

ENTREVISTA

COLONIALIDAD Y
DECOLONIALIDAD COMBATIVA

*Entrevista con
Nelson Maldonado-Torres*

CLÁUDIA MORTARI

Universidade do Estado de Santa Catarina
Florianópolis | Santa Catarina | Brasil
claudia.mortari@udesc.br
<https://orcid.org/0000-0001-8006-006X>

MARCELLO F. MORAIS DE ASSUNÇÃO

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre | Rio Grande do Sul | Brasil
marcellofma@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6978-6564>

LUÍSA TOMBINI WITTMANN

Universidade do Estado de Santa Catarina
Florianópolis | Santa Catarina | Brasil
luwittmann@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-5611-868X>

TATHIANA C. DA SILVA ANIZIO CASSIANO

Universidade do Estado de Santa Catarina
Florianópolis | Santa Catarina | Brasil
tathi.leandro@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-0563-0701>

Esta entrevista fue realizada el 26 de octubre de 2023 en Aya – Laboratorio de Estudios Postcoloniales y Decoloniales, con la presencia de sus integrantes do Centro de Ciências Humanas e da Educação (FAED) da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC) en Florianópolis, durante el V Seminario Internacional Historia del Tiempo Actual. Nelson Maldonado-Torres es un filósofo puertorriqueño y profesor de Filosofía en la Universidad de Connecticut-Storrs. Fue presidente de la Asociación de Filosofía del Caribe (2008-2013) y uno de los fundadores de la Fundación Frantz Fanon. Autor de varios libros y artículos afiliados al pensamiento decolonial y afrodiaspórico, siendo una de las principales voces en el campo y creador de categorías como “colonialidad del ser”, “decolonialidad combativa”, “extractivismo epistémico”, entre otras.

Contamos con la transcripción de William Felipe Martins Costa (estudiante de doctorado – PPGH/FAED) y la revisión de Filipe Nôe da Silva (Profesor de la FAED/UDESC). Además, para la grabación contamos con un equipo de trabajo integrado por los becarios de Historia João Gabriel Santos Pinto, Leonardo André Rolim de Moura, Luíza Ferreira da Silva, Luíza Gonzaga Campos Bataline y Arthur Rangel Goulart. La dirección fue Vinícius Pinto Gomes, de Emitai Produções, investigador asociado a la AYA y director de la empresa socia en las acciones desarrolladas.

Cláudia Mortari

Buenos días, profesor Maldonado Torres. Nosotros, de AYA, agradecemos su presencia aquí para esta conversación, en este día. Elaboramos algunas preguntas para nuestra charla. La conversa es una parecería entre el AYA, de UDESC, y el NERER, de UFRGS, con el profesor Marcello Assunção. Empezamos, entonces, con una pregunta puntual: ¿quién es Maldonado-Torres? ¿Puedes hablar un poco acerca de su trayectoria personal y de qué modo ella se relaciona con la decolonialidad combativa?

Nelson Maldonado-Torres

Es un gran placer estar aquí con ustedes. Hemos acordado hacer esa comunicación a través de dos lenguas cercanas y familiares. Es todo un gusto estar aquí con ustedes y aprovechar esa cercanía entre el portugués y el castellano para comunicarnos. *Muito obrigado!* Bueno, cuanto el primero, debo decir que nací en Puerto Rico, un archipiélago en Caribe, y que es un territorio no incorporado de los Estados Unidos. Muchas y muchos de nosotros decimos que es una colonia actual porque aún sigue cierto que podemos elegir nuestros y nuestras gobernantes, y que tenemos nuestra constitución, de Puerto Rico. Pero, esa constitución está debajo del poder del Congreso de los Estados Unidos. Así que el Congreso de los Estados Unidos tiene poder, está por encima de la Constitución y de todos los poderes locales, podría decir. Entonces, para nosotros, en ese sentido, es una colonia. Ahora, todavía más, debido a una deuda impagable, será impuesto un tipo de condición nombrada, desde los Estados Unidos, y parece que viene el presidente de los Estados Unidos, que legisla sobre las finanzas de la isla. No hay ningún representante por voto, Puerto Rico no vota sobre quien está ahí. Entonces tanto la política como la economía están siendo controladas por mecanismos que están o son parte de los Estados Unidos. ¿Entonces qué significa vivir en una colonia? Cuando mucha gente celebra la fecha de independencia, todo eso que “no somos colonia”, Puerto Rico parece como una anomalía, de alguna forma. Hay otros territorios no incorporados. En Estados Unidos y fuera de Estados Unidos, pero no son muchos, digamos. Pero, me parece que eso que parece una anomalía, lo no normal, está apuntando a lo normal que son las lógicas coloniales a través del planeta. O sea, lo que parece no normal está apuntando a lo persistente, a lo que continua. Y nosotros solamente estamos viviendo una dimensión de las relaciones coloniales que se globalizaron. Pero la vivimos tanto lo que hemos llamado la colonialidad como el colonialismo también, a la vez. Entonces, en Puerto Rico todo el tiempo la cuestión del estatus de la isla, ¿qué relación política tiene con los Estados Unidos? Si queremos ser independientes o no, todo eso, todas esas preguntas están relacionadas al colonialismo clásico. Están presentes todos los días en el discurso de la isla. Todos los días. Es imposible desentenderse de eso. Entonces, para mí, eso fue un marco. Sin embargo, yo siempre tenía inquietudes y sospechas con respuestas ante esas preguntas del colonialismo. Respuestas que eran muy estrechas, muy limitantes. Quizás, una que siempre venía con sospecha era [acerca de los] nacionalismos estrechos. Yo no sabía por qué. Pero algo me decía que el problema aquí, para entenderlo, hay que entender más allá de los problemas solamente locales. Y la solución no es simplemente obtener una “independencia” o llamar a un tipo de honor este. De alguna forma defender o avivar un espíritu nacional. Como una respuesta

nacionalista no me parecía suficiente. No que no fuera importante de cierta forma, pero no me parecía suficiente. Y por eso decidí empezar a estudiar filosofía y pensamiento religioso de distintas partes del mundo, de comparado: de budismo, de hinduismo, todo. Quería conocer el mundo porque me sentía muy confinado a la problemática local. Quería conocer para poder entender mejor el local. Entonces me dio un viaje, como que fuera, ¿no? Y fue en ese viaje, justo, cuando entonces luego me encuentro el trabajo de Franz Fanon, por ejemplo. Y mentores y profesores que tuve mucha suerte, también, de estudiar con ellas y con ellos, desde la licenciatura hasta el doctorado, y que me permitieron desarrollando mi pensamiento. Inicialmente, yo hice mi licenciatura en Filosofía en Puerto Rico. Y cuando se dice eso, mucha gente piensa: pues bueno, conoces mucho de la Filosofía portorriqueña o latinoamericana. Y lo menos que se enseñaba era de esos temas, obviamente. El único profesor que enseñaba, en ese tiempo, algún tipo de Filosofía que no fuera europea, curiosamente, era un profesor alemán en el departamento. Todos los otros profesores que eran portorriqueños ensañaban otros tipos de cosas y muchos de ellos ni siquiera reconocían la importancia de las Filosofías del Caribe o América Latina. Es decir que yo estaba en Filosofía, pero también tenía esta sospecha de que, para mí, la Filosofía no podía estar reducida a Europa: no hacía sentido. Para mí era algo muy reductivo. Entonces también busqué, por eso, ver relaciones con el pensamiento religioso y con el pensamiento no europeo. Y esas dos sospechas - sobrepasar los límites de la Filosofía (el secularismo y el eurocentrismo), superar el secularismo, superar el eurocentrismo - eso para mí se convirtió, ha sido parte de un proyecto de larga duración. Y por eso, entonces, yo empezó a trabajar con Filosofías no europeas, pero también filosofías del sur global, y Filosofías que cuestionan la supremacía eurocéntrica. Y que plantean otras formas de ver. Y a dar la respuesta al colonialismo, y una respuesta ya filosófica, tomando en consideración las múltiples epistemologías y experiencias del colonialismo. Y ahí es donde, entonces, entiendo de nuevo a Puerto Rico. Entonces eso ha sido parte de la trayectoria. Ahí ha pasado por el Caribe, finalmente filosofía caribeña, filosofía de la diáspora africana, etcétera. Y conecto, desde allí, con colegas. Ahora, trabajo con activistas en Puerto Rico y también en Sudáfrica, por ejemplo.

Marcello Assunção

Profesor, conectado con su trayectoria múltiple (Caribe, África también, Sudáfrica y también EEUU), tenemos una pregunta específica acerca de eso. ¿Y sus experiencias como portorriqueño, caribeño, en el mundo, en la circulación en el mundo? Partiendo de la llave de pensar, como tú dices, el local y el global: ¿cómo se desarrolla su trayectoria y diálogos políticos y epistémicos entre Áfricas, Caribes y Américas?

