
III. FIJANDO POSICIONES

10. Anecdótico III

El primer capítulo de esta sección fue escrito antes de encontrarme con el concepto de *colonialidad*. A pesar de la incomodidad que sentía (al igual que muchos otros/as) con el concepto de *poscolonialidad*, no encontrábamos otro camino. Pues había que usarlo. Hablé en ese momento de *posoccidentalismo* en el proceso de encontrar una conceptualización que correspondiera con el *sentir* las historias y los legados coloniales en las Américas. Estas reflexiones continuaron hacia mediados de los años noventa en diálogo con los «estudios subalternos latinoamericanos».

La cuestión simplemente expuesta es que no hay *poscolonialismo* antes del concepto de *posmodernidad* (Lyotard, 1987 [1979]). Edward Said había publicado un poco antes *Orientalismo* (1978); y ese mismo año también *La cuestión palestina* (1979). Este último quedó olvidado en las conversaciones poscoloniales. Se me ocurre pensar hoy que *La cuestión palestina* es un argumento descolonial, paralelo a *Los condenados de la tierra* (Fanon, 1963 [1961]) y a *Colonizadores y colonizados* (Memmi, 1957). Últimamente he estado argumentando que el proyecto descolonial tiene su momento de anclaje en la Conferencia de Bandung de 1955¹. En resumen, poscolonialismo y descolonialidad tienen en común los pasados coloniales de las historias locales y los diseños globales, pero habitan distintas pieles y siguen distintos derroteros con una visión común: trascender la imperia-

1. Véase: <http://criticallegalthinking.com/2012/03/21/neither-capitalism-nor-communism-but-decolonization-an-interview-with-walter-mignolo/>

lidad/colonialidad. Para ello, en el pensamiento descolonial es fundamental la geopolítica del pensar, sentir, crear y conocer.

El segundo capítulo de esta sección elabora una respuesta y un argumento que en el momento en que escribí el primero no estaba en condiciones de articular. Estaba en la búsqueda de algo que no sabía lo que era. Aunque sigo en la búsqueda, la opción descolonial responde a lo que siento en el cuerpo, mientras que las teorías poscoloniales me son familiares, pero ajenas. No las *siento* en mi piel.

De manera indirecta, la conversación con Antonio Lastra, que cierra esta sección, ilustra e ilumina estas cuestiones en un diálogo entre alguien que, como Antonio, siente en su piel la genealogía del pensamiento europeo, mientras que en la mía están marcadas otras memorias. Pasé sin duda por el pensamiento europeo en mis estudios de filosofía y letras en Córdoba (Argentina) y en mis años de doctorado en París. Es necesario conocer el pensamiento moderno, la filosofía continental, puesto que no nos podemos desprender de algo que no conocemos. Pero conocer algo no significa asimilarse a lo que se conoce. Puede ser así, pero no es así en el pensamiento descolonial. Y eso lo podemos ver a lo largo y a lo ancho, desde Guaman Poma, a Mahatma Gandhi, Frantz Fanon, Steve Biko o Gloria Anzaldúa.

11. La razón poscolonial: herencias coloniales y teorías poscoloniales²

El concepto de *razón poscolonial* trata de insinuar una forma de pensar que se articula en los legados coloniales y, a partir de la construcción de esos legados, trata de pensar la modernidad. La razón poscolonial sería aquella que desplaza el concepto de *razón* construido en la modernidad, reincorporando las cualidades secundarias (emociones, pasiones) y, a partir de ese gesto, intenta repensar la modernidad y posmodernidad desde la poscolonialidad. Si bien el concepto de *locus de enunciación* no es privativo de la razón poscolonial, es necesario para desmontar el concepto monolítico de sujeto de conocimiento cómplice de la razón moderna y concebir la diversidad del conocimiento como distintos espacios epistemológicos de enunciación.

I

La *poscolonialidad* (McClintock, 1992; Shohat, 1992; Radhakrishnan, 1993; Dirlik, 1994) es una expresión ambigua, algunas veces peligrosa, otras veces confusa y generalmente limitada e inconscientemente empleada. Es ambigua cuando es usada para referirse a situaciones socio-históricas.

2. Publicado en *Revista chilena de literatura*, n.º 47 (noviembre 1995), p. 91-114. Santiago de Chile.

cas conectadas con la expansión colonial y la descolonización a través del tiempo y del espacio. Por ejemplo, Argelia, los Estados Unidos del siglo XIX y el Brasil del siglo XIX son todos categorizados como países poscoloniales. El peligro surge cuando este término es usado en la academia como una dirección *pos-* teórica más, y se convierte en fuente principal para ir en contra de las prácticas de oposición llevadas a cabo por «gente de color», «intelectuales del Tercer Mundo» o «grupos étnicos» en la academia. Es confuso cuando expresiones como «hibridización», «mestizaje», «espacio entre medio» y otras equivalentes se convierten en el objeto de reflexión y crítica de las teorías poscoloniales, porque ellas sugieren una discontinuidad entre la configuración colonial del objeto o tema de estudio y la posición poscolonial del lugar de la teoría. *Poscolonialidad* es inconscientemente empleada cuando es desarraigada de las condiciones de su manifestación (p.ej., en ciertos casos, como un sustituto de la «literatura de la Commonwealth» y, en otros, como poder en la «literatura del Tercer Mundo»). Por consiguiente, es un término problemático cuando es aplicado a las prácticas culturales tanto del siglo XIX como del siglo XX.

A pesar de todas las dificultades que este término implica, propondría que no debiéramos perder de vista el hecho de que lo poscolonial revela un cambio radical epistemo/hermenéutico en la producción teórica e intelectual. No es tanto la condición histórica poscolonial la que debe atraer nuestra atención, sino los *loci* de enunciación de lo poscolonial. En este artículo asumiré que la transformación más fundamental del espacio intelectual se está llevando a cabo, a raíz de la configuración de una razón poscolonial, tanto en el lugar de práctica oposicional en la esfera pública como en el de una lucha teórica en la academia. En este contexto, me siento compelido por la descripción de Ella Shohat (1992) sobre las teorías poscoloniales como *loci* de enunciación y su opinión de que la teoría poscolonial ha formado un espacio de fuerza para la erudición crítica y de resistencia, mientras que, en general, los discursos poscoloniales proporcionan prácticas oposicionales en países con una gran herencia colonial. En palabras de Shohat:

«El término “poscolonial” sería más preciso, por lo tanto, si fuera articulado como la “Teoría del Primer/Tercer Mundo,” o “crítica pos-anticolonial” como un movimiento más allá de la asignación binaria, fija, y estable de las relaciones de poder entre “colonizador/colonizado” y “centro/periferia”. Tales rearticulaciones sugieren un discurso más matizado, que permite el movimiento, la movilidad y la fluidez. Aquí, el prefijo “pos” tendría menos el

sentido de como un “después” que de como un siguiente, yendo más allá y comentando sobre un cierto movimiento intelectual –crítica anticolonial tercermundista– en lugar de ir más allá de un cierto punto en la historia –colonialismo–; aquí el “neo-colonialismo” sería una forma menos pasiva de abordar la situación de los países neocolonizados, y un modo de participación políticamente más activa» (Shohat, 1992: 108)³.

A pesar de todas las ambigüedades del término analizado por Shohat, la cita anterior subraya un aspecto crucial de las prácticas contemporáneas identificadas como *poscolonialidad*, aunque el término va más allá de su propia descripción. Por consiguiente, argumentaré a favor de la razón poscolonial entendida como un grupo diverso de prácticas teóricas que se manifiestan a raíz de las herencias coloniales en la intersección de la historia moderna europea y las historias contramodernas coloniales. No iré tan lejos como para decir o mirar a lo poscolonial como un nuevo paradigma, sino para visualizarlo como parte de uno, aún más grande. Me gustaría insistir en el hecho de que el *pos-* en *poscolonial* es notablemente diferente de los otros *pos-* de la crítica cultural contemporánea. Por ello, me atreveré a sugerir que cuando se compara con la razón posmoderna, nos encontramos con dos maneras fundamentales para criticar la modernidad: una, la poscolonial, desde las historias y herencias coloniales; la otra, la posmoderna, desde los límites de la narrativa hegemónica de la Historia occidental.

Comenzaré pues con un recuento de la manera en la que hablo acerca de las situaciones y condiciones poscoloniales. Primero, limito mi comprensión acerca del *colonialismo* a la constitución geopolítica y geohistórica de la modernidad occidental europea (conceptualización de Hegel) en sus dos sentidos: la configuración económica y política del mundo moderno, por un lado, como también el espacio intelectual (desde la filosofía hasta la religión, desde la historia antigua hasta las ciencias sociales modernas) que justifica tal configuración, por el otro. La razón poscolonial presenta lo contramoderno como un lugar de disputa desde el primer momento de la expansión occidental (p.ej., *Nueva Corónica y Buen Gobierno* de

3. Todas las citas de esta sección III han sido traducidas del original en inglés por Yuridia Ramírez Rentería.

Guaman Poma de Ayala, terminada alrededor de 1615), haciendo posible cuestionar el espacio intelectual de la modernidad y la inscripción del orden mundial en la cual el Occidente y el Oriente, el *yo* y el *otro*, el *civilizado* y el *bárbaro*, fueron inscritos como entidades naturales. Desde 1500, aproximadamente, el proceso de consolidación de Europa Occidental como entidad geocultural (Morín, 1987)⁴ navegó junto con los viajes de ultramar y la expansión del Imperio portugués y del Imperio español. Durante el siglo xvi y la primera mitad del siglo xvii, Italia, España (o Castilla) y Portugal eran el «corazón de Europa», usando una expresión que Hegel finalmente aplicó al Reino Unido, Francia y Alemania a principios del xix. Limitaré entonces mi comprensión de las *situaciones/condiciones* poscoloniales a la configuración sociohistórica manifestada a través de los pueblos que ganan independencia o emancipación de los poderes imperiales y coloniales de Occidente (tales como Europa hasta 1945, o los Estados Unidos desde el comienzo del siglo xx). La razón poscolonial precede y coexiste con las *situaciones/condiciones* poscoloniales. Por supuesto, el prefijo *pos-* está, semánticamente hablando, en contención con la idea de *precedencia*. Sin embargo, podría ser justificada en términos de condiciones poscoloniales, como utopía o como equivalente a la razón anticolonial (contramoder-na), antes y después de la independencia política.

Una de las primeras dificultades que encontramos en este mapa de herencias coloniales y teorías poscoloniales, es que Estados Unidos no es aceptado fácilmente como una situación poscolonial y, por consiguiente, como una realidad con la cual podríamos contar, en términos de teorías poscoloniales (Shohat, 1992: 102; McClintock, 1992). La dificultad surge no solamente por las diferencias entre las herencias coloniales en Estados Unidos y, digamos, Jamaica, sino principalmente porque la poscolonialidad (tanto en términos de situación en condición, como de producción teórica y discursiva) tiende a estar conectada con las experiencias del Tercer Mundo. El hecho es que los Estados Unidos, a pesar de que no tienen el mismo tipo de herencia colonial que Perú o Indonesia, son, sin embargo, una consecuencia de la expansión europea y no otro país europeo, propia-

4. Véase: «Edgar Morin “Europa existe por la resistencia a la homogeneización”» (en línea) http://elpais.com/diario/1987/01/17/cultura/537836408_850215.html

mente dicho. A raíz del liderazgo norteamericano en la comunidad de la expansión europea, la razón posmoderna sería más fácilmente conectada con los Estados Unidos que la razón poscolonial. Se podría decir que las herencias coloniales encontradas en países como los Estados Unidos se adhieren a las teorías posmodernas que se encuentran en Frederic Jameson (1991), donde el espacio contestatario es, mejor dicho, el resultado de las herencias del capitalismo más que las herencias del colonialismo. La clásica discusión entre Jameson y Ahmad fácilmente podría ser releída en este contexto (Jameson, 1986; Ahmad, 1987). Si es necesario otro ejemplo de la historia intelectual de los Estados Unidos para justificar el razonamiento posmoderno en complicidad con lo poscolonial, se puede considerar seriamente el argumento de Cornel West (1989) acerca de la evasión norteamericana de la filosofía como genealogía del pragmatismo. Al leer a Emerson, Peirce, Royce, Du Bois, James y Rorty (entre otros), West ha sugerido de una manera muy persuasiva, que la evasión filosófica norteamericana es, precisamente, el resultado del filosofar fuera del lugar. En otras palabras, de la práctica de una reflexión filosófica cuya base no ha sido fundada en la necesidad de separación de los centros coloniales, sino en las necesidades de los países coloniales mismos. Por eso, West afirma que «el pragmatismo profético se manifiesta en un momento específico en la historia de la civilización del Atlántico Norte: el momento de la posmodernidad», y va aún más allá, cuando afirma que «la posmodernidad puede ser comprendida a la luz de tres procesos históricos fundamentales»:

1. El final de la «Edad europea» (1492-1945), que diezmó la confianza propia europea e inspiró la crítica personal. Según West, «este monumental descentramiento de Europa produjo reflexiones intelectuales ejemplares, tales como la desmitificación de la hegemonía cultural europea, la destrucción de las tradiciones metafísicas occidentales, y la deconstrucción de los sistemas filosóficos del Atlántico Norte» (West, 1989: 253).
2. La manifestación inicial de los Estados Unidos como el poder económico y militar, ofreciendo direcciones en el ambiente político y la producción cultural.
3. El «primer paso de descolonización del Tercer Mundo promulgado por la independencia política en Asia y África» (ibídem: 236).

En primer lugar, notemos que los tres procesos históricos fundamentales que West ofrece para la comprensión de la posmodernidad podrían ser

también invocados con la intención de entender el concepto de poscolonialidad. En un juego de palabras, se podría decir que la posmodernidad es el discurso de la contramodernidad emergida de las colonias de asentamiento⁵; mientras que poscolonialidad es el discurso de la contramodernidad manifestada por la colonización de profundo asentamiento (p.ej., Argelia, India, Kenya, Jamaica, Indonesia, etc.), es decir, donde el poder colonial se mantuvo con una particular brutalidad. En segundo lugar, notemos que si el primer paso de descolonización después de 1945 ha de ser tomado en cuenta (lo cual ubica, principalmente, la descolonización en relación con el Imperio británico y las colonias alemanas y francesas), entonces el caso de América Latina (hispano y lusoamérica) no es considerado como un proceso prematuro de descolonización, y su posición como un grupo de países del Tercer Mundo no siempre es aceptada. Esta es otra de las razones por las cuales el concepto de poscolonialidad solo comenzó recientemente a ser discutido en los círculos académicos latinoamericanos de los Estados Unidos, y se mantiene mayormente ignorado en los países de América Latina; en cambio, los conceptos de modernidad y posmodernidad gozan ya de una extensa bibliografía, tanto en la academia de los Estados Unidos como en América Latina, particularmente en aquellos países con una gran población de descendencia europea (p.ej., Brasil y el Cono Sur).

El mapa presentado por West sugiere una herencia colonial dividida en tres tipos: a) colonias de asentamiento; b) colonias de profundo asentamiento antes de 1945; c) colonias de profundo asentamiento después de 1945. En este mapa, el surgimiento del pragmatismo norteamericano en una colonia de asentamiento sería el equivalente de las teorías poscoloniales de las colonias de profundo asentamiento de antes y después de 1945:

«No es casualidad que el pragmatismo norteamericano salga una vez más a la palestra del debate intelectual en el Atlántico Norte (...). Lo que distingue al pragmatismo norteamericano es su insistencia sin ambigüedad en el imperativo moral y su inequívoca vocación paliativa» (West, 1989: 4).

5. He usado la distinción entre «colonias de asentamiento» (p.ej., Estados Unidos, Australia, Nueva Zelanda, Canadá, etc.) y «colonias de profundo asentamiento» (p.ej., Argelia, Perú, India, etc.) de McClintock (1992: 88-89).

El énfasis sobre el concepto de posmodernidad (en vez de sobre el de la poscolonialidad) de una colonia de asentamiento que posteriormente se convirtió en un poder mundial, explica la poca atención que el concepto ha recibido en América Latina. El hecho de que comencemos a ver artículos que mezclan la poscolonialidad y América Latina, parece ser el resultado de que poscolonialidad se ha convertido en un importante tema de discusión en los círculos académicos de las mismas colonias de asentamiento que se elevaron a un nivel de poder mundial, aunque la distinción entre la manifestación y los usos de posmodernidad y poscolonialidad no se hace siempre ni sus consecuencias son evaluadas. Por ejemplo, cuando Dirlík (1994: 329) afirma abierta y provocativamente que «lo poscolonial comienza cuando los intelectuales del Tercer Mundo llegan al mundo académico del Primer Mundo», no se puede evitar la misma pregunta y considerar el argumento de West como una respuesta a lo posmoderno en Estados Unidos.

Si miramos hacia atrás, en las colonias de profundo asentamiento como la mayoría de los países latinoamericanos (tipo b), las preocupaciones por los temas que hoy son identificados como discursos poscoloniales coexisten con las condiciones poscoloniales que pueden ser encontradas inmediatamente después de la Revolución bolchevique, y algunas de sus diferentes manifestaciones son subrayadas a continuación: el caso del marxismo de José Carlos Mariátegui en Perú (alrededor de 1920); Enrique Dussel en Argentina (desde 1970); también pensadores liberales como Leopoldo Zea y Edmundo O'Gorman en México (desde 1960 hasta hoy). El penúltimo publicó en 1958 *América en la historia* (Zea, 1958), un texto que hoy se podría considerar más bien de teoría poscolonial, y que podríamos describir como liberal, acerca de países de profundo asentamiento que se emanciparon directamente del poder colonial alrededor del comienzo del siglo XIX. La problemática presentada por Zea está enraizada, desde el siglo XIX, en una larga y duradera tradición entre los intelectuales hispanoamericanos: la conflictiva relación con Europa y, desde finales del siglo XIX, con los Estados Unidos; en otras palabras, con el occidentalismo. En este texto, tanto España como Rusia son presentadas por Zea como marginales para Occidente. Hay dos capítulos muy significativos: «España al margen de Occidente» y «Rusia al margen de Occidente». Se puede conjeturar que las situaciones poscoloniales en las colonias de profundo asentamiento (tipo b) en América Latina tienen algunas similitudes con la transformación de Rusia en la Unión Soviética, a pesar de que transcurrió casi un siglo entre la descolonización

de América Latina y la Revolución Rusa. Una similitud muy obvia que, como señala Zea, proviene de la modernidad marginal de España y Rusia durante los siglos XVIII y XIX. Sin embargo, existen enormes diferencias, a raíz de las distintas épocas en las cuales ocurrió cada proceso histórico y por el hecho de que mientras la descolonización en América Latina se llevó a cabo en las primeras colonias españolas y portuguesas de profundo asentamiento⁶, la Revolución Rusa se llevó a cabo en el mismo corazón del Imperio. Tanto España como Rusia tuvieron una relación semejante con el *eurocentrismo*, al cual Zea dedica un capítulo de su producción más tardía (Zea, 1988): lo ubica en la fundación y consecuencia de las conceptualizaciones cartesianas y hegelianas de la *razón*; asimismo, el invertido hegelianismo de Marx y Engels lo define como una utopía que no se materializa en Europa, sino en sus márgenes. Sin embargo, la herencia histórica y su implementación revolucionaria en la Unión Soviética no están conectadas con la herencia colonial y el pensamiento poscolonial por razones que ya se describirán.

Por su parte, Jorge Klor de Alva (1992) tuvo una fuerte reacción en contra al pensar en las Américas en términos poscoloniales; al hacerlo, trajo a primer plano la diferencia entre las herencias coloniales de asentamiento y las de de profundo asentamiento. En la larga cita de su tesis que se ofrece a continuación, podemos observar la diferencia que existe entre un pensador neoliberal mexicano de los años sesenta, como es Leopoldo Zea, y un pensador chicano de los años noventa, enfrentándose con la occidentalización y las herencias coloniales:

«La primera parte de mi tesis es simple: teniendo en cuenta que las poblaciones indígenas de las Américas comenzaron a sufrir un colapso demográfico devastador al entrar en contacto con los europeos; dado que la pérdida de población indígena tuvo el efecto, a finales del siglo XVI, de la restricción de los que se identificarán como indígenas a la periferia de las nacientes políticas nacionales; dado que la mayor parte de los mestizos que rápidamente comenzaron a reemplazarlos se formaron basándose sobre todo en los mode-

6. Estas primeras transformaciones fueron descoloniales a medias, pues ni los pueblos originarios ni las poblaciones de ascendencia africana participaron en ellas. La diferencia la marcó Haití, colonia francesa y, por lo tanto, engrampada con las transformaciones en Europa después del tratado de Westfalia.

los europeos; dado que, junto con los euroamericanos (criollos) y algunos europeos (peninsulares), estos mestizos occidentalizados conformaban las fuerzas que derrotaron a España en las guerras de independencia del siglo XIX; y, por último, dado que los nuevos países bajo liderazgo criollo/mestizo construyeron sus identidades nacionales abrumadoramente basadas en prácticas euroamericanas, el idioma español, y el cristianismo, es un error presentar a los sectores no nativos antes de la independencia como colonizados, es inconsistente explicar las guerras de independencia como luchas anticoloniales, y es engañoso caracterizar a las Américas, a raíz de sus guerras civiles de separación, como poscoloniales. En resumen, las Américas no eran ni Asia ni África; México no es la India, el Perú no es Indonesia, y los latinos en los Estados Unidos –aunque trágicamente sufren de la oposición de una voluntad de exclusión– no son argelinos» (Klor de Alva, 1992: 3).

Klor de Alva formuló esta tesis, como él mismo aclara, basado en sus investigaciones dentro de la construcción de identidades entre los latinoamericanos y mexicoamericanos contemporáneos de los Estados Unidos. Además, aunque no deja muy en claro su concepto de «las Américas», excluye el Caribe (inglés, francés y español). Esta consideración cambiará radicalmente la visión de lo colonial y lo poscolonial, ya que el Caribe inglés y francés pertenecen a las colonias de profundo asentamiento (de tipo c), mientras que el Caribe español es del tipo b. Básicamente, la idea de Klor de Alva sobre «las Américas» es puramente hispana y angloamericana. Existen aquí dos problemas que merecen ser aclarados: uno, la diferencia entre las situaciones poscoloniales, y dos, la diferencia entre los discursos y las teorías poscoloniales. Mi inclinación inmediata sería comprender «las situaciones y discursos poscoloniales» como una configuración manifestada por la liberación de las reglas coloniales y las diferentes etapas del período moderno; por ejemplo, la independencia de Angloamérica e Hispanoamérica, al final del siglo XVIII y principios del XIX, respectivamente, como también la descolonización de Indonesia y/o Argelia. Es decir, que son situaciones y discursos poscoloniales de tipo a, b y c. Tal formulación es quizá muy esquemática, pero nos ayuda a separar algunas de las confusiones y ambigüedades que conlleva la expresión.

En contraste, las teorías poscoloniales no son parte de ninguno de los tres tipos de situaciones y discursos mencionados, sino más bien de las consecuencias de las situaciones y discursos posindependencia en las colonias de tipo b y, especialmente, de tipo c. Además, es la construcción de la conciencia de la

teoría poscolonial la que permite describir y separar (esto es, construir) las diferentes experiencias coloniales y poscoloniales (es decir, situaciones y discursos). Ahora bien, si entendemos la poscolonialidad y la posmodernidad como construcción de teorías, ambos términos se manifiestan desde diferentes tipos de herencias coloniales (tipo «a» la posmodernidad; tipo b y c la poscolonialidad), entonces ambos tipos de teorías son movimientos contramodernos que responden a diferentes clases de herencias coloniales y tienen en común el proceso de la expansión occidental identificado como la modernidad.

El lector puede objetar diciendo que la posmodernidad no es particularmente angloamericana, ni siquiera un fenómeno europeo, sino que pertenece a la historia del ser humano. Si usamos una lógica similar, se puede argüir que la misma observación podría ser hecha de la poscolonialidad, diciendo que esta *no* es solamente un problema de modernidad y países colonizados entre 1492 y 1945, sino más bien un problema global o un problema transnacional. Estaría de acuerdo con ambas posturas. La modernidad es tanto la consolidación de los imperios coloniales de Europa –incluyendo sus consecuencias–, como también la subyugación de pueblos y culturas en su lucha por la liberación –aunque su historia puede haber sido relatada principalmente por discursos coloniales producidos por aquellos en el poder y en la posición para hacerlo efectivo–. De esta manera, si la modernidad consiste tanto en la consolidación de la historia europea como en la historia silenciosa de las colonias de la periferia, la posmodernidad y la poscolonialidad como operaciones de construcción literaria son lados distintos de un proceso para contrarrestar la modernidad desde diferentes herencias coloniales: 1) herencias desde/en el centro de imperios coloniales (p.ej., Lyotard, en Francia); 2) herencias coloniales en colonias de asentamiento (p.ej., Jameson, en los Estados Unidos); y 3) herencias coloniales de colonias de profundo asentamiento (p.ej., Said [palestino-estadounidense]; Spivak [india-estadounidense], y Glissant [martinico]).

Mi argumento, entonces, es que la teorización de lo poscolonial permite descentrar las prácticas teóricas en términos de ubicación geocultural. Es precisamente en este aspecto que la diferencia entre los discursos poscoloniales y las teorías es difícil de rastrear. Las teorías poscoloniales son, por así decirlo, discursos poscoloniales (p.ej., políticos, legales, históricos, así como literarios de emancipación) con la autoconciencia de ser una práctica teórica en el concepto erudito de la expresión (es decir, discursos eruditos conectados a la academia y a las tradiciones y reglas de instituciones disciplinares). Por esa razón hubiera sido muy difícil concebir a Fanon como un

teórico poscolonial en 1961. Su discurso, a pesar de que fue atractivo y seductor (aún lo es), no era parte del marco conceptual que, en esa época, se concebía en términos del discurso teórico por la academia. Era y es un discurso descolonial. La teoría en las humanidades, en ese entonces, era concebida principalmente en términos de modelos lingüísticos, y en las ciencias sociales en términos de leyes ya establecidas. Fanon se convirtió en un teórico poscolonial, para algunos, después de que la academia conceptualizara una nueva clase de práctica teórica, inventara un nombre para distinguirla de las demás y la situara dentro de un campo académico específico. Pero sigue siendo para otros/as una referencia crucial del pensamiento descolonial.

Las dificultades de trazar límites claros proveen a la teorización poscolonial de un lugar distintivo. Primero, porque el lugar geocultural se hace explícito. Las prácticas teóricas poscoloniales son asociadas con individuos que provienen de sociedades con fuertes herencias coloniales, que han estudiado y/o están en algún lugar del corazón del imperio. Yo soy consciente de que esta afirmación puede ser peligrosa si se toma para asegurar que solamente ciertos individuos pueden producir un determinado discurso. Sin embargo, no estoy moldeando el problema en términos de determinismo ontológico, sino más bien en términos de opciones y posibilidades. Estoy seguro de que, mientras que no es necesario ser *x* para entender a los *x* (p.ej., chicanos, mujeres, mujeres de color, hispanos, etc.), cuando se habla de prácticas teóricas como intervenciones culturales y políticas, la política de identificación se convierte en parte de la política de colocación: identificarse a sí mismo como *x* sería parte del mismo proceso de teorización de la condición social en la cual los *x* han estado y son colocados. Por consiguiente, parece que las posibilidades de teorización de las herencias coloniales pueden ser llevadas a cabo en diferentes direcciones: desde un lugar estrictamente disciplinario; desde el lugar de alguien para quien las herencias coloniales son históricas, pero no algo personal; finalmente, desde el lugar de alguien para quien las herencias coloniales están atrincheraadas en su propia sensibilidad⁷. Hoy, parte de la confusión y la ambigüedad

7. Véase al respecto mi ensayo, «The de-colonial option and the meaning of identity in politics». *Anales Nueva época*, n.º 9-10 (2007), p. 43-72. (en línea) <http://hdl.handle.net/2077/4500>

del término se debe, creo, a las varias posibilidades de comprometerse uno mismo en teorizaciones poscoloniales. Estimo, sin embargo, que el prejuicio opuesto es lo más común: que las personas que son de un lugar en el corazón del imperio tienen la competencia necesaria para teorizar, sin darle importancia al lugar donde están. Este prejuicio está anclado en la distribución ideológica del conocimiento en las ciencias sociales y en las humanidades, que va unido con la distribución geopolítica en Primero, Segundo y Tercer Mundo. O para ponerlo de otra manera, mientras la razón poscolonial revela un cambio de terreno con respecto a su propio fundamento como práctica cognitiva, política y teórica, la razón moderna habla por el fundamento de las humanidades y las ciencias sociales durante el siglo XIX, basada en herencias del Renacimiento y la Ilustración, en lugar de las herencias coloniales.

Debo esta idea a Carl Pletsch (1981). Este autor trazó la división social y científica del trabajo en relación con la división geopolítica del Primer, Segundo y Tercer Mundo, entre 1950 y 1975, período en el cual la labor social y científica es reorganizada de acuerdo a un nuevo orden mundial, coincidentemente, el período desde donde el surgimiento de los discursos coloniales y las bases de las teorías poscoloniales están siendo establecidos. Los discursos coloniales y las teorías no eran todavía un tema de discusión en la época en que Pletsch escribió su artículo, dedicado principalmente a las ciencias sociales. El período escogido por Pletsch es importante también por las conexiones implícitas entre la descolonización y el surgimiento de la Guerra Fría, que puso de nuevo a Rusia/Unión Soviética en el panorama, en el margen de la modernidad occidental, como Segundo Mundo. La tesis de Pletsch es simple: la ansiedad occidental debida al surgimiento de las naciones socialistas y, sobre todo, del crecimiento económico y tecnológico de la Unión Soviética, inspiró la división del mundo en tres grandes categorías: los países tecnológica y económicamente desarrollados, además de democráticos (Primer Mundo); aquellos tecnológicamente desarrollados, pero gobernados por la ideología (Segundo Mundo); y los países tecnológica y económicamente subdesarrollados (Tercer Mundo). Las bases de tal distribución no están necesariamente unidas a las propiedades de los objetos clasificados, sino al lugar de enunciación que construye la clasificación: la enunciación se encuentra en el Primer Mundo y no en el Segundo ni en el Tercero. Ya que la clasificación se originó en países capitalistas democráticamente desarrollados, estos naturalmente se convirtieron en el Primer Mundo y el modelo para las clasificaciones posteriores.

Mi primera suposición, entonces, es que la teorización poscolonial lucha por un desplazamiento del *locus* de enunciación del Primer al Tercer Mundo⁸.

