

Por una crítica de la razón

decolonial:

entrevista con Santiago Castro-
Gómez¹

Tiago Hermano Breunig²

391

El reconocido intelectual colombiano Santiago Castro-Gómez, muy generosa y amigablemente, concedió esta entrevista el 13 de junio de 2024, en la Pontificia Universidad Javeriana, donde fue profesor. Ubicada en la ciudad natal del entrevistado, Bogotá, Colombia, la Universidad Javeriana era sede, en los días de la entrevista, del congreso de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, LASA.

Tiago Hermano Breunig: La llamada decolonialidad o pensamiento decolonial ocupa hoy un lugar central en determinadas discusiones sobre

¹ Entrevista publicada anteriormente en portugués en la *Revista Brasileira de Estudos Latino-Americanos*, v. 14, n. 2.

² Profesor del Departamento de Letras y del Programa de Postgrado en Letras de la Universidad Federal de Pernambuco, UFPE. Doctor en Literatura por el Programa de Postgrado en Literatura de la Universidad Federal de Santa Catarina, UFSC. E-mail: tiago.breunig@ufpe.br.

América Latina, como lo atestigua la amplia difusión, popularización y quizás vulgarización del término “decolonial”, generado en el seno de los debates de la red Modernidad/Colonialidad (M/C), así como la institucionalización de los estudios decoloniales. Como integrante del grupo Modernidad/Colonialidad (M/C), ¿podría hablar sobre la emergencia del pensamiento decolonial?

392

Santiago Castro-Gómez: Es verdad que el término “decolonial” es un anglicismo porque en buena parte los estudios decoloniales nacieron en los Estados Unidos, de la mano de las discusiones antirracistas y feministas de los años noventa, de la mano de académicos de América Latina que vivían en los Estados Unidos, como por ejemplo Walter Dignolo, Fernando Coronil, Ramón Grosfoguel, Arturo Escobar o el propio Aníbal Quijano, que enseñaban en ese país por aquellos años. Pero debo decir que el énfasis que hicieron estos autores se diferencia de los que se autodenominaban “poscoloniales” como Gayatri Spivak, Edward Said, Homi Bhabha, etc. Estos hacían referencia a las herencias coloniales que habían dejado el Imperio Británico y el Imperio Francés en Medio Oriente, Asia o India en los siglos XVIII y XIX. Por el contrario, el término “decolonial” hacía referencia a las herencias coloniales que el Imperio Español y el Imperio Portugués habían dejado en sus colonias desde el siglo XVI. Por eso, aunque el término sea un anglicismo, las raíces teóricas del pensamiento decolonial son claramente latinoamericanas.

El grupo se fue constituyendo de a pocos hacia los últimos años del siglo pasado. Al comienzo eran reuniones de profesores, académicos, activistas o intelectuales que estábamos interesados en el asunto. Todos veníamos de diferentes lugares, de diferentes disciplinas, pero sentíamos que con la caída del muro de Berlín las cosas habían cambiado y que era necesario encontrar nuevos rumbos teóricos para entender las luchas sociales del continente. No bastaba ya con invocar las viejas fórmulas del marxismo. Me parece que fue Walter Dignolo quien lideró esos primeros encuentros de manera muy generosa y vinculó a diferentes personas que de otro modo seguramente no se habrían vinculado nunca. No es fácil poner a dialogar en una sola mesa a prestigiosos teóricos como Aníbal Quijano,

Enrique Dussel o Arturo Escobar. Pero Walter lo consiguió gracias a la posición importante que tenía en ese momento en la universidad de Duke. Logró realizar una serie de reuniones que se replicaron luego en Quito, Caracas y Bogotá, de las cuales empezaron a surgir diversas publicaciones. Todo esto coincidía con la primera ola de gobiernos progresistas en América Latina en la primera década del siglo XXI.