Nelson Maldonado-Torres

Sí. Justo esa pregunta me permite decir algo que también es relevante a la pregunta anterior. Porque en mi trayectoria académica, después de salir de Puerto Rico (salí de Puerto Rico estudiando filosofías continentales en Estados Unidos y los estados incorporados a los Estados Unidos) y allá, pues, estudié el pensamiento religioso, el sur global y el pensamiento de la diáspora africana. Pero, después de obtener mi doctorado, tuve dos experiencias muy importantes

que me llevaran a la dirección del pensamiento combativo y de la actividad combativa. Y también a la relación con las Américas, África y Caribe. Una de ellas fue que yo fue profesor en el departamento de estudios étnicos de la Universidad de California, en Berkeley, y esto fue un departamento que surgió por insurgencias de estudiantes, huelga de estudiantes que se reuniran en algo que llamaran “Frente para la Liberación del Tercer Mundo” (*Third-World Liberation Front*). Bueno, entonces había ahí una perspectiva del tercer mundo vinculada, pensando en África, Asia, las Américas, con estudiantes negras, negros, indígenas, de Asia, de América Latina. Entonces, eso era un pensamiento, una plataforma internacional, transnacional y combativa. Donde se pensaba que hay que articular distintos grupos dentro de los Estados naciones existentes, pero también más allá de los Estados nación hacia un pensamiento “Sur-Sur” global, incluyendo el sur del norte. No las comunidades minoritarias en el norte. Eso fue una experiencia. Otra experiencia que tuve, y que también fue muy importante para mí, la tuve justo aquí en Brasil. Y fue enseñando en Salvador: en Salvador Bahía.

Marcello Assunção

¿En el curso ‘Fabrica de Ideas’?

Nelson Maldonado-Torres

En ese momento creo que fue. Hace ya muchos años. Creo que fue en una de las ediciones de la ‘Fábrica de Ideas’. La ‘Fábrica de Ideas’ tuvo distintas facetas. En una de esas, en uno de esos momentos, yo llegué allí y creo que se dio ahí. Y yo estaba hablando de Franz Fanon, hablando al grupo de estudiantes, y al final de mi charla un estudiante negro, brasileño, viene donde mí y me dice algo como: quería saber más, pero venía con un espíritu y me dije directamente: ‘Mira, si tú eres serio - después que hablamos un poco, me confrontó - de esta forma, de lo que estás hablando, entonces, quizás, podemos considerar algún tipo de relación’. Un proyecto conjunto entre el movimiento negro que participaba y el trabajo que estaba haciendo. Y el movimiento se llamaba *Atitude Quilombola*, de Salvador. Y a partir de ahí, empezó una relación con *Atitude Quilombola* y lo que se fue es que yo era, entonces, creo que ya era o estaba empezando a ser el secretario, para el Caribe hispano y de habla portuguesa, para la Asociación Caribeña de Filosofía. Y una de las cosas que hicimos fue que, yo entonces dije, me fui a la asociación y dije: quiero vincular a la Asociación Caribeña de Filosofía con *Atitude Quilombola*. Y una de las cosas que hicimos fue un evento, en la Universidad Federal de Bahía, y que se llamaba “Descolonización del conocimiento y reparaciones”. Y hicimos un gran evento, al lado del *pelourinho*, en la Facultad de Medicina, que era un centro ideológico para justificar el racismo y la esclavitud. Pues tomamos ese lugar para hacer este planteamiento. Y de ahí, me dice un colega que trabajaba de la ‘Fábrica de Ideas’ (quizás el organizador principal de la ‘Fábrica de Ideas’ por muchos años) que era la primera vez que él veía en Salvador (y él estaba hace muchos años allí) una entidad académica – La Asociación Caribeña de Filosofía - coorganizar, organizar conjuntamente, un evento con el movimiento negro, porque siempre a los movimientos negros se les tomaban como objetos de estudio, a lo sumo. Y esta era la primera vez que él veía que una entidad, de dentro o fuera de Brasil, conjuntamente organizaba algo con ellos. Y después saca una publicación, que la ha sacado, por ejemplo. Y

eso fue importante para mí, porque ahí ya no hubo vuelta atrás. Estando en Berkeley, anclado en movimientos de estudiantes y activistas, y teniendo esta experiencia con el compañero Walter Altino. Y todavía estamos en comunicación después de tantos años, pues para mí fue muy importante, principalmente para pensar el Caribe, ligado con Brasil, luego terminó yendo a Sudáfrica. Y he trabajado ya, hace una cantidad de años, con un colectivo en Sudáfrica que se llama *Blackhouse Collective*. Entonces, mi trabajo desde entonces, se ha desarrollado de esta forma.

Cláudia Mortari

Una cuestión que hemos pensado, profesor Maldonado, porque efectivamente hay una demanda para entender la propia idea de la decolonialidad – y que se relaciona con su trayectoria – pensamos en la siguiente pregunta: si puedes resumir una idea de decolonialidad, ¿cuál sería?

Nelson Maldonado-Torres

Una idea, como se fuera, una definición pequeña y corta de decolonialidad. Yo diría que es, principalmente, un proyecto incompleto decimos, inacabado todavía, que está enraizado, se funda, en una actitud. Una actitud decolonial, y que envuelve un giro de los sujetos y comunidades. Donde ya no se ven a sí mismas como problemas, sino como agentes que pueden cambiar el mundo y pueden sobrepasar los límites de la lógica colonial. Esa sería, digamos, una forma bien escueta, corta de proponer el tema.

Cláudia Mortari

Y eso se relaciona con la formación de una consciencia decolonial.

Nelson Maldonado-Torres

Exactamente, sí. Es una manifestación de esa conciencia en términos concretos, como un proyecto. Y la conciencia no puede vivir aparte del proyecto o el proyecto aparte de la conciencia, sino que los dos se dan conjuntamente.

Marcello Assunção

Bien. El profesor ya fue el presidente de la Asociación Caribeña de Filosofía: creo que entre los años 2008 y 2013. En diversos de sus textos, ha puesto de relieve la importancia de Caribe (y no solamente en América Latina, y eso es importante) en la construcción de lo que llamamos de giro decolonial. ¿Cuál es la recepción de la decolonialidad en Caribe?

Nelson Maldonado-Torres

Lo primero que diría es que el Caribe es fundamental para entender la colonialidad y la decolonialidad (y no solo porque vengo de Puerto Rico, una colonia de Caribe) sino porque él constituyó la primera zona de conflicto y combate entre los colonizadores y las personas colonizadas. Hubo un gran genocidio indígena que marcó todo. Y ahí también, en Caribe, sobre todo a la

región española, que se trajeron las primeras personas esclavizadas, raptadas y esclavizadas de África. Se trajeron inicialmente al Caribe. Así que el Caribe, desde el comienzo, jugó un rol, se convirtió en escenario: un laboratorio de los tipos, de formas de dominación que iban hacer posible a los colonizadores tomar los recursos de ese mundo y organizarlos según creen. Y de ahí se expanden. Y luego fue también en Caribe donde se da lo que se conoce como la primera gran revolución antiesclavista y anticolonial, que fue la Revolución de Haití. Luego llegamos todavía en el Caribe donde tenemos colonias, y no solamente de Estados Unidos, de Francia, territorio francés porque los distintos imperios europeos se dividieron en Caribe. Por tanto, las distintas lenguas que existen y el dividido que está en el área, o sea el Caribe, es una zona que no se puede entender si toda ella fue Estado colonia, ¿no? Ahora bien, como se recibe esto en el Caribe? En Puerto Rico, ¿no? El pensamiento colonial ha tenido una buena recepción en el Caribe, sobre todo en las generaciones más jóvenes y sobre todo en las generaciones más jóvenes envueltas en el activismo, envueltas en todo tipo de movilizaciones. Pero también en la Academia. En 2018 tuve el placer y honor de ser el conferencista principal en la reunión del *Caribbean Studies Association*, de la Asociación de Estudios de Caribe, que incluye, envuelve muchas y muchos intelectuales de múltiples partes de Caribe. Y esto se dio en La Habana, Cuba. Porque precisamente la presidenta de la asociación, Yolanda Wood (una historiadora del arte), considera el pensamiento decolonial muy importante y me invitó para hacer esta charla magistral frente a toda la membresía que había entonces. También hay colegas de Barbados, por ejemplo, que han escrito libros sobre el tema. Debo decirle a Wynter con quien ya desde el principio de [los años] 2000 ya estaba en conversación, también explícita, con las nociones de colonialidad, decolonialidad. Y en Puerto Rico, ahora, yo trabajo, estoy en comunicación, colaboro con la colectiva feminista en construcción. Y la colectiva feminista, de forma muy explícita, se basa en las dos columnas del pensamiento feminista negro y el pensamiento decolonial, de una forma o de otra.

Marcello Assunção

Nelson, entonces, para complementación: ¿desde ese punto de vista, existe una perspectiva específica, una decolonialidad caribeña? ¿Hay una tradición de pensadores caribeños que piensan la decolonialidad desde una perspectiva específica, un punto de vista caribeño? Y entonces, remito a usted, Yurdekys Espinosa [Miñoso], Ochy Curiel. Ustedes son caribeños. ¿Eso modifica, en facto, la lectura del decolonialidad?