Mi suposición se puede entender mejor si proseguimos con Pletsch un poco más. La fuerza de su argumento descansa en el hecho de que la redistribución académica de la labor científica no es paralela a la nueva ubicación política ni económica de los mundos culturales; o, como Pletsch mismo lo cita:

«Condiciones que evocan el etnocentrismo, la condescendencia, el imperialismo, y la agresión fueron reemplazados sistemáticamente por términos aparentemente naturales y científicos –eufemismos–. Las antiguas colonias no solo se convirtieron en “naciones en desarrollo” y las tribus primitivas en “pueblos tradicionales”, los departamentos del Gobierno y Marina de los Estados Unidos se transformaron en el Departamento de “Defensa”... Hubiera sido simplemente imposible explicar la necesidad de ayuda del extranjero y vastos gastos militares en tiempos de paz con categorías más diferenciadas de las que calculan bajo el paraguas de los tres mundos» (Pletsch, 1981: 575).

Desde una colocación epistemológica, la distinción clásica entre las sociedades tradicionales y modernas puede recolocarse y redistribuirse. Así, el mundo moderno se divide en dos: el Primer Mundo es tecnológicamente avanzado, libre de restricciones ideológicas y del pensamiento utilitario, por consiguiente, natural. El Segundo Mundo es también tecnológicamente avanzado, pero sobrecargado con una élite ideológica que impide el pensamiento utilitario y el libre acceso a la creencia. El mundo tradicional es económica y tecnológicamente subdesarrollado, con una mentalidad que obstruye la posibilidad del pensamiento utilitario y científico. Por ello la distribución epistemológica del trabajo fue parte integrante de la distribución ideológica del mundo y de la reconceptualización de la ciencia, la ideología y la cultura:

8. Se me ha dicho en algunas ocasiones que no debería hablar de Primer, Segundo ni Tercer Mundo porque tales entidades no existen. Quisiera subrayar aquí que no estoy hablando de las entidades, sino de las divisiones conceptuales del mundo que, como tal, existieron y todavía existen, aunque la configuración del mundo no es la que inspiró dicha distinción. Siento la necesidad de disculparme por presentar esta anotación, a la vez que no puedo evitarla.

«Los científicos sociales de Occidente han reservado el concepto de cultura para las mentalidades de las sociedades tradicionales en sus estados primigenios. Han designado a las sociedades socialistas del segundo mundo como la provincia de ideología. Y han asumido durante mucho tiempo –no por unanimidad, sin duda– que el Occidente moderno es el paraíso natural de la ciencia y el pensamiento utilitarista. De acuerdo con este esquema, una categoría de científicos sociales se estableció aparte para estudiar las sociedades primitivas del tercer mundo (los antropólogos). Otros clanes –economistas, sociólogos y politólogos– estudian el tercer mundo solo en la medida en que el proceso de modernización ya ha comenzado. La verdadera provincia de estas últimas ciencias sociales es el mundo moderno, especialmente las sociedades naturales de Occidente. Pero, de nuevo, subclanes de cada una de estas ciencias del mundo moderno son especialmente equipados para hacer incursiones en las regiones ideológicas del segundo mundo. De la misma forma que sus colegas economistas, sociólogos y politólogos que estudian el proceso de modernización en el tercer mundo, estos estudiantes del segundo mundo se dedican a los estudios de área. Lo que distingue a su área es el peligro asociado con la ideología, a diferencia de la alteridad ahora inocente de las culturas tradicionales. Pero el contraste es más grande entre todas estas áreas especialistas, ya sea de los segundos o terceros mundos, y los generalistas disciplinarios que estudian las sociedades naturales del primer mundo» (Pletsch, 1981: 579).

Cito a Pletsch de una forma extensa por la substancial redistribución del orden de las cosas y de las ciencias humanas que Michel Foucault (1966) describió para el siglo XIX; y también porque ayuda para aclarar el lugar de las prácticas teóricas poscoloniales y posmodernas hacia el final del siglo XX, poco después del colapso del orden de los tres mundos y del fin de la Guerra Fría. Se puede conjeturar que una característica substancial de lo poscolonial la constituye la emergencia de *loci* de enunciación de acciones sociales que surgen de los países del Tercer Mundo, y que invierten la imagen contraria producida y sostenida por una larga tradición desde la herencia colonial, hasta la redistribución de la labor científica analizada por Pletsch. Es decir, si alguien es de un país económica y tecnológicamente subdesarrollado, con una forma *oscura* de pensar, él o ella no pueden producir ningún tipo de pensamiento teórico significativo cuando la teoría es definida de acuerdo a los modelos del Primer Mundo. De acuerdo a esta lógica, la teoría y las ciencias son producidas en los países del Primer Mun-

do donde no existen las obstrucciones ideológicas para el pensamiento científico y teórico.

Mi segunda suposición, entonces, es que el *locus* de la teorización posmoderna (de acuerdo a lo articulado por Jameson, 1991) está puesto en el Primer Mundo, aunque en oposición a la configuración epistemológica de las ciencias sociales vis a vis con el Tercer Mundo analizado por Pletsch. Se podría argumentar que la razón posmoderna es una mezcla de prácticas y entrenamiento teórico del Primer Mundo con las bases ideológicas del Segundo. Sin embargo mantiene como tal su diferencia con la razón poscolonial en la que la alianza está entre la producción cultural del Tercer Mundo y la imaginación teórica del Primero. En el artículo de Pletsch se hace referencia a la literatura. Sin embargo, no nos podemos olvidar del enorme impacto de la producción literaria de los países del Tercer Mundo (p.ej., García Márquez, Assia Djebar, Salman Rushdie, Naguib Mahfuz, Michelle Cliff, J. M. Coetzee). El hecho de que tal impacto haya tenido lugar en el campo literario (es decir, en el campo de la producción «cultural» más que en las ciencias sociales) apoya la hipótesis de Pletsch sobre la distribución del conocimiento en correlación con las áreas geoculturales. Explica también por qué el realismo mágico se convirtió en el símbolo de la producción cultural del Tercer Mundo.

Repensemos ahora la distinción entre *venir de*, *estar en* y *ser de*. Si tanto los discursos poscoloniales (incluyendo la literatura) como las teorías están asociados con la gente (que *viene*) de países con herencias coloniales, es precisamente por el desplazamiento del *locus* de producción intelectual del Primer al Tercer Mundo. Sin embargo, mientras que la producción literaria puede ser fácilmente atribuida a la producción cultural del Tercer Mundo, la teoría es más difícil de justificar porque –de acuerdo a la distribución científica del trabajo, analizada por Pletsch– el *locus* de la producción teórica es del Primer más que del Tercer Mundo. Entonces, mi tercera suposición es que las prácticas teóricas descoloniales (más que las poscoloniales) no solo están cambiando nuestra visión de los procesos coloniales, sino que también están desafiando la misma base del concepto occidental del conocimiento y del entendimiento al establecer conexiones epistemológicas entre el lugar geocultural y la producción teórica.

Al insistir en la conexión entre el lugar de la teorización (*ser de*, *venir de*, y *estar en*) y el *locus* de enunciación, estoy haciendo hincapié en que los *loci* de enunciación no son dados, sino representados; y no estoy suponiendo que solamente la gente que viene de tal o cual lugar puede teorizar

x. Deseo insistir en el hecho de que no estoy presentando el argumento en términos deterministas, sino en el campo abierto de las posibilidades lógicas, de circunstancias históricas y sensibilidad personal. Estoy sugiriendo, en otras palabras, que aquellos para quienes las herencias coloniales son reales (les *duelen* de algún modo) están más (lógica, histórica y emocionalmente) inclinados que otros a teorizar el pasado en términos de historias coloniales. También estoy sugiriendo que la teorización descolonial restablece los límites entre el conocimiento, lo conocido y el sujeto cognoscente (lo cual es mi razón para acentuar las complicidades de las teorías poscoloniales con *las minorías*). Mientras que, por un lado, percibo el lugar del sujeto cognoscente en la economía social del conocimiento y del entendimiento como la contribución principal de las teorías descoloniales (a lo Fanon), siento, por otro lado, que la descripción o explicación de lo conocido es la contribución principal de las teorías posmodernas.

II

Me gustaría desplazarme hacia la segunda parte de mi argumento: las teorías descoloniales como contramodernidad y *loci* de enunciación diferencial.

Enrique Dussel (1993), filósofo argentino asociado con la filosofía de la liberación, articuló una idea similar de una manera clara y convincente. Cito de la introducción de sus conferencias de Frankfurt:

«La modernidad es, para muchos (para Jürgen Habermas o Charles Taylor, por ejemplo), un fenómeno esencial o exclusivamente europeo. En estas lecturas, voy a sostener que la modernidad es, en efecto, un fenómeno europeo, pero uno constituido en una relación dialéctica con una alteridad no-europea que finalmente es su contenido. La modernidad aparece cuando Europa se autoafirma como el “centro” de una Historia Mundo que ella inaugura; la “periferia” que rodea este centro es, consecuentemente, parte de esta auto-definición. La oclusión de esta periferia (y del papel de España y Portugal en la formación de este sistema del mundo moderno desde finales del siglo xv hasta mediados del siglo xvii) lleva a los principales pensadores contemporáneos del “centro” a creer en una falacia eurocéntrica en su comprensión de la modernidad. Si su comprensión de la genealogía de la moder-

nidad es, pues, parcial y provincial, sus intentos de una crítica o defensa de la misma son igualmente unilaterales y, en parte, falsos» (Dussel, 1993: 57-58).

La construcción de la idea de la modernidad, conectada a la expansión europea, y también forjada por los intelectuales europeos, fue lo suficientemente poderosa para durar casi quinientos años. Los discursos y las teorías descoloniales comenzaron a desafiar directamente esa hegemonía, un desafío que era impensable (y tal vez inesperado) por aquellos que construyeron y supusieron de antemano la idea de la modernidad como un período histórico e implícitamente como EL *locus* de enunciación. Un *locus* de enunciación que en el nombre de la racionalidad, la ciencia y la filosofía afirmó su propio privilegio sobre otras formas de racionalidad o sobre formas de pensamiento que, desde la perspectiva de la razón moderna, fueran racionales. Por consiguiente, propondría que los discursos y las teorías descoloniales y poscoloniales compartiesen los legados coloniales al mismo tiempo que construyesen los *loci diferenciales*. Por supuesto, estoy sobresimplificando; pero lo estoy haciendo con el propósito de acentuar mi percepción de la razón descolonial como un *locus* de enunciación diferencial. *Diferencial* aquí significa también un desplazamiento de los conceptos y las prácticas de las nociones del conocimiento y también de las formas de entendimiento articuladas durante el período moderno⁹. Por otro lado, si un proyecto similar pudiera ser unido a lo que puede ser llamado, en este contexto, razón posmoderna, la posición de Dussel sería semejante a la de Homi Bhabha (1994) cuando habla desde las diferentes herencias coloniales (tipos b y c):

«Impulsado por la historia subalterna de los márgenes de la modernidad —más que por los fracasos del logocentrismo—, he intentado, en la medida de mis posibilidades, revisar lo conocido, *cambiar el nombre de la posmoderni-*

9. Un ejemplo revelador de lo que estoy tratando de articular es la contralectura de Norma Alarcón (1994) sobre el significado de la asignación teórica de Jean-Luc Nancy (1994). Mientras que Nancy asigna un significado a la cultura chicana a través de su lectura desde el espacio donde la etnicidad y el lenguaje no interfieren con su propio discurso (p.ej., la ausencia total de referencia al Magreb en el lenguaje y la cultura francesa), el discurso de Alarcón es una nueva ubicación necesaria desde el espacio en el cual la etnicidad y el lenguaje trastornan la posición del conocimiento y del entendimiento.

dad desde la posición de lo poscolonial» (las cursivas son mías) (Bhabha, 1994).

Encuentro una coincidencia digna de notar entre Dussel y Bhabha, aunque con algunas diferencias significativas en cuanto al acento. La coincidencia radica en el importante hecho de que la tarea del razonamiento des/poscolonial no está solamente conectada a la necesidad política de descolonización (en Asia, África y el Caribe), sino, principalmente, a la relectura del paradigma de la razón moderna. Esta tarea es llevada a cabo por Dussel y Bhabha de maneras diferentes, aunque no contradictorias.

Después de un detallado análisis de la construcción kantiana y hegeliana de la idea de Ilustración en la historia europea, Dussel resume los elementos que constituyen el mito de la modernidad:

«(1) La civilización moderna (europea) se comprende a sí misma como la más desarrollada, la civilización superior. (2) Este sentido de superioridad la obliga a, en la forma de imperativo categórico, como si fuera, a “desarrollar”, (civilizar, educar) a las más primitivas, bárbaras civilizaciones subdesarrolladas. (3) El modelo de tal desarrollo debe ser el seguido por Europa en su propio desarrollo fuera de la antigüedad y en la Edad Media. (4) Allí donde los bárbaros o los primitivos se oponen al proceso civilizatorio, la praxis de la modernidad debe, en última instancia, recurrir a la violencia necesaria para remover los obstáculos para la modernización. (5) Esta violencia que produce víctimas en muchos modos diferentes, lleva un carácter ritual: el héroe civilizador inviste a la víctima (colonizado, esclavo, la mujer, la destrucción ecológica del mundo, etc.) con el carácter de participes en un proceso de sacrificio redentor. (6) Desde el punto de vista de la modernidad, el bárbaro o el primitivo está en un estado de culpabilidad (por, entre otras cosas, oponerse al proceso de civilización). Esto permite a la modernidad presentarse a sí misma no solo como inocente sino también como una fuerza que emancipará o redimirá a sus víctimas de su culpa. (7) Dado este carácter “civilizado” y redentor de la modernidad, los sufrimientos y los sacrificios (los costos) de la modernización impuestos a los pueblos “inmaduros”, razas esclavizadas, el sexo “débil”, etcétera., son inevitables y necesarios.» (Dussel, 1993: 68-69).

El mito de la modernidad es expuesto por Dussel para confrontar otras alternativas de interpretación. Mientras que Horkheimer (2002 [1937]) y

Adorno (1975 [1966]), como también otros pensadores posmodernistas como Lyotard (1979), Rorty (1980) o Vattimo y Rovatti (1983), proponen una crítica de la razón (una razón violenta, coercitiva y genocida), Dussel mismo propone una crítica del momento irracional de la Ilustración como un mito sacrificial; e intenta hacerlo no como una negación de la razón, sino afirmando la razón del otro. La intersección entre la idea de una modernidad egocéntrica basada en su apropiación de las herencias grecorromanas (clásicas) y el surgimiento de la idea de la modernidad desde las márgenes (o contramodernidad) aclara que la historia no comienza en Grecia, y que los diferentes comienzos históricos están, al mismo tiempo, sujetos a diversos *loci* de enunciación. Propondría que este simple axioma es fundamental de y para la razón poscolonial. Finalmente, el proyecto de Bhabha de nombrar lo posmoderno desde la posición de lo poscolonial, lo acerca a Dussel y encuentra su nicho en la razón poscolonial como *locus* de enunciación diferencial.

Mientras que Dussel dibuja de nuevo el mapa de la modernidad, incluyendo en su geografía la constitución y expansión de los imperios español y portugués después de 1500, y revisa la narrativa de la Ilustración, recogiendo el fantasma de los relatos coloniales, Bhabha trabaja hacia la articulación de las instancias enunciativas. La sugerencia programática de Dussel de que el ascenso de la modernidad radica hoy, no necesariamente en el proceso que sobrepasa la modernidad desde adentro (es decir, la posmodernidad), sino más bien en un proceso de transmodernidad, parece también coincidir con la preocupación de Bhabha. Dussel declara:

«Transmodernidad (como un proyecto político, económico, ecológico, erótico, pedagógico y de liberación religiosa) es la correalización de eso que es imposible que la modernidad lleve a cabo por sí misma: es decir, de una solidaridad de incorporación, que he llamado analéctica, entre el centro/periferia, hombre/mujer, diferentes razas, diferentes etnias, diferentes clases, civilización/naturaleza, cultura occidental/culturas del Tercer Mundo, etc.» (Dussel, 1993: 69-70).

Si como afirma Dussel la superación de esas dicotomías presupone, en primer lugar, que el lado más oscuro de la modernidad (esto es, la periferia colonial) se descubre a sí mismo como inocente, ese mismo descubrimiento presupondrá afirmar, primero, los *loci* de enunciación en los bordes de la expansión colonial y, segundo, la construcción de la razón poscolonial a

partir de los escombros de la modernidad europea y de las herencias (transformadas) de la cultura universal. La contribución de Bhabha a la articulación de la razón poscolonial radica, a mi parecer, en que los *loci* de enunciación toman prioridad ética y política por encima de la rearticulación de lo enunciado. Es por esta razón que Bhabha sitúa la representación frente a la epistemología y explora la política de la colocación enunciativa en torno al concepto de *racionalidad mínima* de Charles Taylor (1996)¹⁰. El concepto de racionalidad mínima le permite a Bhabha poner la representación frente a la epistemología en un esfuerzo por traer a primer plano la instancia humana en vez de la representación:

«La racionalidad mínima, como actividad de articulación, encarnada en el lenguaje de la metáfora, altera el tema de la cultura desde una función epistemológica a una práctica enunciativa. Si la cultura como epistemología se centra en la función y la intención, entonces la cultura como enunciación se centra en la significación y la institucionalización; si la epistemología tiende hacia una reflexión de su referente empírico u objeto, los intentos enunciativos repetidamente reinscriben y reubican el reclamo político de prioridad cultural y jerarquía (...) en la institución social de la actividad significante» (Bhabha, 1994: 177).

Lo poscolonial como el puesto del *locus* de enunciación diferencial organiza el discurso contramoderno de Bhabha. Sin embargo, estos puestos de enunciación no se oponen dialécticamente al *locus* de enunciación creado por la modernidad (es decir, el sujeto moderno y la subjetividad) en la constante invención y reconstrucción del yo y de los conceptos monotópicos de la razón. Son, por el contrario, lugares de intervención, interrupciones de la propia invención de la modernidad. La *dilación temporal* que Johannes Fabian (1983) identifica como una negación de la coetaneidad es, en mi argumento, el tiempo presente de la enunciación desde donde, al reclamar su propio presente, relega otros *loci* de enunciación al tiempo pasa-

10. Aunque Taylor no elabora el concepto de *racionalidad mínima* en el libro citado por Dussel (*Fuentes del yo*), las consideraciones epistemológicas que surgen de la trayectoria colonial no son los ejemplos paradigmáticos de los argumentos de Taylor.

do. Bhabha responde desde las herencias coloniales de la India británica a la misma preocupación expresada por Dussel desde las herencias coloniales de Hispanoamérica, o Fabian desde una crítica de la ideología de la temporalidad en la práctica antropológica. Leamos a Bhabha:

«Planteo estas cuestiones desde el interior de la problemática de la modernidad debido a un cambio en las tradiciones críticas contemporáneas de la escritura poscolonial. Ya no hay un énfasis separatista influyente en la simple elaboración de una tradición antiimperialista o nacionalismo negro “en sí mismo”. Hay un intento de interrumpir los discursos occidentales de la modernidad a través de estas narraciones que desplazan, que son interrogativas subalternas, o que son posteriores a la esclavitud y las perspectivas teóricas fundamentales que engendran» (Bhabha, 1994: 241).

Además, en el siguiente párrafo:

«El poder de la traducción poscolonial de la modernidad se basa en su estructura performativa, deformadora, que no se limita a reevaluar la competición de una tradición cultural o transponer valores transculturalmente» (ibídem: 241).

En una anotación reveladora de la conclusión a su *The Location of Culture* (anotación 15), Bhabha recuerda al lector que el término *dilación temporal* fue presentado y usado en los capítulos anteriores (8 y 9), y que él visualiza ese concepto como una expresión que captura *la división* del discurso colonial. La *dilación temporal* se convierte entonces en una nueva forma del discurso colonial como objeto de estudio, y la teorización poscolonial como el *locus* de enunciación a causa del diálogo conflictivo entre personas con cosmologías y epistemologías diferenciales. La teorización poscolonial asume tanto la división del objeto colonial (de estudio) como la división del sujeto de la teorización poscolonial (el *locus* de enunciación).

Una discusión epistemológica similar fue señalada por Norma Alarcón (1990) en el contexto de los estudios femeninos de género y etnicidad, particularmente cuando ella declara que: «El sujeto (y objeto) del conocimiento es ahora la mujer, pero el punto de vista heredado no ha sido cuestionado de ninguna manera. Como resultado, algunas feministas angloamericanas tienden a convertirse en una parodia del sujeto masculino de la conciencia, revelando de esta manera su base liberal etnocéntrica» (ibídem:

357). La controversia epistemológica en la teorización poscolonial reside en que el sujeto dividido del discurso colonial se mira en el sujeto dividido de la teorización poscolonial; de la misma forma, la mujer como sujeto cognoscente se mira en la mujer como sujeto para ser conocido. Por esta razón está en vías de realizarse un giro epistemológico, en el cual la enunciación como promulgación toma prioridad sobre la acción como representación.

La *dilación temporal* es el concepto relevante de Bhabha (1994) para explorar la epistemología revolucionaria de la teorización poscolonial. El concepto surge de la intersección entre dos marcos teóricos dispares. Uno proviene de los resultados del aparato formal de la enunciación (teorizado por Émile Benveniste [1966] en los años sesenta), de la teoría de los actos de habla (teorizada por J. L. Austin [1962] y John Searle [1969] en los años sesenta y setenta) y del acento colonial puesto por Gayatri Spivak cuando formulan la pregunta: «¿Pueden los subalternos hablar?». El otro marco teórico fue formulado por Johannes Fabian (1983) en su análisis de la negación de la coetaneidad en el discurso antropológico (colonial). Cuando la negación de la coetaneidad no es presentada en términos de comparación cultural o en etapas de la civilización basadas en una presupuesta idea de progreso, sino que es aplicada al *locus* de enunciación, la *dilación temporal* podría admitir la negación de la coetaneidad enunciativa y, por lo tanto, admitir también la violenta negación de la libertad, de las razones y calificaciones para la intervención política y cultural.

La discusión del olvido colonial de Foucault (1966)¹¹, al final del capítulo sobre lo posmoderno y lo poscolonial, es un momento especial de un argumento constante y complejo que Bhabha desarrolla a lo largo de su libro:

«Hay una cierta posición en la relación de Occidente que se constituyó en ella. La historia proporciona una base para la relación que pueda tener con el resto de las sociedades, incluso con la sociedad en la que históricamente apareció» (Bhabha, 1994: 195).

11. Sobre el «olvido colonial» de Foucault, véase el artículo de Linda Alcoff (2007).

La interpretación que Bhabha hace de Foucault apunta al hecho de que al «desconocer el momento colonial como presente enunciativo en la condición histórica y epistemológica de la modernidad occidental», Foucault cierra la posibilidad de interpretar la proporción occidental en el diálogo conflictivo entre el Occidente y las colonias. Aún más, de acuerdo con Bhabha, Foucault «desconoce precisamente el texto colonial como la base para tal relación de proporción que el Occidente pueda tener, “aun con la sociedad en la que [lo colonial] apareció históricamente”» (Bhabha, 1994: 196). En otras palabras, el presente enunciativo es el presente del tiempo occidental y de su *locus* de enunciación. Los *loci* de enunciación coloniales son disueltos por la falta de contemporaneidad: las colonias producen la cultura, mientras que los centros metropolitanos producen discursos intelectuales que interpretan la producción cultural y colonial y se reinscriben a sí mismos como el único *locus* de enunciación. Finalmente, Bhabha reinscribe así el diálogo entre la modernidad y la posmodernidad, por un lado, y entre el colonialismo y el discurso crítico poscolonial, por otro:

«Leyendo desde la perspectiva transferencial, donde la relación Occidental regresa a sí misma desde el lapso de tiempo de la relación colonial, vemos cómo la modernidad y la posmodernidad se constituyeron a sí mismas desde la perspectiva marginal de la diferencia cultural. Se encuentran a sí mismas de forma contingente en el punto en el que la diferencia interna de su propia sociedad se reitera en términos de la diferencia del orden, la alteridad del sitio poscolonial» (ibídem: 196).

La consecuencia del proyecto de la Ilustración, que Bhabha critica en Foucault, también es subrayada por Paul Gilroy (1993) en su crítica de Jürgen Habermas y Marshall Berman. Gilroy declara, en oposición a la creencia en las promesas insatisfechas de la modernidad, que la historia de la diáspora africana y, por consiguiente, una revalorización del papel de la esclavitud en la construcción de la modernidad, «requiere una revisión más completa de los términos en los cuales los debates de la modernidad han sido construidos y que cualquiera de sus participantes académicos esté dispuesto [a] conceder» (Gilroy, 1993: 46). La configuración descentrada y plural de las subjetividades e identidades modernas adoptadas por Gilroy van en contra de la creencia de Berman en la «unidad íntima del yo y del ambiente moderno» (ibídem: 46). Bhabha y Gilroy se unen, así, a Dussel en su crítica de la construcción de la modernidad en el pensamiento posmo-

derno. Lo que diferencia sus teorizaciones poscoloniales son sus herencias coloniales: española y latinoamericana para Dussel; diáspora africana, Imperio francés, alemán y británico para Gilroy; Imperio británico y la colonización de la India para Bhabha.

Mi interés en explorar estas distinciones se localiza en una pregunta más fundamental con respecto a las implicaciones políticas de las decisiones académicas al ocuparnos de los discursos coloniales en la investigación y la enseñanza. El punto que estoy tratando de elucidar fue subrayado por Patricia Seed (1991) en los siguientes términos:

«Muchos antropólogos, historiadores y críticos literarios, escribiendo sobre los que se agrupan como “la gente del Tercer Mundo”, adoptan una postura de defensa hacia aquellos a los que han estado estudiando y trabajando con. Por lo tanto, son reticentes a criticar las formas de nacionalismo post-independencia (...) Los primeros teóricos del campo del discurso colonial—Said, Spivak, y Bhabha— están ellos mismos ambivalentemente situados entre los llamados primer y tercer mundos: nacidos y educados en lugares como Palestina y Bengala, sin embargo, han hecho su carrera académica en Occidente. *Hablan desde Occidente, pero no pertenecen a él. Así, en virtud de su reputación y su larga residencia en Occidente, ya no son de Oriente.* Por lo tanto, su contribución a la formación del campo de estudio ha surgido dentro del mismo contexto de la internacionalización que ellos mismos están tratando de estudiar» [las cursivas son mías] (Seed, 1991: 198).

Me gustaría situar la frase entre el *desde* y el *de* y subrayar la correlación entre formar un campo de estudio del «ser de» y «no ser de». El asunto aquí no es si una persona que ha nacido en los Países Bajos debe ser un[a] molinero[a] y otra nacida en Nueva York un[a] corredor[a] de bolsa, tampoco si alguien nacido en los Países Bajos o en Nueva York tiene más autoridad en cuanto a molinos o a la bolsa se refiere, sino más bien quién está hablando, de qué, desde dónde y por qué. Aquí hay dos puntos que deben aclararse. Uno es la agenda política de aquellos de «nosotros/as» (una categoría vacía para ser llenada) de América del Norte o del Sur, de la India, Irán o África, que escribimos y enseñamos aquí, en los Estados Unidos, preocupados por las herencias coloniales y las teorías poscoloniales. El otro punto es la agenda de aquellos de «nosotros» (una categoría vacía para ser llenada) de aquí y que escriben aquí. Soy consciente de que en un mundo transnacional tales distinciones pueden ser percibidas con sospe-

cha; sin embargo, creo que estas deben ser tomadas no tanto en términos de identidades nacionales, sino en relación con el *locus* de enunciación donde (memorias y tensiones del presente más que lugares físicos) las teorías son construidas.

III

Me gustaría concluir abriendo la discusión a nuevas áreas de cuestionamiento metateórico des/poscolonial. He limitado la discusión a los *loci* de enunciación y a categorías geoculturales. Este es el terreno en el cual las herencias coloniales y las teorías poscoloniales han sido principalmente discutidas en el pasado. Tales conceptos como Primer y Tercer Mundo, Occidente y Oriente, margen y periferia, colonialismo español o británico, etc., son todos categorías socioculturales. Cuando concebí lo que estoy diciendo como una ruptura epistemológica, lo hice en términos de la política del lugar geocultural (historias locales), asumiendo que la teorización des/poscolonial está motivada por los legados coloniales incorporados por quien investiga. La política y la sensibilidad del lugar geocultural (historias locales) son comparadas, en mi argumento, con la política y la sensibilidad del género, la raza o la posición de clase. En todos estos casos, la producción del conocimiento y la necesidad de teorías ya no son guiadas por un deseo abstracto y racional de decir la verdad, sino (tal vez principalmente) por preocupaciones éticas y políticas sobre la emancipación humana de los legados coloniales. Debemos anotar, que si la producción del conocimiento fuera siempre manejada con fines de emancipación humana, deberíamos recalcar que la emancipación que las teorías des/poscoloniales promueven es la emancipación de las categorías de conocimiento fabricadas y establecidas en Europa, las cuales forman parte de la modernidad y fueron construidas, parcialmente, en complicidad con la expansión colonial.