Tiago Hermano Breunig: Usted sitúa a mediados de los años 2000 discrepancias políticas y teóricas en la red Modernidad/Colonialidad (M/C), marcadas por la enfatización de “una visión antimoderna”, que usted considera un “grave error político” que, teóricamente, redundó en el surgimiento de lo que usted llama “abyayalismo” (CASTRO-GÓMEZ, 2021, p. 15-16). ¿Podría usted hablar más acerca del “abyayalismo”?

393

Santiago Castro-Gómez: Sí, me parece que esa división dentro del grupo Modernidad/Colonialidad empieza a producirse en el momento en que algunos de los gobiernos progresistas deciden establecer compromisos más amplios con el neoliberalismo y defraudar las grandes expectativas de los movimientos sociales que les habían acompañado, sobre todo sectores de los pueblos indígenas, negros y campesinos en la región andina. Eso hizo que un sector del grupo decolonial empezara a descreer del proyecto político de la izquierda. Ahí se generó una tensión que poco a poco se fue volviendo una división. Es necesario comprender que las izquierdas latinoamericanas de comienzos del siglo XXI tuvieron (y tienen todavía) que gobernar en medio de la hegemonía neoliberal. Aunque estuviera gobernando, la izquierda no tenía la hegemonía, razón por la cual era inevitable hacer determinadas concesiones a los intereses neoliberales. Después de todo, la izquierda no accedió al gobierno a través de una revolución, sino de una elección democrática en países como Brasil, Ecuador, Venezuela y Argentina. No había otra alternativa sino concertar. Eso lo entendió bien un sector del grupo que continuó apoyando a los gobiernos progresistas de Lula, Correa, Kirchner o Chávez. Otro sector, en cambio, sintió que la izquierda había traicionado a los movimientos sociales y decidió adoptar una posición más radical. Decían que el izquierdismo formaba parte del

“proyecto civilizatorio de la modernidad” y que era necesario abandonar o “desprenderse” de ese proyecto moderno para acercarse, más bien, a “otras epistemologías” o cosmovisiones que se encontraban fuera de la modernidad. Es a esa visión que yo he llamado “Abyayalismo”, nombre que hace referencia a los territorios de la América precolombina, antes del contacto con los europeos.

Creo que el abyayalismo es un error político y conceptual porque parte de un diagnóstico equivocado. Aunque es verdad que para muchos pueblos la modernidad tan solo ha significado destrucción de sus culturas, también es cierto que la colonización que acompañó a la modernidad es un fenómeno *irreversible*. No es posible recuperar lo que había “antes” de la colonización, sino que tenemos que actuar *en medio* de las herencias coloniales. No es solo el colonialismo lo que se combate, sino la *colonialidad*, es decir las herencias culturales del colonialismo que perduran hasta hoy en el sentido común de la sociedad. Mi argumento es claramente gramsciano: solo es posible combatir estas herencias si somos capaces de disputar la hegemonía del sentido común y de las instituciones. Y para ello necesitamos utilizar las herramientas políticas, tecnológicas e institucionales de la modernidad. No hay otro camino para combatir la colonialidad. Decir que el camino pasa por *abandonar* la ciencia moderna, el estado de derecho, las herencias teóricas de la izquierda, la democracia, etc., porque todos estos fenómenos son “coloniales” – tal como afirman los abyayalistas – es un gravísimo error. Yo creo que es necesario recuperar elementos del proyecto de la modernidad y *transmodernizarlos*, es decir, hacerlos valer más allá de los límites coloniales que impuso la modernidad misma. No hay que abandonar la modernidad sino llevarla más allá de sí misma.