Nelson Maldonado-Torres

Creo que quizás. Sí y no. Sí, hay habido y justamente, por ejemplo, que bien mencionas a GLEFAS y Espinosa Miñoso, por ejemplo, y de la Republica Dominicana, Ochy Curiel también. O sea, no es accidente que hayamos tanto (...). Y mismo Aníbal Quijano pasó por Puerto Rico y escribe - Aníbal Quijano escribió, pidiendo de Perú, pasando por Puerto Rico – que fue en Puerto Rico, en el entierro de [Rafael Antonio] Cortijo, un músico muy importante, afro-portorriqueño; fue ahí que se dio cuenta, ahí es que registró cómo el espíritu anticolonial, que no estaba circunscrito al mundo colonial, estaba tan vivo entre las comunidades negras en Caribe. Pero no solo eso le dio, como la noción clara

de que la colonialidad para nada ha triunfado. No era que él pensara lo contrario, pero eso le permitió tener una óptica distinta. Entonces lo que ha ocurrido en el Caribe ha sido muy influyente y por eso digo, sí y no, porque sí hay algo, digamos, quizás es peculiar. Pero ya desde ahí ha influido otras dimensiones. Entonces cuando yo pienso, inclusive el discurso decolonial en África ya ha tomado del Caribe. El discurso de América ya ha tomado del Caribe: el Caribe ya está en el DNA del pensamiento decolonial. Se puede pensar que hay una perspectiva distinta, específica del Caribe. Por eso digo: en cierta forma, sí, en cierta forma no. Otro punto es el siguiente, si fuera yo a decir algo que ha sido importante, que he estado y que quizás se habría que mirar el Caribe, como una referencia importante sería en la forma de pensar. La relación entre el proyecto de descolonización y el proyecto de abolición. Porque, por ejemplo, en un lugar como los Estados Unidos, lo que se llama *Decolonization e Abolition*, abolición y descolonización, se han visto como dos proyectos separados. Descolonización se ve típicamente como un tipo de proyecto que es relevante a las personas indígenas, a los *Native Americans*. Y la abolición a los *African Americans*. Así se ve claramente y por eso, en el discurso abolicionista más contemporáneo, la relación que la expansión del abolicionismo va pensar de la esclavitud a la prisión, a las prisiones. A la abolición es importante pensar la esclavitud a la prisión, la abolición de la cárcel, de la prisión. Pero, quizás de ha dejado de ver la abolición y la decolonización como dos partes. En los últimos años con todo el revuelco del *Black Lives Matters*, y también con la insurgencia de grupos indígenas, en Canadá y en Estados Unidos, no haciendo su *Land Back Claims* (los reclamos para la tierra), ha habido más conciencia de la relación de abolición y descolonización. Pero, si uno va a la Revolución Haitiana, al Caribe en el Caribe, es claro que abolición y descolonización están juntos. Porque la Revolución Haitiana justamente se declara, simultáneamente, el final del Imperio Francés y la abolición de la esclavitud. Y los haitianos no las veía solamente como una abolición en Haití, sino como el principio de una abolición global de la esclavitud y del racismo anti negro.

Cláudia Mortari

Y entonces, uno puede pensar acerca de la emancipación. ¿Cómo se insiere la emancipación en la llave del pensamiento decolonial?

Nelson Maldonado-Torres

Depende de cómo se entienda emancipación. Sí, porque emancipación tiene que ver con los límites de emancipación, porque se relaciona emancipación como al joven que se emancipa de su familia, por ejemplo, como la noción de que te emancipas como llegas a ser adultos y te emancipa. Y emancipación, si uno habla de emancipación de la esclavitud, del esclavo y de la esclava, pero emancipación también se tomó en contextos de los criollos mestizos. O emancipación del Imperio porque es como ya no quiere estar bajo la tutela de Portugal o España, etc. Entonces el discurso de la emancipación estaba ligado al discurso de la independencia. Pero todavía dentro de una perspectiva anti negra. Porque los esclavos no son como los jóvenes. Se emancipan los jóvenes que se hacen adultos, que se hacen como los criollos, que ya entonces sí están en un lugar. Pero no se pensaba que las personas esclavizadas, o las personas indígenas, fueran realmente sujetos de emancipación porque, realmente, no son humanos

enteramente. Entonces es otra categoría aparte. Entonces emancipación ha sido como ambiguo, porque a veces se utiliza en relación con la liberación de todo el mundo. Pero, muchas veces se ha utilizado más como específica a ciertos sectores que ya se ven como humanos y que, como los mestizos o criollos, simplemente porque no tenían poder político y ahora reclaman el poder político. Enrique Dussel tiende a ser crítico a la noción de emancipación y por eso prefiere liberación, por ejemplo, y no emancipación. Pero, obviamente, también encontrarán gente que usa emancipación de otra forma.

Marcello Assunção

Adentrando un poco esa temática, entre proyecto de liberación, liberación. En su opinión, ¿la decolonialidad combativa (como dijiste en su presentación) debe estar imbricada a algún proyecto de emancipación? En su perspectiva, no de toda la decolonialidad. ¿Para usted, hay esa imbricación? ¿Y lo que eso significa? ¿La derrumbada del Estado?, una reforma del Estado?, ¿Una entrada del Estado? ¿Lo que significa, para usted, ese proyecto de liberación?

Nelson Maldonado-Torres

Sí, yo la llamaría de proyecto de descolonización y liberación. Vería la decolonialidad como un proyecto de descolonización. Y de forma combativa, ¿no? Y digo más: descolonización y decolonialidad, y también hay una diferencia entre esos dos. Pero también yo creo que ha habido, por ejemplo, yo he tomado tanto de Franz Fanon que escribía sobre descolonización: era antes que el término decolonialidad hubiera existido. Pero la forma fanoniana de entender la descolonización se puede traducir como decolonialidad combativa, a mi forma de ver. Inclusive más radical que el *Decoloniality Lights*. Entonces la cuestión de la terminología, pues hay que verla con cuidado. Pero yo usualmente acentúo descolonización o decolonialidad a veces más que liberación misma. Porque en el discurso de la liberación, lo que me parece importante, en el discurso de la liberación, de la combatividad. Es justamente esa referencia a lo combativo. Es decir que tenemos que unir y hacer transformaciones concretas, políticas, tenemos que nos convertir en militantes. Eso está al frente de la liberación. Lo que el término liberación ha tendido a dejar de abajo es que a uno militante se tiene que descolonizar. Que no podemos presumir que porque hemos sido oprimidos ya sabemos la dirección de la liberación, sino que... y ahí Fanon se hace más importante, en *Piel Negra, Máscaras Blancas*, cuando dices: ¿Qué tal si el alma de la gente negra ha sido fabricada por los blancos? Entonces no podemos decir que hablar de abolición, de liberación del negro como si sabemos inmediatamente. ¡No! Primero, tenemos que hacer una descolonización de la subjetividad misma. Es una interrogante la cuestión del ser, de quien somos, para entonces ver en qué nos convertimos. Entonces, la descolonización integra de una forma central el tema de la transformación de la subjetividad y de la colectividad que va a hacer la liberación. Pero, no es solamente cuestión de un cambio de conciencia, como lo decía antes. El cambio de conciencia no se puede dar sin el encuentro cuerpo a cuerpo en zona de combate contra la colonialidad: y ahí es que se genera nuevos tipos de conciencia.

Marcello Assunção

Perfecto. Desde ese punto de vista, de pensar que la decolonialidad no es solamente un cambio de conciencia, tenemos una pregunta. En Brasil, hay una inmensa confusión entre el término ‘decolonial’ con tradiciones como ‘postcolonial’ y ‘estudios subalternos’, los estudios indios subalternos. Bajo el signo de la idea de descolonización del saber, es común que tales tradiciones sean pensadas como homogéneas e integrantes de un mismo proyecto. Sin embargo, sabemos que el giro decolonial tiene sus especificidades. ¿Puedes, profesor, hablar acerca del significado de este giro para las ciencias sociales, y sus diferencias, límites y fronteras con esas otras tradiciones? ¿Existe un giro decolonial?

Nelson Maldonado-Torres

Sí, ha existido ya por mucho tiempo, si lo entendemos un giro, digamos, una forma de pensar la descolonización como un proyecto relevante e incompleto, que continúa. Un proyecto que no se agota en la independencia. Entonces, es un giro de reposicionamiento. Es distinto. Me parece que lo planteado se relaciona, pero es del proyecto planteado por el discurso postcolonial y por el discurso de los estudios subalternos. De hecho, justamente este verano, hace un par de meses, tuve el placer de estar en una conversación, entrevista conjunta con Dipesh Chakrabarty, un intelectual tanto de los estudios subalternos como estudios poscoloniales. Y nos entrevistaron de una revista italiana que también se estaba haciendo la misma pregunta: ¿cuál es la relación entre el pensamiento poscolonial y decolonial, etcétera? Y, bueno, fue muy interesante porque él mismo, Chakrabarty, decía que veía la descolonización ligada más a la experiencia, decía, indígena, de gente que había confrontado ese colonialismo de población que los habían desplazado. Y también como un discurso más activista. Pues, mientras que el poscolonialismo, como lo veía en los estudios subalternos, anclado más en la experiencia de lugares como India, donde los indios fueron desplazados del lugar que estaban ahí. Y tenían la noción de que bueno podría ser, casi una refracción de lo que decía, tenían cierta afinidad con la civilización británica, con la noción. Es decir: son todo un conjunto amplio. También le pueden responder al discurso de civilizatorio inglés con otro discurso, indio. Y mismo la noción de hinduismo que se crea, para responderles, el hinduismo. La noción de hinduismo se moviliza por nacionalismo, para presentar la noción de una religión mundial como el cristianismo. Entonces, había muchas respuestas entre el pueblo y los intelectuales de India y británicos. Había como un espejo, mientras que desde el caso de los indígenas (con la devastación total y la diferencia radical que se ve entre el indígena y el europeo) no había tal proyecto. Por lo tanto, la noción de la confrontación más total, más política. Creo que, en partes, el discurso postcolonial puede en un momento centrarse en la noción de que: ¿qué ocurre en los países que dejaron de ser colonia? Mientras que el pensamiento decolonial es: ¿qué ha pasado que las formas coloniales todavía continúan a existir? Son dos acercamientos distintos a la cuestión de lo colonial. Y, por lo tanto, que en el pensamiento decolonial la noción de colonialidad (y no solamente de colonialismo) sea tan importante. Y colonialidad refiriéndose a una estructura de poder, de conocimiento, que se ha implantado en el mundo y que ya se ha convertido en la base de los Estados nación. Por lo tanto, vive en el Estado nación. Más que la noción de postcolonialismo, como que ‘bueno,

fuimos colonizados hasta ese momento y después fuimos independientes'. Esa noción, esa ruptura temporal para el pensamiento decolonial no es tan significativa como lo es para el pensamiento postcolonial.