La importante distinción cronológica presentada por Sara Suleri (1992b), al destacar la experiencia histórica y personal de «la India inglesa», es capaz de poner las situaciones y los discursos coloniales y poscoloniales bajo una nueva luz:

«Si la India inglesa representa un campo discursivo que incluye narraciones coloniales y poscoloniales, también representa una alternativa al pro-

blema cronológico del nacionalismo en el subcontinente indio. Así como el concepto de nación se interpreta como un regalo del colonizador a su antigua colonia, la comunidad inimaginable producida por el encuentro colonial nunca puede ser leída suficientemente» (Suleri, 1992b: 3)

Lo que debería mantener nuestra atención en esta cita es el hecho de que la rearticulación cronológica de lo colonial/poscolonial está sujeta a la conspiración entre lenguaje e imperio. Decir «la India inglesa» es similar a decir «Hispanoamérica» o «Angloamérica» en cuanto que la construcción de categorías geoculturales está muy conectada con las lenguas imperiales. No obstante, no toda la teorización poscolonial está relacionada con la política y la sensibilidad del lugar geocultural. Trinh Minh-ha (1989), Chandra Mohanty (1988) y Sara Suleri (1992a; 1992b), entre otras, presentan una nueva dimensión en la configuración de teorías al leer el género y el feminismo en la condición poscolonial. Al hacerlo, sus argumentos ayudan en una orientación de las prácticas teóricas poscoloniales hacia un encuentro con los puntos puestos en relieve por mujeres de color, así como también de quienes teorizan las fronteras (p.ej., Anzaldúa, 1987; Saldívar, 1992; y, para la diáspora africana, Gilroy, 1993). Suleri visualiza dos temas importantes para el futuro de la crítica cultural y las teorías poscoloniales: uno es el realineamiento de las polaridades («Oriente-Occidente»; «colonizador-colonizado»; «nosotros-ellos», etc.) en las cuales fue fundada la teorización inicial; el otro es la pregunta por la articulación del género y la condición poscolonial:

«Si la materialidad de la crítica cultural debe ahora situar su idioma en ausencia productiva de la alteridad, esta debe realinear su relación con la figura del género. ¿El estado figurativo del género plantea un discurso un tanto acríptico que depende de las metáforas de la sexualidad, o se limita a cosificar el triste biologismo que dicta decodificaciones tradicionales del encuentro colonial? Dado que la “feminidad” del subcontinente colonizado ha proporcionado narrativas Orientalistas con su tropo más predominante para el ejercicio de Oriente, una lectura contemporánea de dicho texto está obligada a ejercer un considerable tacto cultural en la feminización de su propio discurso. En otras palabras, una simple correlación de género con el colonizador y el colonizado puede conducir solo a la intransigencia interpretativa de una orden diferente, a través de la cual un intento de reconocer la marginación conduce a una réplica opuesta de la distancia infranqueable entre el margen

y el centro. La tensa ambivalencia de la complicidad colonial, sin embargo, exige una lectura más matizada de cómo el género funciona ambivalentemente por igual en las tropologías de las narrativas tanto coloniales como poscoloniales» (Suleri, 1992b: 15).

La introducción del género y el feminismo en la crítica al colonialismo confirman los avances epistemológicos de la teorización poscolonial en dos diferentes y complementarias direcciones como mínimo: una, la rearticulación de la complicidad entre la modernidad y la violencia de la razón al descubrir la supresión de cualidades secundarias del campo del conocimiento; la otra, al abrir el trabajo erudito y la búsqueda académica a la esfera pública más allá de la academia. La fuerza de la teorización poscolonial (tanto como otras prácticas teóricas en el campo del discurso de las «minorías») reside en su capacidad para una transformación epistemológica como también social y cultural. Además, ayuda a redefinir y a restablecer el trabajo de las humanidades en un mundo transnacional el cual es, al mismo tiempo, uno de los resultados de varias herencias coloniales e imperiales.

12. La opción descolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso¹²

Los debates que se dieron en El Escorial en julio de 2006, durante un seminario de verano organizado por Heriberto Cairo Carou (Universidad Complutense de Madrid), incidieron en la revisión del texto que había enviado con antelación y sobre el cual se basó mi presentación¹³. El texto final es básicamente el mismo, pero con un cambio y un agregado. El cambio ha sido la extensión del pensamiento de-colonial –tema del seminario– a la opción descolonial, que es en definitiva lo que está puesto en juego en la consolidación del pensamiento descolonial. Pero ¿opción descolonial en relación con qué? ¿Cuáles son las otras opciones? Básicamente, la opción descolonial es la opción en dos esferas del pensar y el hacer; el pensar descolonial es siempre contrapartida del hacer, del hacer descolonial. En uno de los debates se mencionó que el pensamiento descolonial debería estar también ligado a la acción. La observación (u objeción) presupone, como en todo el pensamiento de la modernidad (liberal y marxista), que una cosa es la teoría y la otra es la praxis. Quizás la primera opción que el pensa-

12. Este capítulo es producto de la investigación realizada en la Universidad de Duke sobre pensamiento descolonial, teoría política descolonial y geopolítica del conocimiento, en el marco de la modernidad/colonialidad y la epistemología fronteriza.

13. Un resumen de los temas y de los debates generados en esa semana se encuentran recogidos en la sección «Palestra», de *Tabula Rasa*, n.º 8 (2007), véase: <http://revistatabularasa.org/numero-8.php>. Ausente en el debate escrito pero fundamental en los debates orales, fue la presencia de Nina Pacari (quechua-ecuatoriana), abogada y activista. En esa ocasión Nina Pacari objetó la denominación «movimientos indígenas» diciendo algo así como que «nosotros no nos movemos, somos nación».

miento descolonial ofrece es la de desligarse de la lastra de dualidades (sujeto/objeto, mente/cuerpo, teoría/praxis, naturaleza/cultura), etc. Para la opción descolonial los llamados «movimientos sociales» crean, construyen su propia teoría, mientras que la creación de conocimientos descoloniales en las universidades conlleva su propia práctica. Así, la opción descolonial (u opciones, por supuesto)¹⁴, es opción frente a dos grandes esferas del conocer/entender: 1) la esfera de las ciencias (sociales, naturales y humanas), incluyendo tanto las variaciones y variedades *pos-* de las últimas décadas (posestructuralismo, posmodernismo, poscolonialismo), como las configuraciones académicas que crean y celebran «nuevos objetos de estudio» (p.ej., los estudios culturales, o la ludología –que convierte los videojuegos en objeto de estudio–); y 2) la esfera de las opciones políticas controladas, en el mundo/moderno colonial, por la hegemonía/dominación de los macrorelatos de la teología cristiana (católica y protestante), la egología (el desplazamiento secular de la teología a partir de René Descartes) conservadora y liberal, y la egología socialista-marxista. La opción descolonial presupone desprenderse de las reglas del juego cognitivo-interpretativo (epistémico-hermenéutico), de los espejismos de la *ciencia* y del control del conocimiento (mediante categorías, instituciones, normas disciplinarias) que hacen posible la presunción de objetos, eventos y realidades.

Alguien pidió después de mi presentación –me dijeron luego que era un sociólogo de profesión– que diera una definición de «pensamiento descolonial». Objetó que lo había usado, que había hablado de o sobre él, pero que no lo había definido. La definición es una de las formas normativas de control del conocimiento *científico*¹⁵. La definición presupone la determina-

14. El contraargumento políticamente correcto es objetar el singular y poner de relieve el plural. Por cierto, el cristianismo, y muchos ejemplos semejantes, es diverso, variado, contradictorio, con muchos colores, etc., pero hay un momento en que el cristianismo no se confunde ni con el islamismo ni con el judaísmo. La diversidad y pluralidad cristiana tienen su punto singular: el punto en que es posible diferenciarse no solo del islamismo y el judaísmo, sino también del cristianismo ortodoxo.

15. Un ejemplo contundente de crítica descolonial a los mitos de la ciencia son los argumentos de Vine Deloria Jr. (2002), nativo americano del grupo sioux, abogado, filósofo y activista, que desmontó los artificios en los debates entre *creacionistas* y *evolucionistas*. Su conocimiento del saber de sus ancestros, o de la epistemología ancestral (¡que no se deriva de la epistemología griega!), le permite entrar en debate argumentando a partir de normas del conocer desprendidas de las reglas autoimpuestas por creacionistas y evolucionistas.

ción de algo, de un objeto, y el control de la definición por el enunciante. La ciencia, en sus variedades naturales y sociales, es una forma de hacer orientada al objeto y no al sujeto, al enunciado y no a la enunciación. La opción descolonial se vuelca hacia el sujeto enunciante; se desprende de la fe en que el conocimiento válido es aquel que se sujeta a las normas disciplinarias, esto es, al conocimiento por gestión empresarial mediante las reglas impuestas por el grupo de seres humanos que aceptan jugar ese juego. Pero como vemos en Irak, por ejemplo, frente a la gestión democrática que intenta Estados Unidos, los iraquíes aparentemente no están dispuestos a jugar con tales reglas. La gestión democrática resulta costosa, tan costosa como la gestión socialista de Stalin. La opción descolonial es imperativa frente a la lucha por gestiones imperiales euro-americanocentradas y resistencias antiimperiales tanto de las izquierdas euro-americanocentradas como de fundamentalismos no europeos¹⁶.

El resultado es un argumento (pensamiento) descolonial. Esto es, descolonización del conocimiento científico y liberación de formas de conocer silenciadas y marginalizadas por la retórica moderno-occidental (y epistémico-imperial) de la *ciencia*.

16. Por izquierdas euro-americanocentradas no solo me refiero a la izquierda socialista-marxista que se origina en Europa y se extiende a países industrializados (es decir, del Primer Mundo) como Estados Unidos, sino también a las izquierdas eurocentradas del Tercer Mundo. Así como las independencias en América del Sur y del Caribe en el siglo xix, o las descolonizaciones en África y en Asia durante la Guerra Fría, generaron una élite de descendencia europea (como en América del Sur y del Caribe) o élites nativas (como en África y Asia), que ligaron con los diseños imperiales liberales, también surgieron élites socialistas-marxistas que impulsaban los diseños imperiales de la izquierda en los países independizados o descolonizados. Jorge Abelardo Ramos (1973) analiza el caso de América del Sur. Me remito también a las observaciones de la líder indígena Nina Pacari sobre las relaciones del marxismo blancoide en Ecuador con la nación y el pensamiento indígenas. Algo semejante ha ocurrido con la nación afro, constituida desde el siglo xvi en distintas partes de América del Sur y del Caribe, tal y como muestra Paget Henry (2000) y argumenta sin concesiones Anthony Bogues (2003). Véase, en este sentido, la última parte de este artículo, la conceptualización de «el evismo» que hace Álvaro García Linera, vicepresidente de Bolivia, y la reconceptualización del marxismo. Sin embargo, no queda duda de que son dos proyectos diferentes, a veces complementarios, a veces antagónicos: uno es el marxismo de origen y sensibilidad blanco-europea, y otro el evismo, de origen y sensibilidad indígena forjada a través de cinco siglos de confrontación con el euro-americanismo.

I. Pequeña historia

En mayo de 2003 Arturo Escobar y yo mismo reunimos al colectivo del proyecto modernidad/colonialidad en Duke (Universidad de Carolina del Norte), en Chapel Hill. El tema de esta reunión fue «Teoría, crítica y descolonización». Los participantes fueron invitados con antelación a reflexionar sobre el asunto siguiente:

«¿Cómo nos parece la “teoría crítica” de Horkheimer. hoy en día, cuando las “revoluciones” globales y pluri-versales se están llevando a cabo fuera de la di-versidad y pluri-versidad de las muchas historias locales que en los últimos 500 años (algunas en los últimos 250 o tal vez solo 50 años) no pudieron evitar el contacto, conflicto, y la complicidad con Occidente (por ejemplo, el cristianismo occidental, su secularización y relación a/con el capitalismo y su anverso, el socialismo/marxismo)? ¿Qué objetivo debería tener la “teoría crítica” cuando los *damnés de la terre* son puestos en la foto junto a los proletarios de Horkheimer o la traducción actual del proletariado, tales como las multitudes? ¿Qué transformaciones serían necesarias en el proyecto de “teoría crítica” si el género, la raza, y la naturaleza fueron totalmente incorporados en su marco conceptual y político? Por último, ¿cómo puede la “teoría crítica” subsumirse en el proyecto de la modernidad/colonialidad y la descolonización? O tal vez, ¿esta subsunción sugiere la necesidad de abandonar las formulaciones del siglo xx del proyecto de la teoría crítica? O, ¿ello sugeriría el agotamiento del proyecto de la modernidad?»¹⁷.

17. Insistamos en la geopolítica del saber o del conocimiento: Horkheimer y la escuela de Frankfurt se pueden leer de distintas maneras, no en el sentido de la pluralidad hermenéutica de cada lectura, sino, como lo acabo de decir, en la distribución geopolítica de la labor intelectual a través de la diferencia colonial (y también de la diferencia imperial). Geopolíticamente, un tipo de interpretación correspondería al lugar que la Escuela de Frankfurt ocupa en la genealogía del pensamiento europeo. Otras lecturas estarían orientadas por y a través de la diferencia epistémica colonial en la genealogía pluriversal del pensamiento descolonial (como lo presento aquí mismo). Claro, puede ocurrir otra cosa también: que la escuela de Frankfurt (y equivalentes) sea empleada por la intelligentsia local en las excolonias como signo de distinción (eurocentrada) sobre sectores de la población presuntamente atrasados con respecto a las últimas ideas-mercancías provenientes de las fábricas de Europa o de Estados Unidos. En este último rubro hay toda una compleja gama de posibilidades.

Los temas y las preguntas propuestas no eran nuevas sino que, por el contrario, continuaban reflexiones, conversaciones y artículos publicados con anterioridad. Enrique Dussel y Santiago Castro-Gómez habían introducido ya en el proyecto la reflexión sobre la teoría crítica, y Nelson Maldonado-Torres la reflexión sobre la agencia de los *damnés de la terre*, una categoría que recoloca y regionaliza categorías forjadas en otras experiencias históricas (p.ej., por un lado los subalternos y la subalternidad moderna de Antonio Gramsci y los subalternos y la subalternidad colonial de Ranajit Guha y el proyecto del sur asiático y, por otro, la categoría de multitud reintroducida a partir de Spinoza por Paul Virno, Antonio Negri y Michael Hardt). A partir de esa reunión, el proyecto colectivo fue incorporando más y más la categoría de descolonialidad como continuidad de la de modernidad/colonialidad. Una secuela tuvo lugar en Berkeley, en abril de 2005, bajo el título de «El mapeo del giro descolonial» (*Mapping the de-colonial turn*), en un encuentro organizado por Nelson Maldonado-Torres, donde miembros del proyecto modernidad/colonialidad dialogaron con miembros del proyecto de la Asociación Caribeña de Filosofía titulado *Shifting the Geographies of Reason* y con un grupo de filósofas y críticos culturales latino/as. A través de estas dos reuniones quedó claro que mientras modernidad/colonialidad son categorías analíticas de la matriz colonial de poder, la categoría de descolonialidad amplía el marco y los objetivos del proyecto. No obstante, la conceptualización misma de la colonialidad como constitutiva de la modernidad es ya el pensamiento descolonial en marcha.

El argumento básico (casi un silogismo) es el siguiente: si la colonialidad es constitutiva de la modernidad, y la retórica salvacionista de la modernidad presupone la lógica opresiva y condenatoria de la colonialidad (de ahí los *damnés* de Fanon), esa lógica opresiva produce una energía de descontento, de desconfianza, de desprendimiento entre quienes reaccionan ante la violencia imperial. Esa energía se traduce en proyectos de descolonialidad que, en última instancia, también son constitutivos de la modernidad. La modernidad es una hidra de tres cabezas, aunque solo muestra una: la retórica de salvación y progreso¹⁸. La colonialidad, una de cuyas facetas

18. Recuérdense los recientes acontecimiento de Iguala (Guerrero, México), con el asesinato de 43 estudiantes, que muestran la creciente violencia estatal (provincial y central) en

es la pobreza y la propagación del Sida en África, no aparece en la retórica de la modernidad como su necesaria contraparte, sino como algo desprendido de ella. Por ejemplo, el *Plan del Milenio* de las Naciones Unidas, liderado por Kofi Annan, y el Earth Institut en Columbia University, liderado por Jeffrey Sachs, trabajan en colaboración para terminar con la pobreza – como lo anuncia el título del libro de Sachs (2005)¹⁹–. Pero en ningún momento se cuestiona la ideología de la modernidad ni los pozos negros que oculta su retórica, consecuencias de la naturaleza misma de la economía capitalista –en la cual tal ideología se apoya– en sus variadas facetas (desde el mercantilismo del xvi, el libre comercio de los siglos siguientes, la Revolución Industrial del siglo xix, la revolución tecnológica del xx), sino sus desafortunadas consecuencias. Por otra parte, todo el debate en los medios de comunicación sobre la guerra contra el terrorismo y todo tipo de levantamientos de protesta y movimientos sociales, en ningún momento insinúan que la lógica de la colonialidad, que se esconde bajo la retórica de la modernidad, genera necesariamente la energía irreductible de seres humanos humillados, vilipendiados, olvidados, marginados. La descolonialidad es entonces la energía que no se deja manejar por la lógica de la colonialidad ni se cree los cuentos de hadas de la retórica de la modernidad. Si, entonces, la descolonialidad tiene una variada gama de manifestaciones – algunas no deseables, como las que hoy Washington describe como «terroristas»–, el pensamiento descolonial es, entonces, el pensamiento que se desprende y se abre (de ahí desprendimiento y apertura en el título) a posibilidades encubiertas (colonizadas y desprestigiadas como tradicionales, bárbaras, primitivas, místicas, etc.) por la racionalidad moderna montada y encerrada en las categorías del griego y del latín y de las seis lenguas impe-

contubernio con sicarios y cárteles, para controlar, asustar, matar y destruir la también creciente energía de descontento, en este caso, en un estado que ya no controla la ley o que la usa en beneficio de las élites estatales y corporativas.

19. Los documentos relacionados con el llamado *Plan del Milenio* se pueden consultar en <http://www.globalpolicy.org/msummit/millenni/undocindex.htm> (consultado el 6 de diciembre de 2006). El proyecto imperial/colonial, articulado en la modernidad/colonialidad, cubre todos los flancos. El *Plan del Milenio* invita a que nos quedemos sentados y veamos cómo los grandes pensadores de los proyectos imperiales son conscientes de las injusticias imperiales. Como Las Casas ayer, los Guaman Poma de hoy son invitados a supeditarse a las buenas maneras de la razón imperial crítica.

riales europeas modernas (italiano, castellano, portugués, inglés, francés y alemán).

II. El cambio geo-epistémico y la emergencia del pensamiento descolonial: un manifiesto²⁰

La tesis es la siguiente: el pensamiento descolonial emergió en la fundación misma de la modernidad/colonialidad como su contrapartida. Y eso ocurrió en las Américas, en el pensamiento indígena y en el pensamiento afrocaribeño. Continuó luego en Asia y África, no relacionado con el pensamiento descolonial de las Américas, pero sí como contrapartida a la reorganización de la modernidad/colonialidad con el Imperio británico y el colonialismo francés. Un tercer momento de reformulaciones ocurrió en las intersecciones de los movimientos de descolonización en Asia y África, concurrentes con la Guerra Fría y el liderazgo ascendente de Estados Unidos. Desde el fin de la Guerra Fría entre Estados Unidos y la Unión Soviética, el pensamiento descolonial ha comenzado a trazar su propia genealogía. El propósito aquí es contribuir a ella. En este sentido, el pensamiento descolonial se diferencia de la teoría poscolonial o estudios poscoloniales en que la genealogía de estos se localiza en el posestructuralismo francés más que en la densa historia del pensamiento planetario descolonial.

El giro epistémico descolonial es una consecuencia de la formación e instauración de la matriz colonial de poder que Aníbal Quijano (1992) denuncia en un artículo pionero en el que se resume la plataforma del proyecto modernidad/colonialidad:

«La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable. Más aún, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías; en la disolución de la realidad en el

20. Me hago cargo de la «modernidad» del manifiesto: lo tomo como un escrito que anuncia una visión y una línea de trabajo. ¿No fue ese el sentido visionario que le dio Karl Marx al «Manifiesto Comunista»? Aunque su visión del momento fuera desmentida por la historia del siglo xx, la relevancia de esa visión crítica continúa no solo en el Marxismo.

discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. Lejos de esto, es necesario *desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad-modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres*. Es la instrumentalización de la razón por el poder colonial, en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la modernidad. La alternativa en consecuencia es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial» (Quijano, 1992 [la cursiva es mía]).

Aunque la metareflexión sobre el giro epistémico descolonial es de factura reciente, la práctica epistémica descolonial surgió «naturalmente» como consecuencia de la implantación de estructuras de dominación, la matriz colonial de poder o la colonialidad del poder, que Aníbal Quijano develó hacia finales de los años ochenta y sobre la cual continúa trabajando. Por lo tanto, no es nada sorprendente que la genealogía del pensamiento descolonial (esto es, el pensamiento que surge del giro descolonial) lo encontremos en «la colonia» o el «período colonial», en la jerga canónica de la historiografía de las Américas. Ese período de formación, en el siglo xvi, no incluye todavía las colonias inglesas ni en el Norte ni en el Caribe, ni tampoco las francesas. Sin embargo, el giro descolonial reaparece en Asia y en África como consecuencia de los cambios, adaptaciones y nuevas modalidades de la modernidad/colonialidad generadas por la expansión imperial británica y francesa a partir de finales del xviii y principios del xix. De modo que las primeras manifestaciones del giro descolonial las encontramos en los virreinos hispanicos en Anáhuac y Tawantinsuyu, en el siglo xvi y comienzos del xvii. Y lo encontramos también entre las colonias inglesas y la metrópoli, en el siglo xviii. El primer caso lo ilustra Guaman Poma²¹ en el virreinato del Perú, que envió su obra *Nueva Corónica y Buen Gobierno* a Felipe iii en 1616; el segundo, Ottobah Cugoano, un esclavo liberto que pudo publicar en Londres, en 1787 —es decir, diez años después de la independencia de Estados Unidos y de la publicación de *The Wealth of Nations*, de Adam Smith—, su *Thoughts*

21. Se usa el nombre escrito en quechua en vez del castellano Felipe Guaman Poma de Ayala.

and Sentiments on the Evil of Slavery. Ambos son tratados políticos descoloniales que, gracias a la colonialidad del saber, no llegaron a compartir la mesa de discusiones con Maquiavelo, Hobbes o Locke. Reinscribirlos hoy en la genealogía del pensamiento descolonial es una tarea urgente. Sin esta genealogía el pensamiento descolonial sería nada más que un gesto cuya lógica dependería de alguna de las varias genealogías fundadas en Grecia y Roma, que fueron reinscritas en la modernidad imperial europea después del Renacimiento en algunas de las seis lenguas imperiales ya mencionadas: italiano, castellano, portugués, para el Renacimiento; francés, inglés, alemán, para la Ilustración. Guaman Poma y Ottobah Cugoano pensaron y abrieron la ranura de lo impensable en la genealogía imperial de la modernidad, tanto en sus facetas de derecha como en sus facetas de izquierda, es decir, en la genealogía imperial de la modernidad cristiana, liberal y socialista/marxista.

Guaman Poma y Ottobah Cugoano abrieron las puertas al pensamiento-otro, al pensamiento fronterizo²² a partir de la experiencia y memoria del Tawantinsuyu y de la experiencia y memoria de la brutal esclavitud negra del Atlántico, respectivamente. Ninguno de los que defendieron a los indígenas en el siglo XVI, ni de los que se manifestaron contra la esclavitud en el siglo XVIII llegaron a pensar desde el espacio y las experiencias de la herida colonial infringida a indios y negros, tal como la epistemología imperial clasificó la diversidad del Nuevo Mundo. La teoría política en Europa (desde Nicolás Maquiavelo hasta Carl Schmitt, pasando por Hobbes y John Locke) se construyó sobre las experiencias y la memoria de los reinados y

22. «Pensamiento fronterizo» es el método del pensamiento y la opción descolonial. ¿Por qué? Guaman Poma de Ayala es tan buen caso como tantos otros. A partir de la violencia epistémica imperial (en este caso la teología cristiana), ya es imposible en los Andes y en cualquier parte del mundo, pensamos en la India británica o el islam a partir de 1492, intervenir en las relaciones de poder aislándose en un purismo ya imposible. Se hace necesario, entonces, desprenderse de las reglas imperiales (en el conocimiento, la política, la subjetividad, etc.) y reorganizarlas en cosmologías que provienen de memorias y categorías de pensamiento ajenas a la cosmología griega, a la cosmología cristiana y a la cosmología secular de Occidente a partir de la Ilustración. Evo Morales no pretende imponer la democracia del Ayllu y borrar la democracia y la economía (neo)liberal. Su proyecto es absorberla en la democracia del Ayllu, es decir, es necesario un pensamiento fronterizo para descolonizar la economía, el Estado y la subjetividad (p.ej., el rol de la educación es aquí fundamental).

principados (Maquiavelo), la formación de los estados liberales (Hobbes, Locke) y la crisis del Estado liberal (Schmitt).

¿Cómo interpretar la metáfora del párrafo anterior: «abrieron las puertas al pensamiento-otro»? Como desprendimiento y apertura²³. Quizás con otra metáfora que coopere a la inteligibilidad del tipo de puertas del que hablo en este caso. Ya no se trata de las puertas que conducen a «la verdad» (*aletheia*), sino a otros lugares: a los lugares de la memoria colonial; a las huellas de la herida colonial desde donde se teje el pensamiento descolonial²⁴. Puertas que conducen a otro tipo de verdades, cuyo fundamento no es el ser, sino la colonialidad del ser, la herida colonial. El pensamiento descolonial presupone, siempre, la diferencia colonial (y en ciertos casos, que no voy a analizar aquí, la diferencia imperial). Esto es, la exterioridad en el preciso sentido del afuera (bárbaro, colonial) construido por el adentro (civilizado, imperial); un adentro asentado sobre lo que Castro-Gómez (2005) reveló como la *hibris* del punto cero, en la presunta totalidad (totalización) de la *gnosis* de Occidente fundada, recordemos una vez más, en el griego y el latín y en las seis lenguas modernas imperiales europeas. El *giro descolonial es la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida (economías-otras, teorías políticas-otras), la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento del encantamiento de la retórica de la modernidad, de su imaginario imperial articulado en la retórica de la democracia*. En diálogo con la razón imperial crítica, diría lo siguiente-

23. Me refiero a la noción de «desprendimiento epistémico» en la cita anterior de Quijano (1992). Este desprendimiento epistémico difiere, en el sentido de la diferencia colonial, del uso que Samir Amin (1988) le dio al término «desconexión». Amin se mantuvo en la burbuja de la episteme moderna y su «desconexión» sugirió un cambio de contenido, no de los términos de la conversación. El «desprendimiento epistémico», en cambio, señala el momento de quiebra y de fractura, momento de apertura. En este sentido, «apertura» difiere también del sentido que un concepto similar, «lo abierto» tiene en Agamben (2002). En el pensamiento descolonial la apertura es el desprendimiento, precisamente, de dicotomías naturalizadas como «el hombre y el animal». Tal distinción no sería pensable como punto de partida ni para Guaman Poma ni para Ottobah Cugoano. Véanse las secciones siguientes.

24. El concepto de herida colonial proviene de Gloria Anzaldúa (1987), en una de sus frases ya célebres: «*The U.S. Mexican border es una herida abierta where the Third World grates against the first and bleeds*». Obviamente, la expresión tiene valor de cambio en todas aquellas situaciones en las cuales Europa y Estados Unidos infringieron y continúan infringiendo la fricción de la misión civilizadora, desarrollista y modernizadora.

te: Martin Heidegger tradujo *aletheia* (verdad) como «lo abierto y libre en la restitución del ser» (*Parmenides*, I, 95). En la medida en que el empoderamiento es el horizonte del pensamiento descolonial (y no la *verdad*), «es lo abierto y libre en la descolonialidad del ser». No importa cuántas críticas hagamos a los imperios, al imperialismo o al Imperio. Son todas ellas giros en redondo, mordiscos en la cola. Las críticas en la lengua del imperio continúan ocultando la puerta, *la apertura y la libertad a las cuales apunta el pensamiento descolonial*. Metáforas tales como «un mundo en el que quepan muchos mundos» y «otro mundo es posible» son las metáforas que muestran dónde está la puerta.

El pensamiento descolonial tiene como razón de ser y objetivo la descolonialidad del poder (es decir, de la matriz colonial de poder). Este programa fue también diseñado por Quijano en el artículo citado:

«En primer término, [es necesaria] *la descolonización epistemológica*, para *dar paso luego a una nueva comunicación inter-cultural*, a un intercambio de experiencias y de significaciones, *como la base de otra racionalidad* que pueda pretender, con legitimidad, *a alguna universalidad*. Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que *la específica cosmovisión de una etnia particular* sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llame Europa Occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincianismo el título de universalidad» (Quijano, 1992: 447 [la cursiva es mía]).

¿Dónde, en la vida diaria de la sociedad civil/política, del Estado y del mercado aparecen los signos de la retórica de la modernidad que oculta la lógica de la colonialidad en la burbuja totalizante de la modernidad imperial (o la cosmovisión universalizada de una etnia particular)? Estas tres esferas (sociedad civil/política, Estado, mercado o, si se quiere, vida cotidiana, regulaciones gubernamentales y producción y distribución de bienes y consumo) no son autónomas. El Estado y el mercado dependen de los ciudadanos y los consumidores, los cuales forman la sociedad civil y política. El Estado y el mercado necesitan también de la franja de los no ciudadanos (inmigrantes ilegales y otras formas de ilegalidad) y de no consumidores (la franja creciente de indigencia y de pobreza en todo el globo y en cada país, particularmente los del ex-Tercer Mundo y las excolonias del ex-Segundo Mundo). Los ciudadanos necesitan del Estado y el mercado necesita de los consumidores. Pero eso no es todo, puesto que Estado, ciu-

dadanos, consumidores y mercados están relacionados, en un primer nivel, en la configuración nacional del Estado que también interactúa con el mercado de manera conflictiva. Y es aquí donde los límites del Estado-nación se abren a lo transnacional. En el nivel de la sociedad civil, la apertura a lo transnacional se manifiesta hoy fundamentalmente en las migraciones, las cuales generan un doble efecto: en el país de salida y en el país de llegada.