Tiago Hermano Breunig: Antes de la emergencia de los estudios decoloniales, tal vez podamos identificar, en general y grosso modo, al menos dos momentos, con características propias, en que el colonialismo fue el problema central del pensamiento teórico-crítico latinoamericano sobre América Latina después del positivismo. El primero se sitúa en el momento de los estudios de la formación nacional y de los discursos de identidad nacional, posteriores al nacimiento de una antropología y una

sociología nacionales en los países latinoamericanos, en el paso del siglo XIX al XX, y el segundo a mediados del siglo XX, en la estela del nacional-desarrollismo, ejemplificado, en el caso de Brasil, por el Instituto Superior de Estudios Brasileños, creado en 1955, superado, a continuación, por la teoría de la dependencia, que, a sus ojos, cae “en una interpretación [...] totalizante de la historia” y, tal vez, estructuralista por convertir “la dialéctica desarrollo-subdesarrollo” en una “lógica inherente” (CASTRO-GÓMEZ, 1996, p. 35). A pesar de la perspectiva desarrollista de los intelectuales del ISEB y de la perspectiva totalizante de los intelectuales de la teoría de la dependencia, el debate en ese momento tenía como blanco el imperialismo, y, en términos de compromiso, logró, como observa Roberto Schwarz (1978), alcanzar una popularización y politización jamás vista, que, sin embargo, fue interceptada por los golpes civiles-militares que se propagan, con el impulso de interferencias externas, por América Latina, confirmando, en cierto modo, la teoría. ¿Cuál es el legado de esos momentos para el pensamiento decolonial, que asumió el papel de repensar el colonialismo?

395

Santiago Castro-Gómez: Como dices, la crítica del colonialismo venía asociada con una crítica del imperialismo. Pero esa tradición de la teoría de la dependencia de los años 1960 o 1970 se enfocaba sobre todo en las *herencias económicas y políticas* que había dejado el colonialismo en América Latina. Ahora bien, como dije antes, el pensamiento decolonial viene influenciado por discusiones que se venían dando en los Estados Unidos desde los años ochenta del siglo pasado y que hacían énfasis en cuestiones relativas a la subjetividad, el género, la raza, la sexualidad, el discurso, etc., es decir a fenómenos que excedían los clásicos análisis económicos. Por eso, el pensamiento decolonial intenta visibilizar un estrato profundo que no había sido captado por las anteriores críticas del colonialismo, adelantadas sobre todo por sociólogos, antropólogos y economistas. Un estrato, llamémoslo, “cultural”, donde se asientan profundamente el racismo, el clasismo, el patriarcado, etc. De ahí que el énfasis no se haga tanto en el colonialismo sino en la colonialidad.

Ya sé que para los marxistas más ortodoxos este énfasis en la “cultura” es el reflejo de un posmodernismo teórico impulsado por los estudios culturales. Sin embargo, debo decir que muchos de los autores decoloniales han insistido en la necesidad de no perder de vista los factores económicos y sociales de la colonización. Después de todo, la colonialidad no puede desligarse del capitalismo. A pesar de algunos autores decoloniales han preferido un énfasis excesivo en temas relativos a la “epistemología”, desconociendo los factores económicos y políticos, yo diría que la mayoría de los intelectuales vinculados al grupo Modernidad/Colonialidad entendíamos la importancia de las herencias económicas del colonialismo y el imperialismo. Es por eso que se hacía énfasis en cuestiones como el racismo estructural, que para nosotros empieza a ser un elemento importante, cosa que no era tan evidente en los teóricos brasileños de la dependencia, aunque sí lo era para teóricos mexicanos como González Casanova y Stavenhagen con su noción del “colonialismo interno”.

396

Tiago Hermano Breunig: Salvo error, el pensamiento decolonial se imagina antes como discontinuidad que como continuidad del pensamiento de mediados del siglo XX, a pesar de afirmarlo en su genealogía. ¿Sería correcto, entonces, decir que la razón es su foco en la dependencia económica de los países de la periferia y una tendencia a explicar todas las relaciones a partir de la dependencia económica? Pienso, por ejemplo, en el siguiente pasaje de *El tonto y los canallas* (2019): “Es verdad que la dependencia económica de los países de la periferia es la causa de la posición primario-exportadora y extractivista en que han caído desde siempre los países de América Latina. Pero sería una ceguera creer que esta es la herencia colonial básica que explica fenómenos como el racismo, el sexismo, el machismo, la homofobia, el clasismo y otros valores coloniales anclados en el ‘sentido común’ de nuestras sociedades” (CASTRO-GÓMEZ, 2019, p. 40).