Claudia Mortari

Profesor Maldonado, hay también (un poco de lo que hemos oído y conversado con nuestros colegas) lo siguiente, pensamos en la siguiente cuestión: Enrique Dussel tiene un papel central en su obra, sobre todo debido a su concepto de la inconclusión de la descolonización, su análisis filosófico del mito de la modernidad y sus reflexiones críticas de la tradición marxista. ¿Cuáles son las contribuciones del pensamiento latinoamericano, la filosofía de la liberación y del marxismo para la decolonialidad?

Marcello Assunção

Las tensiones del marxismo y la decolonialidad: ¿es posible un diálogo? ¿Como ves esas fronteras?

Nelson Maldonado-Torres

Sí, bueno. Una de las cosas que más aprecio de la contribución de Enrique Dussel ha sido justo la crítica al mito de la modernidad. A la modernidad como mitología. La forma como él denuncia, desmantela ese mito y lo revela. A Dussel, obviamente, ha sido muy significativo el marxismo. Dussel intenta.... Dussel venía de Argentina, en los [años] setenta, y por eso estaba en un dialogo sobre todo con el pensamiento de Emanuel Levinas. Y la Filosofía de la liberación de Dussel y Levinas se han.... Cuando llega a México, se encuentra en México donde ya los intelectuales están más estudiando el marxismo, el pensamiento, digamos, radical. Y ahí que se ve motivado. Bueno, pues entonces ahora.... te digo que sí.

Marcello Assunção

Incluso Quijano, ¿no? Incluso también estaba en esa clave.

Nelson Maldonado-Torres

Y entonces, lo hace a su manera. Tiene un marxismo levinasiano y dusseliano muy suyo. Y entonces, al final, y después que tiene otros debates es como un segundo hombre. En ese momento va encontrar a Marx y empezar a leer Marx. Y va empezar a hacer lecturas de Marx, pero ahora Marx como un pensador ético, fundamentalmente ético, no como un pensador economicista, no solamente el que debate el capital. Hay una ética hacia toda su lectura. Y luego hay un tercer momento, en los [años] 90, cuando tiene la conversación y los debates con Karl-Otto Apel, y con el discurso de consenso y de la comunicación, etc., donde entonces integra la noción de comunicación y discursividad de esa Escuela de Frankfurt tardía. Pero, ahora la mezcla con el principio de liberación concreto de la vida, que viene de Marx, y con la relevancia de la otredad y del otro de Levinas. Entonces, termina con Marx y con el discurso de la Escuela de Frankfurt, sobre todo Habermas y Karl-Otto Apel. Lo que es una trayectoria,

pero impresionante y que será digna de estudio por mucho, mucho tiempo. Y Dussel es mi maestro. Estudié con él, en México, por un año y después seguimos en una conversación amplia. Lo aprecio muchísimo y lo respeto muchísimo. Lo que a mí me parece, en parte, que, sin embargo, esa trayectoria (y quizás desafortunadamente) lo que Dussel dejó detrás en su trayectoria fue (y que estoy tratando de rescatar) la contribución de la decolonialidad combativa de Fanon. Porque Fanon fue muy importante para otros pensadores de la liberación, como Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy. Pero Dussel, inmediatamente, lo reconoce como una figura importante, pero ya no llama como filósofo: le dice que es un protofilósofo. Y entonces menciona Fanon y enseguida si mueve a Levinas y a Las Casas, etc. Entonces, aún después, cuando toma el marxismo, a esa dimensión combativa que encuentro en Fanon tampoco llega porque no es del marxismo. Entonces, para mí, la diferencia – y eso va en camino de responder a la noción de diferencia entre decolonialidad, particularmente, digamos, combativa, y marxismo. Es que el marxismo ha tenido, obviamente, su elemento combativo y eso ha sido algo positivo del marxismo, que ha tenido eso. Pero a nivel este intelectual, pues se marcó mucho por la noción de desplegar una mirada del materialismo histórico, un análisis materialista-histórico que, a mi forma de ver, no permitía entender completamente la dominación que afectaba a las personas racializadas y deshumanizadas de la humanidad. Y por lo tanto tampoco podía visibilizar las formas de insurgencia de esos pueblos. De ahí que viene Fanon. Entonces, Fanon en diálogo con el marxismo, con el psicoanálisis y la fenomenología. Entonces, él propone, hace su propia. Entonces, toma elementos del marxismo, no es que se toma solo elementos del marxismo. Pero, cuando se trae el marxismo para analizar la relación colonial hay que extenderlo de una forma o otra. Me parece a mí que el marxismo se mantiene, no se pueden descartar esos discursos así en todo, como decimos, totalmente. Hay elementos que contribuyen, que han contribuido, que son importantes y hay que seguir retomándolos, pero dentro de (a mi forma de ver) un marco y un proyecto decolonial.

Luísa Tombini Wittmann

Me gustaría de pensar un poco acerca del genocidio indígena y también de la resistencia indígena en la continuidad de su reflexión. Del genocidio indígena como parte constitutiva de ese proyecto moderno, colonial, en Abya Yala, esa violencia de Estado que es continua, que es actual. Pensando en dos ejemplos apenas de Brasil contemporáneo: la contaminación, con mercurio, de los yanomamis (una noticia que llegó a todo el mundo) y también, más cerca, los indígenas LaKlanõ e Xokleng que están aislados en sus propias tierras. La dictadura militar implantó un proyecto de contención de agua, una barraje de contención de agua que se rompió, por la primera vez, y que dejó esa gente aislada, con sus tierras alagadas, llevando a la desestructuración de una sociedad que vivía cerca del río, pero que ahora tiene que subir a un monte y vivir en tierras no propicias al plantío, por ejemplo. Sabemos, por lo tanto, que el movimiento de indígenas es continuo y actual. Entonces, hay que pensar acerca de los movimientos indígenas, específicamente, y las epistemologías indígenas en la construcción de esos proyectos decoloniales. ¿Cuál es la importancia de los movimientos indígenas y las epistemologías indígenas en la construcción de estos caminos y proyectos de descolonialidad combativa en la actualidad?

Nelson Maldonado-Torres

Qué rol tienen, qué importancia tienen, ¿no? Qué papel tienen, exacto. Gracias. Bueno, como mencioné en la charla ayer, para mí el activismo indígena, o sea, el discurso de la colonialidad, yo creo que no existiría hoy si no fuera por la insurgencia indígena. A finales de los [años] ochenta, mil novecientos y ochenta, y principios de los [años] noventa, en el contexto del quinto centenario del tal llamado ‘descubrimiento de América’, fue esa gran insurgencia de movilización que llevó a muchos y muchas intelectuales en, sobre todo, pero no solamente, en América Latina, en Abia Yala, en esta parte de Abia Yala, lo que llevó a pensar (y en un contexto de crisis del marxismo, porque la Unión Soviética estaba cayendo) en otras posibilidades de mirar a la Historia de Abia Yala, y la importancia de la colonización y en el impacto profundo de la colonización. Y ahí es que sale la noción de colonialidad, o sea, desde el principio la debemos a la insurgencia indígena y a su interrogación del colonialismo, a su insistencia de que tenemos que seguir pensando na cuestión del ‘descubrimiento’ y colonización. Es debido a esa insistencia que hoy estamos pensando, en ese momento, en esa coyuntura histórica. También creo que en Caribe se dio en la mitad del siglo veinte porque los países, y hasta los [años] setenta, porque países mayormente negros empezaron a luchar por su independencia y también a pensar: bueno, ¿quién somos ahora? ¿O sea, quien somos ahora, cuando? En el siglo veinte se ve una insurgencia negra, caribeña, indígena, que tiene un impacto, incluyendo a Fanon y el pensamiento caribeño, que tiene un impacto fundamental para lo que hoy en día estamos llamando la colonialidad. Y desde entonces, obviamente, toda la insurgencia indígena, toda la persistencia de la continuidad, no solo de la colonialidad, sino de forma bastante explícita del colonialismo, inclusive dentro de los Estados nación que los mantuvo, los incorporó formalmente, pero no realmente y se mantiene el colonialismo. De esa experiencia se ha mantenido vital para seguir pensando la colonialidad hoy. Y en términos de las epistemologías indígenas que han contribuido (que es el cuestionamiento) pues, se continúa dando en múltiples lenguas, no solamente en las Américas, sino por ejemplo también en África, donde, entonces, las comunidades indígenas están utilizando sus propias lenguas para entender la catástrofe de la colonialidad y las posibilidades, las condiciones y posibilidades para descolonizarlos. Que es casi la posibilidad de emerger, de re-existir, como decimos, de un no ser humano completamente a un ser humano con otras y otros. Casi un salto cualitativo en la transformación, de las epistemologías indígenas y terminologías, y conceptos, que se siguen utilizando para dar cuenta de la catástrofe y también de este aparente milagro que es resistir. Y específicamente algo que debemos sobre todo a esas epistemologías indígenas es, bueno, es un cuestionamiento del resabio del antropocentrismo y también es un llamado a pensar la descolonización en términos que envuelven la relación integral entre las comunidades y el hábitat: los ríos y la tal llamada naturaleza, etc. Y es una forma indispensable, sobre todo, no solo, pero una respuesta al extractivismo, esa explotación de los recursos. Porque no se pueden pensar las comunidades indígenas (de que por sí es un término problemático, pero que ha sido adoptado por las mismas comunidades en su respuesta al Estado) sin su relación con el territorio. Entonces, el pensamiento indígena ha sido muy claro en esto: que la colonialidad envuelve gente y territorio. Y recurso. Y hay que pensarlas de una forma integral. Y probé, en distintas lenguas indígenas, en distintas versionas, distintas formas de entender esta relación. Yo vengo de una

tradición, de una forma de pensar, un poco distinta: esta dimensión de Fanon, donde se piensan bien la decolonialidad, sobre todo en relación no al humano *qua* sujeto, sino a lo humano *qua* (como) interrelación entre los sujetos. Un poco distinta a la indígena que conocemos. Pero también en interrelación de sujetos se dan en cosmologías indígenas también, en las nociones, por ejemplo, de regalo, intercambio. Es una zona muy rica, me parece a mí, de pensamiento colonial, de establecer vínculos y relaciones. Yo no creo que deba haber solo una visión, o una forma, o un discurso decolonial. Yo creo que debe haber una familia, una forma de pluralizarse. Entonces, en ese sentido yo me siento muy cómodo que haya distintas visiones del decolonial. Lo más importante es que estamos luchando contra el colonialismo y que estamos viendo y cooperando unos con otros, y comunicando. En la comunicación y en la relación: ahí es que está lo decolonial, no en una teoría tal o cual, para mí.