Los acontecimientos ocurridos en Francia, en noviembre de 2005, son un caso paradigmático en la esfera de lo transnacional en cuanto a las consecuencias económicas y estatales en la esfera de la sociedad civil/política en los países industrializados (particularmente en los del G-7 donde se concentra el poder económico). En el nivel del mercado (y con ello me refiero al control económico de la tierra, tanto en el campo como en la ciudad; a la explotación del trabajo y a la producción y consumo), la quema masiva de automóviles en Francia revela un lugar donde el jardín de la sociedad civil en la burbuja de la modernidad se encuentra con las consecuencias invisibilizadas de la colonialidad. ¿Dónde emergen entonces en la vida cotidiana los síntomas de la irresoluble tensión entre retórica de la modernidad y lógica de la colonialidad, su condición constitutiva de dos cabezas en un solo cuerpo? ¿Dónde emerge la energía descolonial y cómo se manifiesta? Los disturbios en Francia, en noviembre de 2005, revelan un punto de articulación entre la esfera y la ilusión de un mundo que se piensa y se construye a sí mismo como EL mundo (retórica de la modernidad) y las consecuencias subyacentes a esa retórica (lógica de la colonialidad). En, y desde ese mundo, lo aparente es la barbarie, la irracionalidad, la juventud, la inmigración que hay que controlar por la fuerza policial y militar, encarcelar y usar casos como estos para enarbolar la retórica de la modernidad. La tendencia liberal propondrá educación; la tendencia conservadora, expulsión y la tendencia de izquierda, inclusión. Cualquiera de estas soluciones deja intacta la lógica de la colonialidad: en los países industrializados, desarrollados, ex-Primer Mundo, G-7, la lógica de la colonialidad vuelve como un *boomerang* a largo plazo, en un movimiento que comenzó en el siglo XVI. En los países en desarrollo, no industrializados, ex-Tercer Mundo, la lógica de la colonialidad continúa su marcha de trepanadora (hoy, literalmente, en la zona amazónica y del oeste de Colombia, donde la presencia de los *bulldozers* amarillos constituye, junto con los helicópteros y las bases militares, la evidencia insoslayable de la marcha de la modernidad a toda costa). El *boomerang* retorna desde los territorios fuera de las fronteras del G-7: el *boomerang* vuelve adentro (las Torres Gemelas de Nueva York, los trenes

de Madrid, el autobús y el metro de Londres), pero también fuera (Moscú, Nalchik, Indonesia, Líbano). ¡El hecho de que condenemos la violencia de estos actos, donde nunca se sabe dónde están los límites entre los agentes de la sociedad civil y política, los estados y el mercado, no significa que debamos cerrar los ojos y sigamos entendiendo estos actos como nos los presenta la retórica de la modernidad en los *mass media* y en los discursos oficiales del Estado! En general, los medios de comunicación ocultan los hechos bajo un simulacro de información; en particular, hay rincones de los medios donde los análisis de disenso luchan por hacerse oír. Pero esos análisis de disenso disienten en el contenido y no en los términos de la conversación. El pensamiento descolonial no aparece todavía, ni siquiera en las publicaciones de la izquierda más extrema. Y la razón es que el pensamiento descolonial ya no es de izquierdas, 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.

Condenar la violencia terrorista no quiere decir rendirnos al pensamiento moderno/colonial, a la violencia estatal moderno/colonial. Ese lujo se lo pueden dar personas con intereses particulares –y en ciertos casos con limitaciones para entender la situación global–, como el presidente George W. Bush y el primer ministro Tony Blair. Por otra parte, entender la violencia en el marco interpretativo común a la Guerra Fría –esto es, un occidental liberal, capitalista y cristiano protestante contra un occidental-oriental (p.ej., Eurasia) socialista en política, comunista en economía y cristiano ortodoxo en religión (en ambos casos, el conflicto entre secularismo y religión necesita de un análisis más detenido; no obstante, ambas memorias religiosas están ahí, reprimidas y presentes de distinta manera)– invisibiliza de nuevo la apertura hacia la libertad que estaba en otra parte y no en la confrontación de los opuestos en el mismo sistema ideológico: liberalismo versus socialismo. ¿Dónde? ¿En qué parte? En los movimientos políticos de descolonización, entre 1947 y 1970 aproximadamente, por ejemplo. Sin duda, estos movimientos fracasaron; así como fracasó el socialismo/comunismo en Rusia. Pero ambos dejaron huellas. Dos salvedades antes de seguir adelante para, en realidad, ir hacia el pasado.

Una de las razones por las cuales los movimientos de descolonización «fracasaron» es que, como en el socialismo/comunismo, cambiaron el contenido pero no los términos de la conversación. Se mantuvieron en el sistema del pensamiento único (de nuevo, griego y latín y sus secuelas moderno/imperiales). Las élites nativas se apropiaron del Estado en Asia y en

África, como antes habían hecho en las Américas las élites criollas –Haití es un caso particular que no puedo analizar aquí– de ascendencia ibérica en el sur y británica en el norte. Tanto es así que en ciertos casos los estados descolonizados siguieron las reglas del juego liberal, como en India, mientras que en otros casos intentaron una aproximación al marxismo, como en el caso de Patrice Lumumba (primer ministro de la República Democrática del Congo). La enorme contribución de la descolonización (o independencia), tanto en la primera oleada en las Américas como en la segunda en Asia y en África, es haber plantado la bandera de la pluriversalidad descolonial frente a la bandera y los tanques de la universalidad imperial. Los límites de todos estos movimientos fueron el hecho de no haber encontrado la apertura y la libertad de un pensamiento-otro, esto es, de una descolonización que llevara, en términos de los zapatistas, a un «mundo donde quepan muchos mundos» (p.ej., la pluriversalidad), que en el Foro Social Mundial se reafirma en la convicción de que «otro mundo es posible». Es importante observar que la mutación de descolonización a descolonialidad ocurrió después de la conclusión de la Guerra Fría: no solo los zapatistas y el Foro Social Mundial, sino también Hugo Chávez y Evo Morales lo motivaron, aunque el entusiasmo inicial haya variado y mudado de la descolonialidad a la desoccidentalización (Mignolo, 2011). La plataforma epistémico-política del chavismo (metafóricamente, la revolución bolivariana) ya no es la misma plataforma en la que se afirmó Fidel Castro (metafóricamente, la revolución socialista). Son otras las reglas del juego que planteó Chávez en Venezuela y plantea Evo Morales en Bolivia. Pedagógicamente, podríamos ver a Lula da Silva, Néstor Kirchner (y Cristina Fernández), Tabaré Vázquez y José Mujica como «momentos de transición» entre la plataforma epistémico-política de Castro, por un lado, y de Chávez y Morales, por otro.

Lo que quiero decir es que «ese otro mundo» que empezamos a imaginar ya no puede ser solo liberal, cristiano o marxista o una mezcla de los tres, que aseguraría que la burbuja moderno/colonial, capitalista e imperial, triunfara; y ese triunfo garantizaría lo que Francis Fukuyama (1992) celebró como el fin de la historia²⁵. Me imagino que Fukuyama pensaría que toda la población de China, toda la población islámica (desde Oriente Me-

25. Aunque al final de su libro ya intuyera los riesgos a venir.

dio a Asia Central y desde Asia Central hasta Indonesia), todos los indígenas de las Américas (desde Chile hasta Canadá más Australia y Nueva Zelanda), toda la población africana al sur del Sahara, más la diáspora en las Américas, todos los latinos y otras minorías en Estados Unidos, en fin, que todos esos millones de personas que cuadruplican o quintuplican la población de la Europa atlántica y la América del Norte se rendirían a los pies del amo y del modo de vida paradisíaco del Occidente capitalista y el Estado liberal democrático; entretenidos por una industria televisiva y musical sin parangón; momificados por una tecnología que cada minuto crea un nuevo *trick* de embelesamiento y júbilo; proyectándose sobre un éxito sin límites, una excelencia sin fronteras y un crecimiento tecno-industrial-genético que asegura el paraíso para todos los mortales. En ese panorama, el marxismo continuaría como la necesaria oposición para el mantenimiento del sistema. El fin de la historia sería así el triunfo del liberalismo, secundado por la cristiandad conservadora frente a la constante protesta de la izquierda marxista y de la filosofía de la liberación. Así sería, hasta el fin de los tiempos. Nos guste o no, después del fin de la historia, llegaron Afganistán, Irak, el huracán Katrina, los disturbios en Francia, la hecatombe de Wall Street y la salvación de los bancos a costa de la población, así como Siria, Ucrania y el regreso de Estados Unidos a Irak, 12 años después de que George W. Bush anunciara con una sonrisa colgada: «Mission Accomplished». El cierre de la occidentalización del mundo, con Bush, y el proyecto de re-occidentalización, de Barack Obama, se enfrentan con los proyectos desoccidentalizantes que ya no se «oponen» sino que «disponen» (véase la sección IV de este volumen). Literalmente, ha empezado otra historia, la historia en la que el pensamiento descolonial, gestado desde el momento fundacional de la modernidad/colonialidad, comienza a tomar el liderazgo.

Repensemos desde el punto al que acabamos de llegar en este argumento la interpretación a la que fueron reducidas las independencias descolonizadoras; se interpretaron como procesos de liberación imperial: en el siglo XIX el Reino Unido y Francia apoyaron la descolonización de las colonias de España y Portugal; en el siglo XX Estados Unidos apoyó la descolonización de las colonias de Francia y el Reino Unido. En realidad, fue liberarse de un imperio para caer en manos de otro que apoyaba los movimientos de independencia en nombre de la libertad. La posibilidad del pensamiento descolonial fue silenciada por las interpretaciones oficiales. Las denuncias de Amílcar Cabral, de Aimé Césaire y de Frantz Fanon fueron

admiradas para ser descalificadas, igual que se celebraron los logros de Patrice Lumumba después de cortarle el cuerpo en pedazos. Repensar los movimientos de las independencias descolonizadoras —en sus dos momentos históricos, en América y en Asia-África— significa pensarlos como momentos de desprendimiento y apertura en los procesos de descolonizar el saber y el ser; momentos que fueron velados por la maquinaria interpretativa de la retórica de la modernidad, el ocultamiento de la colonialidad y, en consecuencia, la invisibilización del pensamiento descolonial en germen. En otras palabras, las independencias descolonizadoras se interpretaron con la misma lógica «revolucionaria» de la modernidad, según el modelo de la Revolución Gloriosa en el Reino Unido, la Revolución Francesa y la Revolución bolchevique en Rusia. Repensar quiere decir desprenderse de la lógica de las independencias descolonizadoras de las revoluciones burguesas y socialistas.

III. Tawantinsuyu, Anáhuac y el Caribe negro: las «grecias» y «romas» del pensamiento descolonial

El pensamiento descolonial surgió y continúa gestándose en diálogo conflictivo con la teoría política de Europa, para Europa y desde ahí para el mundo (p.ej., la emergencia de los neoconservadores en Estados Unidos que representa la continuidad en América, directa e indirectamente, de las teorías políticas de Schmitt). De ese diálogo conflictivo surge el pensamiento fronterizo, que sería redundante llamar crítico —aunque a veces es necesario para evitar confusiones— después de leer a Guaman Poma y Cugoano. En todo caso, si le llamamos crítico sería para diferenciar la teoría crítica moderna/posmoderna (Escuela de Frankfurt y sus secuelas, posestructuralismo, etc.) de la teoría crítica descolonial, que bien muestran en su gestación los autores mencionados. El pensamiento descolonial, al *desprenderse* de la tiranía del tiempo como marco categorial de la modernidad, escapa también a las trampas de la poscolonialidad. La poscolonialidad (teoría o crítica poscolonial) nació entrampada con la (*pos-*)modernidad. De ahí que Michel Foucault, Jacques Lacan y Jacques Derrida hayan sido los puntos de apoyo para la crítica poscolonial (Said, Bhabha, Spivak). El pensamiento descolonial, por el contrario, se rasca en otros palenques. En el caso de Guaman Poma, las lenguas y las memorias indígenas confrontadas con la modernidad naciente;

en el caso de Cugoano, las memorias y experiencias de la esclavitud confrontadas con el asentamiento de la modernidad tanto en la economía como en la teoría política. El pensamiento descolonial hoy, al asentarse sobre experiencias y discursos como los de Guaman Poma y Cugoano en las colonias de las Américas, se desprende (amigablemente) también de la crítica poscolonial. Veamos, primero, en qué consisten estos dos pilares del pensamiento descolonial en la colonización de las Américas y en la trata de esclavos; y luego especularemos sobre las consecuencias de estos silencios en la teoría política y la filosofía en Europa. Insisto en la localización, si es todavía necesario recordarlo, puesto que sabemos ya desde hace tiempo que todo pensamiento está localizado pero, a pesar de saber esto, hay una tendencia general a aceptar el pensamiento construido a partir de la historia y experiencia europea como deslocalizado. Estos sutiles deslices pueden ser de graves consecuencias: en el siglo XVIII muchos intelectuales de la Ilustración condenaron la esclavitud, pero ninguno de ellos dejó de pensar que el negro africano era un ser humano inferior. Estos prejuicios y cegueras continúan en la geopolítica del conocimiento. El pensamiento descolonial da la vuelta a la tortilla, pero no como el opuesto contrario (p.ej., como el comunismo en la Unión Soviética opuesto al liberalismo en la Europa Occidental y Estados Unidos), sino mediante una oposición desplazada: el pensamiento descolonial es el de las variadas oposiciones planetarias al pensamiento único, tanto el que justifica la colonialidad (desde Sepúlveda a Huntington) como el que condena la colonialidad (Las Casas) o la explotación del obrero en Europa (Marx). Es decir, todos los países del planeta que, a excepción de los de Europa Occidental y Estados Unidos, tienen un factor en común: tener que lidiar con la invasión, diplomática o guerrera, beneficiosa o desastrosa, de Europa Occidental y Estados Unidos. A su vez, Europa Occidental y Estados Unidos tienen algo en común: una historia de 500 años de invasión, diplomática o armada, en el resto del mundo.

Guaman Poma y Ottobah Cugoano abrieron un espacio-otro, el espacio del pensamiento descolonial, en la diversidad de las experiencias a las que los seres humanos fueron forzados por las invasiones europeas en estos dos casos. Me detendré en ellos como los fundamentos –semejantes a los fundamentos griegos para el pensamiento occidental– del pensamiento descolonial. Estos fundamentos históricos –claro, históricos, no esenciales– crean las condiciones para una narrativa epistémica que enlace la genealogía global del pensamiento descolonial –que es realmente diferente a la genealogía de la teoría poscolonial–, que se encuentra en Mahatma Gandhi,

W.E.B Du Bois, Juan Carlos Mariátegui, Amílcar Cabral, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Fausto Reinaga, Vine Deloria Jr., Rigoberta Menchú, Gloria Anzaldúa, el Movimiento de los Sin Tierra en Brasil, los zapatistas en Chiapas, los movimientos indígenas y afros en Bolivia, Ecuador o Colombia, el Foro Social Mundial y el Foro Social de las Américas. La genealogía del pensamiento descolonial es planetaria y no se limita a individuos, sino que se incorpora en movimientos sociales (lo cual nos remite a movimientos sociales indígenas y afros: por ejemplo, el Taqi Onkoy –la Sublevación General del siglo XVIII o también conocida como la rebelión de los willcas–, para los primeros; el cimarronaje, para los segundos) y en la creación de instituciones, como los foros que se acaban de mencionar.

III. 1

Guaman Poma estructuró la tesis general del manuscrito que le envió a Felipe III en el título mismo: *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1615). La tesis parte, en primer lugar, de la idea de que una nueva crónica es necesaria porque todas las crónicas castellanas tienen sus límites. El límite que tienen, sin embargo, no es un límite en el mismo paradigma teológico cristiano desde el cual se narran (por ejemplo, la diferencia que puede haber entre un jesuita, un dominico o un soldado), ni tampoco es cuestión de si el cronista castellano fue testigo presencial –¿testigo presencial de qué?, ¿de siglos de historia aymara o náhuatl?– o no de la colonización. Y es que a pesar de que algunas disputas internas se producían entre quienes sustentaban el privilegio del «yo lo vi» frente a aquellos que reflexionaban sobre las Indias en Castilla (lugar físico) y desde el pensamiento greco-latino-cristiano (lugar epistémico), como López de Gómara frente a Bernal Díaz del Castillo, esos límites no fueron reconocidos –quizás tampoco percibidos– entre los castellanos. Quien podía verlos era Guaman Poma. No se trata solo de que los castellanos no percibieran ellos mismos lo que percibió Guaman Poma, sino que tampoco estaban en condiciones de comprender lo que Guaman Poma percibía y el argumento que le propuso a Felipe III. En consecuencia, Guaman Poma fue «naturalmente» silenciado durante cuatrocientos años. Y cuando fue «descubierto» aparecieron tres líneas interpretativas. Una, la de los conservadores que insistieron en la falta de inteligencia de un indio. Otra, la posición académica progresista, que comprendió tanto la contribución de Guaman Poma como su silenciamiento por parte de los hispanos

peninsulares y los criollos de América del Sur. La tercera fue la incorporación de Guaman Poma en el pensamiento indígena como uno de sus fundamentos (p.ej., como Platón y Aristóteles para el pensamiento europeo). Así, en los debates actuales de la Asamblea Constituyente en Bolivia, la posición indígena privilegia la presencia y reinscripción del Tawantinsuyu y los legados del pensamiento descolonial en la organización social y económica de Bolivia; mientras que el Estado liberal privilegia la continuación del modelo europeo de Estado. La Universidad Intercultural de las Nacionalidades y los Pueblos Indígenas del Ecuador, Amawtay Wasi, forjó su currículum y objetivos de enseñanza superior en el Tawantinsuyu y en el kichwa, aunque también se *use* el castellano²⁶; mientras que la universidad estatal continúa la reproducción de la universidad napoleónica, encerrada en los legados del griego, el latín y las seis lenguas imperiales europeas modernas, y en este caso, el castellano, con total desmedro y olvido del kichwa.

El potencial epistémico y descolonizador está ya presente en la «nueva corónica». Guaman Poma miraba y comprendía desde la perspectiva del sujeto colonial (el sujeto formado y forjado en el Tawantinsuyu y en el *keswaymara* confrontado con la presencia repentina del castellano y del mapamundi de Ortelius) y no del sujeto moderno que en Europa comenzó a pensarse a sí mismo como sujeto en y a partir del Renacimiento. Tenía también acceso a informaciones a las que no tenían acceso los castellanos: pocos castellanos dominaban el aymara y el kichwa, y quienes llegaron a comprenderlo en sus andanzas por los Andes quedaron todavía lejos de la entera comprensión de una lengua y una subjetividad, de igualar sus años de escolaridad en latín y griego y de vivencia en la península. ¿Imaginan ustedes a Guaman Poma en Castilla contando las historias de los castellanos y sus antigüedades greco-latinas? Pues en buena y justa hora los castellanos se hubieran sentido humillados y le hubieran dicho a este señor que en realidad no entiende muy bien de qué se trata, que el latín, el griego y la cristiandad

26. Las motivaciones políticas, filosofía educativa, conceptualización del currículum y estructura de los ciclos de aprendizaje (y de desaprender lo aprendido en el proceso de colonialidad del saber, para descolonizar el saber y el ser) están explicadas en detalle en la obra editada por García, Lozano, Olivera y Ruiz (2004). Parte del proceso de gestación puede verse en el Boletín Icci-Rimai, de 2001, en: <http://icci.nativeweb.org/boletin/33/> (consultado el 15 de diciembre de 2006).

no son cosas que se comprendan en un par de años. De modo que si bien el nativo (andino o castellano) *no tiene privilegios en cuanto a la verdad de la historia*, ambos sí tienen una subjetividad y una localización geohistórica singular (p.ej., lenguas, tradiciones, mitos, leyendas, memorias), en las cuales se basa su manera de comprenderse a sí mismo, a los otros y al mundo. Y esta singularidad de experiencia y de vivencias no le puede ser negada ni a los unos ni a los otros (eran todos hombres en este contexto), aunque los castellanos asumían al mismo tiempo una universalidad que les era propia y que no pertenecía a ningún otro habitante del planeta que no fuera cristiano.

Además, como sujeto colonial, Guaman Poma tuvo una subjetividad de frontera (doble conciencia, conciencia mestiza en la terminología de hoy), subjetividad de la que no pudieron participar ninguno de los castellanos, incluido Juan de Betanzos que se había casado con una princesa inca. El pensamiento fronterizo surge de la diferencia imperial/colonial de poder en la formación de las subjetividades. De ahí que el pensamiento fronterizo no sea connatural a un sujeto que habita la casa del imperio, pero que sí lo sea en la formación de sujetos que habitan la casa de la herida colonial. La «nueva corónica» es, precisamente, eso: un relato donde la cosmología andina (*keswaymara*) comienza a rehacerse en diálogo conflictivo con la cosmología cristiana, en toda su diversidad misionera castellana (dominicos, jesuitas, franciscanos, etc.) y con la mentalidad burocrática de los organizadores del Estado bajo las ordenes de Felipe III. Guaman Poma y los cronistas castellanos están separados por la diferencia colonial epistémica; invisible para los castellanos, visible como una gran muralla para Guaman Poma. Es en confrontación con esa muralla que Guaman Poma escribe. El hecho de que para los castellanos, y para quienes ven las cosas desde las diversas localizaciones de la cosmología europea, esa muralla (la diferencia epistémica colonial) fuera invisible, llevó a la no comprensión de la propuesta de Guaman y a su silenciamiento.

¿Qué proponía Guaman Poma? Un «buen gobierno» basado en una «nueva corónica»; natural que así fuera. El historiador catalán Josep Fontana dijo en una ocasión: «hay tantas historias como proyectos políticos»²⁷.

27. Oído por quienes escucharon una conferencia de Josep Fontana en la cual así lo expresó. Y si no lo hubiera dicho Fontana, habría que decirlo.

La diversidad de proyectos políticos de los castellanos se aunaba en un concepto de la historia, cuyas fuentes estaban en Grecia y Roma (Heródoto, Tito Livio, Tasso...). En cambio, el proyecto político que ejemplificaban Guaman Poma o el Taqi Onkoy, no; no se apoyaba en la memoria de Grecia y Roma (sobra decir que no había absolutamente ninguna razón para que así fuera, y precisamente eso fue otro elemento de la inferioridad de los indios que no conocían ni la Biblia ni los pensadores grecorromanos).

¿Cómo proponía Guaman Poma este «buen gobierno»? En primer lugar, estructuró el relato histórico con una constante y coherente crítica ético-política. Criticó por igual a los castellanos, a los indios, a los negros, a los moros y a los judíos. La zona del Cuzco, en la segunda mitad del siglo xvi, era sin duda una sociedad «multicultural» (diríamos hoy). Pero no una sociedad multicultural en el imperio, sino en la colonia. ¿Hay alguna diferencia? «Multiculturalismo» es «multiculturalismo» no importa dónde, se argumentaría desde una epistemología desincorporada y deslocalizada. Se puede pensar, como simple correlación, en la sociedad multicultural de la península: cristianos, moros, judíos y conversos que ponían en movimiento las tres categorías religiosas. En las colonias, en cambio, los pilares eran indios, castellanos y africanos, sobre todo desde finales del siglo xvi en adelante. Además, en las colonias aparecieron tanto la categoría de mestizaje como los tres mestizajes *básicos* a partir de los tres pilares del triángulo etnoracial: mestizo/a, mulato/a y zambo/a.

La teoría política de Guaman Poma se articula en dos principios: la crítica a todos los grupos humanos identificables en la colonia y la propuesta de un «buen gobierno» de los virtuosos, independientemente de su origen. Según el primer principio, la crítica va dirigida a todos los grupos humanos identificables en la colonia según las categorías clasificatorias del momento, nadie se salva de las críticas de Guaman Poma. Pero, ¿cuál es el criterio que emplea Guaman para su crítica? El cristianismo. «¿Cómo?», preguntó un estudiante en la tercera clase sobre Guaman Poma: «¿cómo puede ser pensamiento descolonial si abrazó el cristianismo?». Sin embargo, sí lo es. Reflexionemos. A finales del siglo xvi y principios del xvii no existían Diderot, ni Rousseau, ni Kant, ni Spinoza, ni Marx, ni Freud. Es decir, la crítica secular no existía todavía. Guaman Poma asume la cristianidad histórica y éticamente. Históricamente, en la medida en que argumenta la cristiandad de los andinos antes de la llegada de los castellanos. Este argumento tiene dos niveles: uno, el nivel histórico según el cual Guaman Poma aparecería como un mentiroso, puesto que no hay cristianismo antes

de la llegada de los castellanos; el otro nivel es lógico-epistémico. En esta lectura, el cristianismo en Europa no sería sino la versión regional de ciertos principios que afectan a la conducta humana y que establecen criterios para la convivencia, para el «buen vivir». El argumento de Guaman Poma debe leerse en este segundo nivel y no en el primero. La lectura del primer nivel es eurocéntrica y le otorga a la cristiandad occidental europea –que más tarde se expande a América– la posesión de principios universales bajo el nombre de cristianismo. «Cristianismo» en el argumento de Guaman Poma es equivalente al de «democracia» en la pluma y la palabra de los zapatistas: la democracia no es propiedad privada del pensamiento y la teoría política de Occidente, sino un principio de convivencia, de buen vivir, que no tiene dueño. Guaman Poma se apoderó de los principios cristianos a pesar de y contra los malos cristianos, igual que los zapatistas se apoderan de la democracia a pesar de y contra el Gobierno mexicano en contubernio con la comercialización de la democracia en el mercado de Washington²⁸. Esta analogía tiene una doble función: pedagógica, para entender la situación de Guaman Poma hace cuatro siglos y medio, y política y epistémica, para recordar la continuidad del pensamiento descolonial a través de los siglos, en sus diversas manifestaciones.

El segundo principio de la teoría política de Guaman Poma, tras haber realizado la crítica a todos los grupos humanos e identificado también sus virtudes, es la propuesta de un «buen gobierno» de los virtuosos, no importa sean indios/as, castellanos/as, moro/as o africano/as negro/as. El «buen gobierno», en otras palabras, se propone como el lugar de la convivencia y de la superación de la diferencia colonial. Los dos grupos fuertes –política y demográficamente– eran sin duda los castellanos y los indios, y es una de las posibilidades lógicas que Guaman Poma no oculte su identificación con los indios, aunque podría haber optado por identificarse con los castellanos,

28. Las reflexiones en torno al «lado oscuro» de la democracia continuaron a partir de este momento: «Hermenéutica de la democracia: el pensamiento de los límites y la diferencia colonial» (prepublicación). XVI Congreso de la Academia de la Latinidad, Lima (Perú), 5, 6 y 7 de noviembre de 2007, véase: <http://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2011/08/218.pdf>. Luego en Brasilia, «Democracia liberal, camino de la autoridad humana y transición al vivir bien». *Sociedad e Estado*, vol. 29, n.º 1 (enero-abril de 2014), véase: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922014000100003&lng=pt&nrm=iso

asumiendo que nunca sería un castellano en términos de *subjetividad* aunque lo fuera por *legalidad*. En la medida en que el pensamiento descolonial surge de un giro geo y corropolítico frente a la teopolítica (desincorporada y deslocalizada o, mejor, localizada en el no-lugar de espacio que media entre Dios y sus representantes en la Tierra), «la epistemología del punto cero» es incongruente con el pensamiento descolonial: la epistemología del punto cero funda y sostiene la razón imperial (teo y egopolíticamente)²⁹.

Guaman Poma construyó la idea de «buen gobierno» en el Tawantinsuyu. Al contrario de las utopías occidentales modernas que había iniciado Tomas Moro un siglo antes³⁰, la utopía de Guaman Poma no se ubica en un *no lugar del tiempo* (las utopías occidentales modernas se afincan en un no espacio de un futuro secular), sino en la reinscripción de un espacio desplazado por los castellanos. En verdad, lo que propone Guaman Poma es una *topía* de la razón fronteriza y del pensamiento descolonial. Razón fronteriza porque su *topía* se estructuró en el Tawantinsuyu. Como se sabe, Tawantinsuyu significa aproximadamente «los cuatro lados o rincones del mundo». Para quien no esté familiarizado con el diagrama del Tawantinsuyu, imagine las diagonales de un cuadrado (sin los cuatro lados, solo las diagonales). Los cuatro espacios formados por las diagonales son los cuatro *suyus*, espacios significativos en la estructura y jerarquías sociales. El centro, en el incanato, lo ocupaba Cuzco, y en las zonas o pueblos del incanato, todos ellos organizados en el Tawantinsuyu, se ubicaba el pueblo en cuestión. En este esquema, Guaman Poma situó a Felipe III en el centro del Tawantinsuyu, puesto que como lo muestra su Pontifical Mundo, Felipe III ocupaba el trono tanto en Castilla como en el Tawantinsuyu. Luego, Guaman Poma distribuyó los *suyus* a cada uno de los grupos mencionados. En un *suyu* situó a los indios, en otro a los castellanos, en otro a los moros y en otro a los africanos. En la medida en que el Tawantinsuyu es una estructura jerárquica, Guaman Poma mantuvo esa jerarquía en la distribución de *suyus* –detalles que no vienen al caso aquí puesto que nuestro objetivo es localizar la emergencia del pensamiento colonial y no entrar en el análisis de

29. La egopolítica desplazó pero nunca eliminó la teopolítica. Ambas se reúnen, entre otros muchos lugares, en el pensamiento político de Carl Schmitt, ejemplarmente, en su *Teología política* (1922).

30. N. de Ed.: La obra más conocida de Tomás Moro es *Utopía*, que fue publicada en 1516.

su estructuración—. No obstante, el «buen gobierno» se propuso como un espacio de coexistencia con Castilla, por un lado, y de coexistencia entre varias comunidades (o naciones) en el Tawantinsuyu. Es decir, coexistencia trans-nacional y coexistencia intercultural. Intercultural y no multicultural, porque en la propuesta de Guaman Poma, Felipe III no es el soberano de una estructura política hispánica en el Tawantinsuyu, sino que es el soberano del Tawantinsuyu. Felipe III queda así descolocado de su memoria, tradición, lengua, formación y pensamiento político.

Tal teoría política, la de Guaman Poma, es producto del pensamiento fronterizo crítico y, por eso, es pensamiento descolonial³¹. La última sección del «buen gobierno», extensa, está dedicada a la descripción de «los trabajos y los días» en el Tawantinsuyu. El ritmo de las estaciones, la convivencia en y con el mundo natural (sol, luna, tierra, fertilidad, agua, *runas* [es decir, seres vivientes que en Occidente se describen como «seres humanos»]) conviven en la armonía del «buen vivir». Esta armonía es significativa, a principios del siglo XVII, cuando la formación del capitalismo mostraba ya un desprecio por vidas humanas desechables (indios y negros, fundamentalmente), sometidos a la explotación del trabajo, expropiados de su morada (la tierra en la que *eran*), y su morada transformada en tierra como propiedad individual. Momento en que los europeos, en sus proyectos económicos, no contemplaban la armonía del vivir y el movimiento de las estaciones, sino que concentraban todos sus esfuerzos en el aumento de la producción (oro, plata, café, azúcar, etc.), muriera quien muriera. La teoría política de Guaman Poma se contrapone a la teoría política europea; es una alternativa al régimen monárquico y capitalista-mercantil. El *triumfo* (hasta hoy) del modelo imperial relegó el modelo del Tawantinsuyu al

31. Durante las sesiones del programa de doctorado en Estudios Culturales, en la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB), en Quito (julio de 2005), discutimos en una de las clases de Catherine Walsh la crítica de Guaman Poma a los africanos. Edison León (artista, activista e investigador de la UASB) puso en cuestión la posibilidad de considerar descolonial a Guaman Poma, precisamente por esas críticas. En ese momento mi lectura de Guaman Poma estaba un poco olvidada, pero pensaba retomarla precisamente para un seminario que dictaría en el otoño de 2005, en Duke. Pues bien, la relectura de Guaman Poma reveló aspectos —como siempre en la lectura de este complejo y rico texto—, a los que no había prestado atención anteriormente. Lo que aquí sostengo es parte de las conversaciones con Catherine y Edison sobre el asunto, y de mi relectura, posterior a las conversaciones.

mundo de las fantasías de un indio desorientado e inculto: caso ejemplar de la colonización del ser mediante la colonización del saber a la cual responde Guaman Poma con un (históricamente) fundamental proyecto de pensamiento descolonial.

