre *marxismos negros* justo en esta línea. También Dussel ha producido cinco volúmenes de una lectura decolonial de la obra de Marx, es decir, una lectura no eurocentrada de las tesis de Marx. Me parece fundamental no tirar a la basura toda la obra de Marx y toda la tradición de antiimperialismo. Por ahí yo veo el futuro del pensamiento decolonial, un pensamiento decolonial, militante, antiimperialista y antisistémico, frente a la visión liberal de la política.

En el año 2012, toda una serie de intelectuales decoloniales en Europa como Arzu Merali de la Comisión Islámica de derechos humanos, Dew Baboeram del Black Deutch Movement, Houria Boutdleja y otros miembros del Partido de los Indígenas de la República, Monterrat Garcelán y Heriberto Cairo, y nosotros, como miembros del Grupo de Estudios del Sindicato Andaluz de Trabajadores/as conformamos la Red Decolonial Europea, hoy llamada Red Internacional Decolonial (Decolonial International Network) nos reunimos en Madrid para formar la Red Descolonial Europea. En el 2016, organizado por Xosé Manuel Beiras, Lidia Senra, otros compañeros y compañeras del movimiento nacionalista gallego y tú mismo, tiene lugar en Santiago de Compostela el I Encuentro da Historia Da Europa Decolonial e da Europa dos Povos sin Estado en el que participan todos los miembros de esa red junto a Boaventura de Sousa Santos, miembros de la Candidatura d'Unitat Popular de Cataluña, como Anna Gabriel y Quim Arrufat y miembros del Sindicato Andaluz de Trabajadores/as como Nestor Salvador y yo mismo. Desde hace varios años, tu intervención política en el Estado español y, sobre todo, en el proceso independentista catalán ha estado marcado por tu voluntad de llevar a cabo una alianza política entre los sujetos racializados del Estado español y los movimientos políticos de las naciones oprimidas en Europa como víctimas del imperialismo y el colonialismo interno dentro de Europa. ¿Cuál es la potencia política de esta alianza decolonial en Europa?

Los movimientos sociales de los sujetos racializados en Europa ya llevan muchas décadas de luchas y de activismo por la descolonización de Europa y contra el racismo y la islamofobia. Estos movimientos están sometidos a unas condiciones durísimas dentro de los Estados

Europeos por el terrible racismo y xenofobia que hay en Europa, tanto de izquierda como de derecha. Esto ha hecho que ese trabajo no haya sido fácil. Se han dado muchas victorias en términos de movilizaciones y luchas por los derechos de los sujetos racializados pero, en general, es una lucha en términos muy agresivos y muy duros. La cuestión sería ¿cómo conseguir una alianza estratégica que vincule a estos sujetos racializados y organizados en luchas antirracistas con otros sectores de los movimientos sociales en Europa? Lo que hemos comprobado es que esta alianza no ha sido posible con las izquierdas estatales del Estado español, francés, británico u holandés. Las izquierdas europeas, por lo general, comparten las mismas premisas epistemológicas, racistas y eurocéntricas que el resto de los sujetos políticos. El racismo ha sido y es estructural en todas las sociedades europeas y también en el ámbito de los movimientos sociales. Lo que sucede es que en Europa se da toda una serie de luchas anticoloniales y antiimperialistas por parte de las naciones oprimidas dentro de Europa—me refiero a los movimientos nacionalistas de izquierda, a los movimientos soberanistas y populares de las naciones oprimidas que tienen un potencial decolonial enorme. Esto me ha llevado a defender que haya un espacio de diálogo, de compromiso y de vinculación entre las luchas anticoloniales y antiimperialistas, las luchas populares por la soberanía de las naciones oprimidas, junto a las luchas decoloniales antirracistas que están confrontando al Estado dentro de esas mismas sociedades. Veo esa alianza esencial para descolonizar Europa, ya que son luchas que ahora mismo corren paralelas unas de otras, que no se están entrecruzando y que se tienen que entrecruzar. Es estratégica la alianza entre las luchas decoloniales de los sujetos racializados, de los migrantes que están en Europa como prolongación de las historias coloniales en Argelia, Marruecos, Túnez, Ecuador, Bolivia, Senegal, India, Pakistán, la región del Caribe y otros países, y las luchas de las naciones sin Estado que, en el desarrollo de la modernidad occidental europea, quedaron subordinadas y dominadas por los Estados hegemónicos de Europa. El futuro de la descolonización de Europa pasa por una alianza estratégica entre los sujetos migrantes de la historia colonial, los sujetos racializados como el pueblo romaní, los negros caribeños y africanos, musulmanes de todo el mundo con los sujetos de las naciones sin Estado, priorizando y cuidando que esta alianza se dé sin subordinaciones y sin que nadie subsuma la agenda del otro. Yo veo un potencial enorme en esta lucha común que es la descolonización de los espacios metropolitanos. También veo un potencial en que esas izquierdas soberanistas de las naciones sin Estado sean sensibles al giro decolonial, lo cual no quiere decir que sean inherentemente decoloniales, pero sí veo el

potencial de producción de sujetos políticos que incorporen estas dos agendas de luchas antirracistas decoloniales y luchas antiimperialistas de las naciones sin Estado. Para que esto ocurra, los movimientos soberanistas de las naciones sin estado de Europa tienen que reconocer y comprender que están luchando contra un Estado que te oprime, pero al mismo tiempo están oprimiendo a diferentes sujetos racializados que habitan el interior de la nación que quieres liberar y que sufren igualmente el racismo, la agresión policial y la dominación racial dentro de tu propia nación, aunque seas una nación oprimida.