Marcello Assunção

Profesor, gustaríamos de repetir una pregunta que hicimos ayer [en su charla], como Laboratorio AYA, debido a la importancia de esta cuestión para nuestras discusiones. Pensando desde el punto de vista de la decolonialidad combativa, que usted mencionó en su conferencia: ¿cómo percebes la inclusión de saberes negros, africanos e indígenas en determinados espacios académicos sin la alteración de las estructuras (currículo, docentes, alumnos, técnicos), en aquello que tu llamas de “extrativismo epistémico”? O sea: ¿la decolonialidad teórica, academicista, que entra en las universidades, expresa esa condición, ese proceso, que tu denominas “extrativismo epistémico” o hay posibilidades y alternativas dentro del espacio académico?

Nelson Maldonado-Torres

Sí, la universidad es un campo de batalla, un campo de lucha. Y habría que ver, como en todo campo de lucha, como ciertos cambios pueden ofrecer posibilidades, pero también presentan límites y retos. Y en ese caso lo decolonial tiende a pasar de ser rechazado por completo a ser aceptado, pero de una forma muy particular y limitante. Y yo creo que es un reto a las personas que estamos, trabajamos en la universidad y que pensamos que la descolonización y la decolonialidad no se puede reducir a posturas intelectuales. Es un reto para hacer eso claro. Podemos tomar – es algo que Enrique Dussel dice muchas veces – bueno, podemos tomar esta “incorporación” como una invitación a que retemos de forma más contundente al sistema, pero obviamente estamos luchando, nosotros somos tantos y cuando el sistema completo recluta a todo el mundo: si prendemos una llama, ir a apagarla. Si hacemos un ruedo, ir a cerrarlo. Para inclusive convertimos a nosotros mismos enemigos de nosotros mismos. Entonces, yo creo que hay que hacer esa lucha, pero sabiendo que al final va a pasar lo que va a pasar en la academia, tratable. Seguimos luchando, pero en realidad nuestra lucha principal no está solo en lo que pasa solo en academia. Está en las formas de colaboración constante y conjunta con agentes de cambio, con militantes y luchadores y luchadoras. Eso es lo más importante: eso es lo primero. Como segundo, pues luchamos en la universidad, y tomamos en la medida en que lo decolonial se usa. Lo tomamos como excusa, como oportunidad para hacer, para reclamar algo. Pero sabemos que muy posiblemente allá nos están esperando con escuadrones para matar, para

aniquilarnos en el futuro. Y eso va a pasar. Quizás no por ahí, pero por acá hay otra oportunidad y nos movemos. Entonces son dos formas de lucha, simultáneas.

Claudia Mortari

Y esa pregunta se relaciona también con lo que tenemos reflexionado en el campo de la discusión del decolonial académico, acerca de un proceso, en Brasil, de separar la perspectiva racial del decolonial. A partir de eso, de esa cuestión, nosotros pensamos en una otra pregunta. En su conferencia, el profesor ha expresado su incómodo con los desplazamientos de algunos teóricos de los movimientos sociales y antirracistas, llamando esa práctica de “extrativismo epistémico”. En Brasil, más recientemente, hemos visto ese proceso en la tentativa (de la parte de algunos académicos) de vaciar la crítica decolonial, al quitarlo de la centralidad de la cuestión racial (y quizás se puede hablar lo mismo acerca de las cuestiones de género), y reducirla a una teoría que versa solamente de la crítica al eurocentrismo. ¿Es posible considerar ese desplazamiento como una expresión de una razón neoliberal, que inclusive estructura las academias occidentales neoliberales en nuestra contemporaneidad?

Nelson Maldonado-Torres

Esa pregunta necesito entenderla mejor.

Marcello Assunção

La idea es la siguiente. Parte de la recepción, en Brasil, de las teorías decoloniales recientes, por académicos blancos, ¿no? En nuestra academia hay solamente 2 por ciento de negros, para que sepas de la supremacía blanca en estos espacios. Y tales personas, cuando reciben los nuevos alumnos (con cotas sociales, raciales, a través de las políticas afirmativas), tienen demandas de los alumnos. Tales demandas hablan de cambios en el currículo. Demandas que exigen nuevas epistemologías. Y el decolonial se ha convertido, en nuestro mundo académico, una especie de “nova moda” para los teóricos. Pero, sus estudios, esa “nueva moda” se hace sin la discusión de la temática racial. O sea, es como si lo decolonial fuera solamente una crítica al eurocentrismo, como el postcolonial, por ejemplo. Esa perspectiva inhibe una parte esencial de la discusión, ya que estamos en un país formado por la esclavitud, abolición y eugenesia. Todos los procesos que conocemos. Y hay la supremacía blanca en el presente, no apenas en el pasado. Ante eso pensamos: ¿cuál es el papel de esta razón neoliberal? De esa organización académica productivista de nuestras academias occidentales, lo que el profesor Ramón Grosfoguel va a llamar esos quinientos años de epistemicidio, pensando acerca del papel de esa organización económica y política en la universidad a partir de esa lógica neoliberal. ¿En qué medida esa lógica de Estado (y nuestras universidades son públicas, lo que es diferente de los Estados Unidos, de alguna manera) influye sobre el vaciamiento de la propia recepción del decolonial en su sentido combativo?

Nelson Maldonado-Torres

Bueno, primero diría – y eso tiene que ver con la pregunta anterior – que, cuando decía, antes que lo más importante era mantener la relación con los movimientos combativos que están fuera de la universidad es porque usualmente (y segundo, como segundo) luchar interno en la universidad. Porque los cambios, las transformaciones son más contundentes (cuando se dan en la universidad o en otras instituciones del Estado) vienen porque los movimientos de fuera de la universidad son los que provocan el cambio. Parece que la universidad responde. Pocas veces son los intelectuales mismos de la universidad que de alguna forma tienen una visión avanzada y son los que transforman la universidad en una forma de descolonización. Los cambios vienen de dos lugares: o fuera de la universidad, y si es de dentro de la universidad tienen que hacer los estudiantes. Es decir, los que tienen menos poder y están más ligados con el mundo fuera de la universidad, porque ellos acaban de entrar y se van. O sea, la fuente de cambio más profunda de la universidad viene de fuera y puede cambiar esa estructura. Y por lo tanto necesitamos mantener esa relación con esa fuera. Esa fuera son los que van a impactar los partidos políticos, la opinión pública. Si no se trabajó con afuera, hay la ilusión de pensar que vamos a cambiar la academia desde adentro solamente. Ahora bien, esa academia porque sí, esa academia ya es altamente neoliberal. Por ejemplo, ya hay la lógica de productividad, de la efectividad, del individualismo, de la competitividad entre los intelectuales, ¿no? Y que de por sí hacen bien difícil una transformación más profunda. Pero el problema que confrontamos, no es solamente el neoliberalismo. Es también el liberalismo. El liberalismo ha sido un problema, por eso esta noción de diferencia entre, por ejemplo, los Estados Unidos, universidades públicas, universidades privadas. Inclusive en universidades públicas, en un momento antes que el neoliberalismo hubiese proliferado: ¿eran menos racistas que las universidades ahora? No eran menos racistas. O sea, el neoliberalismo se le añade al racismo del liberalismo que confrontamos, un racismo combinado. Liberalismo racial y neoliberalismo racial combinados. Entonces, dentro de la universidad, neoliberalismo y liberalismo están en tensión, y usualmente los intelectuales de las áreas como las humanidades son los que vienen del lado liberal, pero también racista y contra el neoliberalismo. Entonces, critican al neoliberalismo porque el neoliberalismo está privatizando la universidad, los recursos, está introduciendo lógicas de corporaciones en la universidad. ¿Y ellos defienden lo qué, que los liberales? Lo bien público. Pero, ¿quién es el público? Porque han dejado de fuera el análisis de la colonialidad y el racial. Entonces, cuando el decolonial piensa este tipo de relaciones, de formas de poder en la universidad, y las formas en que han dejado de fuera la consideración racial, sobre todo (como decías) en lugares que están marcados por una Historia de esclavitud, de genocidio, de expulsiones, de expropiación, pues quedan tragados, quedan modificados dentro de la lógica liberal y neoliberal. Pero lo que ocurre es que no basta solamente, como respuesta a eso, ahora, integrar un análisis racial porque eso, todavía también se puede quedar dentro. La única salida es que hay que romper la pared de la universidad y hay que estar conectado con afuera.