III. 2

Si Guaman Poma es una puerta de entrada al lado más oscuro del Renacimiento, Ottobah Cugoano es una puerta de entrada al lado más oscuro del Siglo de las Luces. Cugoano es el menos conocido de cuatro exesclavos (Egnatius Sancho, John Marrant y Loudah Equiano) que, en el Reino Unido y en la segunda mitad del siglo XVIII, lograron llegar a la página escrita. Se estima que Cugoano llegó a Inglaterra hacia 1770. Habría sido esclavo, en las plantaciones inglesas del Caribe, de un tal Alexander Campbel. Nacido en lo que hoy es Ghana alrededor de 1757, fue capturado por los propios africanos cuando tenía alrededor de trece años y vendido como esclavo a mercaderes europeos. Cugoano llegó a Inglaterra poco después de que se proclamara la «decisión Mansfield», en junio de 1772, a favor de los esclavos cimarrones (*runaway slaves*) en las colonias. Esta decisión que fue recibida, por cierto, con gran euforia por unos 20.000 africanos en Inglaterra, fue de gran importancia en el proceso de la declaración de la ilegalidad de la esclavitud³².

Dos siglos de comercialización de esclavos y explotación del trabajo en las plantaciones isleñas preceden al momento en que Cugoano (1999 [1787]) publicó en Londres su tratado político descolonial. El título es el siguiente: *Thoughts and Sentiments on the Evil and Wicked Traffic of the Slavery and Commerce of the Human Species, Humbly Submitted to the Inhabitants of Great Britain [by Ottobah Cugoano, a Native of Africa]*. El dominio que tenía Cugoano de la lengua inglesa es comparable al dominio que tenía Inca Garcilaso de la Vega de la lengua castellana. Guaman Poma, en cambio, no tuvo contacto con el espacio del imperio, y su castellano era

32. Sobre este asunto, véase por ejemplo: http://research.history.org/Historical_Research/Research_Themes/ThemeEnslave/Somerset.cfm

gramaticalmente deficiente; ello, no obstante, no fue obstáculo para exponer sus ideas y argumentos, todos ellos acompañados por diseños de mapas, personajes y situaciones. Ambos casos, de indio y exesclavo africano en Castilla y en Inglaterra, respectivamente, son similares. La fuerza política de ambos tratados no tuvo paralelo, que yo conozca, ni en las Américas ni en otros lugares del planeta donde la colonización inglesa y francesa no había comenzado todavía.

Como Guaman Poma, Cugoano no tenía otro criterio de juicio que la cristiandad. El pensamiento de la Ilustración, del cual Cugoano fue parte, recién empezaba a configurarse. Frente a la teopolítica del conocimiento, que era todavía el marco de referencia, la egopolítica del pensamiento iluminista reclamaba su derecho de existencia. Como Guaman Poma, Cugoano tomó los principios morales de la cristiandad al pie de la letra y a partir de ahí proyectó su crítica a los excesos de los cristianos ingleses en la brutal explotación de los esclavos. Un ejemplo:

«La historia de esos métodos terriblemente péfidos de la formación de los asentamientos, y la adquisición de riquezas y territorio, haría temblar a la humanidad, e incluso retroceder, en el disfrute de este tipo de adquisiciones y se convertiría revertido en rabia e indignación ante tal injusticia horrible y bárbara crueldad. “Es dicho, por los peruanos, que sus Incas, o Reyes, habían extendido su poder de manera uniforme con atención al bien de sus súbditos, para que pudieran difundir las bendiciones de la civilización, así como el conocimiento de las artes que poseían, ante el pueblo que aceptaba su protección; y durante una sucesión de doce monarcas, ni uno se había desviado de este carácter benéfico”. Su sensibilidad de tal nobleza de carácter les daría la aversión más conmovedora hacia sus nuevos invasores terribles que tenían desolado y asolado su país» (Cugoano, 1999 [1787]: 65)³³.

En el párrafo me interesa subrayar varias cosas: el manejo de la lengua, como ya he mencionado; el conocimiento y la solidaridad con la población indígena bajo la colonización castellana, que Cugoano asemeja a la deshu-

33. El párrafo entrecomillado proviene de *History of America* (1777) de William Robertson (1721-1793). Todas las citas de Cugoano provienen de la edición de Penguin de 1999.

manización de ambos, del indio y del negro; la crítica directa, brutal, de un negro esclavo a los comerciantes y explotadores blancos (tan directa y brutal como la de Guaman Poma). Estas críticas (las de Cugoano y Guaman Poma) ya no se sitúan en el mismo nivel (es decir, paradigma) que la crítica de Las Casas a sus propios compatriotas. La crítica de Cugoano y Guaman Poma *se ubica en otra parte*, en el espacio del giro descolonial. En este sentido, el párrafo es uno de tantos otros semejantes en los que la crítica va dirigida a las formas de gobierno y a la comunidad imperial formada por España, Portugal, Francia e Inglaterra. Para Cugoano, la distinción entre naciones imperiales no tiene sentido. La *diferencia colonial* no se detiene en las fronteras inter-imperiales. Para la diferencia imperial, en cambio, la formación nacional está en juego, y es así que desde 1558 Isabel I de Inglaterra tejió en su Imperio británico la leyenda negra contra los abusos de los castellanos en América, gracias a la información y las críticas suministradas por Bartolomé de las Casas. De ello se hace eco Cugoano, pero castigando a su vez a los ingleses por sus brutalidades con los esclavos negros, semejantes o peores a las de los castellanos con los indios. Isabel I (1533-1603), incitadora de la «leyenda negra», pasó por alto comentarios semejantes, que criticaban la misma brutalidad en manos de los ingleses, en la trata de esclavos africanos, que ella había condenado en manos de los castellanos. La crítica de Cugoano, 180 años más tarde, se ubica y se piensa en y desde la diferencia colonial. La leyenda negra se ubica y se piensa en y desde la diferencia imperial. Cugoano no se engaña ni se distrae con las polémicas imperiales. Para un exesclavizado todos los gatos son pardos:

«Ese tráfico basado en el secuestro y robo de hombres fue iniciado por los portugueses en la costa de África [...] Los españoles siguieron su tristemente célebre ejemplo, y la trata de esclavos africanos fue pensada de la forma más ventajosa para ellos, para permitirse vivir en la comodidad y la riqueza a partir del cruel sometimiento y esclavitud de los demás. Los franceses e ingleses, y algunos otros países de Europa, como fundaron asentamientos y colonias en las Indias Occidentales, o en América, prosiguieron de la misma manera, y se unieron mano a mano con los portugueses y españoles, para robar y saquear África, así como a los habitantes desechados y desolados de los continentes occidentales» (Cugoano, 1999 [1787]: 72).

La transformación de *vidas humanas en materia desechable* no es otra cosa que la «vida desnuda», la *bare life*, que Giorgio Agamben (2002)

descubrió en el Holocausto. La vida desnuda es un concepto moderno/posmoderno, mientras que la vida desechable es un concepto moderno/descolonial, esto es, que surge de las historias moderno/coloniales. Cugoano contribuyó a iniciar una crítica que hoy en día se reproduce, por ejemplo, en la *necropolítica* de Achille Mbembe (2003), quien partiendo de la *biopolítica* de Michel Foucault, la desplaza al espacio epistemológico de deslinde y apertura del pensamiento decolonial. Las divisiones imperiales/nacionales se quedan al desnudo cuando se las mira desde las consecuencias de la lógica de la colonialidad: peleas imperiales por la mercadería humana. Las reflexiones de Agamben son importantes, pero tardías, regionales y limitadas. Partir de los refugiados de la Segunda Guerra Mundial y del Holocausto significa ignorar 400 años de historias de las cuales los refugiados y el Holocausto son unos momentos más en una larga cadena de desechabilidad de la vida humana y de violación de la dignidad (no solo de los derechos humanos). Este fue precisamente uno de los argumentos más fuertes de Cugoano, como veremos enseguida. La genealogía del pensamiento decolonial es desconocida en la genealogía del pensamiento europeo. Así, Agamben vuelve a Hannah Arendt para el primer caso, a Heidegger, para el segundo, pero curiosamente ignora, desconoce o simplemente no toca su subjetividad el pensamiento de Aimé Césaire (1955), canónico en la genealogía del pensamiento imperial. En 1955, Césaire podía ver lo que quizás pocos (si es que algunos) pensadores europeos podían «ver», tan desposeídos que estaban y están del archivo construido por la herida colonial. Observaba Césaire:

«Sí, valdría la pena estudiar, clínicamente, con detalle, las formas de actuar de Hitler y del hitlerismo, y revelarle al muy distinguido, muy humanista, muy cristiano burgués del siglo xx, que lleva consigo un Hitler y que lo ignora, que Hitler lo *habita*, que Hitler es su *demonio*, que, si lo vitupera, es por falta de lógica, y que en el fondo lo que no le perdona a Hitler no es el *crimen* en sí, el *crimen contra el hombre*, no es la *humillación del hombre en sí*, sino el crimen contra el hombre blanco, es la humillación del hombre blanco, y haber aplicado en Europa procedimientos colonialistas que hasta ahora se habían reservado para los árabes de Argelia, los *coolies* de la India y los negros de África» (Césaire, 2006 [1955]: 15).

Aymaras y quechuas, o kichwas, (como también las comunidades de Anáhuac y Abya Yala) no disponían de un concepto tal como el actual de

«vida» (*vie, life, vita*). *Pacha* era un concepto complejo en el que se agrupaban nociones de espacio y tiempo en el correr de las estaciones, en el movimiento del sol y la luna, el crecer de plantas y animales, la caída de las hojas en invierno, el fin del movimiento en seres vivientes en cierto momento de su acontecer desde el nacimiento, la caída de la lluvia, el movimiento de las nubes, etc. *Vida*, en la cosmología europea moderna, podría traducirse a las cosmologías nativas como el movimiento que nos incluye del acontecer del cosmos. El encuentro con los europeos les produjo un *Pachakuti*, un vuelco radical en el acontecer, en su manera de estar en el cosmos, de permanecer con aquellos cuerpos que en un momento detuvieron el movimiento y el acontecer, pero no dejaron de estar en los miembros de la comunidad. Por eso, en muchos discursos zapatistas, se invocan presencias y conversaciones con los *muertos*. Los que dejaron de moverse no dejaron de estar en seres que continúan moviéndose. *Vida-muerte* era un concepto ajeno, como lo era también el darse cuenta de que sus *vidas* eran desechables para los administradores y conquistadores europeos. A la misma conclusión llegaron africanos esclavizados y descendientes de esclavos. Como lo dirá Eric Williams (1994 [1944]) mucho después, las *vidas* de cuerpos esclavizados eran desechables porque las convirtieron en mercaderías. No eran simplemente «vidas desnudas» (ciudadanos despojados de subjetividad y convertidos en números de documentos y en direcciones postales en el censo de los estados); eran más que eso, fueron y siguen siendo «vidas desechables». Las vidas desechables han sido y siguen siendo las racializadas, las de los sujetos modernos/coloniales, es decir, manipulados por los proyectos y diseños imperiales. Las «vidas desnudas» son las de los sujetos modernos, sujetados, pero no desechados. Por eso, en la composición de los ejércitos que Estados Unidos envía a Irak, el número de soldados de color es mayor al de soldados blancos.

Así, la «vida desnuda» que *descubrió* Agamben (2002), y que tanto entusiasmo a la mentalidad blanca de la Europa Occidental y de Estados Unidos, es tardíamente lo que indios y negros sabían de otra manera desde el siglo XVI. Pero que vidas de gente blanca fueran desechables fue una novedad para Europa y Anglo-América. Esa novedad es también parte de la ceguera del «hombre blanco», una ceguera en la que el descubrimiento de la desechabilidad de la vida humana permite ahora construir argumentos *críticos* basados en la humillación del hombre blanco. El pensamiento descolonial, que también atiende a los horrores del Holocausto en Europa, a

través de su gestación histórica en el siglo xvi en sus historias paralelas, atiende a la explotación de indios y negros en América y África, pero también a las poblaciones de Asia.

Llegados a este punto, nos conviene volver a la ubicación no solo geohistórica sino también epistémica –y el correlato entre ambas– del decir. En la historia de las ideas, de la filosofía, de la ciencia en Europa y de Europa este asunto se dio por sentado, porque se asumió que lo importante es *aquello que y sobre lo que se piensa y no desde dónde y a partir de dónde se piensa*. Veamos un botón de muestra. Con gloriosa prosa que recuerda la música de Wagner, Jean-Jacques Rousseau (2002 [1755]), en el *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, anuncia su ubicación epistémica, ética y política de esta manera:

«Refiriéndose mi tema al hombre en general, procuraré buscar un lenguaje que convenga a todas las naciones; mejor aún, olvidando los tiempos y los lugares para pensar tan solo en los hombres a quienes hablo, supondré que estoy en el liceo de Atenas repitiendo las lecciones de mis maestros, teniendo por jueces a los Platón y los Jenócrates y al género humano por oyente» (Rousseau, 2002 [1755]: 120).

Guaman Poma y Ottobah Cugoano difícilmente imaginarían el Lyceum de Atenas como escenario de su palabra, ni se olvidarían del tiempo y del espacio. Sí dirían, en cambio –me puedo imaginar–, que sus preocupaciones son de interés para la humanidad en general, puesto que se trata de una civilización que ha llegado a desechar vidas humanas. Pero puntualizarían la diferencia colonial que, a partir del siglo xvi, reorganizó el «género humano como posible audiencia» y ocultó que en el género humano hay vidas que no tienen valor, expresión del propio Cugoano. Rousseau escribió un párrafo que revela el encandilamiento del deseo y voluntad de hablar por el género humano, en un momento en que la transformación masiva de la vida humana en materia desechable –que por primera vez comenzó a ocurrir en la historia «del género o la especie humana» en el siglo xvi–, llevaba ya más de dos siglos de historia. Como Cugoano unos 20 años después, y Guaman Poma unos dos siglos antes, Rousseau estaba preocupado por la desigualdad. Observando la escena europea, en su presente y en su historia (pero desatento a las desigualdades y la herida infringida por la diferencia colonial), Rousseau observó:

«Concibo en la especie humana dos clases de desigualdad: una que llamo natural o física porque ha sido establecida por la naturaleza y que consiste en la diferencia de edades, de salud, de las fuerzas del cuerpo y las cualidades del espíritu o del alma; otra, que puede denominarse desigualdad moral o política, pues depende de una especie de convención y está establecida, o cuando menos autorizada, por el consentimiento de los hombres. Esta última consiste en los diferentes privilegios de los que gozan unos en detrimento de los otros, como el ser más ricos, más honrados, más poderosos que ellos o, incluso, hacerse obedecer» (Rousseau, 2002 [1755]: 118).

Para Rousseau preguntarse por la fuente de la *desigualdad natural* no tenía sentido puesto que esa pregunta, según él, estaba ya respondida de antemano por la simple definición de la palabra: la desigualdad es natural, y no hay nada más que preguntar. Es aún más sin sentido preguntarse —continúa Rousseau— si hay alguna conexión *esencial* entre las dos desigualdades, puesto que hacer esta pregunta significaría, según Rousseau, preguntar si quienes están en el poder y en posición de ordenar son necesariamente mejores que aquellos que obedecen. Este tipo de preguntas, concluye Rousseau (ibídem), serían adecuadas en una discusión de los esclavos en una audiencia con su amo, pero totalmente inconducente e incorrecta si tales preguntas fueran dirigidas a hombres razonables y libres en búsqueda de la verdad. Rousseau, por cierto, condenó la esclavitud, pero de tal condena no se derivaba, en su tiempo —como lo muestran tantos otros hombres del siglo XVIII, Kant entre ellos— que se aceptara sin más la igualdad de los negros africanos. La desigualdad natural es un principio suficiente para distinguir lo injusto de la esclavitud y la inferioridad de los negros africanos del mismo plumazo.

Ottobah Cugoano dio un giro de 180 grados (esto es, una fractura y opción descolonial) a los debates sobre derecho y ley natural que ocuparon a hombres y mujeres blancas del siglo XVIII. Mientras que Guaman Poma respondía al debate imperial en plumas de toda una pléyade de misioneros y hombres de letras (Las Casas, Acosta, Murúa, a quienes menciona al final de la *Nueva corónica...*), Cugoano respondía a ideas en boga durante la Ilustración y en un momento de ascendencia intelectual en Inglaterra, Alemania y Francia. Entre los nombres que dominaban el terreno intelectual, filosófico y político estaban los de George Berkeley y su *Principios de conocimiento humano* (1710), Alexander Pope y su *Ensayo sobre el hombre* (1734), David Hume y su *Investigación sobre el entendimiento*

humano (1748) o Ewphraim Lessing y su *Educación de la raza humana* (1780). El tratado político era, a la vez, económico. Los análisis económicos de las relaciones entre la esclavitud y el mercado que ofrecía Cugoano también dieron un giro de 180 grados al tratado de Adam Smith *La riqueza de las naciones* (1776), publicado unos diez años antes que el de Cugoano. Más aún, al haber titulado su discurso *Pensamientos y sentimientos*, Cugoano aludía directamente al tratado de Smith *La teoría de los sentimientos morales* (1759). En resumen, el tratado de Cugoano fue una brutal crítica ética a los depredadores imperiales y robadores de hombres (expresiones que aparecen repetidas veces en su discurso) en nombre de la ética cristiana; un análisis de la economía y la esclavitud, insistiendo constantemente en la desechabilidad de la vida de los negros: «nuestras vidas son contabilizadas sin valor». Cugoano concluye su discurso con propuestas concretas para terminar con la esclavitud, compensar a las naciones africanas por los daños infringidos y legalizar el trabajo. Independientemente de que estas cuestiones que plantea Cugoano están todavía hoy abiertas, lo importante para mi argumento es identificar el giro descolonial. Anthony Bogues (2003), sin usar el lenguaje de fractura descolonial, marca sin trepidar el desenganche y la apertura de Cugoano en el ámbito de la teoría política. Dice Bogues, en relación con los debates y temas en discusión entre filósofos y tratadistas políticos europeos del Reino Unido, Alemania y Francia:

«El discurso político de Cugoano sugiere la existencia de una corriente diferente que articula nociones acerca de la libertad natural y los derechos naturales. Para Cugoano, el derecho natural fundamental era el derecho del individuo a ser libre e igual, no en relación con el gobierno, sino en relación con otros seres humanos» (Bogues, 2003: 45).

Bogues agrega que el argumento de Cugoano, que reclamaba la igualdad de los negros en un mundo en el cual la teoría política y el concepto de humanidad estaba en manos de los blancos (p.ej., la desigualdad natural), *complementa el giro descolonial al plantear (a partir de la experiencia de la esclavitud negro-africana) que los seres humanos son iguales y libres frente a otros seres humanos y no frente al Estado*. El argumento de Rousseau (2002 [1755]) aseguraba, en cambio, la igualdad frente al Estado y mantenía la desigualdad natural entre los hombres. Este giro es el que separa a Cugoano del resto de los abolicionistas blancos, quienes argumenta-

ban contra la esclavitud, pero mantenían la inferioridad del negro. Así Borges escribe:

«Cuando añadimos estas cosas juntas, no podemos escapar de la conclusión de que existía en la narrativa del esclavo de Cugoano una narración contranarrativa que se movía en una dirección diferente de la de los horizontes políticos de la Ilustración» (ibídem).

La dirección *diferente* que tomó Cugoano, en el horizonte político de la Ilustración, fue precisamente lo que aquí intento describir como la opción descolonial y la gestación del pensamiento descolonial en la fundación misma del mundo moderno/colonial y, por ende, del capitalismo como lo entendemos hoy. La fuerza y la energía del pensamiento descolonial estuvo siempre *ahí*, en la exterioridad, en lo negado por el pensamiento imperial/colonial.

IV. Concluyendo el manifiesto

Podríamos continuar el argumento deteniéndonos en Mahatma Gandhi. Mencionarlo aquí es importante por lo siguiente: si Cugoano y Gandhi están unidos, en distintos puntos del planeta, por el Imperio británico, Guaman Poma y Cugoano están unidos por la continuidad de los imperialismos de Europa Occidental en América. Podríamos continuar con Frantz Fanon, y conectarlo con Cugoano mediante la herida colonial en los africanos y también por la complicidad imperial entre España, Inglaterra y Francia —a pesar de sus conflictos imperiales—. Con ello quiero señalar lo siguiente: la genealogía del pensamiento descolonial se estructura en el espacio planetario de la expansión colonial/imperial, al contrario de la genealogía de la modernidad europea, que se estructura en la línea temporal de un espacio reducido, de Grecia a Roma, a Europa Occidental y a Estados Unidos. El elemento en común entre Guaman Poma, Cugoano, Gandhi y Fanon es la herida infringida por la diferencia colonial (esto es, la herida colonial).

El giro descolonial (p.ej., descolonización epistémica) de Guaman Poma y de Cugoano tuvo lugar en el horizonte de las monarquías, anterior al surgimiento del Estado moderno (burgués) y de la emergencia de las tres ideologías seculares imperiales: conservadurismo, liberalismo y socialis-

mo/marxismo (Wallerstein, 1995). En el horizonte de ambos, la teología es la reina. Queda para la segunda parte de este manifiesto explorar el horizonte descolonial (Gandhi, Cabral, Du Bois, Fanon, Anzaldúa, movimientos sociales indígenas en Bolivia y Ecuador, movimientos sociales afros en Colombia y Ecuador, el Foro Social Mundial y el Foro Social de las Américas, etc.) en el horizonte del Estado imperial moderno.

La genealogía del pensamiento descolonial es pluriversal (no universal). Así, cada nudo de la red de esta genealogía es un punto de despegue y de apertura que reintroduce lenguas, memorias, economías, organizaciones sociales y subjetividades, y que es al menos doble: el esplendor y las miserias de los legados imperiales, y la huella imborrable de lo que existía convertida en herida colonial, en la degradación de la humanidad, en la inferioridad de los paganos, los primitivos, los subdesarrollados, los no democráticos. La actualidad pide, reclama, un pensamiento descolonial que articule genealogías desperdigadas por el planeta y ofrezca modalidades económicas, políticas, sociales y subjetivas «otras».

V. Un caso de apertura: Evo Morales, ¿giro a la izquierda, fractura descolonial o desoccidentalización?

Este capítulo fue escrito a comienzos de la presidencia de Evo Morales cuando el giro a la izquierda era discutido con entusiasmo. En los últimos años hemos visto que no se trata ni de giro a la izquierda ni de giro descolonial, sino de desoccidentalización. He reflexionado sobre este asunto en varias partes. La versión más concisa se encuentra en un artículo de opinión publicado en 2011 en *Página 12*³⁴. El presunto giro descolonial «giró» hacia la desoccidentalización: capitalismo de estado, confrontación y desenganche de la reoccidentalización liderada por Estados Unidos con apoyo de la Unión Europea. La desoccidentalización es la política inter-estatal. En la compleja sociedad boliviana la visión descolonizante sigue adelante en or-

34. *Página 12* (06.12.11): <http://www.pagina12.com.ar/diario/elmundo/4-182727-2011-12-06.html>

ganizaciones como el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ). El Estado, en Bolivia y en cualquier otra parte, no puede ser descolonial y continuar siendo Estado. Descolonizar el Estado significa anularlo y crear estructuras de gobierno que surjan de las necesidades y de los proyectos de la población. La «democracia», en tanto que implica el Estado, está reñida con la descolonialidad. Este capítulo muestra el sentir y las esperanzas de aquellos momentos. Dicho esto, es necesario notar que, pese a las dificultades y conflictos internos, el Gobierno de Evo Morales continúa adelante en la apertura desoccidentalizante, lo cual no es poca cosa. En el artículo de opinión publicado en *Página 12*, los dos primeros párrafos son los siguientes:

«A mediados de la primera década del siglo XXI hubo una ola de entusiasmo por el giro a la izquierda de los gobiernos de América Latina. La elección de Evo Morales en Bolivia me permitió preguntar si se trataba de un giro a la izquierda o de un giro descolonial. Había muchos indicios, hacia 2006, de que así sería. El discurso inaugural de Rafael Correa en su primera presidencia ecuatoriana, la celebración en territorio indígena de su segunda presidencia, con la presencia de Evo Morales y Rigoberta Menchú, las constituciones de Bolivia y Ecuador, todo auguraba el inicio de un fuerte giro descolonial. (...) A principios de la segunda década del siglo XXI las cosas han cambiado, no sólo en América Latina, sino en el (des)orden global. Estamos presenciando hoy en la región un giro hacia la desoccidentalización. La desoccidentalización es una orientación política más que geográfica. El discurso promoviendo la desoccidentalización político-económica se inició en Asia del Este. Hoy sus huellas se encuentran en Oriente Medio, África y América Latina y el Caribe» (Mignolo, 2011).

Durante las dos primeras semanas de las elecciones en Bolivia (diciembre de 2005), que por abrumadora mayoría instalaron a Evo Morales en la presidencia, la sorpresa y la necesidad de dar sentido a lo ocurrido generaron una serie de tópicos. Uno de ellos fue el presunto «giro a la izquierda» no solo en Bolivia, sino en América del Sur. Los nombres de Hugo Chávez y de Luiz Inácio Lula da Silva, junto al de Fidel Castro, se invocan en este escenario. En el caso de Evo Morales –pero también en parte en el de Hugo Chávez–, el «giro a la izquierda» capta solo parcialmente la historia y deja en la penumbra la fractura descolonial. Me parece crucial entender, en este momento y mirando al futuro, que Evo Morales es

en la actualidad el signo visible de una fractura y de la diferencia descolonial, que está en marcha desde hace cinco siglos, pero resulta más clara y visible desde 1970³⁵. No se trata ya de un «giro a la izquierda», sino de un «giro descolonial». O, en todo caso, de un «giro de la izquierda» en América del Sur, dado el liderazgo político, intelectual e ideológico de los movimientos indígenas que no necesitaron ni de Marx ni de Lenin para darse cuenta de que eran explotados. Fenómeno semejante se dio hace tiempo con la Revolución Haitiana. Dado que en la mentalidad blanca los negros no tenían capacidades intelectuales, la Revolución de Haití no podría haber sido llevada a cabo por los negros sin ayuda de los blancos; no se sabía quiénes eran, pero lo cierto es que sin blancos detrás no podría haber habido Revolución Haitiana. Uno de los grandes peligros hoy en día es dar prioridad a la izquierda sobre la descolonialidad, un proyecto político que la izquierda es todavía incapaz de ver³⁶. Aunque, sin lugar a dudas, aún es más ciega la derecha.

Le Monde Diplomatique, en su edición francesa, publicó un artículo³⁷ en el que se mantiene la prioridad del giro a la izquierda y se invisibiliza la fractura descolonial –diría que desde París no se alcanza a ver muy bien la densidad de la memoria indígena que en Bolivia la nutre y la sostiene–. El título del artículo es revelador: «La Bolivie indienne rejoint la gauche latine». ¡Se aproxima, pero no da en la tecla! Sería más adecuado a los procesos históricos decir: «La gauche latine rejoint la Bolivie indienne». El in-

35. Escribo aquí «descolonial» por la siguiente razón: en varias ocasiones anteriores elaboré la noción de «diferencia colonial» (p. ej. la expresión «diferencia cultural» sería una manera de borrar las diferencias de poder que «diferencia colonial» trata de reinstalar). La diferencia colonial es la construcción del discurso imperial, racial, para deslegitimar la diferencia. Aquí escribo «diferencia descolonial» para hacer patente que la opción descolonial opera, como fractura, sobre la existente diferencia colonial construida y mantenida por el discurso imperial.

36. Tal el caso de Cristóbal Colón y otros misioneros castellanos, entender era traducir lo desconocido al mundo que conocían, marcando algunas diferencias. Igual hoy, las distinciones que se hacen entre la vieja izquierda pseudomarxista y la izquierda indígena. ¡Si no se mantiene el concepto de izquierda, se agotan las pilas y ya no se puede entender lo que está pasando! La opción descolonial es apertura hacia una conceptualización basada en la historia moderno/colonial más que trasplante de categorías construidas para dar cuenta de fenómenos de la historia moderna/europea.

37. Lemoine, Maurice. «La Bolivie Indienne rejoint la gauche latine» (22.12.2005): <http://www.monde-diplomatique.fr/carnet/2005-12-22-bolivie>

consciente eurocentrismo de la izquierda europea no puede concebir que sean los blancoides quienes se acerquen a los indígenas, sino que por «natural colonialidad del ser y del saber» son los indígenas los que tienen que acercarse a la salvacionista izquierda blancoide. Ahí, en ese «giro» de la expresión se encuentra el giro descolonial más que el giro a la izquierda. Pero, en efecto, desde París el inconsciente no permite que sea la izquierda latina, de ascendencia europea, la que ceda al liderazgo indígena. Como en el caso de la Revolución Haitiana, la izquierda eurocentrada necesita mantener la prioridad imperial de izquierda: es la Bolivia indígena la que se une a la izquierda latina, y no la izquierda latina la que (con)cede al liderazgo indígena. Ahí, en ese cambio sintáctico-semántico de la frase está en juego, y se juega, la fractura descolonial. *The Economist*, en su edición británica, reflexionó³⁸ sobre los pros y los contras de la presidencia de Morales en términos de mercado, inversiones y finanzas. Esto es, considerando como la «Bolivie indienne would rejoining la droite latina and sajona». El contenido de los artículos de *Le Monde Diplomatique* y *The Economist* es distinto, pero la lógica es la misma. Ambos no ven más allá del sistema único y las polaridades entre las izquierdas y las derechas. La fractura descolonial y el desprendimiento que se anuncia en las declaraciones iniciales de Evo Morales no son todavía visibles o no quieren ser reconocidos.