Bien, Ramón, llegados a este punto, te quiero hacer la última pregunta de esta entrevista: ¿Qué significa descolonizar Europa?

Descolonizar Europa significaría la destrucción de la Europa realmente existente, de la Europa imperialista, capitalista, colonialista y patriarcal. Esa descolonización sería la transformación decolonial de Europa hacia otra Europa que esté más allá de ese proyecto civilizatorio que decimos que comienza en 1492, pero que sabemos que comienza mucho antes con la conquista de Al-Andalus. Para que esto suceda tiene que haber previamente una descolonización de los propios nacionalismos periféricos, es decir, los nacionalismos de las naciones sin Estado tienen que también mirar hacia adentro y revisar las colonialidades que ejercen y no solo las que sufren. No puede ser que luches contra España para crear otro Estado-nación, otra ficción que haga a otros lo que España te hizo a ti. La salida pasa por una descolonización de los proyectos políticos de la liberación de las naciones sin Estado, para ello tienes que construir un concepto de Estado y un concepto de República más allá de la República eurocéntrica *a la francesa*. Para esto tiene que haber un proceso de descolonización casa adentro. Por eso digo que hay un potencial de alianza decolonial pero tiene que haber pasos de descolonización de los propios proyectos políticos, de esos movimientos soberanistas que permitan producir un sujeto político descolonizador dentro de Europa. Esos cambios tienen que ir acompañados de una apertura en los movimientos antirracistas para colaborar y trabajar junto a estos movimientos soberanistas y populares; por ahí yo veo el potencial de estas dos luchas que por separado confrontan la colonialidad del Estado y que comparten la matriz de un enemigo común y ahí es donde veo que se puede dar una alianza estratégica muy fértil si se hacen los giros decoloniales pertinentes de lado y lado. Cada cual separado del otro no se llega muy lejos. Para lograr esa alianza estratégica los movimientos antirracistas tienen que

descolonizarse del sectarismo que producen los *identity politics* y los movimientos soberanistas descolonizarse de sus propios racismos, eurocentrismos y colonialidades internas.

Notas

* Esta entrevista es la transcripción de dos entrevistas realizada por el autor al Profesor Ramón Grosfoguel. La primera de ellas en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada dentro del ciclo *El intelectual y su Memoria* con la que la propia Facultad reconoce la trayectoria de los principales intelectuales de ámbito internacional que trabajan y colaboran con la Facultad de Filosofía y Letras. La segunda parte de la entrevista fue desarrollada en el Albaicín, producto de una larga conversación entre Ramón Grosfoguel y Javier García Fernández. Ambas entrevistas se realizaron en el mes de mayo de 2019 en el contexto de la *IV Escuela Decolonial de Granada: diálogos y horizontes decoloniales en las ciencias sociales y humanidades iberoamericanas*, en las que participaron también el propio Decano y Profesor de Filosofía José Antonio Pérez Tapias, Nelson Maldonado-Torres y Karina Ochoa. Agradecemos sinceramente al Decano José Antonio Pérez Tapias y la Facultad de Filosofía y Letras por el reconocimiento y el homenaje al Profesor Ramón Grosfoguel, que es también un reconocimiento al pensamiento decolonial que Ramón Grosfoguel desarrolla en Granada y en Andalucía junto a toda una serie de investigadores y pensadores andaluces.

** Javier García Fernández es historiador y sindicalista andaluz, miembro del Sindicato Andaluz de Trabajadores/as. Es militante del nacionalismo andaluz de izquierda, miembro del Grupo de Estudios Juan Díaz del Moral y ejerce su actividad intelectual e investigadora en el desarrollo de un pensamiento andaluz decolonial. En el año 2012 formó parte de la formación de la Red Decolonial Europea, y desde el año 2015 realiza su tesis doctoral en el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra, bajo la dirección de Boaventura de Sousa Santos. Ha sido también coordinador de las tres ediciones de la Escuela Decolonial de Granada (2017, 2018 y 2019). Es autor de la obra *Tierra y Libertad: Cuestión agraria, movimiento jornalero y democratización del mundo rural en Andalucía* (Icaría, 2017) y también de la obra *Descolonizar Europa: Ensayos para pensar históricamente desde el sur* (Brumaria, 2019).

1 Guagua aérea es la forma coloquial de llamar al transporte aéreo que conecta Puerto Rico con los Estados Unidos. Guagua es el término con el que popularmente se conoce al autobús del sistema de transporte público.

2 Biljmerbus es la forma coloquial de llamar al transporte aéreo entre las islas del Caribe holandas y las ciudades metropolitanas de Holanda. Biljmer es el guetto de afrocaribeños de las islas holandesas en Amsterdam.

3 Nuyorican es una forma común de nombrar a las personas de origen puertorriqueño que viven, incluso han nacido, en la ciudad de Nueva York.

4 Negropolitano es la forma de nombrar a la población migrante de origen afrocaribeño que viven en las ciudades metropolitanas de la Francia continental.

5 Ejército Popular Boricua-Macheteros, fue una organización política y militar en defensa de la independencia de Puerto Rico que actuaba con base en Puerto Rico, los EEUU y otros países del Caribe. Entre los años sesenta y setenta el FBI desarrolló toda una política de contrainsurgencia declarando el EPB-Macheteros como organización terrorista y realizando detenciones masivas que acabaron prácticamente con la organización. En el año 2005, el FBI asesinaría en una emboscada a Filibeto Ojeda Ríos, quien había sido el líder y principal ideólogo del EPB-Macheteros.