Santiago Castro-Gómez: No es una discontinuidad, pero sí un énfasis en aspectos que no habían sido abordados con claridad en el discurso

dependentista o cepalista.³ No olvidemos que el pensamiento decolonial estaba dialogando en ese momento con los movimientos indígenas y por eso la temática cultural era importante para nosotros. Las categorías que acuña el pensamiento decolonial empezaron a surgir en diálogo con los movimientos indígenas y negros a comienzos del siglo XXI. Entonces hay una continuidad con la teoría de la dependencia, porque no se olvida el tema del imperialismo económico, pero también una discontinuidad en ciertos puntos.

Tiago Hermano Breunig: Por otro lado, me pregunto si el desplazamiento de ese foco en la dependencia económica, un rastro del marxismo, no explica la amplia aceptación de la teoría decolonial. Si eso no permite que la teoría decolonial sea desvirtuada por el capitalismo y, consecuentemente, por el colonialismo.

397

Santiago Castro-Gómez: En general diría que, si bien la teoría decolonial no es antimarxista, sí entiende que los análisis económicos deben ser complementados con otras variables que no fueron tenidas en cuenta por la tradición marxista. Aníbal Quijano y Enrique Dussel tenían este punto muy claro. Si el foco del análisis de las sociedades latinoamericanas se coloca únicamente en el problema de la composición de clases, se ignora precisamente el problema de fondo, que es la división racial del trabajo. Es decir que si bien el marxismo entiende bien el problema del *colonialismo*, no tiene muchas herramientas para entender el problema de la *colonialidad*. María Lugones también hizo énfasis en la ceguera del marxismo frente al tema de la dominación de género y su alianza con el patriarcado colonial. Por mi parte, he mostrado que el marxismo arrastra consigo una fuerte carga antropocéntrica de la que es necesario desprenderse. Entonces, no creo que el pensamiento decolonial goce de aceptación *porque* sea antimarxista, sino porque ha puesto de relieve asuntos que antes no estaban claros.

³ Referencia a la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), actual Comisión Económica para América Latina y el Caribe. La CEPAL es una comisión regional de las Naciones Unidas (ONU) creada en 1948 y con sede en Santiago de Chile.

Tiago Hermano Breunig: En *Crítica de la razón latinoamericana* (1996), usted sitúa en los años 1980 el fin de elementos de una retórica socialista muy presente en América Latina a mediados del siglo XX, a ejemplo del imperialismo, entre otros. Entre las pérdidas sufridas por América Latina, usted menciona un “desencanto ideológico”. ¿Cómo usted sitúa hoy el pensamiento decolonial delante de ese desencanto ideológico? ¿Y, por otro lado, ante lo que usted llama “el síndrome de las venas abiertas”?

Santiago Castro-Gómez: *Crítica de la razón latinoamericana* fue escrito hace 30 años. Es un texto de juventud, que escribí cuando ni siquiera había terminado mis estudios de maestría en Alemania. Hay muchas cosas que dije ahí de las que actualmente me distancio. Creo que en esa época estaba muy influenciado por el posestructuralismo y el debate que había en Alemania entre Habermas y Foucault, entre Habermas y Lyotard. Había un desencanto ideológico frente al viejo proyecto del socialismo, justo después de la caída del muro de Berlín. No me imaginaba yo que tan solo algunos años más tarde la izquierda conseguiría ganar las elecciones en América Latina y llegar al gobierno, sin tener que recurrir a la lucha armada. Las coordenadas políticas cambiaron. El triunfo mundial del neoliberalismo hizo que el proyecto socialista tuviera que moverse un poco hacia el “centro”, tratando de defender al menos algunos derechos conquistados en el pasado y ampliarlos hacia otros sectores de la población. Algunos intelectuales creen que eso ha desvirtuado al proyecto socialista y consideran que la izquierda latinoamericana ha cedido a la tentación de la “socialdemocracia”. Otros, como decía antes, han decidido abandonar todo proyecto de izquierdas y apostar por un “éxodo de la modernidad”. Yo creo, sin embargo, que el proyecto de una izquierda democrática, aún con todas sus imperfecciones, debe ser todavía defendido. No estoy tan desencantado ahora frente al socialismo como lo estaba cuando escribí *Crítica de la razón latinoamericana*.

Tiago Hermano Breunig: Entre algunos autores decoloniales parece haberse hecho común un rechazo tanto de la modernidad como de la política, que culmina en la negación de una posición política definida entre

izquierda y derecha. Walter Mignolo, por ejemplo, escribe que “el pensamiento decolonial ya no es izquierda, sino otra cosa: es desprendimiento de la episteme política moderna, articulada como derecha, centro e izquierda; es apertura hacia otra cosa, en marcha, buscándose en la diferencia” (MIGNOLO, 2007, p. 30-31). ¿Cómo se posiciona usted con relación a esta posición?

Santiago Castro-Gómez: Mi posición es muy distinta de la de Walter. No creo que un análisis político de signo decolonial tenga que reducirse a un análisis epistemológico. Renunciar a establecer una diferencia entre la izquierda y la derecha bajo el argumento de que ambas forman parte de la misma “epistemología colonial” es una estrategia desafortunada. Una cosa es entender que la izquierda democrática tiene contradicciones, y sin duda las seguirá teniendo, pero otra cosa diferente es afirmar que *da igual* ser de derechas que ser de izquierdas porque ambas posiciones reproducen la lógica del capitalismo y la colonialidad. Insisto en lo dicho más arriba: no tenemos más opción que combatir las patologías de la modernidad a través de una apropiación decolonial de sus contenidos. Es esto lo que he llamado *transmodernidad*. Lo que necesitamos no es abandonar la modernidad sino transmodernizar la política, el derecho, la ciencia, la educación. Hay que *atravesar la modernidad* aún en medio de todas sus contradicciones. Pretender esquivar por encima (o por debajo) estas contradicciones no es más que una ilusión.

Tiago Hermano Breunig: El rechazo al marxismo por parte de muchos autores decoloniales quizás pueda remitirse a la pregunta anterior. Aunque usted mismo haya señalado “el ‘punto ciego’” del marxismo, que estaría en la “estructura etno-racial de larga duración, constituida desde el siglo XVI por la jerarquía europeo vs. no-europeo” (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOUEL, 2007, p. 17), y haya observado que Marx permanece preso a una visión teleológica y eurocéntrica de la historia, que compromete su entendimiento del colonialismo, ¿estaríamos correctos al alinearlos con intelectuales marxistas, para hablar con usted, como Mariátegui, Echevarría y Quijano? ¿Y en qué términos?

Santiago Castro-Gómez: No diría que soy un intelectual marxista, pero soy gramsciano. No sé si eso dice mucho o dice poco, pero me siento cercano a Gramsci y trabajo actualmente en una relectura de su obra que busque corregir algunos problemas del materialismo histórico, sobre todo en la forma de narrar la historia. Me parece que la forma en la que Marx y luego toda esa tradición del materialismo histórico hasta Gramsci narran la historia es colonial y antropocéntrica. Terminé hace poco un libro que se llama *La rebelión antropológica*, sobre el joven Marx y la izquierda hegeliana, donde precisamente muestro que uno de los graves problemas que arrastra la tradición marxista es su vínculo con el antropocentrismo. Entonces quiero ver si es posible desmarcar a Gramsci de esa tradición y ponerlo a jugar en otro tablero. Tal vez ponerlo a dialogar con Mariátegui, con Zavaleta-Mercado y otros autores marxistas de América Latina.

Tiago Hermano Breunig: En *El tonto y los canallas* (2019), usted trata de la necesidad de reactivar el antagonismo político, estableciendo una distinción entre dos formas de neutralización de la política: el “canalla de derecha” (el neoliberal o neofascista) y el “tonto de izquierda” (que busca combatir el neoliberal o neofascista desde un escenario que también niega la política). ¿Puede hablar más al respecto? ¿Cómo podemos identificar al “tonto de izquierda”? ¿Osaría ponerle nombre a los bueyes?

Santiago Castro-Gómez: No colocó nombres porque no combato a personas específicas sino a “posiciones”. El tonto de izquierdas es todo aquel que, creyendo tener un discurso progresista, un discurso crítico, renuncia al antagonismo político. Y lo hace en nombre de algún “purismo” axiológico que no quisiera ver comprometido. También yo quisiera que la política obedeciera a unos determinados imperativos éticos, pero este jamás ha sido el caso. Lo cual no significa que deba renunciar a la política porque esta no va en la dirección ética que yo considero correcta. Pensar de este modo es la posición del tonto. Hay por ahí un montón de puristas que no quieren ensuciarse las manos en la política, que dicen que todo está corrompido, que es colonial, patriarcal, moderno. Entonces se niegan a

ingresar en el juego de la política para mantenerse incontaminados. El tonto es el que, en nombre de una supuesta pureza de los principios, renuncia a la política y prefiere el éxodo. Por mi parte creo que el objetivo de la política es luchar por la hegemonía y ello supone combatir desde el mismo terreno en donde operan la colonialidad, el capitalismo, el patriarcado. Como solía decir Aníbal Quijano, hay que estar en contra pero desde adentro, no desde afuera. La ilusión del afuera, de la exterioridad moral y epistémica, es el sueño típico del tonto.

401

Tiago Hermano Breunig: Partiendo de una perspectiva heterárquica del poder, el pensamiento decolonial se dedica a comprender el concepto de raza, y la clasificación social que implica y sus consecuencias, articulado a otras jerarquías implementadas a partir del siglo XVI (clase, género, sexualidad y religión). Un concepto muy caro en América Latina, el mestizaje, quizás pueda ilustrar, en sí mismo, esa articulación. ¿Cómo podemos pensar hoy el mestizaje criticando el aspecto perverso del concepto y de su uso (blanqueamiento racial, violación, mantenimiento del dominio de clase de los descendientes de las élites europeas, etc.) sin caer, sin embargo, en una perspectiva segregacionista, digamos? ¿Cómo pensar la raza de una manera antirracista sin esencializarla y sin biologizarla?

Santiago Castro-Gómez: En realidad no me gusta hablar de “mestizaje” para entender el problema de la raza en América Latina. Yo creo que es una categoría obsoleta, una noción tomada básicamente de la biología, de la mezcla de razas. Pero también fue usada como una noción identitaria para diferenciar a América Latina de otras regiones del mundo. En mi opinión, la raza no tiene que ver con la biología sino con el modo en que operan las jerarquías sociales en América Latina. Es un problema político, no biológico. Las razas no existen, pero sí existe el racismo, que es una herencia colonial. No creo que la categoría “mestizaje” nos sea útil para entender el racismo.

Tiago Hermano Breunig: Usted afirma que la colonialidad se organizó mediante la “expulsión del Estado”⁴. Y, sin embargo, no es raro ver hoy críticas a valores coloniales culminar en una crítica al Estado. ¿Puedes hablar más sobre la “expulsión del Estado”? Veo en la afirmación de que el Estado es “expulsado” en la medida en que la ley se convierte en medio para obtener beneficios particulares, de forma organizada y sistemática, y que, después de la independencia, se proyectó al modo como los sujetos se relacionan con lo “público”, una relación con la “cordialidad” analizada por el historiador brasileño Sérgio Buarque de Holanda. Para él, que escribía a mediados de los años 1930, el persistente orden colonial y patriarcal dificulta “la ordenación impersonal que caracteriza la vida en el Estado burocrático”, de modo que los dominios de lo privado se imponen sobre los de lo público (HOLANDA, 1995, p. 145-146). En otras palabras, la cordialidad de las oligarquías se opone a una racionalidad de la que emanan, entre otras cosas, por supuesto, los elementos emancipadores de la modernidad.