Marcello Assunção

La próxima pregunta está conectada, y voy a explicar su razón. De cierto modo, la no discusión acerca del racial se relaciona a la incapacidad de discutir la identidad blanca, los poderes y privilegios de la racialización en la blanquitud. Pero nosotros (y eso a mí es un incómodo), en general, identificamos cierta distancia entre los teóricos decoloniales y las discusiones acerca de la blanquitud, el campo de los *Whiteness studies*. Entonces, nuestra pregunta sigue en ese sentido. Originalmente, en los textos clásicos de Quijano y Dussel (y también se puede hablar de Lugones) hay una correlación entre la modernidad y la dimensión racial, lo que hemos discutido. Sin embargo, a pesar de eso, el papel de la construcción de una identidad blanca y sus poderes correlatos tiene un lugar secundario, o no tiene lugar (no sé si estás de acuerdo conmigo). ¿En qué medida los estudios sobre la blanquitud, los *Whiteness studies*, pueden dialogar con las tesis decoloniales?

Nelson Maldonado-Torres

Algunas de las personas que hemos estado trabajando el tema decolonial, también hemos escrito sobre la blanquitud, sobre *whiteness*, de una forma u otra. Porque ya está implícito, está implícito, es parte de el cuando se habla de las relaciones. Pero, no hemos convertido el estudio de lo blanco en una industria aparte, en separada, en parte porque (y esto es algo que Fanon, pues lo hizo muy claro, y después teóricos como Lewis Gordon también han enfatizado mucho en esto) el problema del racismo, digamos, no es tanto el privilegio de lo blanco, sino como la forma de deshumanizar lo negro, lo indígena, eso es distinto. Es decir, porque el racismo puede mantener su lógica aun cuando se quita el blanco de arriba y se pone a otro sujeto, que puede ser el mestizo, ahora. Y a veces, inclusive piénsese, no sé si esto se puede aplicar en el caso de Ruanda, con los Rutus y los Tutsi que son comunidades negras, pero que los europeos vinieron, los ordenaran de una forma particular y unos están más cerca del blanco. Entonces la relación continúa existiendo aún sin el blanco estando presente. El blanco ha dejado su huella, pero lo que ha dejado es una profunda marca de la discriminación y la deshumanización de lo negro: quien quiera que fuera marcado como lo negro queda enterrado en una zona de deshumanización. Y como resultado, lo que se presente como que contrario a eso (pues ha sido históricamente el blanco, pero no tiene que ser el blanco solamente). entonces, en ese sentido es que sí, creo que hay un diálogo con el llamado *Whiteness studies*, pero no se puede entender la colonialidad solamente en relación a la blanquitud.

Claudia Mortari

Hemos hablado acerca de la cuestión racial, y ahora preguntamos acerca de la blanquitud, y hemos pensado también la perspectiva de género dentro de los campos teórico y práctico decolonial. Entonces, sabemos que no es posible hablar de género sin pensar la colonialidad o tampoco hablar de la colonialidad sin las cuestiones de género, como dice Espinosa. Si posible, hable un poco acerca de las cuestiones de género en el campo decolonial. La influencia de Lugones en esa discusión. La importancia del feminismo negro y chicano para esa reflexión.

Nelson Maldonado-Torres

Justo cuando (me parece que en 2005) estaba en diálogo con María Lugones. La conocía desde antes, pero en ese tiempo que la invitamos a Berkeley donde yo estaba enseñando. Y fue en ese contexto donde ella empezó a elaborar (porque habían tenido también encuentros, también con Quijano, etc.), a laborar en el tema de la colonialidad y género. Tuve la fortuna, tuve la suerte y placer de ser parte del primer grupo internacional que empezó a reflexionar sobre colonialidad y género, en 2006. María Lugones era la persona que lo estaba liderando. Y Lugones vinculó cuatro lugares donde estábamos estudiando el tema de la colonialidad y la cuestión de género, y uno de ellos era el Centro de Filosofía e Interpretación (*Civic Center of Philosophy, Interpretation and Culture*, creo que era cultura) y ella trabajaba en Binghamton. Uno segundo era en México, en la Ciudad de México, con feministas mexicanas como Sylvia Marcos, por ejemplo. El tercero era en Bolivia y el cuarto era de Berkeley, que era el que yo estaba y lo dirigía con Laura Pérez. Había una cantidad de estudiantes y ahí empezamos. Uno de los primeros números sobre feminismo decolonial que hubo aparte de las contribuciones de Lugones fue una estudiante de Berkeley, una estudiante de doctorado. Intentó establecer un diálogo entre las perspectivas de Lugones y Gayatri Spivak, con la noción de una planitariedad. Y desde ahí, bueno, continuamos trabajando juntos hasta que María falleció. Y cuando María fallece estamos en medio de terminar una antología del feminismo decolonial, con traducciones. Son 12 contribuciones y 10 de las cuales son traducciones de feministas decoloniales de Abya Yala al inglés, para que la producción del conocimiento de acá tuviera resonancia en el mundo anglo. Y particularmente lo estábamos haciendo pensando no tanto en los Estados Unidos como en Sudáfrica, porque, en Sudáfrica, Yuderlys Espinosa-Miñoso y yo estábamos en diálogo en 2016. Después que nos hacen una entrevista juntos, unos compañeros, creo que en São Paulo. Y nos mantuvimos en diálogo y Yuderlys estaba interesada en identificar pensadoras anticoloniales y decoloniales feministas en África para traducirlas en castellano. Y yo, en aquel contexto, estaba en medio, estaba en Sudáfrica y había la segunda gran explosión del movimiento estudiantil que se llamó *Rhodes must fall*, y una de las cosas, uno de los problemas más centrales en el movimiento era cómo aproximarse a la cuestión de género, particularmente a través de la categoría de interseccionalidad. Y la categoría de interseccionalidad le fue útil al movimiento en un principio, pero luego pareció generar que convertirse en una forma de dismantelar el mismo movimiento. La interseccionalidad también es ambigua y se ha utilizado de distintas formas. Ya María Lugones, de temprano, empieza a pensar críticamente alrededor de la categoría de interseccionalidad y, de hecho, ella, en su argumento es temprano sobre colonialidad y género, dice que ya está trayendo parte de lo que discurso de interseccionalidad, el interseccional, trae y lo está combinado con el discurso decolonial, porque una cosa es que haya intersección de opresiones, pero la colonialidad habla de la lógica en que se intersecta. Y eso fue lo que yo he pretendido hacer con su discurso de la colonialidad. Entonces eso es lo que para mí es lo término decolonialidad y género, lo que añade esta noción de colonialidad es que el habla de la forma cómo se va a dar la intersección, cómo se va a dar la relación. Y ahí el género no se convierte en una forma (y eso dejó claro María), aparte o distinta a la raza o la colonialidad misma, sino que el género mismo, la categoría género, si convierte en una categoría colonial. Y ahí de otra forma, ¿no? Otra problemática, porque para ella, entonces,

hablar de la colonialidad del género no quiere decir simplemente hablar de género, sino de pensar en la forma en que la categoría de género se ha movilizó de forma colonial. Y esa es la apertura de análisis que abre la categoría. El pensamiento de María Lugones con lo que yo he estado, y yo pues ayudé, fue uno de los coeditores de la antología que salió publicada allá, en inglés, que se llama, se intitula *Decolonial Feminism in Abya Yala [Caribbean, Meso and South American Contributions and Challenges]*. Y, sino que he estado en diálogo, en varios de mis escritos, de alguna forma con la noción de género, viendo vinculado a la decolonialidad del ser y también a la noción de combate.

Luisa Tombini Wittmann

Bueno, profesor, muchos de nosotros/as, aquí, estamos en el campo de la Historia, un campo muy disciplinar. Entonces, nos gustaría hablar acerca de la transdisciplinariedad. En las Ciencias Humanas y en artes también hay una rigidez en las fronteras y en los métodos disciplinares. Sus reflexiones acerca de la transdisciplinariedad decolonial son referencias, para nosotros/as, como caminos, posibilidades de rompimiento con las dichas tradiciones disciplinares. ¿Puedes, profesor, hablar un poco acerca de la transdisciplinariedad decolonial?