Recordemos el origen del término «izquierda» en el escenario político; en verdad, en un escenario bastante francés. Se gestó, en realidad, en la memoria y en la sensibilidad francesa. Durante la Revolución de 1789, a la izquierda se sentaban los parlamentarios que defendían la ideología del «progreso», y a la derecha se sentaban los sólidos propietarios del Mediodía, la distinguida élite de las finanzas, los terratenientes, los emergentes industriales. En la Argentina, Abelardo Ramos puntualizó en los años setenta que esta clasificación puramente francesa de los partidos políticos modernos sirve de muy poco para la comprensión de los problemas en los países coloniales, semicoloniales o subdesarrollados, según el vocabulario empleado durante la Guerra Fría y en las Naciones Unidas. Argentina, por cierto, no es Bolivia, aunque ambos comparten distintas historias imperia-

38. «Now it is the people's gas». *The Economist* (04.05.2006): <http://www.economist.com/node/6888567>

les/coloniales. Así, tanto en Argentina como en Bolivia, la izquierda se funda en un fuera de lugar, en un transplante a las colonias, en un eco a veces nostálgico de los criollos de ascendencia europea y de los mestizos, mezclados con los indígenas en sangre, pero puros en la mentalidad eurocéntrica. Esto es, la historia y la subjetividad moderna.

En Bolivia, la historia, la historia moderno/colonial, es otra y muy distinta. Cuando la izquierda moderno/euroamericana viaja a las colonias y excolonias, las reglas del juego cambian. El racismo impuesto por la modernidad blanca, europea y cristiana, pesa en las diferencias de clase sobre la explotación del trabajo que Marx observaba entre hombres blancos en Europa. Los indígenas nunca se sentaron en ninguna bancada, desde la colonia a la formación del Estado-nación. Y en su historia, como recordaba Frantz Fanon (1963 [1961]) al tratar el caso de los esclavos descendientes de africanos, no necesitaron leer a Marx para darse cuenta de que eran oprimidos y explotados; que se les había humillado y excluido de la estructura social; que solo contaban como fuerza bruta y como proveedores de energía laboral. De esa experiencia, de esa energía, se forjó un pensamiento, un pensamiento descolonial cuya manifestación más visible hoy es la elección de Evo Morales, pero que tiene otras manifestaciones recientes, como los zapatistas al sur de México, el movimiento indígena ecuatoriano en los Andes, y en otras partes de las Américas, desde los mapuches en Chile hasta la llamada cuarta nación en Canadá.

La elección de Álvaro García Linera como vicepresidente fue una indicación más del liderazgo indígena de Evo Morales. Y la aceptación de García Linera fue una indicación más de la izquierda latina adhiriéndose al giro descolonial. García Linera, como su nombre indica, es de ascendencia hispánica, de familia criolla en Bolivia que no siguió el rumbo esperado. García Linera es a la vez similar y opuesto a «Tuto» Quiroga. La prensa lo presentó como «exguerrillero, sociólogo y matemático». No estoy seguro de que el orden de los adjetivos sea el adecuado. Sí es importante resaltar que a finales de los ochenta estuvo en la cárcel por su tarea de apoyo ideológico al Ejército Guerrillero Tupaj Katari; y que como matemático, sociólogo y analista político realizó una tarea muy importante como miembro del grupo Comuna, como asesor de Felipe Quispe, «el Mallku», con quien compartió años de cárcel, y finalmente al lado de Evo Morales en los años previos a la elección del mismo. Sus trabajos sobre los movimientos sociales en Bolivia y su reflexión crítica sobre la izquierda en Bolivia son a la vez trabajos académicos del sociólogo de la Universidad Mayor de San

Andrés (UMSA) y del agudo analista político que percibe el cambio introducido por los movimientos sociales y los intelectuales y líderes aymaras. En este sentido, está siendo crucial para la presidencia de Evo Morales contar con el apoyo y la colaboración de García Linera para oponerse a la imagen trasnochada de la derecha y la izquierda internacional³⁹.

La fórmula Evo Morales-Álvaro García Linera es significativa para entender el proceso histórico en los últimos 15 años. En 1992 Bolivia acaparó la atención de gran parte del mundo por un acontecimiento sin precedentes: Víctor Hugo Cárdenas, un intelectual aymara, egresado de la Universidad de San Andrés con una maestría en Lingüística, fue elegido como vicepresidente en la fórmula Gonzalo Sánchez de Lozada-Víctor Hugo Cárdenas. La elección de Víctor Hugo Cárdenas fue celebrada por los *yati-ris* de diversos *ayllus*, que, en una ceremonia en La Paz anterior al juramento vicepresidente, entregaron al vicepresidente del Estado los bastones de mando de los *ayllus*. En la ceremonia inaugural, Víctor Hugo Cárdenas pronunció su discurso en quechua, en aymara y en castellano. Al invertirse la composición étnico-social de la fórmula, se evidencia aún más el giro descolonial. A pesar de la importancia de la vicepresidencia de Cárdenas, este fue un subalterno de Sánchez de Lozada, quien comandaba el barco. En el caso de García Linera no se trata ya de un subalterno, sino de un traductor, como el mismo dice, en un barco que comanda la visión indígena de Morales y no ya la latino-criolla de Sánchez de Lozada.

BBC-Mundo, en su edición castellana, reprodujo estas palabras de Evo Morales, el 19 de diciembre de 2005: «Decir a aymaras, quechuas, chiquitanos y guaraníes: por primera vez vamos a ser presidentes. Y quiero decirles a los empresarios, profesionales, intelectuales y artistas, no nos abandonen»⁴⁰. La misma agencia entrevistó a García Linera el 21 de diciembre del mismo año y encabezó la entrevista con estas palabras: «Mu-

39. Este es un tema que requiere más atención que la que le puedo dar aquí, puesto que, entre otras cosas, cuestiona el concepto de populismo (p.ej., Laclau) y el de nacional-popular (p.ej., Zavaleta Mercado). Véase «evismo» en: http://www.casadelcorregidor.pe/d-interes/Garcia_Linera.php (consultado el 13 de octubre de 2007). En el artículo de García Linera «El potenciamiento de la izquierda en Latinoamérica» debe interpretarse como un «beneficio» de la izquierda blanca (y latino-americana). Véase Mignolo (2005b).

40. En http://news.bbc.co.uk/1/hi/spanish/latin_america/newsid_4541000/4541036.stm (consultado el 5 de diciembre de 2006).

chos dicen que Álvaro García Linera es el cerebro detrás del trono del Movimiento al Socialismo (MAS), el partido político que llevó a Evo Morales al poder en Bolivia. Él lo niega enfáticamente. “Soy un traductor, más que un inyector”, asegura⁴¹. Si, en un sentido, García Linera es el equivalente y contrario a «Tuto» Quiroga, en otro sentido es el equivalente y complementario del subcomandante Marcos (o Rafael Guillén): el intelectual de izquierda, de descendencia hispánica, que entiende que las luchas anti –y a veces descoloniales– de los indígenas comenzaron en, y no se interrumpieron desde, el siglo xvi. Poco que ver tiene esta historia con la derecha y la izquierda parisina posrevolución, con el socialismo saint-simoniano y con la izquierda y el socialismo marxista. Las historias de los oprimidos europeos y los oprimidos coloniales (los humillados y racializados como seres inferiores a lo largo del proyecto moderno/colonial) son, literalmente, aguas de distintos molinos. Si ayer era la izquierda eurocentrada la que daba pautas para la liberación de las colonias y excolonias, hoy es la descolonialidad que se manifiesta en Evo Morales la que puede dar pautas para el giro descolonial en Europa (p.ej., los acontecimientos en Francia, en noviembre de 2005) y en Estados Unidos (los sectores clasificados como minorías étnicas, resultado de la opresión colonial: afroamericanos, indígenas; de la expansión imperial: chicanos y latinos de México, Puerto Rico y Cuba fundamentalmente; y de las migraciones desde el ex-Tercer Mundo).

La fractura descolonial es desprendimiento de las reglas del juego único (de la derecha, de la izquierda y del centro), y es apertura al diálogo y a la negociación, pero desde una perspectiva-otra. Con lo cual quiero decir que no se trata de otra perspectiva dentro de las mismas reglas del juego – como estaba implícito en el artículo de *Le Monde Diplomatique* al celebrar e integrar la izquierda indígena a la izquierda latina, cuando ocurre exactamente lo contrario–. El Movimiento al Socialismo-Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP) es parte del giro descolonial en la medida en que desplaza la estructura de partidos políticos y la «representación democrática» en la que la derecha, y sobre todo la retórica de

41. En http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin_america/newsid_4548000/4548248.stm (consultado el 5 de diciembre de 2006).

Washington, justifica la democracia por el voto. En Bolivia las elecciones fueron clara y aplastantemente democráticas por el voto, pero «el pueblo» (indígenas y no indígenas) no votó a un partido que lo representase, sino a un movimiento social que lo involucrase. «Yo creo que el MAS-IPSP es un instrumento político del pueblo, por la dignidad y por la soberanía, como dice el nombre», respondió Evo Morales en una entrevista publicada por *La Insignia* en agosto de 2002⁴².

La fractura descolonial es claramente perceptible, además de la desarticulación de la teoría política eurocentrada (de Nicolás Maquiavelo a Karl Marx y de Thomas Hobbes a Carl Schmitt) en la teoría y acción del MAS-IPSP, en dos de las medidas político-económicas que serán los pilares de las primeras gestiones del gobierno de Evo Morales: la cuestión de las hojas de coca y la cuestión de la «nacionalización» de los hidrocarburos. El Plan Dignidad puso a Bolivia en el mapa de los bondadosos colaboradores de Estados Unidos en la erradicación de la hoja de coca. Quienes estaban al frente del Plan Dignidad no eran indígenas, por cierto, sino criollos y mestizos bolivianos que, como en las sucursales de McDonald's, cumplían órdenes desde Washington en el primer caso y de la central de McDonald's en el segundo. Frente a ello, Evo Morales parte de dos principios fundamentales que contribuyen al giro descolonial: en Bolivia habrá tolerancia cero con la cocaína, grado cero de producción de la droga, pero no grado cero de hoja de coca. Mucho antes de que la hoja de coca se usara para la producción de cocaína, explica Morales en varias entrevistas, los habitantes indígenas, aymaras y quechuas, en los Andes, masticaron y usaron la coca como suplemento dietético.

El consumo de la hoja de coca y del mate de coca es parte de la dieta diaria de los indígenas bolivianos (y también de gran parte de los no indígenas). Y por eso, el Plan Dignidad, que solo era «digno» para la política neoliberal en Estados Unidos y de sus servidores en Bolivia, fue en realidad humillante para los indígenas, además de destructor de formas dietéticas centenarias. Pero, sin duda, el bienestar de las personas y sus formas de vida no le interesan a la política económica neoliberal. En realidad, cues-

42. En http://www.lainsignia.org/2002/agosto/ibe_117.htm (consultado el 10 de octubre de 2006).

tiones como salud, alimentación y el buen vivir son peligrosos para la democracia de mercado y para el doble juego de la droga: anatema moral en los países desarrollados y enormes beneficios económicos y circulación de dinero en los mismos países en los cuales el consumo de la cocaína es anatema. Evo Morales comienza a cambiar los términos, y no el contenido de la conversación: «jamás tolerancia cero de la hoja de coca» significa cambiar las reglas del juego; cambiar los principios sobre los cuales el discurso oficial y pseudoético intenta no solo destruir la dieta y la economía de Bolivia, sino también demonizar formas de buen vivir, fuentes de trabajo y de dietas saludables. La fractura descolonial consiste en una serie de desprendimientos y de cambios de los términos de la conversación, mientras que la izquierda solo cambia los contenidos y se mantiene dentro de las mismas reglas del juego de la cosmología eurocéntrica. El segundo punto es la *nacionalización* de los hidrocarburos⁴³. *Nacionalización* es un término que cae mal tanto a intelectuales más o menos de izquierdas como a defensores de la globalización de derechas. Para los intelectuales de izquierda, *nacionalización* suena a los años setenta, y para los de la derecha, a regionalismo pasado de moda frente a una globalización que borra, dicen, las fronteras. En ambos casos, quien gana es la globalización neoliberal. En el primer caso, porque la nacionalización no es la solución —lo cual deja las puertas abiertas a la alternativa— y, en el segundo, porque, llanamente, a la globalización hay que defenderla de sus opositores en todo el mundo, como aconseja el libro *En defensa de la globalización*, del economista Jagdish Bhagwati (2005).

El discurso de Evo Morales, también reproducido en varias entrevistas, es básicamente el siguiente: los recursos naturales no se pueden privatizar porque son propiedad del pueblo, y el pueblo es la voz de Dios. Este principio, así transmitido en las entrevistas, tiene una densidad irreducible al discurso monocorde del periodismo y de libros que divulgan los pros y los contras de la globalización. En primer lugar, la invocación a Dios es, por un lado, una concesión al discurso cristiano, que está en el fondo de liberales y neoliberales —a pesar del secularismo—, y, por otro, una invocación direc-

43. Sobre el significado descolonial de esta medida véase: <http://www.counterpunch.org/mignolo05082006.html> (consultado el 13 de septiembre de 2006).

ta a la *Pachamama*, a la concepción teológica de los aymaras. En la cosmología aymara, distinta a la transformación cosmológica que introduce Francis Bacon (1610) al hacer de la Naturaleza un ente exterior al Hombre (*sic*) y que debe ser dominada por el Hombre, no hay tal distinción entre Naturaleza y Hombre, y menos aún la idea de la Naturaleza como un ente que hay que explotar. La Naturaleza en el vocabulario indígena es la tierra. En Bolivia la palabra *tierra* implica mucho más que una superficie que se puede medir y vender por metros cuadrados. Está plagada de sentidos que evocan al poder (a la matriz colonial de poder), al racismo, a la violencia, al sufrimiento y a la explotación, a luchas de descolonización y esperanzas de libertad, de terminar con la dominación y la explotación constante.

En esta constelación semántica de la cosmología indígena, los hidrocarburos, como el agua, no son mercancías. «Mercancía» es una constelación semántica de la cosmología occidental donde, después de la Revolución Industrial, la tierra se convirtió en la fuente de los «recursos naturales». Para los indígenas de América, al contrario de los indígenas de Europa, los recursos naturales son en verdad derechos humanos y no mercancías. Derechos de las personas que habitan y son habitadas por la Naturaleza. Evo Morales, al decir *nacionalización*, no está diciendo solamente que los recursos naturales son bolivianos. Está cambiando de nuevo los términos de la conversación, está desprendiéndose del discurso en el cual los derechos naturales son una mercancía para sugerir, y a veces decirlo, que son un derecho humano. El cambio de los términos de la conversación no sería ya solo válido para los bolivianos, sino también para los habitantes de Oriente Medio con respecto al petróleo.

Evo Morales une ambas esferas de la economía a un principio político fundamental dirigido tanto a los inversores extranjeros como a los esbirros *nacionales* de los inversores extranjeros: «Queremos socios y no patrones». Sin duda, el principio político sería compatible con la izquierda periférica, si la izquierda periférica (y en este caso latina) se plegara al liderazgo del giro descolonial indígena. Si no lo hace así, la izquierda periférica y latina quedaría, por un lado, dependiente del marxismo ortodoxo y de sus variantes; y, por otro, quedaría limitada a la versión parcial de una izquierda blanca y varonil, de origen y descendencia europea que borra o disfraza una supuesta originalidad periférica. El «hecho sin precedentes» de un indígena elegido presidente, por aplastante mayoría, marca a su vez otro elemento del giro descolonial, cuyas manifestaciones han ido creciendo en los últimos 15 años: que la latinidad no es una característica definitoria de un

subcontinente, sino solo de la identidad criollo-mestiza y de sus proyectos políticos de derecha y de izquierda. La indianidad, que en Bolivia tuvo en los años setenta un ideólogo fuerte en Fausto Reinaga, se instala en el Estado con Evo Morales. Por otra parte, la africanidad, que se instaló en el Estado con la Revolución Haitiana –y que pagó sus consecuencias desde entonces–, hoy tiene sus prolongaciones también en los países andinos y en Brasil. Si Evo Morales ha hecho posible que la izquierda latina se pliegue al proyecto descolonizador indígena, el futuro queda abierto para la ola descolonial africana que brotó hace 200 años.

Evo Morales no es ni lulista ni chavista, afirmó con contundencia García Linera en la entrevista citada. Cierto, aquí será necesaria otra elaboración para entender la «fractura descolonial mestiza» que se intuye en el chavismo, y quizás en Rafael Correa en Ecuador, que tampoco es de *izquierda* en el sentido moderno-eurocentrado del término. El chavismo y Correa son respuestas descoloniales del mestizaje que se vuelve hacia lo descolonial más que hacia lo moderno y el desarrollo. Por eso, es aquí también donde el concepto de *pueblo* necesita de categorías propias de su historia moderno/colonial, más que de la aplicación de categorías modernas. Pero volviendo a lo dicho por García Linera, todo lo que acabo de sostener concuerda con esta afirmación, pero será necesario, en el futuro, reflexionar sobre este asunto. Morales no es ni lo uno ni lo otro porque ni Lula ni Chávez se asentaban en un pasado y una memoria de luchas que ha mantenido, durante cinco siglos, la diferencia; ha mantenido la diferencia y no una *esencia india* pura y auténtica; ha mantenido la diferencia irreductible que hizo imposible la asimilación de los indígenas a los proyectos cristianos castellanos, a los seculares de los criollos y mestizos bolivianos, así como a los de desarrollo y mercantilización liberales y neoliberales.

Es precisamente el haber mantenido la diferencia lo que le permite a Evo Morales el desprendimiento, poner de relieve la fractura descolonial e iniciar una apertura-otra con respecto a una política económica y a una economía política construida por el sujeto moderno –no por el sujeto moderno/colonial–; sujeto moderno constituido en la subjetividad de seres que no fueron racializados, que pertenecieron, aunque inconscientemente, al sector de la población que detentaba y detenta el dominio de la norma y de la racialización. En el caso de Bolivia se podría repetir lo que Ranajit Guha (1988) percibió para el caso de la India: hay algo que el Imperio británico nunca pudo colonizar y ese algo fue la memoria y la subjetividad de los hindúes. Esto es, lo que no se pudo ni se puede colonizar son las subjetivi-

dades moderno/coloniales, como lo vemos en América del Sur y también en Oriente Medio. Del sujeto moderno/colonial no surge «una nueva izquierda» sino distintos énfasis y formas de la fractura y de la opción descolonial. En este sentido, Hugo Chávez precedió pero complementó a Evo Morales. Más allá de los recursos económicos que sostuvieron su gestión, la «revolución bolivariana» de Hugo Chávez puso sobre la mesa un proyecto en donde se asumió el mestizaje de forma equivalente a como Evo Morales ha asumido la indianidad. De ahí la diferencia radical entre Juan Domingo Perón y Hugo Chávez que a menudo se invoca para descalificar a ambos como *populistas*. Perón nunca cruzó la diferencia colonial que lo separaba, como hombre blancoide y argentino, de los «cabecitas negras» y trabajadores de tez marrón que él apoyaba desde la Secretaría de Trabajo. Hugo Chávez, desde el principio, asumió la memoria del mestizo desplazado del control económico, político y subjetivo que la élite criolla mantuvo en América del Sur y el Caribe hispánico, desde las respectivas independencias. Esta fue la contribución de Chávez a la opción descolonial y el sostén de su proyecto de «revolución bolivariana».

Es quizás de Inácio Lula de quien se pueda decir, con propiedad, que su elección introdujo un «giro a la izquierda». El Partido de los Trabajadores (PT), en verdad y dejando de lado sus problemas internos, es un ejemplo paradigmático de la izquierda periférica, de una izquierda que se pensó desde adentro y desde su propia historia más que siguiendo los manuales de la izquierda europea. En Bolivia, sin embargo, asistimos al crecimiento del giro descolonial que pone en tela de juicio tanto a la izquierda eurocentrada como a la izquierda periférica; hace visible, al mismo tiempo, que el sueño de una izquierda global ya no tiene sentido, no importa de qué manera lo disfrace y lo presente la izquierda eurocentrada y sus agentes locales. La diferencia irreductible de la fractura descolonial no solo se le escapa a la izquierda, sino también a la derecha: dos días después de las elecciones en Bolivia, el presidente George W. Bush y la secretaria de Estado Condoleezza Rice anunciaron la necesidad de poner fin al régimen de Fidel Castro, como si Fidel Castro tuviera algo que ver y alguna incidencia en los 500 años de pensamiento y acción de aymaras, quechuas, chiquitanos y guaraníes. Fidel Castro dio, hace tiempo, un significativo giro en la izquierda periférica. Evo Morales, hoy, consolida la opción descolonial en la historia moderno/colonial de las Américas y el Caribe (y de otras partes del planeta también).

VI. Concluyendo el caso

La opción descolonial, coexistente con la constitución de la modernidad/colonialidad –como lo atestigua Guaman Poma–, ha sido invisibilizada por la artillería conceptual y categorial de la teología, la filosofía secular ego-lógica y la correspondiente ciencia y tecnología. La impresión de totalidad, aceptada o impuesta, mantiene la oposición en el interior de sus redes. La teología de la liberación en América del Sur, por ejemplo, se construyó –consciente o inconscientemente– sobre la autoridad de Bartolomé de Las Casas y de Karl Marx. La opción descolonial, por su parte, se abre a la variedad y diversidad de posibilidades, epistémicas y políticas, apabulladas por la supremacía triunfalista de Occidente como el único partido (en el sentido de partido de fútbol, y no de partido político) en el pueblo. La opción descolonial se abre entonces hacia la creatividad y la opción por «el buen vivir» más que por el «vivir mejor (que otros)», como lo conceptualizó rotundamente Evo Morales⁴⁴.

44. Véase: http://altermundo.org/portal/content/view/306/129/lang_gl_ES/ (consultado el 9 de diciembre de 2006).

13. Sobre la idea de América Latina: conversación con Antonio Lastra⁴⁵

Walter D. Mignolo es profesor titular de la cátedra William H. Wanamaker del Departamento de Romance Studies y director de Global Studies and Humanities del John Hope Franklin Center for International and Interdisciplinary Studies en la Universidad de Duke (Durham, Carolina del Norte, Estados Unidos). Es codirector de la revista *Disposition* y cofundador y codirector de la revista *Nepantla: Views from the South*. Sus publicaciones más importantes son *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization; Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking* (2000; traducido como *Historias locales, diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, 2003b) y, sobre todo, *The Idea of Latin America* (2005b; traducido como *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, 2007a). La influencia que ejercen sus opiniones es difícil de negar entre los estudiosos sudamericanos y también en la esfera política. La argumentación del profesor Mignolo se apoya en la idea de la colonialidad, contrapartida histórica y no reconocida de la modernidad y de la colonización del Nuevo Mundo —o de «Abya-Yala», como prefiere llamarlo de acuerdo con la denominación precolombina más usada en la actualidad por el movimiento indígena—, que va desde la función de control

45. Antonio Lastra es codirector de *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales* (www.latorredelvirrey.es) y autor de *Ecología de la cultura* (Katz editores, Buenos Aires, 2008b). Referencia bibliográfica de este texto: Lastra (2007 y 2008a).

ejercida por la escritura alfabética en la población colonizada, cuyas costumbres y cultura no empleaban la misma codificación textual o competencia lingüística (*literacy*), hasta la noción de la «diferencia colonial» y una nueva forma de conocimiento, «posoccidental» en su opinión –el «pensamiento fronterizo»–, que ha ampliado el horizonte del discurso sobre el futuro de América del Sur. Las voces subalternas que emergen en ese territorio del pensamiento fronterizo contrarrestan, según el profesor Mignolo, la tendencia occidental o imperial a dominar y limitar el conocimiento.

The Idea of Latin America (2005b) resume perfectamente la trayectoria intelectual del profesor Mignolo. El texto original en inglés apareció en la serie de los Blackwell Manifestos –dedicada a tópicos como la raza, la religión, la historia, la geografía, la teoría literaria, el cine, los estudios sobre Shakespeare o el modernismo con un decidido sesgo polémico y desafiante dentro de los estudios culturales–, junto a *The Idea of Culture* de Terry Eagleton (2000), *The Rhetoric of Rhetoric* de Wayne C. Booth (2004) o *The Future of Environmental Criticism* de Lawrence Buell (2005), entre otros títulos. En cierto modo, la estructura de la serie ha condicionado la redacción de *The Idea of Latin America*. El profesor Mignolo reconoce que, si hubiera podido añadir un cuarto capítulo a los tres primeros –«The Americas, Christian Expansion, and the Modern/Colonial Foundation of Racism», «*Latin America and the First Reordering of the Modern/Colonial World*» y «After *Latin America*: The Colonial Wound and the Epistemic Geo-/Body-Political Shift», a los que sigue un posfacio, «After *America*»–, habría tratado de profundizar en la oposición entre la idea de América *Latina* y las ideas de naturaleza y cultura en un sentido muy distinto al de las grandes narraciones occidentales que las oponen: «para los pueblos indígenas, los opuestos pueden coexistir sin negarse».

En la traducción española, *La idea de América Latina* (Mignolo, 2007a) aparece en una Biblioteca Iberoamericana de Pensamiento junto a *Repensar América Latina* de Francisco Delich (2004) o *Racismo y discurso en América Latina*, editado por Teun A. van Dijk (2007) –ninguno de los cuales aparece citado en el índice del profesor Mignolo, quien a su vez tampoco es citado por ellos–, entre otros volúmenes, y comprende un «Posfacio a la edición en español», sobre el que volveremos después, además de subrayar el título con un subtítulo: «La herida colonial y la opción decolonial». El profesor Mignolo ha titulado el prefacio de su libro «Separar [*Uncoupling*] las palabras de las cosas», y la repercusión política y epistemológica de la función lingüística es una de sus preocupaciones esenciales.

América, América Latina, Abya-Yala, Iberoamérica o Hispanoamérica no serían, en sí mismos, términos intercambiables o traducibles de acuerdo con la teoría del profesor Mignolo: «Los términos de la discusión [*conversation*], no ya solo el contenido sin un cuestionamiento de las palabras que lo expresan, son reconsiderados en un diálogo de civilizaciones [*civilizational dialogue*] que descubre el monólogo de la civilización y el silencio de la barbarie» (Mignolo, 2007a: xviii). La traducción de su obra al español, sin embargo, es algo más que una traducción académica: forma parte del debate, y tal vez *The Idea of Latin America* (2005b) sea una cosa, en sus propios términos, y *La idea de América Latina* (2007a) otra, en los suyos. El profesor Mignolo ha añadido unas «Notas a la traducción» que parecen indicar que lo que podría perderse en una traducción es menos importante que la «desobediencia epistémica» que estaría en juego respecto a disciplinas tradicionales, como el hispanismo.

- **Antonio Lastra (AL):** ¿Cuál es, profesor Mignolo, el verdadero contexto de su libro? Querría saber cuál es el lector ideal en el que piensa, el contexto de la recepción, para plantear en los mismos términos la pregunta.

- **Walter Mignolo (WM):** En primer lugar, muchas gracias, Antonio, por el tiempo dedicado a la lectura del libro y a formular bien desafiantes preguntas. Se me ocurre que, más que de un intercambio de opiniones (aunque también lo sea), se trata del diálogo entre dos paradigmas, a veces irreconciliables. Esta es la idea de «paradigmas en coexistencia» (aunque no pacífica), de la que hablo en el prólogo. La coexistencia pacífica es como el multiculturalismo: la apertura hacia la coexistencia, y lo «multi» solo es posible si se respetan las reglas del juego de quienes admiten la coexistencia pacífica y el multiculturalismo. Esta aclaración es importante, porque ya he tenido prueba de lectores que o bien no lo entienden o bien se niegan a entenderlo.

Pongo un ejemplo: el «intercambio de opiniones» entre Marcel Bataillon y Edmundo O’Gorman (1955) que analizo en el primer capítulo del libro. Bataillon defendió sus ideas a partir de la propuesta de O’Gorman (que, por cierto, a Bataillon no le convenía). O’Gorman entendió que no había entendimiento posible y reiteró la propuesta que hizo en sus dos libros sobre «la invención de América». El asunto es crucial porque ambos estaban operando sobre dos genealogías de pensamiento distintas, dos subjetividades; en fin, estaban en distintos mundos y la historiografía, como disciplina, no era ya suficiente para acomodar un «intercambio de opiniones». Pues *La idea de América Latina* continúa la huella de O’Gorman y no

la de Bataillon. De modo que trataré de reformular lo que formulé en el libro a partir de las preguntas que el libro te suscitó.

Interesante la pregunta. ¿Cuál es el «verdadero contexto» del argumento? Pues es una suerte de pelota-paleta a cuatro paredes: en primer lugar, el contexto cambiante en América del Sur y el Caribe, del que hemos visto muestras en el siglo XXI, fundamentalmente por el protagonismo de la diversidad indígena y africana, enfrentadas al control ejercido por la diversidad de la descendencia europea, cambiante por cierto, desde la Colonia; en segundo lugar, las consecuencias de esos cambios en Estados Unidos y en Europa; en tercer lugar, el globalismo (por ejemplo, la retórica triunfante en pro de la globalización), y la globalización en cuanto que una serie de fenómenos económicos, mediáticos, políticos, militares, diplomáticos, legales y financieros, que anudan el planeta tanto por diseños imperiales del viejo Occidente, como por el surgimiento de economías, capitalistas sí, pero no sumisas (como China y, por lo que vemos, India) a los dictados de la Unión Europea (léase Alemania, Francia y el Reino Unido), ni siquiera ya a los de Washington; por último, que «América Latina», en cuanto necesidad del colonialismo francés en el siglo XIX, en complicidad con élites criollas en América del Sur, es un ciclo que se está cerrando, simplemente porque se está cerrando la historia global en la cual cabía y se necesitaba «la idea de América Latina».

Los lectores (más que el lector, problema de Wolfgang Iser [1980]) son los lectores variados en sus intereses e ideologías en ese mundo denso de criollos, inmigrantes, indígenas, afrodescendientes en América del Sur y el Caribe; de latinos en USA; de «latinoamericanistas» (en su mayoría angloestadounidenses), y también los lectores europeos, interesados en América del Sur y el Caribe, con los que se relacionan –guste o no– por los legados imperiales de los países del Atlántico, desde Portugal y España al Reino Unido, los Países Bajos y Francia; también Alemania, aunque en menor proporción. Preocupaciones de otro mundo, literalmente. La preocupación fundamental, sin embargo, no fue tanto los lectores, sino la estructuración de un argumento en el que se pudiera entender la lógica del pensamiento descolonial en el contexto antes bosquejado, tanto global como en las Américas. Pensaba también, mientras escribía, en las personas con quienes conversé, participé en seminarios, discusiones, proyectos en Bolivia, en Ecuador, en el Caribe, en los intelectuales latinos en Estados Unidos. Quizás mis lectores inconscientes fueron los estudiantes del programa de Estudios Culturales, en la Universidad Andina de Ecuador, con

quienes expuse y debatí algunas de las ideas centrales del argumento; quizás también algunos estudiantes del doctorado, en Duke y en Chapel Hill, con quienes debatí algunas de estas ideas. En fin, si tuviera que construir el lector ideal *a posteriori*, pensaría en ellos: en lectores a quienes tanto en la familia como en la educación formal no les han ofrecido los instrumentos del pensamiento descolonial; lo cual quiere decir, que no han sido expuestos a la lógica de la colonialidad agazapada y disimulada bajo la retórica de la modernidad. Pero, en última instancia, el lector ideal es el lector que el argumento trata de construir. Puede existir o no. Si existe, la esperanza es que se multiplique. Si no existe todavía, la esperanza es que comience a existir.

Hay todavía otro aspecto implícito en la pregunta. El argumento está construido sobre un archivo desconocido para la mayoría de los lectores europeos formados en las historias locales de los seis países de fuertes herencias imperiales (España, Portugal, los Países Bajos, Francia, el Reino Unido y Alemania). Es interesante ver que los lectores que encuentran ecos en el libro, en Europa, sean de Europa Central y no de Europa Occidental. Y, por cierto, lectores que provienen de países antiguamente colonizados y que llevan las huellas y la herida colonial. Quien entendió bien este punto, pero Gedisa no quiso poner este párrafo en la contracubierta, fue Eduardo Mendieta (el párrafo está en la página web de Blackwell Publishing). Presta atención al contexto y en especial a la semifrase en cursiva. *La idea de América Latina*, dice Mendieta:

«[...] anuncia lo obsoleto de modos arraigados de pensar; nos ha dado nuevas narraciones históricas y conceptuales y *ha franqueado el acceso a un archivo borrado, desconocido y derogado*. Lo que este libro anuncia no es un nuevo paradigma, sino la existencia de un tipo de pensamiento que ha producido nuevos lugares epistémicos y tejido contranarraciones que desafían la pretensión de universalidad de la teoría euroamericana y explican sus orígenes, su economía política, su elasticidad e insidia. (Eduardo Mendieta, en: Mignolo, 2005b)

Dejando de lado los superlativos, el párrafo muestra una comprensión cabal de mi argumento. ¡Quizás mi lector ideal es Eduardo Mendieta! Se me ocurre también ahora –agregando a la lista anterior– que, si hubiera pensado en lectores ideales, habrían sido los muchos estudiantes de grado, en Estados Unidos, extranjeros (de la India, de Corea, de África del Norte

y Subsahariana; estudiantes afroamericanos y latinos y, de nuevo, de Europa Central –Rumanía, Polonia, Hungría, de los Balcanes–). Con ellos aprendí que, a pesar de las diferentes historias locales/coloniales del planeta, de la diversidad de lengua y religión, de memorias y esperanzas, hay algo que compartimos muchos: la herida colonial, esto es, la deshumanización y el racismo; el «sentir» que no pertenecemos exactamente al mundo «moderno»; que nos falta algo, en la lengua, en la religión, en las costumbres, en nuestras formas de sentir y de vivir. En fin, tenemos en común «la herida colonial» infringida en la expansión imperial de Occidente en todos los niveles, pero sobre todo en el del conocimiento y los valores. Esta es otra manera de imaginar el perfil de los lectores imaginados.

- **AL:** El «Posfacio a la edición en español» es, en cualquier caso, mucho más beligerante con lo que podríamos llamar la «izquierda». No se trata, desde luego, de «representar al colonizado», como escribió Edward Said, parafraseando precisamente a Marx; pero al leer lo que usted dice respecto a la izquierda, da la impresión de que el «proyecto descolonial» puede quedarse sin interlocutores, o al menos sin otros interlocutores que las mismas voces que emergen en el pensamiento fronterizo. Toda voz necesita ser oída, y para ello ha de haber una posibilidad de comunicación. Me ha sorprendido, al respecto, la omisión de Cyril Lionel Robert James (1970) y su obra *Los jacobinos negros* en su libro, y es obvia la influencia que el pensamiento de Antonio Gramsci –no solo por la mediación de Toni Negri– ejerce en toda la región.

- **WM:** Hay dos preguntas aquí. Una la de la beligerancia y el riesgo de no tener interlocutores y la otra el no haber citado a C. L. R. James.

Bueno, vaya uno a saber los destinos de lo que uno escribe y del pensamiento descolonial, en la medida en que el pensamiento descolonial es una concepción y una práctica de muchos y no una invención personal mía. Hay ejemplos en la historia de falta de interlocutores para ciertas ideas que, en otro momento, encuentran cientos y miles de ellos. Si no hay interlocutores, o si nos quedamos sin interlocutores hoy, es quizás una buena señal. De nuevo la pregunta sobre el lector. Quizás los lectores que queremos, o los lectores ideales, no están hoy en la palestra. Quizás los estamos creando, como sugiere el ejemplo de los estudiantes, jóvenes entre 18 y 22 años. En estos casos siempre recuerdo el final del libro de Darwin, *El origen de las especies*. Decía ahí Darwin que no esperaba convencer a sus colegas, los de su generación o los de la generación anterior a la suya. Su libro estaba destinado a las generaciones que venían detrás de la suya. En mi caso

hay algo semejante, aunque no se trata solo de jóvenes, sino de jóvenes que no encuentran su lugar en los marcos de pensamiento existentes, tanto de la derecha progresista liberal como de la izquierda que surgió como respuesta a los problemas de Europa. Estos jóvenes se enfrentan con problemas raciales, entremezclados con cuestiones de géneros y sexualidad, con problemas legales de inmigración en Europa y Estados Unidos, y con un discurso que los descalifica, directa o indirectamente, como seres humanos y les cierra las puertas. Hemos encontrado, no solo yo sino los colegas y amigos del proyecto modernidad/colonialidad/descolonialidad, y seguimos encontrando, fuerte interés y repercusión en Ecuador, Bolivia, Venezuela, Colombia, Brasil (sobre todo en Bahía) y en sectores de la población inmigrante en Estados Unidos, así como de estudiantes que vienen de áreas fuera del radio de la Europa Occidental. En fin, por lo que he visto, no me preocupa la falta de interlocutores, pero estoy abierto y pronto a escuchar a quien quiera entrar en conversación.

Lo de la omisión es generalmente una observación de intereses personales, tanto en la omisión como en quien la detecta. No recuerdo si mencioné o no a C. L. R. James. Es sin duda un gran pensador. Pero como su libro es un manifiesto y no una historia descriptiva de los pensadores caribeños, tuve que elegir. Y elegí a Aimé Césaire, Frantz Fanon, Sylvia Wynter y, posteriormente, a Lewis Gordon y Paget Henry. Quien conozca la obra de Wynter⁴⁶ y el libro de Paget Henry (2000), *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy*, encontrará un capítulo especial sobre C. L. R. James. Y también un libro que Paget coeditó en 1992 (*C. L. R. James's Caribbean*). Paget es quien, a mi entender, ha puesto a C. L. R. James en el marco descolonial de la tradición afrocaribeña. Hubiera podido también incluir a James al hablar de Haití, pero preferí—debido al argumento— introducir a Michel-Rolph Trouillot (1995), cuyo libro, *Silencing the Past*, es pensamiento descolonial sin nombrarse tal. Tampoco creo que le dediqué la atención que merece a Eric Williams (1994 [1944]), cuyo libro *Capitalism and Slavery* cito con frecuencia e incluyo en mis seminarios de grado

46. Wynter es una pensadora oral que escribe largos artículos. No hay ningún libro que recoja su pensamiento. Para entender a Wynter hay que hacer los deberes y coleccionar sus artículos. No obstante, una introducción a su pensamiento se encuentra en el estupendo diálogo, de unas 100 páginas, con David Scott (2000).

y de pregrado. Dicho sea de paso, sería interesante, en un ámbito de conversación general (no necesariamente en relación con *La idea de América Latina*), confrontar –amigablemente– *The Black Jacobins* en su edición original y la segunda de 1970 (James, 1970), con el libro sobre la Revolución Cubana, *From Columbus to Castro: The History of the Caribbean 1492-1969* de Williams (1984)⁴⁷. En fin, el pensamiento afrocaribeño es muy potente. Lástima que el pensamiento posestructuralista europeo reciba más atención en las editoriales y por parte de los profesores universitarios y revistas culturales. Pero, claro, se entiende, la colonialidad del saber y del ser opera en el pensamiento europeo de derecha, de centro y de izquierda; el racismo epistémico es insidioso y perverso, porque es inconsciente. Por otra parte, *no podría no haberle dedicado varias páginas a Sylvia Wynter*, quien –tanto como James, Fanon y Césaire– es para la nueva generación de pensadores afrocaribeños lo que Nietzsche, Heidegger y Levinas son para Jacques Derrida. Distintas genealogías de pensamiento, distintas subjetividades; cuestión de piel, en suma. Puesto que había un límite para el libro, tenía que elegir basándome en mi argumento y no en la historia del pensamiento caribeño o del interés europeo por los pensadores caribeños. Encuentro un fuerte eco al leer a Sylvia Wynter⁴⁸. En fin, aunque no lo pensara como lo estoy diciendo, si hubiera tenido que elegir –dado el reducido número de páginas de la colección de Blackwell, y puesto que se trata de manifiestos y no de etnografías completas de un área–, hubiera terminado en el mismo lugar: subrayando la importancia del pensamiento de Sylvia Wynter.

- **AL:** Se define usted como un intelectual que piensa «desde el lado oculto de la historia» [*from the underside of history*]. ¿Lo que usted llama la «geopolítica del conocimiento» precisa un intelectual distinto?

- **WM:** ¿Qué sería un intelectual distinto? ¿Distinto de qué? ¿Cuál sería la mismidad sobre la cual se trazaría la distinción? Pero diría que el pensamiento descolonial presupone un cambio (*shift*) en la geografía de la razón. Si «el pensar en/desde el lado oscuro de la historia» define el hogar

47. A lo cual habría que agregar el libro del mismo título, pero con distinto subtítulo del ex-presidente y escritor dominicano Juan Bosch (1970).

48. Sylvia Wynter. «Towards the Sociogenic Principle»: http://www.coribe.org/PDF/wynter_socio.pdf

donde habita el pensamiento y la subjetividad de Guaman Poma o de Calibán⁴⁹, diría que sí. Ambos tienen un elemento en común, aunque habitan memorias distintas: Guaman Poma la memoria de aymaras y quechuas en los Andes; Calibán, memorias entremezcladas de africanos esclavizados que fueron arrancados de sus comunidades y transportados a las Américas; sus lenguas originarias se perdieron y se trasvasaron en variadas formas del *cróele* a la lengua imperial de turno, inglés o francés. Próspero, en cambio, habita memorias entremezcladas del griego y del latín, trasvasadas a la formación de las lenguas vernáculas de la Europa cristiana y capitalista y de su reciente experiencia colonial.

Se me suele acusar de querer «representar a los indígenas». En un comentario que alguien insertó en Amazon sobre *The Idea of Latin America* se dice precisamente esto. El autor, presumo que es varón, ha ignorado que en el libro las memorias y epistemologías indígenas, desde los Andes hasta los *Native American*, corren paralelas al pensamiento, memorias y sensibilidades afrocaribeñas y afroandinas. Se le pasó por alto también que corren paralelas con el pensamiento, sensibilidad y memorias latinas en Estados Unidos. Esta ceguera proviene del hecho de que hay una epistemología que «representa» otros saberes, cuando mi argumento no es solo distinto, sino que, parafraseando a Aníbal Quijano, es todo lo contrario. Aclaro en el prefacio que el argumento está anclado en el proyecto modernidad/colonialidad/descolonialidad. Este es un proyecto que surgió de las memorias y pensamiento mestizo e inmigrante (al igual que el de Dussel y el mío) en América del Sur. Como proyecto descolonial no intenta «representar», sino descolonizar la representación. Paralelos y concurrentes con el proyecto modernidad/colonialidad/descolonialidad están los proyectos anclados en las memorias y pensar descolonial de afrodescendientes en el Caribe y en los Andes (Ecuador y Colombia, principalmente); los proyectos anclados en las memorias y pensar descolonial indígenas (desde Fausto Reinaga en Perú a Vine Deloria Jr., en Estados Unidos) y, finalmente, las memorias y pensar descoloniales de los latinos en Estados Unidos. En todos estos proyectos, la experiencia colonial y por ende el surgimiento de un pensar des-

49. N. de Ed.: Calibán y Próspero son personaje de la *La tempestad* (*The Tempest*) de William Shakespeare.

colonial es parte de cada una de estas historias locales. Nuestro proyecto, modernidad/colonialidad/descolonialidad, es uno entre los cuatro que aquí menciono. Tenemos en común la memoria y la historia colonial, aunque la escala es diferente en cada historia local: los inmigrantes europeos en Argentina o Brasil viven y experimentan su situación marginal de manera distinta a los indígenas en Bolivia o los descendientes afros en Brasil. No obstante, el trabajo conjunto que estamos haciendo, las conexiones y colaboraciones entre miembros de distintos proyectos (y a veces, una misma persona participa en más de un proyecto) son posibles por un elemento que nos une: la colonialidad que va de la mano con el capitalismo y el racismo.

Conceptualmente esbozo en el libro una idea de desarrollo con más detalles en otra parte (Mignolo, 2007b). La idea es la siguiente: los principios del pensar (teología, filosofía, ciencia) moderno (y posmoderno), desde el Renacimiento hasta la Ilustración y desde allí hasta el siglo XXI, están enmarcados en la teología y en la egología (por ejemplo, secularización filosófica marcada por «pienso, luego existo», una marca que pone el pensamiento por encima de la existencia). Denomino este marco epistémico *teopolítica* y *egopolítica* del conocer y del pensar. Aquí hay dos asuntos importantes: uno es la continuidad entre teo y egopolítica del conocimiento, en la medida en que las bases y los principios teológicos se secularizan; cambian para que continúen como eran. Santiago Castro-Gómez (2005), filósofo colombiano y miembro del proyecto, describió la epistemología moderna, fundada en el Renacimiento y la Ilustración, como la «*hybris* del punto cero», el lugar puro y auténtico del observador que no está en ningún lugar ni tampoco tiene cuerpo. El secularismo critica la religión, pero deja al cristianismo (católico y protestante) como *buffer zone* para mantener otras religiones a raya, sobre todo el judaísmo y el islam. El otro es el surgimiento de formas de pensar que he tratado de describir en términos de *geopolítica* y *corpo(biografía) política* del conocimiento. En el paso de las dos primeras a las dos segundas se da el *shift*, el cambio en la geografía de la razón.

Ahora bien, este es solo el comienzo, puesto que, teniendo en cuenta el párrafo que precede a este último, la configuración geo y corpopolítica es relativa a cada configuración de memoria, sensibilidad y principios de conocimiento. Pero, además y sobre todo, ningún cambio (*shift*) epistémico puede darse sin hacerse cargo de la razón imperial enmarcada en la teo y la egopolítica del conocimiento. Guaman Poma de Ayala es precisamente eso: Guaman Poma efectúa el *shift*, el cambio, el *Pachakuti* epistémico,

dirigiéndose a Felipe III en el marco del cristianismo, aunque sobrepasando el cristianismo a partir de la subjetividad, la lengua y el pensar andino del Tawantinsuyu, donde mezclan lengua aymara y quechua. Y esto es, precisamente, aquello que describí como epistemología fronteriza o pensamiento de frontera en *Historias locales, diseños globales* (Mignolo, 2003b). La razón imperial, sea neoliberal o neomarxista, bebe en las mismas fuentes y cambia los contenidos. El *shift* epistémico cambia los términos de la conversación. Entre otras cosas, parte de «las cualidades secundarias» que la egopolítica del conocimiento *descartó* (curioso juego en las palabras) y que ya a su modo lo había hecho la teopolítica del conocimiento. De modo que la geo y la corpopolítica del conocimiento afirman formas de conocer que fueron descartadas por las *humanitas* y atribuidas al *anthropos* (por ejemplo, Calibán), pero, por otro lado, deconstruye la idea de que el conocimiento (teológico, filosófico, científico) es deslocalizado y desincorporado. Al leer a Immanuel Kant, por ejemplo, empezamos por el racismo manifiesto en *Antropología desde un punto de vista pragmático*, y en la sección IV de *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*. Y a partir de ahí, leemos su conceptualización de *la razón pura*. Esto es, releemos a Kant en su salsa, identificamos sus problemas en la Europa y en la Alemania de la segunda mitad del siglo XVIII y los distinguimos de los problemas tanto del Virreinato del Perú, en el que vivió Guaman Poma, como de la Martinica, Francia y Argelia que conoció Frantz Fanon.

De ahí la importancia, para entender el *shift*, el cambio, del concepto de diferencia colonial. La diferencia colonial, construida en y por la teo y la egopolítica del conocimiento, es a la vez diferencia colonial epistémica y diferencia colonial ontológica. Nelson Maldonado-Torres (2007), nos brinda un bello argumento para entender que la descolonialidad tiene que empezar por la descolonialidad epistémica y ontológica. Si para Descartes el principio fundamental era «pienso, luego existo», y este principio fue pronunciado en la primera mitad del siglo XVII en Amsterdam, ese principio estuvo implícito en la construcción y transformación de la diferencia colonial epistémica y ontológica. El argumento sería más o menos así: si yo pienso, y por lo tanto existo, tú que eres indio, negro, mujer, árabe, musulmán, budista, japonés, etc., no piensas y por lo tanto no eres. La fórmula teológica y egológica-civilizatoria funcionó, puesto que mucha gente del planeta llegó a creer en su inferioridad ontológica y epistémica. Hoy, en cambio, hay cada vez más gente que no se traga la píldora. De ese sentir, surge un pensar-otro, una subjetividad-otra, surge el pensamiento descolonial.

No sé si respondo a tus preguntas. ¿La geopolítica y la corpopolítica del conocimiento presupone un intelectual distinto? Si distinto significa distinto al intelectual que habita la teo y la egopolítica (Carl Schmitt me viene a la mente), entonces sí. El intelectual que habita la geo y corpopolítica del conocimiento (Frantz Fanon, Sylvia Wynter, Gloria Anzaldúa, Fausto Reinaga y Evo Morales me vienen a la memoria) es en realidad un intelectual distinto, es un intelectual (y académico) descolonial. Finalmente, si por la expresión «pensar desde el lado oscuro de la historia» te refieres a eso, la respuesta es afirmativa. Yo diría que el intelectual descolonial habita, siente y piensa en y desde la geo y la corpopolítica del conocimiento.

- **AL:** Si adoptáramos la «perspectiva fanoniana» –en referencia a Frantz Fanon y el que parece ser el libro de cabecera de la «arqueología descolonial» que usted fomenta, *Los condenados de la tierra* (1963 [1961])–, ¿no tendríamos que revisar, precisamente, algo más que el colonialismo y la colonialidad? Pienso en la «ansiedad de la cultura» que Fanon examinó con una perspectiva casi psicoanalítica y en su negativa radical a un retorno a la naturaleza. ¿Tiene la perspectiva fanoniana que usted adopta algo que ver con el hecho de que la descolonización –sea una opción o un hecho consumado– ha supuesto, en la práctica, la desaparición de los estudios clásicos y, en consecuencia, del sustrato filológico de las humanidades? Es interesante la lectura que usted hace de *Europe, la voie romaine* de Rémi Brague (1992). Brague, como antes Fustel de Coulanges, ha insistido mucho en que para conocer la antigüedad hay que estudiarla como si fuera «extraña»; *tout à fait étrangers*, como decía Coulanges.

- **WM:** No estoy seguro de que «fomentar» sea el verbo adecuado a la situación. Pero si lo fuera, diría que mientras algunos fomentan a Nietzsche, otros fomentan a Heidegger, yo fomento a Fanon. Los primeros fomentan la genealogía del pensar teo y egopolítico, mientras que yo me uno a quienes fomentan la genealogía del pensar descolonial, es decir, del pensar geo y corpopolíticamente (lo que significa hacerse cargo del racismo y patriarcado epistémico de la teo y egopolítica del conocer y del pensar). En realidad, la pregunta da precisamente en el clavo. Veamos por qué.

El filósofo Marroquí Abdelkhebir Khatibi (1983) comenta en uno de sus libros que, al leer las críticas que Nietzsche hace del cristianismo, aprueba y aplaude. Pero hasta ahí no más, porque, en cuanto que musulmán, sus críticas al cristianismo tienen otra carta y otros propósitos, es decir, otro proyecto. La situación de Guaman Poma con respecto a Las Casas

es semejante a la de Khatibi con respecto a Nietzsche. Guaman Poma aplaude y aprovecha las críticas de Las Casas a los españoles, y sin embargo responde «gracias, pero no» a la conversión. Guaman Poma tiene otro proyecto, y es la reconstitución del Tawantinsuyu y no la conversión de quechuas y aymaras al cristianismo. En cambio, Las Casas proyecta de buenas maneras convertir indios para su redil. Fanon estaría en una situación semejante con respecto a Nietzsche y Heidegger. Y en verdad, el argumento con respecto a la oculta geo y corropolítica del pensar y del conocer en Heidegger ha sido hecha y, precisamente, a partir de Fanon. Por ejemplo, al leer *Heidegger's Roots: Nietzsche, National Socialism, and the Greeks* (Bambach, 2003), uno se pregunta cómo el autor llegó a adoptar tal perspectiva. La pregunta implícita aparece al final, cuando Bambach elabora sobre Fanon. Fanon le permitió hacer el cambio de marcha (*shift*) en la geopolítica del conocer y entender. Ahora bien, no sería solo su último libro, *Les damnés de la terre* (1961), el más importante en la obra de Fanon, sino también su libro inicial, *Piel negra, máscaras blancas* (1973 [1952]).

Volviendo a tu pregunta: si el proyecto fuera «estudiar la obra de Fanon en su totalidad», habría que contemplar los aspectos que tú señalas. Pero como mi proyecto (y el de otros intelectuales en el proyecto modernidad/colonialidad/descolonialidad) no intenta hacer «un estudio de Fanon», sino continuar su pensamiento descolonial, el psicoanálisis y la ansiedad cultural son relevantes en la medida en que son relevantes para el proyecto descolonial que Fanon ilumina. Habría aquí lugar para una disertación sobre cómo y quién lee a Fanon. Por ejemplo, la lectura que hace Homi Bhabha (1994) de Fanon no es de interés para mí (y me arriesgaría a decir, para nosotros, en el proyecto modernidad/colonialidad/descolonialidad), ni tampoco para el proyecto «*shifting the geography of reason*» de los filósofos afrocaribeños. Pero sí es crucial la lectura de Lewis R. Gordon, *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences* (1995). Es importante distinguir aquí «estudio de un autor» de «proyectos epistémicos-políticos» que se construyen a partir de genealogías relevantes para el proyecto actual, en este caso, el pensar descolonial, la opción descolonial. Al respecto son cruciales las críticas de Fanon al psicoanálisis, no solo en *Les damnés de la terre*, sino también en otros libros intermedios, como *L'An Cinq de la Revolution Algerienne* (1959). Ahí vuelve sobre los límites del psicoanálisis cuando se lo saca de su genealogía europea y se lo confronta con genealogías y subjetividades bereberes o árabes. El mismo tipo de crítica hace Fanon con respecto a Marx cuando

reflexiona sobre racismo y esclavitud. De nuevo, no intento estudiar y promover a Fanon, sino «capitalizarlo» en el proyecto descolonial, tal como los cristianos capitalizan la Biblia y los filósofos seculares capitalizan a Husserl, Hegel o Spinoza.

Lo importante aquí es que ya no se trata de un nuevo paradigma o una nueva episteme, la cual podría integrarse dentro de la monocronología de Occidente, a la manera de Michel Foucault o Thomas Kuhn, sino de un paradigma-otro (como lo explico en *Historias locales, diseños globales* [2003b]). Se trata de una ruptura epistémica espacio-temporal (geopolítica) y sexorracial (corpopolítica), que han sido construidas por la razón imperial, por la *hybris* del punto cero.

Por último, hablemos de tu pregunta sobre la desaparición de los estudios clásicos y por ende del sustrato filológico de las humanidades. Sería esta una oportunidad para otra disertación. Trato de resumir. Tu pregunta tiene sentido en Europa, pero apenas lo tiene en las Américas y considero que tampoco lo tiene en Oriente Medio, África Subsahariana, India, China, Asia Central ni en el Cáucaso. ¿No crees que tengan otra sopa que cocinar? Me parece que en Europa todavía tienen lentes de corto alcance, y la idea de que la columna vertebral del mundo va de Atenas a Roma y de ahí a París, Londres y Nueva York (siempre con la protesta de españoles y portugueses porque se los deja de lado) sigue vigente. Hoy en día la moda de Levinas incluye también a Jerusalén. Ahí están mis comentarios sobre Brague. En fin, quizás la herencia clásica grecorromana tenga un poco más de sentido en Rusia, donde Pedro el Grande y Catalina la Grande hicieron un gran esfuerzo por volcarse hacia el espíritu de Europa. Pero el alfabeto cirílico y la cristiandad ortodoxa, además del ruso y la etnia eslava, complican la cosa y convocan genealogías que se emparentan también con Gengis Kan y el pensamiento de las estepas. Mira, por ejemplo, las magníficas pinturas de Zorikto Dorzhiev, nacido en Siberia, que continuó estudios en la República de Buryat, donde habitan estas pinturas⁵⁰. Ahí ves el pensamiento fronterizo y la estética fronteriza en todo su esplendor: el espíritu y las formas occidentales absorbidas y transformadas en el espíritu y las for-

50. Véase: <http://www.khankhalaev.com/body.php?mx=material&lang=EN&mi=31&w=1280&h=1024&>

mas de las estepas, de otra genealogía del sentir y del pensar. Algo semejante significan las «humanidades descoloniales».

Pero fíjate en esto: las Américas se fundan, históricamente, con una población eurodescendiente (proporciones y estadísticas de origen las dejo de lado). Esta población instaló universidades y colegios. En fin una historia larga que cuento en otra parte (Mignolo, 2003a; Mignolo, 2005a). En estos colegios y universidades se estudiaba griego y latín. Por otra parte, había una historia y memoria larga y compleja, densa, en Tawantinsuyu y Anáhuac, en lenguas tales como el aymara, el quechua, náhuatl, tzotsil, tojolabal, etc. ¿Por qué deberían los intelectuales aymaras, quechuas, tojolabales y náhuatls de hoy preocuparse por la desaparición de los estudios clásicos y del sustrato filológico de las humanidades? Igualmente podría decirse de la energía intelectual y creativa de los afrodescendientes. Hace un tiempo estuve en Salvador de Bahía, participando en seminarios de *La fábrica de ideas*, organizados por Livio Sansone⁵¹. Una tarde, Flavio Lucas (profesor de antropología y activista en los movimientos afros) nos llevó al museo de antropología y nos hizo una visita guiada. La visita terminaba en una sala en la cual las paredes estaban cubiertas por unas veinte deidades africanas. Flavio comentó, antes de comenzar su magnífica y teatral explicación, algo así: «Grecia tiene a Zeus, nosotros tenemos a Shangó; con él construiremos la civilización del futuro».

En verdad, el proyecto descolonial incluye «humanidades descoloniales» o, si prefieres, implica la descolonización de las humanidades en la tradición grecolatina para liberar la humanidad de la división racista entre *humanitas* y *anthropos* que atraviesa toda la modernidad imperial europea y continúa en Estados Unidos. Amawtay Wasi (Universidad Intercultural de las Nacionalidades y los Pueblos Indígenas del Ecuador) es una universidad liderada y concebida por la inteligencia quechua y se desprende de la tradición grecorromana. Me refiero a ella en el artículo que cité anteriormente sobre globalización, política del conocimiento y universidad. Hay una publicación de la Unesco en tres idiomas (quechua, castellano e inglés), y hay

51. Para ver un resumen de los temas tratados consúltese: http://www.ceao.ufba.br/fabrica/mignolo_txt.htm

también un sitio web⁵². Catherine Walsh⁵³ ha publicado en Ecuador varios artículos donde reflexiona sobre la significación de Amawtay Wasi. En esta parte de las Américas, el proyecto descolonial tiene otra genealogía fundacional, que no es ni la griega ni la romana. Estas genealogías es necesario conocerlas en cuanto que fueron parte de los proyectos imperiales, pero no son fundamentales para la liberación (o emancipación, si prefieres un término más kantiano y dieciochesco) de la humanidad. En términos de Sylvia Wynter, es necesario pensar «después del Hombre, hacia la Humanidad». El enunciado, pronunciado por una mujer jamaicana, es significativo: implica la necesidad de beber en otras fuentes, además claro está, de las griegas y romanas.

En resumen, en las Américas hay tres densas genealogías del sentir y del pensar: la grecorromana, traída por los descendientes de europeos; la africana, transportada por los africanos esclavizados y revivida en las Américas; y la diversidad indígena, desde los mapuches en Chile, pasando por Tawantinsuyu y Anáhuac, hasta las tierras del Norte, hoy Estados Unidos y Canadá. En ese maremágnum de castellano e inglés, de quechua y aymara, de lenguas *creoles* en el Caribe, de portugués y tojolabal, vivimos y pensamos las humanidades descoloniales.

- **AL**: En relación con Europa y con la «perspectiva no europea», su libro parece haber sido escrito en paralelo a *Europe (in theory)* de Roberto M. Dainotto, que The Duke University Press publicó en 2007. Dainotto defiende en su libro una «Europa subalterna» –la Europa meridional–, que en muchos aspectos podría ser un eco de América del Sur, incluso en los términos del «exilio comparado» o de la «cultura secundaria».

52. Véase: <http://www.amawtaywasi.edu.ec/>. Esta web fue recientemente clausurada por el presidente de Ecuador, Rafael Correa, quien tomó uno de sus cuatro sectores de conocimiento, Yachay (palabra Kichua que significa sabiduría y también conocimiento), y fue apropiado para nombrar su propia ciudad del conocimiento, una especie de Silicon Valley, en Imbabura. En Amawtay Wasi, Yachay es uno de los cuatro sectores de la educación. En la apropiación por el Estado, se le extrajo de su contexto y se le redirigió a «una» palabra que designa «una» cosa. La educación en Amawtay Wasi se ha organizado en cuatro centros curriculares: Ushay-Yachay o de la Interculturalidad; Ruray-Ushay o de las Tecnociencias para la vida; Munay-Ruray o del Mundo vivo; y Yachay-Munay o de las Cosmovisiones. El centro de los cuatro centros es Kawsay, «vida» y también «conocimiento». Se entiende así el significado de Sumak Kawsay, que se mal traduce como «Buen vivir»: Sumak Kawsay sería la plenitud del vivir alcanzada a través del conocimiento.

53. Véase: <http://icci.nativeweb.org/boletin/60/walsh.html>

- **WM:** En verdad hay aquí una larga historia tanto con el libro de Dainotto como con otro libro que no mencionas, pero que estuvo presente en carne y espíritu en el proceso de pensar y escribir *La idea de América Latina* y en las conversaciones con Dainotto mientras él escribía su *Europe (in theory)*. Este libro es *Becoming Japanese: Colonial Taiwan and the Politics of Identity Formation* de Leo Ching (2001). Leo, Roberto y yo hemos colaborado en organización de conferencias, hemos dictado seminarios y conversamos continuamente sobre nuestros intereses y frustraciones intelectuales y políticas. Roberto y Leo son profesores en Duke. Leo es también el director del Department of Asian and African Languages and Literatures. La «Europa subalterna» de Roberto es paralela al Taiwán colonizado por Japón y China en el libro de Leo, y a la América del Sur, el Caribe y los Estados Unidos latino/chicanos. De modo que no es solo que hablemos «sobre», sino que «habitamos» esos mundos y en ellos vivimos y pensamos; sentimos el peso de la Europa imperial, del Japón y China imperial, y de las varias capas imperiales en América (del Sur, Caribe, la de latinos y latinas en Estados Unidos). En todos estos casos, la «cultura secundaria» es aquella fabricada como «diferencia colonial» en la medida en que los saberes imperiales son los que establecen las reglas del juego y las jerarquías. El *shift* en la geografía de la razón consiste, precisamente, en pensar el desenganche, en planear otro modo de vida a partir de otra manera de sentir y de pensar; de ahí «la diferencia» en el o la intelectual decolonial. Fíjate, por ejemplo, en el interesante artículo sobre género y colonialidad, comparando la mujer marroquí con la española de Isabel Jiménez-Lucena (2006). Tanto los misioneros como el orientalismo y los estudios de áreas presentaron siempre un conocimiento del mundo mirado desde las colinas de Europa y de Estados Unidos. Ahora la cuestión se invierte y se desplaza. Se invierte porque son los *mirados* los que piensan, dicen y planean; y se desplaza porque comenzamos a pensar *de otro modo*, en los bordes sí y *en* la diferencia colonial y no *en* la casa del saber grecolatino, trasvasado a lenguas modernas (vernáculos) e imperiales europeas. El castellano de Indias (hoy América Latina) ya no es lo mismo que el castellano de España y el *spanglish* en Estados Unidos ya se separa tanto del inglés como del castellano. En el libro de Roberto Dainotto, *Europa es mirada* desde el Sur, a partir de Michele Benedetto Gaetano Amari (1806-1889) y su (Amari) *habitar* (en el sentido de la morada de Hegel y Heidegger) la frontera entre el islam y la cristiandad. Hegel y Heidegger no *moraron* en esa densidad histórica y en la energía de pensamiento que ella

genera. Hay otra forma de *llamar* al pensamiento cuando se cambia de morada. Esto es algo que tienen en común *Europe (in theory)*, *Becoming Japanese* y *La idea de América Latina*. Como ves, no había razón para citar a Delich y a Van Dijk. Volviendo a un tema anterior, estaríamos aquí frente a la *distinción* (léase, un rasgo distintivo) del intelectual descolonial.

- **AL:** Modernidad equivale a colonialidad en su argumentación. ¿No hay aquí un riesgo, tal vez retórico, de exageración, en la medida en que se olvidan las voces críticas de la modernidad, no solo las contrarias, sino las que ven en la modernidad un proceso legítimo? Al respecto, una lectura atenta del empleo que usted hace del término *filosofía* permitiría encontrar, como le decía antes, una posibilidad de comunicación. Por ejemplo, en su libro (Mignolo, 2005b: 29; 2007a: 54), usted dice que «la filosofía se basa en mundos posibles y no deja de preguntarse por las alternativas que han quedado fuera de lo que realmente ha sucedido»; en la página 109 en la edición española (2007a), *filosofía* aparece en cursiva: «El lector podría preguntar de qué *filosofía* afrocaribeña se trata si no sigue la práctica que se originó en Grecia, se articuló en latín y se redefinió como una disciplina de las universidades europeas desde el Renacimiento». Querría saber cuál es la filosofía que podría redefinirse en la universidad indígena de Amawtay Wasi. Si no he leído mal, la única voz filosófica que es citada sin que forme parte de la modernidad/colonialidad es la de Emmanuel Levinas (en el «Posfacio a la edición en español»). ¿Es posible una conversación entre el paradigma descolonial de la coexistencia y la concepción de la filosofía primera como ética de Levinas?

- **WM:** Hay aquí varias preguntas en una. De modo que respondo haciendo una suerte de *parsing*.

1) No, el punto no es que «modernidad equivale a colonialidad». O quizás no entiendo el sentido que le das a «equivale». El asunto es que modernidad es la cara visible de un complejo modernidad/colonialidad. Cuando escribo «modernidad» en el programa *Word* no pasa nada, pero cuando escribo «colonialidad» sale en rojo.

El *Word* (ni el *Webster*, ni la *Enciclopedia Británica*) no recoge la palabra colonialidad. Ahí tienes ya la imperialidad y, por ende, la colonialidad del saber. Digo, pues, que la «modernidad» es la retórica y la narrativa de salvación escrita por quienes se sitúan, ellos mismos, en un período histórico que llaman «moderno»; que les permite descartar todo lo que no sea tal (tradicional, primitivo, bárbaro) y les permite «controlar» la diferencia (epistémico, política, económica, etc.). Es también la retórica que justi-

fica la expansión imperial en una lógica de conquista, apropiación de tierras, explotación del trabajo, control de la sexualidad, de la subjetividad y del conocimiento. Es una justificación de civilización, progreso y crecimiento que, para realizarse como tal, tiene que destruir, atrasar y arrasar.

Ahora bien, es cierto y de pocas dudas que en la historia local de Europa hubo y sigue habiendo críticas al poder imperial, sea teológico, secular liberal, neoliberal, marxista, fascista, etc. Europa generó críticos fuertes a sus mismos excesos. Las Casas y Marx son dos buenos ejemplos, y conocidos. Pero estos son problemas de Europa y no de Bolivia o de Venezuela o de Angola o de India, ni siquiera de Rusia. Todas estas historias locales tienen que lidiar con otro tipo de problema: el de la «presencia» de los principios de progreso y crecimiento del discurso moderno y a veces posmoderno (es decir, la retórica del desarrollismo durante la Guerra Fría reemplazada por la de la globalización). Dos ejemplos relacionados con *La idea de América Latina* (y también en relación con una pregunta anterior): todas las Américas fueron formadas en las confluencias de una gran población indígena diseminada de norte a sur, un masivo contingente de europeos —que controlaron la situación— y una masiva población arrancada de África y trasplantada a las Américas. Esto tiene poco que ver con la historia local de Europa. Europa ahora comienza a sentir las consecuencias de esas historias coloniales, con una inmigración masiva que le causa y le seguirá causando problemas. De esa inmigración surgirán los intelectuales descoloniales, equivalentes a los latinos y latinas en Estados Unidos.

Levinas se enfrentó a un problema semejante al de los intelectuales descoloniales: el judío como el colonizado interno de Europa. Pero, y ya lo puso de manifiesto Dussel hacia 1977, para Levinas el problema es el judío en Europa y no los hombres y mujeres de color fuera de Europa (sería interesante saber cómo se enfrentaría Levinas, hoy, a la inmigración). De modo que, en este sentido, los problemas a los que se enfrenta Levinas son compatibles con los nuestros, aunque son arenas de otro costal. Es más, Marc Ellis⁵⁴ (2009) hace una distinción entre judíos constantinos (el Estado de Israel); judíos constantinos disidentes (Spielberg y otros tantos críticos del Estado de Israel) y judíos de conciencia (teólogos judíos de la liberación

54. Teólogo judío de la liberación.

que trabajan juntos con intelectuales y comunidades en Palestina y con la diáspora palestina). Serían los judíos de conciencia, en la definición de Ellis, con quienes el intelectual descolonial trabaja conjuntamente. En este marco, Levinas estaría más cerca de la segunda categoría, judíos constantinos disidentes. La diferencia es que estos últimos –en general– se cierran en una problemática judía que olvida las semejanzas y los vínculos con las preocupaciones del intelectual descolonial.

Arriesgo un esquema simple. En primer lugar, hoy vemos que, mientras que el capitalismo, en su dimensión económica, y también en sus polos imperiales/coloniales, continúa expandiéndose, aparecen fracturas ideológicas en su concepción y en su práctica. Pero a diferencia del pasado, estas diferencias ya no son internas a la teología (capitalismo mercantilista), a la complicidad entre teología y al liberalismo (libre cambio secular, Dalby Thomas y Adam Smith) y al liberalismo y neoliberalismo (por ejemplo, Milton Friedman). China, por ejemplo, tiene una larga y compleja historia, en la cual ingresan principios neoliberales, pero no alteran la estructura cosmológica. Es decir, la cosmología del neoliberalismo (que domina en Estados Unidos, Alemania, el Reino Unido, Francia y se agazapa en España) no fractura la cosmología china arraigada en 3.000 años de historia. El capitalismo en Irán y en Venezuela no es el capitalismo de España y Francia, ¿verdad? Venezuela pertenece a una larga historia colonial, mientras que Irán a una larga historia islámica, que recoge el legado de varios *Shas* (mal llamados emperadores) y de Persia (mal llamado imperio, puesto que nada tenía de lo que fue el Imperio romano). Bolivia, como Venezuela, pertenece a las historias de las antiguas colonias hispánicas, más tarde controladas económicamente por el Reino Unido y Estados Unidos e intelectualmente por Francia y Alemania. En fin, si las prácticas materiales económicas se expanden, esas prácticas ya no pueden ser controladas por la ideología del capitalismo occidental. Las fracturas ideológicas, tanto por la diferencia colonial (Venezuela, Bolivia) como por la diferencia imperial (Rusia, China), y por la diferencia imperial/colonial (Irán, con un pasado imperial, fue arrancado de sus legados por los *mandatos* imperiales del Reino Unido y Francia después de la Primera Guerra Mundial, en el dismantelamiento de la dinastía safávida hasta la revolución en 1979).

En segundo lugar, hoy vemos un despertar masivo de la sociedad política, es decir, del sector de la sociedad civil que genera otro conocimiento, otra epistemología y sobre su base actúa. Esto lo vemos desde las universidades hasta los suburbios de las ciudades, desde las mujeres blancas y de

color hasta los indígenas en las Américas, Nueva Zelanda y Australia, lo vemos también en el Foro Social Mundial y en el Foro de las Américas, con una gran presencia de intelectuales y líderes indígenas. Estos *movimientos* redefinen lo político y pueden, o no, coincidir con las políticas estatales. En el caso de Bolivia, y en estos momentos Ecuador, se va dando una confluencia entre generación de un pensar y actuar descolonial en la sociedad política y la orientación de las políticas estatales. Esperamos que algo semejante comience a suceder en Europa... y estamos prontos y listos a prestarles nuestro apoyo y ayudarlos a salir del atolladero grecorromano.

2) La segunda parte de la compleja pregunta tiene que ver con la filosofía de Amawtay Wasi. Pero, en verdad, tiene que ver con el totalitarismo con el que se esgrime el concepto de *filosofía*. El objetivo fundamental de Amawtay Wasi es el de *aprender a ser*. Este principio, generado a partir de la experiencia indígena equivale a «descolonizar el ser y descolonizar el saber». El objetivo se junta con semejantes proyectos en el pensamiento afro, tanto en el Caribe insular (afrocaribeños) como en los Andes (afroandinos) y en el Caribe continental (afrocolombianos, afrobrasileños, afrovenezolanos). Ahora bien, *filosofía* es el nombre que le dieron los pensadores griegos a una forma de hacer y de pensar que, por cierto, no era propiedad privada de los griegos. Llamaron ellos filosofía a un hacer y pensar que los sobrepasaba, y que definieron en su manera local de hacerlo. El problema es que con el imperialismo y racismo epistémico, *filosofía* se convirtió en un arma para el control del conocimiento (por ejemplo, la famosa anécdota de Victor Farías con Martín Heidegger)⁵⁵. En este sentido, *filosofía* es como la palabra «democracia». Sería demasiado arrogante pensar que los Padres Fundadores (*Founding Fathers*) o los filósofos franceses inventaron la *democracia*. Le dieron un nombre particular, de acuerdo a su experiencia, a una forma ideal de vida y pacífica. Ahora bien, los iroqueses, en Estados Unidos, tenían una organización bastante envidiable, *democrática*, diría-

55. Cuenta Farías que uno de los motivos por los cuales escribió el libro *Heidegger y el Nazismo* (http://www.olimon.org/uan/farias-heidegger_y_el_nazismo.pdf) fue por un comentario que le hizo Heidegger. Este le dijo a Farías, chileno y estudiante, que el castellano no era una lengua adecuada para la filosofía. Esto me recuerda la reacción de José Ortega y Gasset tras regresar a España, habiendo estado en Alemania estudiando con Husserl y Heidegger. Ortega y Gasset se autodefinió como un filósofo en *partibus infidelium*.

mos hoy, y por eso los Padres Fundadores se apropiaron de varios de sus principios para escribir la Constitución de Estados Unidos. El pensamiento es mucho más amplio y grande que la filosofía occidental. Lo mismo puede ser dicho de la democracia. En eso estamos, en el pensar descolonial.

- **AL:** «Después de América» es un sintagma en el que usted insiste y que la edición española recoge por partida doble. Antes, o irremediablemente pasadas, quedarían *Nuestra América*, de José Martí (1891), o la *Visión de Anáhuac (1519)*, de Alfonso Reyes (1951), en las que aún había una concepción republicana de la coexistencia, en mi opinión más importante que la estricta y circunstancial adhesión a las armas. Reyes tenía en Humboldt a un interlocutor imprescindible. En su argumentación, por el contrario, «republicanismo» es un término obsoleto y suele aparecer ligado a liberalismo y, naturalmente, a neoliberalismo.

- **WM:** Republicanismo, liberalismo, neoliberalismo pertenecen, a mi entender, al mismo «sintagma». El republicanismo es constitucional, el liberalismo es más *laissez-faire* e individualista; aunque no es anticonstitucional, no ve ningún problema en modificar la constitución. A Carl Schmitt no le complacían demasiado los principios liberales, por cierto. Si en mi argumentación aparecen ligados es por la confluencia de republicanismo conservador y neoliberalismo en el Gobierno de George W. Bush, en la influencia de Leo Strauss en política junto a Milton Friedman en economía. Pero, en fin, parafraseando a Levinas, diría que el republicanismo es más un problema en la historia de Europa y de Estados Unidos que en el resto del mundo; a no ser que se trate de demagogia imperial. Por otra parte, tomo republicanismo en el sentido que tuvo en las excolonias de España en América, en los debates sobre la construcción de estados-nación coloniales (esto es, independizados de España y Portugal y enganchados en el imperialismo sin colonias del Reino Unido y Francia). La *Visión de Anáhuac (1519)*, de Alfonso Reyes (1951), es importante, pero es solo parte de la historia. «Después de América» insiste en que hoy la visión de Tawantinsuyu, Anáhuac, la Gran Comarca y Abya-Yala está siendo escrita por intelectuales indígenas y afros, en colaboración con intelectuales criollos, inmigrantes y mestizos (como el subcomandante Marcos), en los cuales encontramos nuestras «guías». En este sentido Juan García, afroecuadoriano, con su trabajo en la reconstrucción de la ancestralidad afroandina, su epistemología cimarrona, su argumentación del pensamiento propio en cuanto apropiación afroandina de saberes no afroandinos, etc., es tan importante como Alfonso Reyes, aunque seguramente no sería nombrado embajador

de Colombia en París. Ni tampoco puede todavía hoy ser reconocido por la intelectualidad criolla y mestiza en sangre, pero europea en espíritu.

Por supuesto que seguimos leyendo a Aristóteles y a Levinas, pongamos por caso, pero en diagonal, para entender *cómo ellos resolvieron sus propios problemas*, no necesariamente para que nos *guíen* a pensar y resolver los nuestros. Los miramos de frente, o desde arriba, como el público mira un partido de tenis. Sin duda, Aristóteles, y tantos otros, están involucrados en la diversidad del mundo. A las Américas llegó con Sepúlveda, Las Casas, Vitoria y otros. Pero también llegaron formas de ser y de pensar de África; y también estaban formas de ser y de pensar de la variedad indígena, que entraron en *colisión*, no necesariamente en *coalición*. El pensar descolonial emerge en esa colisión *con Aristóteles* y *no a partir de Aristóteles* (o cualquier otro ejemplo o caso que se te ocurra). Igual con Levinas. Mencione más arriba el límite que marca Dussel. Muy saludable, por otra parte, cuando Emmanuel Levinas le dice: «ah, los negros y los indios no son mi problema, son el suyo»⁵⁶. Levinas tenía razón; en cuanto que judío europeo, por qué iba a pensar que el «otro» tenía también cara negra y marrón, no hablaba hebreo ni Jerusalén significaba mucho para él. Allí aparecen las fracturas ideológicas y cosmológicas descoloniales, en la medida que vemos la tradición grecorromana y euroamericana imperial como algo que «está en nosotros», pero también algo «que no es nosotros».

- **AL**: La perspectiva fanoniana o no europea se proyecta sobre los Estados Unidos casi sin matizaciones. Fanon, en efecto, no advertía ninguna diferencia entre la historia colonial de Europa y la de los Estados Unidos, y pese a los comentarios sobre la administración del presidente G. W. Bush, no hay en su libro una especial consideración del papel de los Estados Unidos, explícitamente equiparados a la Unión Europea. ¿No teme usted, profesor Mignolo, que su adhesión al indigenismo sea vista como una nueva forma del paternalismo de los Estados Unidos, una sutil revisión de la doctrina Monroe?

- **WM**: En efecto, mi libro no es sobre el debate imperial entre Europa y los Estados Unidos, sino sobre *la idea de América Latina entre Europa y Estados Unidos*. Esas cuestiones las dejo para el debate del Atlántico Nor-

56. Anécdota narrada por Enrique Dussel, en Dussel y Guillot (1975).

te entre europeos antiestadounidenses y estadounidenses antieuropeos. Este es un debate de diferencia imperial. Mi libro elabora la construcción y transformación de la misma, en América del Sur y el Caribe, por parte de la Europa Occidental Atlántica y Estados Unidos.

¡Cuidado, mi querido amigo Antonio! En primer lugar, si hay adhesión de mi parte *no es al indigenismo* (ideología criollo-mestiza y, claro, paternalista). El indigenismo es parte de la idea de América Latina en cuanto que proyecto ideológico criollo-mestizo. Si hay adhesión de mi parte *la hay con el indianismo*. Mi adhesión al indianismo es equivalente a mi adhesión al feminismo, sobre todo al feminismo de color, al movimiento gay, a los proyectos de afrocaribeños y afroandinos, aunque no soy mujer, ni de color, ni gay, ni negro. Mi querido Antonio, he explicado esta cuestión cientos de veces en otras partes y es ya un poco cansón enfrentarse con la ignorancia europea sobre el asunto. Ignorancia que repite el síntoma colombino: todo aquello que no tenga sentido para mí, le doy sentido trasladándolo a las limitaciones de mi mundo, y me convenzo de que mi mundo tiene validez universal.

Habrás notado, mi querido Antonio, que además de establecer diferencia y solidaridad con proyectos indianistas (es decir, de los indígenas mismos y no de los criollos para los indígenas), en el capítulo 3 situó el proyecto modernidad/colonialidad/descolonialidad *en diálogo* con proyectos afros, indios y chicanos. ¿Dirías que soy paternalista si me adhiero al marxismo? Me parece que lo que ocurre en Europa es que todavía *no se ve* ni se acepta que indios, negros y chicanas lesbianas piensen y que nosotros los criollos o inmigrantes en América del Sur, con ayuda de los intelectuales europeos, también blancos y seculares, *salvemos* a los pobres de espíritu, que de ellos será el reino del futuro.

- **AL:** América no fue «descubierta», sino «inventada». En muchos pasajes de su obra he podido establecer una comparación entre sus argumentos y los de Emerson y Thoreau, para quienes América no se había descubierto aún. En cierto modo, es posible establecer un paralelismo entre *Los condenados de la tierra* (Fanon, 1963 [1961]) y *The American Scholar* de Ralph Waldo Emerson (1837). Querría, en el fondo, preguntarle por la relación que podría establecerse, en el futuro que usted dice que ya ha llegado, entre los Estados Unidos –y su tradición de filosofía antinomianista– y América del Sur.

- **WM:** Bien interesante tu pregunta, pero dejo la respuesta en tus manos. Mi interés no es tanto con Emerson y Thoreau, sino con W. B. Du Bois

y Gloria Anzaldúa, Vine Deloria Jr., y la escuela de intelectuales *Native Americans*; los afrocaribeños como Sylvia Wynter, Lewis Gordon, Nelson Maldonado-Torres, Ramón Grosfóguel, María Lugones, Paget Henry, Anthony Bogues, etc.

Sin duda que Emerson y Thoreau son muy importantes y hubo gran comercio en el siglo XIX y principios del XX entre intelectuales anglos e inmigrantes de descendencia europea en Estados Unidos y criollos y mestizos en sangre y puros en espíritu, en América del Sur y el Caribe. Hay un excelente libro de Kirsten Silva Gruesz, *Ambassadors of Cultures* (2001), sobre el asunto, muy bueno. Todavía no he encontrado en intelectuales de descendencia europea en Estados Unidos proyectos equivalentes a los desarrollados por intelectuales de descendencia europea e inmigrantes en América del Sur, tales como la teoría de la dependencia, la filosofía de la liberación, o el proyecto modernidad/colonialidad/descolonialidad. No he encontrado todavía el equivalente a José Carlos Mariátegui en Perú, por ejemplo, equivalente a Antonio Gramsci en Italia. O René Zavaleta Mercado, en Bolivia, difícil de equipar con alguien en Estados Unidos. Zavaleta se enroló en las filas de Gramsci, en los años sesenta, pero pronto se dio cuenta de que la «sociedad abigarrada» en Bolivia tenía poco que ver con Italia, incluso la del Sur. Le hizo falta inventar a partir del pozo de su propia historia. En el siglo XIX no encontré tampoco un equivalente al intelectual disidente de descendencia hispánica, Francisco Bilbao. Magnífico pensador. Sería interesante contrastarlo con Emerson y Thoreau, en particular a partir de dos obras de Bilbao, *La América en peligro* (1862) y *El evangelio americano* (1864). Para contestar a tu pregunta, el libro es sobre la idea de América Latina en la formación imperial de la modernidad/colonial, y no un trabajo comparativo entre intelectuales de descendencia europea en las dos Américas.

- **AL:** Niega usted que sus planteamientos puedan ser acusados de *esencialismo*. Sin embargo, ¿no cree que en todo planteamiento de los estudios subalternos hay siempre el riesgo de una imitación fatal, en este caso, naturalmente, de la homogeneidad? Indios, afros, mujeres de color, gays y lesbianas, en quienes usted deposita la esperanza de una iniciativa, son ejemplos de identidades fuertes. Pienso, por el contrario, en las reflexiones de otros pensadores sobre regiones descolonizadas, como es el caso de Amartya Sen a propósito de Asia o de Anthony Appiah a propósito de África, opuestos a la tentación de las identidades y prioridades únicas. «Lo propio» (Mignolo, 2007a: 112-113; 134-135), como usted recoge en español, puede ser entendido en el sentido de esa tentación.

- **WM:** En definitiva, no sé si niego, o me interesa negar, que mis planteamientos puedan ser acusados de esencialismo. Al fin y al cabo, no es un problema mío, sino de la enunciación, ideología, proyecto e intereses políticos de quien me acusa de esencialismo. Creo que no me interesa entrar en ese debate. Pero sí puedo decir algo sobre el asunto. En resumidas cuentas, ser acusado de esencialista es como ser acusado de terrorista. No importa si el acusado es o no terrorista; lo importante *es que sí lo es en el discurso oficial/imperial* (o nacional/estatal), que tiene el privilegio epistémico de clasificar y definir.

Este es el *imperial trick* que inventaron los castellanos en sus colonias de Indias y se propagó luego a otros imperialismos, imperialismos epistémicos, sobre todo con la expansión imperial británica y francesa. Mi colega Gonzalo Lamana argumentó y explicó dos estrategias epistémico-imperiales para establecer la diferencia colonial (epistémica y ontológica, es decir, dos estrategias fundacionales del racismo): la exotización y la borradura (la creación de silencios y de ausencias, como dice Boaventura de Sousa Santos). Una vez que la «víctima» (terrorista, esencialista, indigenismo paternalista, primitivo, tradicional, gay, negro, etc.) fue clasificada en el orden de lo exótico y de lo no existente, la diferencia colonial ontológica y epistémica sitúa a la *víctima* en una situación difícil. ¿Qué hago? ¿Me defiendo? ¿Les digo que no soy gay, o esencialista, o que no soy negro aunque me vean negro, que existo aunque no me vean? ¿O no sé si existo porque no pienso? Mi colega Lamana pone de relieve que la subalterna o el subalterno, para hablar, tiene que enfrentarse a estas dos estrategias. Entonces ¿qué hace? Si acentúa la similitud (esto es, todos somos humanos, yo no soy exótica o exótico, o diferente, o la otra y el otro, etc.), corre el riesgo de entrar en la trampa de la universalidad de la modernidad imperial epistémica eurocéntrica; esto es, de asimilarse sin querer o de acomodarse queriendo. Por otra parte, si para salir del silencio de la borradura, la subalterna y el subalterno ponen el énfasis en la diferencia, bingo, caen en la trampa de la exotización.

Creo que aquí no nos entendemos, y la falta de entendimiento es que tú te refieres a «estudios subalternos», por ejemplo, mientras que yo hablo constantemente de «proyectos» (y no de «estudios»), no necesariamente de proyectos subalternos, sino de proyectos de *Los condenados de la tierra*, de los *damnés*, como dice Fanon y elabora Maldonado-Torres. Aquí está el *quid* de la cuestión, puesto que estamos en terrenos epistémicos distintos, puesto que tenemos tú y yo distintas visiones del conocer y del entender y

de generar conocimientos. En el momento en que entiendas que la crítica a la *hybris* del punto cero se desprende de la distinción entre el concededor y lo conocido (del estudio de una realidad fuera del objeto observador, superior, deslocalizado y desincorporado, sin sexualidad ni color), que el *shift*, el cambio, en la epistemología de la razón se desprende de las reglas del juego, juego en el cual tiene sentido la acusación de *esencialista* (terrorista, primitivo, etc.), acusación que «defiende una posición esencialista», entonces nos entenderemos. Slavov Žižek construyó parte de su capital intelectual sobre este *conundrum*. Al acusar el esencialismo multiculturalista, lo hizo ocultando su esencialismo grecocristiano, que no le parece a él esencialismo, sino la *hybris* positiva del punto cero que nos permite observar, juzgar, condenar sin ser juzgado, condenado y observado.

Podría contar una anécdota que va más allá de ella misma e ilustra cómo trabajamos con intelectuales indígenas y afros. La Universidad Andina Simón Bolívar abrió un programa en Estudios Culturales, cuya orientación general está modelada basándose en las tesis modernidad/colonialidad/descolonialidad. Cada programa de doctorado tiene su orientación, en Quito, en Estados Unidos o en España, ¿verdad? A este doctorado asisten estudiantes indígenas, mestizos y afros. Estos estudiantes son más bien colegas, tienen entre 30 y 40 años, la mayoría rondan los 40. Son en su mayoría activistas, artistas, maestros y profesores y tienen ya una orientación política clara. Ariruma Kuwi es otavalense, indígena por cierto. Activo en la política, poeta, ocupa cargos oficiales, en fin, es un intelectual indígena fuerte, con un pensamiento incorporado en la lengua, memoria, formas de vida, esperanzas y proyectos que provienen de los indígenas, aunque no todos los indígenas se pliegan a él. El presidente del Gobierno español, José Luis Rodríguez Zapatero³⁷ tiene su proyecto, que viene del pasado y de las memorias castellanas, aunque no todos los españoles se plegaran al proyecto de Zapatero. A la vez, en Cataluña y el País Vasco, hay otros proyectos, diferentes al de Zapatero, aunque haya también vascos y catalanes que se adhieren al proyecto de Zapatero. En fin, no mezclamos el origen y la motivación de los proyectos con la gente que se pliega a ellos. No todos los tejanos son bushistas, aunque haya muchos tejanos que lo sean. Si no hace-

57. N. de Ed.: Presidente del Gobierno de España entre 2004 y 2011.

mos esta distinción, caemos en el esencialismo y tendemos a creer que la política de la identidad es lo mismo que la identidad en la política. Pues bien, un día Ariruma Kuwi me invitó a Otavalo, su pueblo. Me presentó al intendente, indígena quechua; me llevó al mercado manejado por quechuas; al centro de medicina donde interactúan medicina occidental y medicina indígena, en el mismo edificio, y en complementariedad. Me llevó a su casa a tomar té. Al final del día, cuando ya nos despedíamos, le pregunté: «Ariruma, ¿de qué te sirve mi curso?». Ariruma respondió: «Porque quiero saber lo que tú sabes». Espero que quede claro que los nuestros (modernidad/colonialidad) son proyectos distintos, paralelos y complementarios. Si esto se intenta entender sobre la base de una concepción eurocéntrica del saber, acudiendo a la *representación*, al *hablar por*, al *paternalismo*, pues ya no se entiende que es lo que está pasando en América del Sur y el Caribe hoy.

- **AL**: «La verdad ha de estar en otra parte» (Mignolo, 2005b: 101; 2007a: 123). ¿Es esta la última palabra de la geopolítica del conocimiento?

- **WM**: No sé cuántos de los lectores de esta conversación estarán familiarizados con *X Files*. Como se dice en castellano, *Expediente X*. El *dictum* viene de ahí, del comienzo de cada capítulo de los *X Files*. Pero no diría que es la última palabra de la geopolítica del conocimiento. Esto me parece muy teológico, o filosófico-científico-secular, puesto que hace hincapié en la llegada más que en el proceso. Yo diría que la geo y la corpo(biografía) política del conocimiento es el momento de ruptura, fractura, desenganche y de no entrar en las reglas del juego del imperialismo epistémico, tanto de derecha como de izquierda.