402

Santiago Castro-Gómez: En mi libro *La hybris del punto cero* (2005), argumento que el “dispositivo de blancura” se torna hegemónico entre los siglos XVII y XVIII en Colombia, debido en parte al rechazo de las élites criollas al proyecto ilustrado de las reformas borbónicas. Esto debido a que el Estado imperial español necesitaba ejercer mayor control sobre los asuntos públicos en las colonias, lo cual implicaba despojar a la oligarquía criolla y a la iglesia de muchos de sus privilegios tradicionales. Los criollos no podían tolerar que el Estado se inmiscuyera en “sus” asuntos privados. Desde entonces, las élites criollo-blancas han visto al Estado como un instrumento para la perpetuación de sus privilegios. Y cuando no ocurre de este modo, cuando el Estado busca implementar políticas que favorecen el bien común por encima del bien particular, entonces las élites dicen que el Estado se ha vuelto comunista, que se ha vuelto autoritario. Su estrategia siempre ha sido “expulsar al Estado” cuando éste ya no obedece a sus intereses particulares.

⁴ Sobre la “expulsión del Estado”, cf. CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 34-35 y CASTRO-GÓMEZ, 2019, p. 59-61.

Tiago Hermano Breunig: En la estela de la pregunta anterior, usted reivindica, en su obra, los elementos emancipatorios de la modernidad contra una postura antimoderna que, a su juicio, se revela conservadora, y en ese contexto usted establece una importante distinción entre “universalismo” y “universalidad”. ¿Podría hablar más al respecto?

Santiago Castro-Gómez: Creo que hoy día es necesario recuperar una cierta concepción de universalidad en la política. Después de varias décadas de escuchar las críticas de los posestructuralistas a la universalidad, por considerarla “totalitaria”, o las críticas de algunos pensadores decoloniales para quienes toda universalidad es cómplice del colonialismo, me parece necesario reivindicar una visión universal de la política que forma parte de las tradiciones de la izquierda. Ahora bien, es necesario distinguir conceptualmente entre el universalismo y la universalidad. El “universalismo” parte del supuesto de que existen concepciones del mundo que son válidas por sí mismas, con independencia de la política. Se ha dicho, por ejemplo, que la visión del mundo concebida en Occidente es universal y, por tanto, superior al particularismo de todas las demás visiones del mundo. La “universalidad”, por el contrario, parte del supuesto de que lo universal se construye mediante la *articulación política de particularidades*. Es decir que lo universal no existe de forma previa, con independencia de la política, sino que es producido cuando un conjunto de particularidades se unen y postulan una visión del mundo válida para todos. La universalidad no es algo de lo cual *se parte* – como el universalismo- sino a lo cual *se llega*. De eso se trata, precisamente, la democracia, de la posibilidad de universalizar intereses comunes. La lucha feminista, por ejemplo, no puede ser válida solamente para las mujeres, sino que debe universalizarse. Aunque parta de una articulación de particularidades, debe volverse una visión del mundo universal, válida también para los hombres. Igual ocurre con la lucha antirracista, con la lucha ecologista, etc. Los valores por los que se lucha deben ser postulados políticamente como válidos para toda la sociedad, es decir como valores universales, y no solamente válidos para las particularidades que los postulan.

Tiago Hermano Breunig: Al sugerir la necesidad de sobrepasar la modernidad y los límites del republicanismo moderno, usted propone el uso contrahegemónico de los instrumentos políticos dispuestos por la política moderna. Para ello, se vuelve a la cuestión del litigio en el reparto de lo sensible, desarrollada por Jacques Rancière, a fin de que puedan “tener parte” aquellos que la expansión moderno-colonial europea dejó “sin parte”. Ernesto Laclau, al volver a la misma cuestión, hace un añadido: “Pienso que Rancière – escribe Laclau (2011, p. 306) – identifica demasiado la posibilidad de la política con la posibilidad de una política emancipatoria, sin tomar en cuenta otras alternativas; es decir, que los incontados construyan su incontabilidad en formas que son ideológicamente incompatibles con aquello que Rancière o yo podríamos defender políticamente (por ejemplo, en una dirección fascista)”. En efecto, la alternativa fascista ha resultado ser una opción entre los incontables de América Latina. ¿Cuáles son los caminos de la política latinoamericana hacia una política emancipatoria?

Santiago Castro-Gómez: Bueno, ese es un punto en que yo estoy en total desacuerdo con Laclau. Yo creo que uno de los problemas que tiene la teoría política de Laclau es el decisionismo, es decir, la incapacidad de poder distinguir entre una buena y una mala política en términos morales. Laclau piensa que lo que vale en política es la obtención de la hegemonía, no importa si esa hegemonía la logra la derecha o la logra la izquierda. Ambas posibilidades serían válidas, porque Laclau no cree en la existencia de criterios normativos para la política. En cambio, yo voy más en la línea de Dussel, para quien sí hay criterios normativos que nos permiten distinguir lo que es una buena política y una mala política. Yo creo que es necesario que las fuerzas sociales progresistas construyan una hegemonía, pero no solamente con el objetivo de conquistar el Estado. De nada nos sirve conquistar el Estado si en el proceso de construcción de esa hegemonía no están en juego valores morales que luego se defenderán desde el Estado. La cuestión no es, como en Laclau, simplemente ganar la hegemonía. ¿Cuáles serían esos valores? Aquí entra precisamente la cuestión del

republicanismo. No hay que confundir al republicanismo con el Estado. Por “republicanismo” entiendo un tipo de organización federada de intereses que se constituye políticamente en nombre de un “bien común” que comparten los miembros asociados. La federación da valor a la participación comunitaria, a la igualdad de todos con todos, a la capacidad y virtud de sus líderes, al cuidado mutuo y a la redistribución del poder y la riqueza. Es decir que la construcción de una comunidad de intereses opera como *pre-requisito* de la lucha por la hegemonía. El objetivo no es la hegemonía por la hegemonía, sino la republicanización del Estado. Creo que eso lo vio Dussel pero no lo vio Laclau.

Tiago Hermano Breunig: Para concluir, quisiera volver a formular una pregunta formulada por un distinguido intelectual colombiano: ¿qué hacer con los universalismos occidentales?

405

Santiago Castro-Gómez: El núcleo de los “universalismos occidentales” es la idea de que la modernidad es un producto exclusivamente europeo. En mis últimos trabajos he tratado de mostrar que la modernidad es producto de la *transculturación*, es decir que surge como resultado del encuentro asimétrico entre europeos y no europeos que se produjo en el siglo XVI. Otra cosa es el mito eurocéntrico que se instaló como efecto del colonialismo y que le otorga a Europa la patente intelectual de la modernidad. Es necesario avanzar en una reescritura de la ciencia, la política, el arte, el derecho, etc., desde una perspectiva transmoderna, visibilizando las contribuciones hechas a estos campos por los pueblos colonizados por Europa.

Referencias

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros, 1996.

_____. *El tonto y los canallas: notas para un republicanismo transmoderno*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2019.

_____. “Prólogo da edição brasileira”. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Pós-colonialidade explicada às crianças*. Trad. Rafael Leopoldo. Belo Horizonte: Letramento, 2021.

_____. “Siglo XVIII: el nacimiento de la biopolítica”, *Tabula Rasa*, n.12, p. 31-45, 2010.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (org.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

LACLAU, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.

MIGNOLO, Walter D. “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (org.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

SCHWARZ, Roberto. Cultura e política, 1964-69. In: SCHWARZ, Roberto. *O pai de família e outros estudos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.