Nelson Maldonado-Torres

Sí. Esa idea surge, en parte, a partir de las limitaciones de la idea de interdisciplinariedad, el interdisciplinar. Bueno, primero sabemos que en la universidad todavía, las disciplinas continúan siendo las principales formas de organizar el conocimiento dentro de las facultades: disciplinas. Lo interdisciplinario existe, de forma menos presente, pero existe en la universidad. Pero todavía los llamados estudios interdisciplinarios, pues no implica necesariamente una crítica a la colonialidad de las disciplinas, porque simplemente combinar Geografía, Sociología e Historia no hace un intelectual menos racista que uno que hace solamente Historia, Sociología o Geografía. Entonces, ha habido mucho, se ha pensado que la interdisciplinariedad es algo cualitativamente distinto a lo disciplinar, y en realidad, no lo ha sido. Lo transdisciplinar apunta la noción de pensar en la relevancia de conocimientos no disciplinares, que están fuera de la academia. Conocimientos que se dan en comunidades, se dan en colectivos, se dan en distintos espacios que están fuera de la academia y no han sido catalogados o clasificados, o de alguna forma marcados por las nociones de disciplinariedad. Entonces, cuando hablamos de un pensamiento, digamos, más radical, más innovador, creo, había que pensar en términos transdisciplinares, más que en términos interdisciplinares. Sin embargo, también, ser transdisciplinar no quiere decir que uno es antirracista o anticolonial o decolonial ni nada. Eso no basta tampoco. Por eso es que la noción de lo decolonial está marcando una orientación precisa, y un compromiso particular con un tipo de proyecto. Y entonces, hay que decir que no es solamente cualquier tipo de forma, porque la transdisciplinariedad se puede convertir en una forma de romantizar distintos tipos de formas de conocer, de actividades, que pueden estar siendo muy cómplices con la estructura colonial. Y cuando hablamos de transdisciplinariedad decolonial es pensando en conocimientos que surgen de actividades de insurgencia, de actividades de oposición al régimen colonial y a su lógica imperante. Entonces, eso sería la particularidad de la transdisciplinariedad decolonial, y por lo que parece a mí que

una forma posible de nombrar ese tipo de conocimiento de algunas personas, que estamos en la academia, sobre todo, estamos haciendo. Digo de la academia porque en la academia tenemos, inevitablemente, estamos en un contexto donde lo disciplinar impera y estamos en diálogo y tomando esas disciplinas. En fuera de la universidad se dan formas de pensamiento aún más creativas y que no necesariamente están en relación, tienen que estar [en relación] con las disciplinas. Yo no estoy seguro que llamaría eso transdisciplinariedad decolonial y ahí habría que ver que nombre tienen estos mismos colectivos y comunidades para las formas en que ellas y ellos producen conocimiento. Y, sobre todo, si estamos en el ámbito académico y pensamos de la forma, digamos, más radical de contrastar, de oponerse a la colonialidad de la disciplina. En ese contexto es que digo que la transdisciplinariedad decolonial puede ayudar, pero eso es una apertura a formas de conocimiento que tiene sus propios nombres, en su propia forma de concebirse.

Claudia Mortari

Acerca de lo que decías, profesor Maldonado, en esta clave de la transdisciplinariedad decolonial, hay un texto de su autoría, publicado en 2016 y traducido aquí en Brasil, que discute, en su final, ‘lo qué es una actitud, un proyecto decolonial’. Y en su texto son presentados tres elementos: la articulación con los movimientos sociales (hemos discutido eso en nuestro grupo de estudios de AYA y por eso también le pregunto); la articulación con el campo de artes (y decía no ser posible construir proyectos sin el diálogo con artes); y otro elemento, la transdisciplinariedad. Y entonces, su texto habla acerca del método. Y ese tema suscitó discusiones puntuales entre nosotros/as porque el campo de la Historia es sobre método. Nuestro campo es completamente disciplinar y borrar esas fronteras ha sido un reto para nosotros, inclusive en el ámbito de las disertaciones y tesis producidas por alumnas e alumnos que también vienen de los movimientos sociales con otras visiones de mundo y otras propuestas de estructuración de los trabajos. En su texto, tu dijiste, en diálogo con Fanon, que la descolonización de las Ciencias Humanas a partir de una actitud decolonial “suspende los métodos y propone el manejo de un método sin método”. ¿Puedes, profesor, hablar acerca de esa idea para nosotros? Es algo relacionado a lo que hablaba antes.

Nelson Maldonado-Torres

Sí. Bueno, esa idea está enraizada en el texto de Fanon, *Piel negra y máscaras blancas*, que él va a dejar los métodos a los matemáticos y a los botánicos, a las personas que trabajan en botánica. Es decir, las personas que se enfocan en áreas de la realidad que parecen, pueden ser predecibles de alguna forma y aceptan ya sea a medir, medirlas de forma empírica, positivista o cuantificarlas. Es decir, cuando se viene a la cuestión de lo humano, Fanon dice que no se puede pensar que el conocimiento más profundo de un humano se va a obtener a partir de medir o cuantificar, sino que, entonces hay que suspender. Y para el método tenían que ver con ese intento, de alguna forma, de producir unas instrucciones específicas que lleven a un sujeto a conocer algo. Y lo que Fanon dice, lo que propone, a mi parecer, de forma cómo, digamos, una base: el conocer no es el método de sujeto a objeto (y método en medio), sino la actitud del sujeto. Y esa actitud tiene que empezar con el cuestionamiento del sujeto propio. Se cuestiona el sujeto propio,

se levanta, eso es, lo que decía antes con el asunto de la diferencia entre descolonización y liberación, que la descolonización llama la atención a la necesidad de descolonizar la misma subjetividad. Entonces es decir que hay que producir una subjetividad, y Fanon hablaba, al final, que quería (cuando termina *Piel Negra y máscaras blancas*) y lleva a una oración a su cuerpo, dice: “¡Oh, cuerpo mío! ¡Haz de mí alguien que pregunte!”. Es ahí que está la pregunta, es decir, convertirse en una subjetividad que cuestiona y que al cuestionar está alimentando lo que experimentamos y percibimos gracias a nuestro cuerpo en un ambiente social. Y si lo que recibimos es que nuestro cuerpo es una forma que se nos trata de volver prisioneros en nuestra corporalidad, pues la pregunta debe ser sobre esos mecanismos que están llevando a que se nos aprisionen, por ejemplo. Entonces, en ese sentido, pensar que hay una disciplina y un método, que es como vamos a conocer, es eliminar las posibilidades de cuestionamientos nuevos. Entonces, son métodos y métodos. Bueno, vamos primero a comenzar desde la noción que hay que tomar una actitud decolonial, y que la actitud decolonial va a llevar a preguntas, nuevas y frescas, en bases a lo que experimentamos y en la que las otras personas experimentaron. Y a partir de eso, entonces, y hay que ser un método y no método porque destruimos la noción de un método que precede, pero a partir de eso podemos decir que, y ahí Fanon de nuevo ayuda, cuando decía, bueno, yo voy a investigar la experiencia vivida de las personas negras y, bueno, como es algo que tiene que ver con la psicología, con los procesos mentales, pues voy a estar en conversación con el psicoanálisis y psicología. Pero, no puedo aceptar lo que dice por completo psicoanálisis y psicología, en este caso porque el problema que estoy investigando no es solamente psicológico: es también social. Pues, por lo tanto, tengo que hablar de eso, pero no Sociología, porque es la disciplina y... entonces se dice sociogénesis. Es decir, está inventando y creando, el proceso de entonces ver qué, cómo, qué acercamiento hago. Entonces, más bien que método se ha dado un proceso de cuestionamiento y de formación creativa, contando pasos para entonces conocer algo. Y lo que producimos, pues puede ser de referencia importante para otra investigadora, para otro investigador, pero no nos pongamos a decir del ‘método de Fanon que lo vamos a aplicar’. No, no hay tal cosa. Hay referencias. Sí, hay quizás un proceso. Fanon dice, bueno, como comentaba ayer, sí, los problemas humanos se tienen que investigar teniendo el tiempo, la temporalidad, en relación. Bueno, en una clave: si usted está pensando en lo humano y está dejando la temporalidad afuera, bueno, va por mal camino. Pero, ¿qué camino exactamente va a tomar eso? Una serie de instrucciones, esto es lo que hace y a veces eso nos educa, sí, porque es el método científico. Usted identifica la pregunta, tiene todo uno ciento de pasos y a veces lo objetivo, la meta, la unidad de análisis y eso, yo creo, puede ayudar de alguna forma, pero tenemos que hacerlo muy cuidadosamente. Y tan pronto lo hablamos así de montarlo porque pensamos en seguir las instrucciones. Por eso de aquí que el transdisciplinar quiere decir que se suspende el método de esa forma y por eso es que en cualquier momento podemos aprender algo nuevo, o integrar una forma. No a partir de lo que nos dice la disciplina del método, sino a partir de las interacciones que tenemos con personas que están confrontando esos problemas. Es decir que eso puede cambiar. Como voy a decir yo que planteas el método para estudiar aquella comunidad que está allí, luchando contra quien le están quitando el territorio. ¡No! Conviertete en un militante combatiente con esa comunidad y conjuntamente vas a ver la forma, cuáles son los problemas y lo que hacerlo. Entonces, no hay una metodología que se puede decir de antes

de ir allá, que diga ‘bueno, vete con esta metodología, vete y estudia, y enseñas a ellos y a ellas como que se tienen que...’. ¡No! Entonces esa forma es que la hay que pensar más allá de la metodología y el método.

Laísa Tombini Wittmann

Tenemos pensado mucho en el arte como una posibilidad muy potente en ese sentido. En el evento que organizamos en el último año [2022], no había apenas mesas de conferencia o charlas, sino también exposiciones organizadas (como de la profesora Juliana [Crispe], por ejemplo), un festival de música con artistas africanos, afrobrasileños e indígenas presentes. Entonces, pensando un poco acerca del campo del arte: el arte y la estética fueron instrumentos históricos de colonización de las subjetividades. Actualmente, lo que llamamos de *artivismo* (o *aesthesis* decolonial) ha sido fundamental en esos procesos y caminos. ¿Como ves los movimientos artísticos africanos, afrodiáspóricos e indígenas como espacios políticos y epistémicos?

Nelson Maldonado-Torres

Sí, el arte, o sea, lo que llamamos arte, esa producción creativa es fundamental porque tiene que ver con la descolonización del imaginario y de los símbolos, y los humanos son animales simbólicos. Tiene que haber una forma de imaginar que sobrepase la imaginación del colonialismo, la arquitectura del colonialismo, la estética de la modernidad. Y todo eso se tiene que recrear. Sin eso no hay un proceso de descolonización propiamente hablando. Entonces las personas, creadoras de lo que llamamos cultura o arte, pues juegan un rol crucial. Ahora bien, también tiene que estar vinculado, a mi forma de ver, con procesos combativos, de cambio. Y eso se tiene que ver con un tipo de relación, porque si no se puede caer en la noción de que, retando, retando y cambiando los padrones de cultura y la forma de ver la cultura, que ya eso es descolonización. Entonces, es como el trabajo teórico, es parte de... pero en sí mismo es limitante y hasta problemático. Y el arte creo que es de la misma forma. Es parte de, pero en sí mismo puede convertirse también en un problema. Si aísla, se puede convertir en un problema, y de nuevo en otra área de expresión y manifestación, donde se pueden todavía seguir dando, celebrando, reproduciendo patrones coloniales, pero ahora con contenidos distintos. Porque ahora estamos tocando música indígena o música africana, pero estamos todavía pensando a partir de la categoría occidental de música, para empezar. Entonces, sí es muy importante, pero eso incluye el reto para sobrepasar las categorías de la estética moderna. Y también es retar, a veces, la tendencia que hay en separarlo como un campo aparte y lo otro sería también ver cómo llegar, como tomar realmente el proceso de descolonización de los cruces entre lo artístico, la estrategia política militante y el pensamiento y la teoría. Ahí creo que hay que sobrepasar de simplemente la diferenciación de estos niveles. Hay que pensar formas creativas de hacer estos enlaces, donde, entonces, el ritmo del tambor no es solamente algo que se disfruta, o algo que se ve distinto. Puede ser, puede presentar una clave para una forma de pensar o de tener un activismo distinto. Y ya entonces el tambor no es algo que se incorpore en la sección cultural del programa activista, sino que es una forma clave que está orientando y dando recursos para cómo nos relacionamos, para cómo luchamos con el Estado, para cómo pensamos, cómo combinamos ciertas autoras, ciertos autores, con ciertas formas de pensar.

Entonces habría que ver también de esa forma la dimensión epistémica que está en el arte dentro de un contexto combativo, pues es fundamental. Más allá de cambiar los símbolos.

Marcello Assunção

Bandung fue un momento de organización geopolítica y epistémica en el mundo. El ideario tricontinental, el ideario tercermundista, anticolonial, en su opinión, continúa vivo de alguna forma, en fórum, ¿organizaciones contra hegemónicas de la contemporaneidad? ¿Qué tipos de organizaciones? Y combinada a esa, en este contexto: ¿la crítica y la actitud decolonial pueden ser entendidas como una forma de revitalización del ideario de Los condenados de la tierra, de Fanon, y de sus sujetos epistémicos en el siglo XXI? Entonces, la pregunta es sobre como Bandung, y otros eventos, son ejemplares para pensar el encajamiento y contra epistemologías, cuáles organizaciones han practicado eso, y si es una propuesta que consubstancia el ideario de Fanon. Si las organizaciones, de hecho, consiguen consubstanciar, de manera práctica, la idea de resistencia de *Los condenados de la tierra*.

Nelson Maldonado-Torres

Déjame ver si entiendo bien la pregunta. Empieza referenciando a Bandung como una institución, un momento que se convirtió en un referente importante. Pero estás preguntando si ahora ...

Marcello Assunção

Si ahora hay movimientos que tienen conexión con ese ideario de Bandung, ese ideario de ruptura epistémica. Y en cuales movimientos usted los identifica.

Nelson Maldonado-Torres

Bueno, pues resulta, no sé si sabías esto, pero resulta que hace en 2018.... Bueno, voy a ir más atrás, voy en el momento que yo conocí a Mireille Fanón Mendès-France, que es la codirectora de la Fundación Fanon, ambos codirigimos la Fundación. Y cuando la conocí, que fue en la Isla de Guadalupe, lo primero que ella me dijo cuando empezamos a conversar es: ‘mi hijo’ – yo iba (fue en 2018) a ser el nuevo presidente de la Asociación Caribeña de Filosofía. Y me dije: ¿pero ven acá, Nelson, por qué no han hecho, o por qué no hacer una segunda Conferencia de Bandung? Un Bandung no de países, de líderes de países, sino de gente de los pueblos. Y yo ahí sabía que ya me iba a llevar muy bien con ella porque venía de afuera de la academia e inyectó algo más allá del horizonte de una organización profesional académica que, al final, la Asociación Caribeña de Filosofía es eso. Y ella ya venía con otras: encaja muy bien. Y por ahí que yo empiezo a trabajar con la Fundación, la Fundación Fanon. Entonces, fuera de lo que es una organización académica, intenta tener ese otro tipo de proyección y de proyecto. Ahora, no fue sino hasta diez años más tarde, en el 2018, donde el contexto del tercer encuentro, la tercera reunión de la Fundación Fanon que yo fue el organizador principal y salió en la universidad que yo estaba en Rutgers, Nueva Jersey, y que seleccionamos como tema ‘Fanon, la decolonialidad y el espíritu de Bandung’. Y en ese contexto, fue una conferencia que yo organicé e

invité a unas y unos estudiantes de doctorado y licenciatura para trabajar en la organización de la conferencia. Pero, les dije que no iba a ser simplemente la organización de una conferencia. Que iba a empezar con un trabajo con un centro comunitario que está en la ciudad, al lado de la universidad: con la que básicamente nadie se relaciona. Y es un grupo, un colectivo, un centro comunitario y de apoyo a la comunidad migrante y, sobre todo, mexicana, americana y de Centroamérica y latina. Allí, en la ciudad que yo estaba era una ciudad mayoritariamente latina: 51% de la población era solamente latina. Y nosotros, dije, planteé: vamos a establecer una relación de diálogo con esta (yo conocí la directora), vamos a ver qué necesita. Y nosotros estamos en la universidad. Y ella cada vez venía a la universidad como buscando posibilidades de conexión. Vamos responder a este llamado, vamos a ir allá y a establecer una relación. Y fue a partir de esa conversación alrededor de Fanon, de colonialidad y Bandung. Eso fue lo que traemos a la mesa. Y ahí ya trajeron, es una liderada por mujeres de Oaxaca originalmente, y que trajeron otras cosas en la mesa. Terminamos colaborando y, para hacer la historia corta, pasaron dos cosas. Por ejemplo, en ese proceso la comunidad (tanto ella y las lideresas del movimiento y gente de la comunidad) empiezan a hablar de Bandung. Antes de eso, no. No se conoce Bandung y decolonialidad. Y, de otra parte, nosotros empezamos a prestar atención a temas que eran las prioridades de la comunidad, y en aquellos momentos tenía que ver con la cuestión de la salud y con la educación. Y los paneles de la conferencia internacional que hicimos, lo hicimos reflejando las preguntas principales del centro comunitario. O sea, que al final hicimos una articulación entre la universidad, la Fundación Fanon y la comunidad que está al lado de la universidad. Hicimos un evento sobre el espíritu de Bandung, entonces interpretamos el espíritu de Bandung, ahora, como no asimilación, no asimilarse, no alinearse con las expectativas que hay en los Estados Unidos para los migrantes, que es que se tiene que asimilar: *you have to be made in the American right*. Estando en los Estados Unidos, vamos a plantear el espíritu de Bandung, es no asimilando, no pensar que hay que tomar el camino que nos estaba presentando el Estado nación, sino que tenemos nuestras armas, nuestras formas distintas de pensar, nuestras relaciones con nosotros, con nuestro entorno y es eso lo que vamos a continuar, de mantener. Entonces, se pensó Bandung no como un tercer camino entre el capitalismo y el socialismo, sino como una forma de no alinearse con los espíritus, con las ideas de integración y asimilación dentro del Estado nación. Y esa fue una forma de revivir el espíritu de Bandung, vincularlo con la decolonialidad y con Fanon. En ese mismo año, si recuerdo bien, nuestra conferencia, nuestro evento, fue en octubre, al final de octubre. Creo que, en mayo, antes, por casualidad de forma distinta, en Francia, se dio un evento que se llamó “El Bandung del norte” donde distintos grupos de activistas, militantes de comunidades racializadas en Francia, en Bélgica, en Portugal, en Holanda, se reunieron, apuntando la necesidad de pensar un Bandung nuevo, de los grupos que están en el norte, de sujetos colonizados, de “indígenas” del norte. Entonces, de esto salió de nuestra conferencia un número editado de una revista sobre Fanon, Bandung y la decolonialidad, etc. Y desde entonces se ha mantenido como una referencia el tema de Bandung. En este caso, el centro comunitario se llama “Lazos: América Unida” ha mantenido una intervención decolonial dentro de la ciudad. Es uno de los colectivos que mantiene tanto la economía como el espíritu de Bandung, y estos grupos, colectivos, en Europa también son, muchos de ellos, parte del *Decolonial International Network*. Y son los *Networks* que han cogido el tema de Bandung como una bandera de continua lucha. Entonces

parece, de hecho, el tema de la *Third-World Liberation Front* que mencioné antes (TWLF) que en el contexto del estudiantado en California ocurrió la huelga de TWLF original, en 1969, 1968-1969. Pero en distintos momentos de los últimos cincuenta años se ha reavivado la bandera del *Third-World Liberation Front*, el término se ha acuñado por distintos grupos de estudiantes para hacer intervenciones en el espíritu de *Third-World Liberation Front* en la universidad. Entonces, aquí pasado y presente, ¿no? Pues sí, ahí, ¿cuál es la Historia del Tiempo Presente? Ahí el presente. Este es el presente.

COLONIALIDAD Y DECOLONIALIDAD COMBATIVA
Entrevista con Nelson Maldonado-Torres
Entrevista recebida em 21/09/23 • Aceito em 13/11/23
Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado