
II. CONOCIMIENTO Y DESOBEDIENCIA EPISTÉMICA

5. Anecdario II

«Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas» fue publicado en *Dissens*, que en aquel entonces, principios de los noventa, editaba Santiago Castro Gómez en Alemania. Fue quizás el primer artículo de lo que sería luego la serie de «Geopolítica del conocer-conocimiento, sentir, pensar». Las inseguridades del título hablan de los comienzos. «Espacios geográficos» es en verdad un pleonismo. Debería haber sido «Espacios geohistóricos» en la medida en que no hay región en el planeta que no esté marcada por las comunidades que a través de los siglos la habitaron. Aunque, claro, hay espacios que no son geográficos. Sin duda hoy la movilidad es constante, pero siempre hay alguien en un lugar. Y ese alguien, aunque sea pasajero, está marcado por la historia del lugar donde está, aunque sea de paso. «Localizaciones epistemológicas» es ya más claro y pone la pica en Flandes: el saber, conocer, pensar, sentir están siempre marcados en la piel que se habita, y la piel que se habita está marcada geohistóricamente. Se trataba ya no del «pos», sino del «geo» que llevaría a las reflexiones «des».

El tema de reflexión en los tres capítulos que siguen gira en torno a la geopolítica del sentir, del pensar y del creer. Comienza con una reflexión más general sobre la ética y la política del conocimiento que se cruza con la doble cara de la colonialidad: la que se manifiesta en las colonias y la que se manifiesta en las metrópolis imperiales. De tal modo que si hablamos de poscolonialidad, es tan poscolonial la India, después de 1947, como lo es el Reino Unido. Esto hace que la tarea de descolonizar en la India sea distinta de la tarea de descolonizar en el Reino Unido. En este momento vemos que, si bien los diseños imperiales se gestan en los estados colonizadores, en sus instituciones por medio de sus actores, los colaboradores en las colonias no deciden, sino que acatan órdenes. Por otra

parte, cuando surge la necesidad de cambiar las reglas del conocimiento en las colonias, para desengancharse de las imposiciones imperiales, quienes deciden qué hacer ya no están localizados en las instituciones ni son actores en los centros imperiales (aunque haya actores institucionales que estén a favor del desenganche). Ridículo sería pensar que desde el Reino Unido se pueden dictar tanto las regulaciones para controlar y colonizar como al mismo tiempo las reglas para desengancharse y descolonizar. Otra cosa es la sociedad política. La tarea descolonial en Europa es tan importante como en el resto del mundo, solo que esos procesos ya no pueden estar regulados por actores que ejercen en la sociedad política en Europa. La descolonialidad no puede ya pensarse como un proyecto liberador *desde* Europa para el mundo. Si esto fuera posible, en el marco del diseño del Consenso de Washington y de todo proyecto imperial occidental, sería como si la Unión Europea y los Estados Unidos emprendieran las tareas de desenganche y de descolonización en nombre del 90% de la población del planeta que quiere desengancharse y descolonizarse de la imperialidad estadounidense y europea.

La entrevista con Catherine Walsh sobre mi libro *Historias locales/diseños globales* contiene los primeros esbozos de lo que acabo de plantear. La entrevista fue realizada en 2002 (mientras que «Cambiando las éticas...» fue publicado en enero de 2006) en una conferencia dictada en la Universidad de Coimbra, la cual fue seguida de una entrevista¹. Las reflexiones sobre el tema ya fueron tratadas en la Parte II de *Historias locales/diseños globales*², pero continuaron, y tal y como se muestra en el tercer capítulo de esta segunda sección, lo que había comenzado como una reflexión sobre «geopolítica del conocimiento» se desplazó hacia el acto de conocer, más que al conocimiento adquirido. Además, la geopolítica se extendió al sentir y al creer. Esta reflexión tuvo su punto de inflexión en el artículo «Delinking: the rhetoric of modernity, the logic of coloniality and

1. Véase: http://www.ces.uc.pt/doutoramentos/pccg_conf1.php

2. Es interesante recordar aquí la entrevista realizada por Elena Delgado y Rolando J. Romero. Esta entrevista tiene el mismo marco que la de Catherine Walsh, pero la diferencia estriba en que la de Walsh «Latino» América marca la enunciación, mientras que en la de Delgado y Romero la enunciación está marcada por la «Latinidad» en Estados Unidos: <http://people.duke.edu/~wmignolo/InteractiveCV/Publications/LocalHistories.pdf>

the grammar of decoloniality», cuya primera versión data de 2005 y fue publicada por vez primera en el 2007³. Ahí se introdujo la *corpopolítica* del conocimiento complementaria de la *geopolítica*. Además, estos dos conceptos, que subrayan la descolonialidad del conocer, pensar, sentir y creer, se confrontan con la colonialidad del conocer, pensar, sentir y creer que son la *teopolítica* y la *egopolítica* (podríamos pensar que la *biopolítica* no es sino una manifestación de la egopolítica). Este extenso artículo se convirtió en una monografía traducida al castellano, francés, alemán, sueco y pronto aparecerá una versión en rumano. Así, el capítulo de esta sección titulado «Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento» es la traducción de «Geopolitics of sensing and knowing»⁴. Debería traducirse como «Geopolítica de la sensibilización y del conocer», es decir, poniendo el énfasis en los procesos más que en el estado (sensibilidad, conocimiento). Fue publicado en los dos idiomas, además de en alemán, por el Instituto Europeo de Políticas Culturales y consiste en un resumen actualizado de «Delinking».

En esta sección hay una cuestión no dicha, no explícita, que estoy actualmente desarrollando: el concepto mismo de *poder*. ¿Qué queremos decir cuando hablamos de «matriz colonial de poder»? Tenemos por un lado la concepción moderna del *poder*, que atraviesa toda la teoría política desde Maquiavelo y Carl Schmitt, por un lado, hasta Friedrich Hayek, por el otro. Es la concepción piramidal del poder: quien está arriba de la pirámide manda y quien está abajo obedece. Esta visión del poder fue confrontada por la «capilaridad del poder» de Foucault, quien argumentaba que el poder está en todas las esferas de lo social, y no solamente en las élites situadas en la cúspide de la pirámide. El *poder* es en última instancia el espacio donde se regulan las relaciones sociales. La concepción posmoderna deja de lado «el diferencial de poder» en la capilaridad: si el poder es algo que nadie tiene y que todos y todas ejercen, lo cierto es que todavía la fuerza militar, policial y judicial está localizada en las élites para salvaguardar, precisamente, sus privilegios. El poder, en definitiva, es la manera en que se distribuyen los conflictos en los procesos de dominación y liberación. El diferencial de poder hace que las consecuen-

3. Véase: http://waltermignolo.com/wp-content/uploads/2013/03/WMignolo_Delinking.pdf

4. Véase: <http://eipcp.net/transversal/0112/mignolo/en>

cias las sufran no quienes ocupan cargos institucionales (gobiernos, bancos, policía, armada), sino más bien quienes son controlados. Por ejemplo, el FMI decidió que, para resolver la crisis, ¡España tenía que rebajar los sueldos un 10% con el fin de crear empleo! Es francamente ridículo, pero se acepta como natural. La concepción «colonial del poder» pone en el centro de la reflexión el diferencial de poder en relaciones conflictivas (autoridad, economía, sexualidad, racismo, género, conocimiento, estética, religión) o, como dice Aníbal Quijano, en toda relación de «dominación, explotación y conflicto». La dominación se regula mediante la retórica de la modernidad, la explotación –por la lógica de la colonialidad–, y del conflicto surge la descolonialidad, aunque no únicamente. Hay otras muchas manifestaciones mediante las cuales el conflicto objeta el diferencial de poder diplomáticamente regulado por la retórica de la modernidad e implementado por la lógica de la colonialidad.

6. Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos

I

Las reflexiones que siguen sobre el espacio y la localización comenzaron en un seminario que dicté en la Universidad de Duke (enero-abril de 1996), y tuvieron una primera formulación concisa en el Congreso de Literaturas Comparadas celebrado en Rio de Janeiro en agosto de 1996. Sin embargo, la problemática general había comenzado mucho antes. Y esta problemática general era la ecuación entre legados coloniales y teorización poscolonial, que no solo ganaba terreno en la academia norteamericana, sino que también se escribía en inglés, sobre la experiencia paradigmática del colonialismo de la Commonwealth. En la medida en que los trabajos de los intelectuales indios que migraron a Europa Occidental y Estados Unidos —tales como Ranajit Guha, Gayatri Spivak y Homi K. Bhabha— se tomaron, particularmente en Estados Unidos, como *tokens* de la teoría poscolonial (cuestión que por cierto no inculpa a los mencionados, sino al sistema de mercantilización de los conocimientos y a la subyacente idea de desarrollo que equipara nuevas ideas con nuevos modelos de automóviles), se procesaba la reflexión poscolonial como una tendencia crítica en los estudios literarios y culturales, más que como el comienzo de un desplazamiento paradigmático importante (Mignolo, 1996). El problema radicaba en que, al concebirse así la reflexión crítica poscolonial, se la concebía a contramano de lo que la teorización poscolonial (a la manera de Frantz Fanon, Amílcar Cabral, Aimé Césaire, Edouard Glissant) pretendería hacer. Esto es, el proyecto de la teoría poscolonial, tal como lo entendía y lo entiendo, era paulatinamente consumido por el proyecto epistemológico del cual la teorización poscolonial trataría de escapar (ibídem).

Mi interés por la colonización y la teorización poscolonial no era, no fue, ni es la de un fiel converso que trata de convertir a otros a su doctrina, sino la de un observador de cierto escenario intelectual contemporáneo y la de un participante comprometido en la reflexión crítica sobre los legados coloniales que continúan marcando pautas en la interpretación de los fenómenos culturales, en las políticas estatales y en los conflictos internacionales. La reflexión crítica sobre el colonialismo (occidentalismo, orientalismo) no afecta solo a los países del Tercer Mundo, sino a todo el planeta. Después de 1947, era tan poscolonial la India como el Reino Unido; después de 1962, lo era tanto Argelia como Francia; después de 1898, tanto Cuba como España. Pero también, después de 1898, tanto Cuba como Puerto Rico entraron en un nuevo tipo de relaciones coloniales que las han diferenciado de los otros países hispanoamericanos. El hecho de que haya todavía situaciones coloniales no implica que no podamos elaborar una reflexión crítica sobre el colonialismo tanto con miras académicas como de transformación social. Si la reflexión crítica sobre el colonialismo y los legados coloniales hoy se debe llamar poscolonialismo, en realidad, me importa poco.

En cuanto a nombres se refiere, tiendo cada vez más a hablar de posoccidentalismo, puesto que la occidentalización es la preocupación que se registra en las Américas, desde el mero bautizo de Indias Occidentales a las tierras y las aguas que conectaban Santo Domingo con las islas Filipinas, pasando por México y Perú. Me gusta pensar que lo que en general se entiende por posoccidentalismo, posorientalismo, poscolonialismo es una formación específica del proyecto, más amplio, de reflexión crítica sobre los legados coloniales. Existen otras formaciones que no han tenido la misma suerte en el consumo, pero que son igualmente importantes para el proyecto de la crítica de los legados coloniales en vista a una continua descolonización intelectual que contribuya a cambios de proyectos educativos, a intervenciones intelectuales en la esfera pública y a la orientación de las políticas culturales. Esas formaciones serían el posoccidentalismo, propuesto por Fernández Retamar (1978), y el posorientalismo, que tuvo su primera formulación en Edward Said (1978) y Mignolo (1998). El primero, vertido en castellano, pasó poco menos que desapercibido en la discusión intelectual internacional. El segundo, publicado en inglés y abarcando un espectro amplio de legados coloniales, desde la India a Oriente Medio, tuvo una enorme repercusión, aunque quedó marginado de la formación denominada poscolonial, quizás porque el legado colonial de Oriente Medio es

más complejo que el de la India, y no tiene el inglés un lugar prioritario como en la India; para lidiar con esos legados coloniales es necesario remontarse más atrás del colonialismo inglés, en el momento crítico de las tensiones y los conflictos entre las tres religiones del libro (cristiana, judía e islámica), en el momento en que el imperialismo hispánico separa al islam y lo sitúa en la exterioridad del imperio, y margina a los judíos como el «otro» interior (Shohat, 1988). Por cierto, cuando hablo de legados coloniales, no estoy abogando por un esencialismo o autenticidad geográfica. Más bien estoy marcando las configuraciones geohistóricas tal como han sido construidas por los sucesivos diseños imperiales, no solo hacia las áreas colonizadas, sino también en la relación conflictiva con otros imperios (p.ej., España con el islam; el Reino Unido con España y Francia; Francia en conflicto con Estados Unidos en América Latina, etc.). Pensar en la organicidad entre lengua, cultura y territorio sería solo posible dentro de la epistemología colonial/moderna, que separó el espacio del tiempo, fijó las culturas a territorios y las localizó atrás en el tiempo de la ascendente historia universal, de la que la cultura europea (también fija a un territorio) era el punto de llegada y de guía para el futuro. Así, la cristianización y la misión civilizadora ocuparon los proyectos coloniales europeos hasta 1945, y el desarrollismo/modernización consumista los reemplazó como proyecto colonial después de 1945, liderado por Estados Unidos. Este es, pues, el problema sobre el que aquí voy a reflexionar. Los legados coloniales son variados. No solo porque hubo muchos colonialismos e imperialismos superpuestos a ellos⁵, sino porque las localizaciones geográficas donde operan los distintos colonialismos varían. Ahora bien, una vez que se consideran los legados coloniales (es decir, el imaginario colonial en el presente que mantiene contradicciones no resueltas en el pasado), nos damos cuenta de que tales legados coloniales son un espacio de acumulación de furia que no se articula teóricamente, porque la teoría ha estado siempre del

5. Entiendo por «colonialismo» la etapa de expansión colonial desde 1500 hasta 1945, que incluye España, Portugal, los Países Bajos, el Reino Unido, Francia y Alemania, principalmente; y por «imperialismo» la etapa que comienza después de la Segunda Guerra Mundial con la hegemonía de los Estados Unidos. Básicamente, el colonialismo es territorial, opera por control de territorios, en tanto que el imperialismo opera transnacionalmente y por el tecnoglobalismo de la imagen televisiva y de Internet.

lado civilizador de los legados coloniales, nunca del lado de la fuerza dividida entre la civilización y la barbarie. Esa epistemología fronteriza que quedó siempre reprimida como lo impuro y lo mixto, frente a teorías que defendían la unidad del idioma, la pureza de sangre y de la razón (no contaminada por las emociones), comienza a surgir hoy no solo con la riqueza de la civilización incorporada a la barbarie, sino también con la furia del engaño histórico convertido en toma de conciencia.

Esta toma de conciencia se facilita cada día más por lo que se conoce como la última etapa de la globalización, en la cual comienza a hacerse problemático concebir —como venía haciéndose— la expansión colonial e imperial como expansión occidental; una expansión que era no solo económica o religiosa, sino también educativa e intelectual. Tanto se exportaban educadores, como tecnología y teorías a las distintas partes del planeta. Pero los educadores, la tecnología, las teorías y el conocimiento, fuerte y sostenible, se producían en Europa, primero, y en Estados Unidos, después. El conocimiento producido en las colonias o en las áreas reguladas por los diseños imperiales, si era interesante, lo era como objeto de estudio que permitía comprender formas locales de vida, pero no se consideraba parte del saber universal producido por la humanidad. La última etapa de la globalización está haciendo posible una transformación radical de la epistemología, al llamar la atención entre espacios geográficos y localizaciones epistemológicas. No, claro está, porque haya nada telúrico en el espacio geográfico que llama a un determinado tipo de reflexión (y que le permitía a Pablo Neruda imaginar que hendía la mano en lo más genital de lo terrestre), sino porque los espacios geográficos son espacios configurados por historias coloniales. Las historias no son solo locales, sino que están localizadas. Y a menos que se siga pensando, con René Descartes (Toulmin, 1993, 5-45; Dussel, 1994), que hay un sujeto universal y desincorporado del conocimiento que piensa en ningún lugar y que lo que piensa vale tanto para los legados coloniales en Bolivia como en la India, no nos queda otra posibilidad que incorporar la producción de conocimientos que fue desincorporada por la gestación del concepto moderno de razón y de conocimiento.

Finalmente, una nota sobre la relación entre estudios culturales, crítica a la razón imperial/occidental/colonial y formación de la razón pos/imperial/occidental/colonial. Hay dos momentos en la formación de los estudios culturales, en Birmingham, que me interesa subrayar. El momento fundador que traza Raymond Williams (1944) y el momento del giro de la crítica a la razón occidental que inserta Stuart Hall (1991). Un tercer momento

sería el del ingreso de los estudios culturales en Estados Unidos, para los cuales un rasgo distintivo sería la atención que presta a la cultura de masas, a las formas de consumo, formas que corresponden a lo que Hall llama la nueva etapa de globalización liderada por Estados Unidos y ya no por el Reino Unido (Hall, 1991a: 27). En este amplio terreno donde se mueven los estudios culturales, mi interés particular parte de lo que llamaré el «giro Stuart Hall». Ese giro se estructura con más claridad hacia 1990 (ibídem), aunque podrían encontrarse momentos anteriores a esa fecha para quien le interese una arqueología del pensamiento de Hall (Morley y Chen, 1996). Los años noventa son el momento en que en el pensamiento de Hall confluyen la emergencia de los estudios culturales y la crisis de las ciencias humanas (ciencias sociales y humanidades), la crítica a la razón occidental/imperial y la reflexión crítica a la globalización, como un nuevo momento donde la razón occidental/imperial se rearticula a sí misma por medio de un nuevo giro de la economía capitalista que transgrede las fronteras que la razón occidental/imperial había trazado para justificar su propia expansión (Hall, 1991a y 1991b).

Ese momento crucial, el del «giro Stuart Hall», es aquel en que el análisis de las dos formas actuales de globalización (aquella que está ligada a estados nacionales imperiales, Estados Unidos, y aquella que trasciende las fronteras nacionales, es decir, la globalización de un capitalismo sin arraigo territorial y nacional) crea las condiciones para –al decir de Hall– la emergencia de lo local: el sujeto local, de las márgenes, comienza a contar sus propias historias, a construir una memoria que había sido, o bien ignorada, o bien contada desde la razón occidental/imperial. La inversión epistemológica fundamental que marca la inserción de lo posoccidental/colonial/imperial en los estudios culturales es que las historias comienzan a contarse desde abajo hacia arriba, en vez de desde arriba hacia abajo (Hall, 1991a: 35). Esta imagen invierte la que los viajeros europeos solían usar para presentar su posesión epistemológica: el viajero generalmente relata el momento en que se sube a un promontorio, a un lugar elevado, desde arriba, donde la mirada absorbe y conoce⁶; el momento desde arriba, en el cual el *montar* es al mismo tiempo *poseer*, aunque en la desexualización episte-

6. Debo esta observación a Mary Louise Pratt, Bogotá, marzo de 1996.

mológica de la modernidad se haya ocultado la relación entre epistemología y sexualidad. El momento posterior a la Segunda Guerra Mundial es el momento en que la epistemología del promontorio comienza a desmoronarse y, al decir de Hall, aparece el momento en «que lo no hablado descubre que tiene una historia que se puede hablar, que hay otros lenguajes que los lenguajes del amo (ibídem)». La cuestión no es, por cierto, que los subalternos no pueden hablar, sino que al tomar conciencia de que los subalternos no pueden hablar, es necesario hablar constantemente para incrustar la voz en la espesura hegemónica y crear las necesarias fisuras mediante la inserción de lo local, desde abajo, en lo global, desde arriba del promontorio.

II

La ecuación entre lugar geográfico (o geohistórico) y teoría (al igual que la producción tecnológica de conocimientos) está relacionada con la ecuación moderna entre tiempo y teoría (y producción tecnológica de conocimientos). La etapa actual de globalización está reconvirtiéndose la prioridad que la modernidad puso en una progresión lineal y temporal de la historia universal en la simultaneidad espacial de las historias locales. Si podemos distinguir entre historia universal (como progresión de la humanidad hacia la etapa más alta de la civilización, que Hegel ejemplificaba con el corazón de Europa, es decir, Alemania, el Reino Unido y Francia), y la historia mundial como la multiplicidad de historias locales, entonces podemos afirmar que hoy —mediante Internet y la comunicación televisiva vía satélite— la historia universal no es solo una que se cuenta desde determinados espacios geográficos y epistemológicos (por ejemplo, las lecciones de historia universal de Hegel), sino que las historias mundiales son muchas, precisamente porque solo pueden contarse desde una encarnación local y no desde un sujeto desencarnado que observa la historia universal desde el lugar asignado a Dios, fuera de la historia. Historias locales, cuya interconexión la historiografía colonial tendió a ocultar. Quizás fue en 1974, con la publicación de Immanuel Wallerstein (1974) sobre el sistema-mundo, que la posibilidad de historias locales en los lugares de intersección de las expansiones coloniales e imperiales comenzó a pensarse sistemáticamente. La distinción de centro y periferias, introducida por Wallerstein, ayudó a tomar conciencia de que las periferias son también centro.

No es por casualidad, para ponerlo de manera concreta, que Heidegger haya reflexionado sobre el ser y el tiempo, y no el ser y el espacio; que Proust haya escrito a la búsqueda del tiempo perdido, y no del espacio perdido; que Bergson haya reflexionado sobre la memoria y no sobre la localización. En fin, la concepción lineal del tiempo en la modernidad, ligado a la historia universal, fue un instrumento de dominación colonial que redujo el resto del planeta a una anterioridad histórica en relación con Europa (Fabian, 1983; Mignolo, 1995a), primero, y a Estados Unidos, después. El legado de los antiguos colonialismos justificó la ideología del desarrollo y del subdesarrollo, con todas las consecuencias que tuvo en la producción del conocimiento en América Latina: desde las teorías del desarrollo de la CEPAL hasta la teoría de la dependencia, que se opuso a ella, pasando por un marxismo dogmático que no entendió la teoría de la dependencia debido a la autocolonización de sus pensadores, que prefirieron convertir las observaciones de Marx sobre el siglo XIX en Europa en dogmas para entender América Latina en el XX, en lugar de comenzar a pensar a partir de las historias locales (Marini y Millán, 1994).

La reflexión sobre espacios geográficos (o geohistóricos) y localizaciones epistemológicas es posible y es promovida por las nuevas formas de conocimiento que se están produciendo en las zonas de legados coloniales, en el conflicto fronterizo entre historias locales y diseños globales, desde América a Sudáfrica, desde América hasta África del Norte; desde el Pacífico en las Américas hasta el Pacífico del sur de Asia y Oceanía. En esta reflexión no se trata solo de recoger datos, y de contar el cuento de lo que pasó y de lo que pasa. Se trata, más bien, de entender la fuerza de las epistemologías fronterizas, de aquellas formas de conocimiento que operan entre los legados metropolitanos del colonialismo (diseños globales) y los legados de las zonas colonizadas (historias locales). Se trata de pensar, a partir de esta situación, una nueva situación histórica que necesita de una nueva epistemología, del mismo modo que hiciera René Descartes hacia 1630, cuando asomaba una nueva etapa en los diseños imperiales, la cual su reflexión metodológica contribuyó a implementar. La epistemología fronteriza que se anuncia para el futuro es al mismo tiempo el desplazamiento de la epistemología de fundación cartesiana, así como esta en su momento anunció el desplazamiento de una epistemología que contribuía a los diseños globales del cristianismo y del mercantilismo esclavista. Voy a detenerme en algunos casos para darle algún anclaje a las reflexiones que preceden.

III

Hacia finales de los años sesenta, el «antropologador» (como se llamaba a sí mismo) brasileño Darcy Ribeiro publicó dos libros fundamentales: *El proceso civilizatorio* (1978 [1969]) y *Las Américas y la civilización* (1992 [1968]). Ribeiro buscaba una explicación al «desarrollo desigual de los pueblos», enmarcándolo en el vocabulario que las teorías del desarrollo y la modernización habían impuesto alrededor de 1960 (Cardoso, 1972; Escobar, 1995) y la encontró –por su formación antropológica– repensando el proceso civilizatorio como una variedad ramificada de procesos locales que se contraponía –en silencio– a la visión dominante impuesta por el sociólogo alemán Norbert Elías en su *El proceso de la civilización* (1989 [1937]). Este, en su magistral manejo de la reglas disciplinarias (un sociólogo con todas las de la ley y no un antropólogo fuera de la ley), consideraba como tal el proceso de la civilización europea a partir de 1500 hasta el momento en que se escribió el libro, entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial.

Ribeiro (1969: 60), por su parte, enmarca los procesos de encuentros conflictivos y de poder a partir de 1500 como formas de sometimiento económico y cultural: sometidos a los mismos procedimientos de deculturación y a idénticos sistemas productivos que se organizaban de acuerdo con formas estereotipadas de dominio, todos los pueblos alcanzados se empobrecieron desde el punto de vista cultural. Cayeron así en condiciones de extrema miseria y deshumanización, que vendrían a ser desde entonces el denominador común del hombre extraeuropeo. De esta manera, Ribeiro podía vincular el empobrecimiento cultural al empobrecimiento epistemológico:

«Así como Europa llevó a los pueblos abarcados por su red de dominación sus variadas técnicas e inventos (como los métodos para extraer oro o para cultivar la caña de azúcar, sus ferrocarriles y telégrafos), también introdujo en ellos su carta de conceptos, preconceptos e idiosincrasias referidos a sí mismos y al resto del mundo, incluidos los correspondientes a los pueblos coloniales. Estos, privados de las riquezas por siglos acumuladas del fruto de su trabajo bajo el régimen colonial, sufrieron, además, la degradación de asumir como imagen propia lo que no era más que un reflejo de la visión europea del mundo que los consideraba racialmente inferiores por ser negros, indígenas, o mestizos» (Ribeiro, 1969: 62).

La liberación epistemológica puesta en marcha por la epistemología fronteriza consiste, precisamente, en las consecuencias de desarticular la creencia en una imagen propia que no era más que un reflejo de la manera en que el discurso colonial producía agentes subalternos. Esos agentes subalternos, asignados como bárbaros o primitivos y cuya asignación aceptaban, están transformándose en agentes que parten de la subalternidad para producir una transformación epistemológica que incida en las políticas culturales. El espacio entre la formación y transformación de conceptos es a veces difícil de transitar. Pero intentemos, al menos, comprender cuáles son las posibilidades.

Tomemos un aspecto de la recepción de *O processo civilizatorio* y las consecuencias que pueden derivarse de la comparación con el estudio de Elías (1989 [1937]). En la introducción a la versión inglesa del libro, la antropóloga estadounidense Betty J. Meggers (1978 [1969]: 20) destacaba que las propuestas de Darcy Ribeiro merecían atención, entre otras razones, porque en Estados Unidos se heredó la tradición de la civilización occidental europea (palabras empleadas por Meggers), «considerada por nosotros como una corriente principal o central de la evolución humana», que es precisamente la perspectiva desde la cual Norbert Elías escribió su libro *El proceso de la civilización*. Como consecuencia de esa creencia, continuaba Meggers, medimos a todos los otros pueblos con nuestra vara, los consideramos carentes de algo y consideramos que el progreso es hacer a los otros pueblos semejantes a nosotros. Ribeiro, para Meggers, no es un producto de «nuestra tradición política y académica» (ibídem). Es un ciudadano, decía Meggers hacia principios de 1970, un ciudadano del Tercer Mundo; y como tal «encara el desarrollo cultural con un prisma distinto y percibe matices que para nosotros permanecen encubiertos» (ibídem). Finalmente, esta autora subrayaba que no se trataba de autocriticar la academia americana para dar a Ribeiro una imparcialidad en la comprensión del proceso civilizatorio que la academia estadounidense había perdido. Lo que en última instancia destacaba Meggers era la legitimidad de diferentes perspectivas para entender el proceso civilizatorio, articuladas por aquellos que lo viven y lo perciben en distintas historias y epistemologías locales. Se podrían emplear las observaciones de Meggers para comprender la desconfianza que intelectuales y científicos sociales latinoamericanos y latinoamericanistas de otros países tienen hacia el trabajo de Darcy Ribeiro. Se podría decir que hay una desconfianza de la civilización disciplinada del conocimiento que se resiste a

aceptar la brillantez de la teorización bárbara que incorpora la civilización como un objeto de reflexión crítica y no de admiración incondicional. Meggers, con sus observaciones, nos brinda la oportunidad de reconocer en Elías la disciplina civilizada que reflexiona sobre el proceso civilizatorio, del cual la misma sociología histórica es parte, y la disciplina indisciplinada del antropólogo Ribeiro, que trata de escapar al control civilizador de las ciencias sociales y de su complicidad con los diseños imperiales.

La importancia de lo que señala Meggers se comprenderá mejor si recordamos los prejuicios celebratorios con que Heinz Rudolf Sonntag (1978 [1969]: 216) se refiere a Ribeiro en el epílogo de la edición alemana del mismo libro. Con gran reconocimiento hacia Ribeiro, Sonntag declara que «el proceso civilizatorio» es una teoría del Tercer Mundo para el Tercer Mundo. En última instancia tiene razón Sonntag y, siguiendo su lógica, podemos decir que el materialismo dialéctico marxista o el psicoanálisis freudiano son teorías del Primer Mundo para el Primer Mundo. Pero entonces, ¿cómo es que las teorías del Tercer Mundo son solo locales mientras que las teorías producidas en Europa o en Estados Unidos son exportables y de valor global? Meggers, en cambio, había entendido otra cosa: que si no hay diálogo entre conocimientos locales, hay exportación y colonización de unos conocimientos sobre otros. La exportación de conocimientos, al igual que la exportación de formas de Estado, es parte del proceso de autocolonización que se describe en la cita de Ribeiro, más arriba. Tanto el proyecto de exportación que caracterizó la misión civilizadora, como el proyecto de importación de las burguesías locales, fueron resultado del pacto «de asumir como imagen propia lo que no era más que un reflejo de la visión europea del mundo». En la medida en que el mundo, desde 1500, fue distribuido entre occidentales y orientales, entre cristianos y salvajes o caníbales, entre primitivos o bárbaros y civilizados, entre habitantes del Primer o del Tercer Mundo, el espacio geográfico fue marcado también por localizaciones epistemológicas y los conocimientos comenzaron a circular y a exportarse o a importarse, como el oro en el siglo XVI o la Coca-Cola en el siglo XX. Pero veamos algunos casos específicos del complejo exportación/importación de conocimientos y en los procesos de colonización/auto-colonización.

IV

Tomemos un caso de la historiografía hindú conocida como «Estudios Subalternos»: Dipesh Chakrabarty (1992) se planteó el problema de la localización de la disciplina historiográfica en los estudios subalternos. El planteamiento fue suscitado por una serie de discusiones previas, en el ámbito internacional, como parte de la discusión promovida por el impacto de los estudios subalternos. En 1990, Gyan Prakash (historiador de la India, afiliado a la universidad de Princeton), publicó un artículo titulado «Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography» (Prakash, 1990), en el cual se preguntaba si era posible escribir historias del Tercer Mundo y, si lo era, cómo deberían ser escritas. Sus preguntas dejaban planteada otra: ¿es posible escribir historias del Tercer Mundo desde la perspectiva del Tercer Mundo? O, por el contrario, ¿las historias del Tercer Mundo solo pueden escribirse desde el Primer Mundo, es decir, desde las pautas y principios de la historiografía como práctica disciplinaria, ejercida en la producción de conocimientos sobre (pero no desde) el Tercer Mundo? Si la historiografía en Occidente fue parte y cómplice de la producción del «orientalismo» (conocimiento *sobre* el Oriente), ¿será posible escribir historias «posorientalistas» del Tercer Mundo, y transformar así el objeto de estudio para la disciplina historiográfica en sujeto y agencia política que reúna en el conocimiento el *sobre* con el *desde*, lo conocido con la localización del conocer?

Una de las respuestas programáticas ofrecida por Prakash comienza por una reconsideración de las contribuciones de los estudios subalternos (Guha, 1988) y de las propuestas de Said (1978). Guha identificó tres tipos de historiografía de la India que sucedieron a la historiografía del colonialismo británico: la del nacionalismo hindú bajo control del imperialismo británico, durante el siglo XIX; la del nacionalismo posterior a la independencia de 1947; y los estudios subalternos iniciados hacia 1980. Todas ellas son manifestaciones de cómo en el Tercer Mundo los intelectuales escriben la historia. Sin embargo, el momento clave para responder a la pregunta formulada por Prakash es la introducción, por parte de Guha, del concepto de *subalternidad* en la historiografía. La subalternidad se convierte así en un juego de fuerzas y relaciones sociales de dominación que incluye y supera el concepto marxista de clase. La subalternidad es un efecto de las relaciones de poder que se expresa a través de una variedad de medios: lingüísticos, sociales, económicos y culturales. La noción de sub-

alternidad, introducida en la densidad de la experiencia colonial en la India, adquiere una nueva dimensión en relación con el concepto introducido por Gramsci en Europa y en la experiencia italiana de la lucha de clases. Sin embargo, los estudios subalternos han permitido corregir las limitaciones modernas del concepto de *cultura* en Gramsci y sus implicaciones para el concepto de *subalternidad*, en la medida en que para Gramsci era pensable todavía el proyecto de incorporar la cultura popular a una «mentalidad moderna» (Rabasa, 1993). La experiencia colonial permitió, en realidad, corregir los límites con los que se encontró Gramsci, al incluir y superar las relaciones de clases y la correspondiente distinción entre Cultura y cultura popular posible de pensar en regiones que fueron agentes pero no pacientes de los procesos de colonización. Desde la India, en cambio, las cosas se ven, aparentemente, de manera distinta. La fuerza de las empresas intelectuales desde el «Tercer Mundo» es la que ofrece simplemente la doble experiencia de manejarse al mismo tiempo en la epistemología de la modernidad occidental y en la diferencia de las epistemologías subalternizadas por la modernidad. La epistemología fronteriza, que incorpora la civilización a la barbarie a la vez que niega el concepto colonial hegemónico de civilización, es la que encuentro implícita en Darcy Ribeiro. Y es precisamente desde esta epistemología fronteriza que el dilema planteado por Chakrabarty tiene una respuesta epistemológica y política: si no es posible hacer historia del Tercer Mundo desde el Tercer Mundo porque la historia es una disciplina del Primer Mundo, es necesario no confundir la construcción de la memoria con su disciplinamiento historiográfico. El dilema de Chakrabarty es el de la historiografía que, por un lado, conserva un determinado concepto de rigor académico y, por otro, es un remedo de formas coloniales de domesticar el pasado.

Antes de continuar el argumento es útil recordar aquí una interesante superposición de categorías geohistóricas: «orientalismo», después del análisis de Said, es una construcción europea del Oriente; Tercer Mundo, en cambio, es el equivalente geocultural de orientalismo en el momento en que Estados Unidos reemplaza a Francia, el Reino Unido y Alemania en la hegemonía mundial y rearticula las áreas geográficas en relación con el conocimiento. Pues bien, este tipo de problemas es el que aborda Chakrabarty. Trasladado al ámbito disciplinario, este asunto podría formularse así: los estudios subalternos ¿son una rama de la historiografía que estudia el papel de los subalternos en la historia de la India, o es una historiografía subalterna, como disciplina, dependiente de la historiografía hegemónica institu-

cionalizada en la modernidad occidental (del Atlántico Norte)? La respuesta de Chakrabarty es que este último es, sin duda, el caso. Dicho de otra manera: la historiografía es una práctica disciplinaria exportable, como la tecnología para la irrigación de los campos, que puede adaptarse –otra cosa son las consecuencias– a distintas historias locales (o partes del planeta). No obstante, la subalternidad disciplinaria es la que le da su fuerza debido, precisamente, a la posibilidad que tiene de postularse como la irrupción de la brillantez bárbara, frente al control constipatorio de las disciplinas y los agentes disciplinadores que, muchas veces, confunde rigor académico con autorrepresión. Lo cual significa que se está frente a una opción: la de sujetarse al control de la seriedad disciplinaria o la de rebelarse frente a las condiciones de conocimiento disciplinado que emplea el concepto de razón académica para gobernar lo que comienza por convertirse en ingobernable, de la misma manera que el párroco invoca a Dios, en vez de a la Razón, para sujetar la conducta de los pecadores. La fuerza ingobernable de la razón posoriental (no como antítesis del orientalismo, sino como su superación) parte de, incorpora y supera la razón moderna y corroe sus mecanismos de sujeción. En América Latina es posible plantear un problema semejante con respecto al occidentalismo y de la razón posoccidental, teniendo en cuenta que el occidentalismo, por un lado, no es el reverso del orientalismo, sino su condición de posibilidad y, por otro, que América Latina se construye históricamente no como Oriente, sino como el margen de Occidente. Pero volvamos a la India y al orientalismo.

V

Quizás este mismo problema se pueda clarificar con el caso de la importación de la obra de Sigmund Freud a Calcuta, a principios del siglo xx, estudiado por Ashis Nandy (1995). La historia, según la cuenta Nandy, se centra en un tal Girindrasekhar Bose (nacido en 1886, en una familia de Bengala occidental), quien tradujo a Freud en los años veinte y creó la primera sociedad psicoanalítica no occidental. Su padre trabajó de joven para un amo inglés, pero cuando Girindrasekhar nació, era marajá, y se correspondía con lo que la sociedad urbana de Bengala denominaba un «gentleman». De tal modo que cuando Girindrasekhar alcanzó su edad adulta, la suya era una familia reconocida, respetada y comprometida con el estudio. Por esta y

otras razones, Girindrasekhar tenía un buen conocimiento del hindú, del sánscrito y, por supuesto, del inglés. Al cabo de un tiempo, la familia se mudó a Calcuta, lo que le permitió a Girindrasekhar entrar en la escuela de medicina y convertir la casa de su familia en el centro del psicoanálisis en la India. Desarrolló también, desde muy joven, un interés particular por la magia y el hipnotismo. No solo eso, sino que llegó a publicar artículos en cuestiones de magia y empleó el hipnotismo para curar a pacientes con casos de insomnio. Estaba en la cuarentena cuando se estableció como doctor, hacia 1926-1927, y se centró en casos de desórdenes mentales. Lo anterior, aunque una biografía simplificada, es importante para darse cuenta del contexto en el cual, quizás hacia 1918, Bose comenzó a leer a Freud en traducciones al inglés y se sorprendió de la similitud entre concepciones que él mismo había desarrollado a partir de sus lecturas y experiencias, por un lado, y las teorías de Freud, por otro. Cuando su tesis para el nuevo departamento de psicología (inaugurado en Calcuta en 1915) fue publicada (alrededor de 1920), Girindrasekhar le envió una copia a Freud. A partir de ahí inició una correspondencia con Freud que duró casi dos décadas y al poco tiempo de fundarse en el Reino Unido la British Psychoanalytic Society, Girindrasekhar fundó la Indian Psychoanalytic Society en Calcuta, en su propia residencia.

He contado esta breve historia, resumiendo a Nandy, para hacer más inteligibles los tres puntos siguientes:

- 1) El reconocimiento en la India del psicoanálisis ponía a Freud en un brete, puesto que el de Bose era el reconocimiento intelectual del mundo «primitivo» al cual el psicoanálisis, como otros discursos amarrados en la idea de procesos civilizatorios y de mundos, negaba. A las zonas bárbaras, donde la misión civilizadora tenía precisamente que cumplir su misión, no les correspondía teorizar, porque si teorizaban, la misión se quedaba sin misión. ¿Cómo podrían pues civilizar a gente que era ya civilizada? Bose indirectamente (y quizás ¡inconscientemente!) mostró que las formas *civilizadas* de conocimiento tenían en el concepto de civilización la autolegitimación de su propia autoridad. Después de todo, el consumo del psicoanálisis en la India era parte de la trayectoria de la «misión civilizadora» de los imperios de turno a principios del siglo xx.
- 2) Era también una paradoja que el psicoanálisis, castigado en Europa, fuera reconocido en las colonias del Imperio británico.

- 3) Finalmente, y como era de esperar, el psicoanálisis no tuvo arraigo en la India, por entonces, puesto que ¿cómo una teoría que trata de resolver problemas que se le crean a la conciencia moderna de sujeto (Giddens, 1991), que se construye sobre los fundamentos de la Ilustración para lidiar con desórdenes mentales en la sociedad europea de clases, a finales del XIX e inicios del del XX, podría tener arraigo en una sociedad de castas, con un fuerte anclaje en una ética basada en textos canónicos de la India? Y esto es, en verdad, lo que Bose trató de hacer: compaginar a Freud con palabras-claves de los códigos culturales milenarios en la India. Es posible entender que el psicoanálisis se haya arraigado en Buenos Aires, una sociedad de inmigrantes europeos (Balan, 1991; Vezzetti, 1993), sin chamanes como en Venezuela o en los Andes, y que no lo haya hecho en la India donde, simplemente, no hacía falta.

El párrafo anterior permite introducir, con cierta naturalidad, la conferencia inaugural dictada en 1981 por Jacques Derrida (1995) en París, para el Encuentro Francés-Latinoamericano de la Asociación Psicoanalítica Internacional⁷. Arriesgándome al hecho de sintetizar una conferencia de Derrida, se puede decir que toda ella gira en torno a dos temas superpuestos: uno es la localización geográfica del psicoanálisis; el otro, la relación entre psicoanálisis y derechos humanos, lo que pone sobre la mesa la relación entre psicoanálisis y violencia en las áreas geográficas (o geohistóricas) donde esto ocurre. Y como este encuentro convocaba a psicoanalistas latinoamericanos y se celebraba en el año 1981, cuando la violencia y la violación de los derechos humanos en Argentina resonaba en distintos lugares del mundo, el cuestionamiento de la relación psicoanálisis y violencia política se imponía. Primero, pues, la relación entre psicoanálisis y geografía, o geopsicoanálisis como el mismo Derrida propuso. Derrida partía de las declaraciones impresas por la propia Asociación Psicoanalítica Internacional, que constituyen su descripción y su fundación.

7. Estoy agradecido a Horacio Legras por haberme indicado este artículo de Derrida, en conexión con un seminario donde habíamos discutido cuestiones de localizaciones geográficas y epistemológicas.

Una de esas declaraciones ubica al psicoanálisis geográficamente. Las principales áreas geográficas de la Asociación se definen en este momento (congreso de Jerusalén, 1977), de la siguiente manera: la América al norte de la frontera entre México y Estados Unidos; la América al sur de esa frontera; y, finalmente, el resto del mundo (ibídem: 141). Quien no haya leído el artículo supone bien al pensar que Derrida hizo una fiesta con la expresión «el resto del mundo», pero no hay lugar aquí para comentarla. Lo que sí nos interesa no es solo la distribución geográfica establecida por la Asociación, sino también dónde sí y dónde no el psicoanálisis asentaba sus reales («en este momento»). Sabemos, por ejemplo, que en 1977 en Argentina sí, pero en México (y en la mayor parte de América Latina) no. En 1981 quizás pudieran agregarse México (Pasternak y Braustein se exiliaron allí hacia mediados de los años setenta), y posiblemente también Brasil y Chile. Pero seguramente no puedan ni Bolivia, ni Perú, ni Ecuador, ni Colombia ni América Central, ni tampoco todas las islas del Caribe, incluidas las francesas y a pesar de la obra de Fanon. Y sabemos también que en Estados Unidos el psicoanálisis ha tenido un radio limitado de acción, tanto geográfica como epistemológicamente, en el que el desarrollo teórico y crítico, en las humanidades, ha superado el de la práctica psicoanalítica. Pero de todas maneras, y dejando de lado el balance empírico, lo cierto y lo importante es que las Américas, tanto al sur como al norte del Río Grande, son un lugar propicio para la instalación del psicoanálisis fuera de Europa. En cambio, el «resto del mundo» (Asia y África, para simplificar) no lo es, como bien lo comprobó Bose en Calcuta en la primera mitad del siglo xx. Las Américas, al contrario que Asia y la India, desde 1500 fueron el lugar de la extensión del oeste europeo: las Américas no se configuraron como América, sino como las Indias Occidentales, y cuando América comenzó a reemplazar el nombre originario —cuando España caía, los imperios al norte de los Pirineos subían y América del Norte emergía—, bien pronto se nombró todo un hemisferio, el Hemisferio Occidental. Asia y parte de África, en cambio, pasaron a constituir el Hemisferio Oriental como fundación de lo que Edward Said (1978) describió y explicó como «orientalismo».

Resulta sin duda interesante que Derrida, en el artículo citado, haga referencia a Frantz Fanon, en un párrafo donde él mismo (Derrida), se sitúa geoculturalmente. Ubicándose, primero, con respecto al psicoanálisis del cual se considera extranjero (ni es analista por entrenamiento ni tampoco se analiza), agrega que su extranjería es doble: dada la característica geocultural del congreso en el cual presentó la conferencia inaugural (Congreso

Francés-Latino Americano), señaló que tampoco era americano (ni del Norte ni del Sur), sino nacido en África y subrayó: «Le garantizo que conservo algo de esa herencia». La razón por la cual Derrida mencionó este hecho era para sostener que no hay psicoanálisis en África, como tampoco en Asia o en los mares del Sur. Al mencionar a Fanon, Derrida lo hizo también para destacar lo poco usual que era, en los sesenta, formular la práctica psicoanalítica en relación con la dimensión política de su propia práctica. Merece la pena citar a Derrida en este punto:

«Las leyes, la deontología y la ética del psicoanálisis, ya sean impuestas o simplemente asumidas por las sociedades coloniales o por el *establishment* psicoanalítico internacional, se supone que deberían regular la práctica y las relaciones de gobierno con las autoridades estatales, por un lado, y con las autoridades médicas, por otro. Digo esto simplemente para proporcionar un punto de referencia bien conocido y doloroso: la posición de Fanon como modelo más allá del alcance de toda discusión. La geografía política del mundo ha cambiado desde aquel momento, y los equilibrios de poder intercontinentales han estado sometidos a mucha agitación; me parece que esto difícilmente puede no haber tenido un impacto en la geografía política del psicoanálisis» (Derrida, 1995: 144-145).

Antes de abordar el segundo punto discutido en la conferencia de Derrida, necesito hacer un desvío y aprovechar las observaciones del párrafo anterior para insertar la relación entre distribución de áreas geográficas y exportación de conocimientos. El psicoanálisis (como la religión, las reglas del juego económico y los productos de consumo), además de otras prácticas disciplinarias (académicas o no, puesto que el psicoanálisis no es una práctica académica), era y todavía es exportable⁸. Quizás no convenga

8. La creciente transnacionalización, que hace que las mercancías fabricadas en distintas partes del mundo pidan un nuevo modelo que trascienda la relación importación/exportación basada en los estados nacionales, no debería ocultar la aun vigencia del otro modelo. En Japón, por ejemplo, la situación es distinta a la de América Latina y el modelo importación/exportación es menos sostenible. En América Latina, en cambio, el modelo tiene vigencia por la tensión existente entre los nacionalismos y latinoamericanismos de tipo fundamentalistas, y la tendencia al cosmopolitismo y la globalización (García Canclini, 1995).

decir del centro a la periferia, pero sí se podría decir de su lugar de gestación en la Europa imperial de finales del XIX y principios del XX, hacia zonas donde sus pautas de vida y de conducta, de la economía y de la ley, se habían extendido. En última instancia, el psicoanálisis –como señalé más arriba– que se gesta y se empieza a exportar en el contexto de la «mission civilizatrice», contribuye a extender la civilización y controlar la barbarie. En realidad se trata de ambas, de exportación y de importación. La exportación del psicoanálisis ocurre en aquellos lugares, por ejemplo en África, donde el psicoanálisis es un puesto creado por la administración colonial y que como tal, en palabras de Derrida: «nunca se ha quitado sus zapatos europeos». El otro caso es la importación, como el caso de Bose en la India o como el psicoanálisis en Argentina.

La diferencia entre la India y Argentina es que en el primer caso, aunque fuera importación, lo fue en un régimen colonial. En el segundo, funcionó como mercadería importada por la intelectualidad de un país con poco más de cien años de lucha por la autonomía nacional, en un momento (del 1920 al 1930) en que es posible ser intelectualmente cosmopolita y en el que ya se ha asentado, en Buenos Aires, una masa de inmigrantes europeos. El psicoanálisis, en Argentina, es parte de un doble proceso de occidentalización: el de la inmigración para domesticar la barbarie (al menos en los planes oficiales), y el psicoanálisis para sujetar a la inmigración llegada para domesticar la barbarie. En 1981 las cosas habían cambiado, y ese cambio apoya el segundo punto desarrollado por Derrida a raíz del Encuentro Francés-Latinoamericano en el momento de la más radical violación de los derechos humanos en Argentina. La pregunta latente en la discusión de Derrida es ¿qué relación hay entre la importación exitosa del psicoanálisis en una sociedad donde la violencia pública llega a niveles difíciles de comprender? Por cierto, que la ecuación no es de lógica histórica, de tal manera que la violación de los derechos humanos presupondría el arraigo del psicoanálisis y viceversa. No obstante, la pregunta latente invoca otra, curiosamente ni siquiera sugerida por Derrida: ¿qué relación hay entre la lengua y la cultura en la que se gesta el psicoanálisis y la lengua y la cultura donde arraiga y florece el nazismo? ¿De qué manera la inversión del proyecto de la Ilustración, que se manifiesta en las dos guerras y en el nazismo, da lugar a formas de barbarie producidas por el propio proceso civilizador, apoyado en los principios universales de la Ilustración, del que el mismo psicoanálisis es un resultado y una necesidad?

Pregunta inquietante, sin duda, y estrechamente ligada a la ecuación localización geográfica (o geohistórica) y producción de conocimientos.

Pero lo que más nos interesa aquí no es la producción, sino la subalternización de conocimientos. Y bien, retomando la distribución de áreas establecida en la declaración de la Asociación Psicoanalítica Internacional, de lo que se trata en última instancia en la exportación-importación de formas de conocimiento y de prácticas disciplinarias, es de la subalternización; lo cual, en el área del conocimiento, supone el bosquejo de las condiciones de emergencia de una práctica disciplinaria o de consumo y su adaptación o implantación en otras áreas geográficas con distintas memorias y necesidades. Me pregunto si es equivalente instalar un McDonald's en México, en una casa del siglo XIX cubierta por azulejos de talavera, e instalar (por exportación o importación) el psicoanálisis en Buenos Aires. Me lo pregunto porque me parece interesante reflexionar sobre el lugar de gestación y las necesidades de prácticas de consumo y de prácticas disciplinarias. Me parece obvio que no hay necesidad de McDonald's en México como, aparentemente, tampoco hay necesidad del psicoanálisis en Bolivia; o al menos no la hay con la misma intensidad que la hay en Buenos Aires. No obstante, una vez instalado el McDonald's en México y el psicoanálisis en Argentina, se implantan también pautas, aquellas inventadas e impuestas por Sigmund Freud a partir de Viena y de Jacques Lacan a partir de París. Y sin duda, con todo el respeto por el genio de Freud y de Lacan, no había necesidad ni condiciones para que el mismo nivel de genialidad inventara y desarrollara el psicoanálisis en Argelia, en Bagdad o en la Argentina de principios de siglo XX. Las condiciones históricas que producen a Freud y a Lacan, que inventan y desarrollan el psicoanálisis (que luego se exporta o se importa), son las condiciones históricas de los países imperiales y del corazón de Europa (Alemania-Viena, Francia, el Reino Unido) en el momento álgido de la modernidad y el colonialismo. De aquí a la vinculación que subraya Derrida entre lugar de arraigo del psicoanálisis y violación de derechos humanos no hay más que un paso; y ese paso está relacionado con las vinculaciones entre psicoanálisis como mercadería exportable y la «mission civilizatrice» como estrategia de colonización.

El caso de Frantz Fanon merecía aquí un tratamiento especial. No solo por la interpretación psicoanalítica del problema racial que desarrolla en *Piel negra, máscaras blancas* (1974 [1952]), sino también por el trabajo psicoanalítico que desarrolló en la guerra de liberación de Argelia. Esta experiencia lo llevó a comprender no solo la particular alienación de las personas en situaciones coloniales, sino también la enorme fractura que existe entre el psicoanálisis concebido y practicado en las lenguas y la cul-

tura de Europa Occidental, por un lado, y del mundo berber y árabe, por el otro. 500 años de conflicto entre el islam y la cristiandad, seguida por la Ilustración y la colonización francesa (1832), le dan a la práctica psicoanalítica en Argelia un perfil muy distinto al de Calcuta y al de Buenos Aires.

VI

Mi último punto sirve al mismo tiempo de conclusión. Todos estamos familiarizados con la arqueología de las ciencias humanas analizada por Michel Foucault en *Les mots et les choses* (1966), de modo que no es necesario detenernos sobre ella. Lo que sí me interesa señalar son otros aspectos, no analizados por Foucault, que tienen que ver con la complicidad entre expansión imperial, culturas académicas y prácticas disciplinarias, académicas o no. Uno de ellos, rearticulado recientemente, aunque familiar para quienes se ocupan del colonialismo, es la ratio entre espacios geográficos (o geohistóricos), lenguas y epistemología (Mignolo, 1993; 1995a y 1996). Esta articulación se encuentra en el informe de la Comisión Gulbenkian, convocada para proponer una reorganización de las ciencias sociales después de la desarticulación del mundo socialista, de la pérdida de eficacia de una distribución del mundo en Primero, Segundo y Tercero y en sus consecuencias para la rearticulación de las ciencias humanas (empleo ciencias humanas, siguiendo la nomenclatura francesa, que reúne ciencias sociales y humanidades, en la nomenclatura estadounidense). Esta comisión, efectivamente, reunió a un grupo que representaba en su mayoría las ciencias humanas, pero también las naturales. Los miembros, tal como figura en la publicación del informe por Stanford University Press, son los siguientes: Immanuel Wallerstein, presidente (Estados Unidos), Galestous Juma (Kenya), Evelyn Fox Keller (Estados Unidos), Jürgen Kocka (Alemania), Dominique Lecourt (Francia), V.Y. Mudimbe (Zaire), Kinhide Mushakoji (Japón), Ilya Prigogine (Bélgica), Peter J. Taylor (Reino Unido) and Michel-Rolph Trouillot (Haití). Una distribución, como se ve, geoeπισtemológica, puesto que cada uno de los representantes no solo representan lugares, sino disciplinas, e invocan, indirectamente, la relación entre el espacio geográfico y la localización epistemológica.

Pues bien, una de las constataciones sobre las que se basa el informe es la de la relación entre emergencia de las ciencias sociales, en el siglo XIX,

lenguas e imperios. El panorama sería a grandes rasgos el siguiente (Wallerstein, 1996): al menos el 95% de la cultura académica (tanto en términos de investigadores como de becas y apoyos institucionales) entre 1850 y 1914, y probablemente hasta 1945, se originó en cinco países: Francia, el Reino Unido, Alemania, Italia y Estados Unidos. Si bien se pueden identificar, durante ese período, emergencias en otras partes, estas no llegan a igualar lo que ocurre en esos cinco países. Además, no solo eso, sino que los investigadores centraron sus estudios en esos países por considerarlos de mayor importancia para comprender el orden mundial. Una de las consecuencias de esta situación es que, obviamente, esos cinco países no eran el mundo; peor aún, se tenía una vaga idea de que había un mundo fuera de esos cinco países. Pero una vez que se tomó conciencia de la existencia de ese «resto», se inventaron dos disciplinas que se ocuparan de él (y aquí me aparto ligeramente de Wallerstein). La primera, que se venía gestando desde el siglo XVIII, fue el estudio (comparado) de las civilizaciones, cuya repartición geopistemológica fue «el resto» que se distinguía por sus religiones fuertes, religiones del libro en un caso (como el islam), o religiones que se habían extendido por anchas áreas geográficas (como el budismo o el hinduismo). Esto es, civilizaciones no europeas distinguidas por la posesión de textos fundacionales de carácter religioso y ético que, lamentablemente, no entraban en el paradigma secular de la modernidad y del progreso. Edward Said rebautizó el estudio de estas civilizaciones y lo caracterizó ideológicamente como «orientalismo».

La segunda disciplina inventada para ocuparse del «resto» fue la antropología, que surgió en el momento en que los «salvajes» y «caníbales» de los siglos XVI y XVII fueron convertidos en «primitivos»; esta conversión acentuó la modernidad europea como la cúspide de un desarrollo temporal y lineal, y rebajó la contemporaneidad histórica del «resto» del mundo al situarla en un lugar «anterior» en el desarrollo universal de la humanidad, del cual Europa era el momento culminante. África, al sur del mundo islámico, y ciertas zonas aisladas de Asia (espacios sin «civilización») se convirtieron en el lugar-objeto del conocimiento antropológico. Pues bien, este panorama, que giró en torno al control epistemológico de Europa hasta 1945, se adaptó a las nuevas circunstancias imperiales a partir de 1945 cuando el mundo se dividió en Primero, Segundo y Tercero (Pletsch, 1981; Mignolo, 1991, 1992, 1996 y 2002b) y se inventó una tercera configuración disciplinaria que complementó la antropología y que desplazó (en cuanto hegemonía académica) el estudio de las civilizaciones (aunque no neces-

riamente su dimensión ideológica, el «orientalismo»): estos nuevos invitados fueron los estudios de área (Berger, 1995). En esa distribución, el lugar de la producción de conocimiento se desplazó de Europa a Estados Unidos, en forma paralela al desplazamiento del poder económico y político. Las «áreas» (a diferencia de las «civilizaciones» y del «mundo primitivo») se definieron particularmente para el Tercer Mundo, como «áreas no desarrolladas», «en vías de desarrollo» o «subdesarrolladas». En esta nueva repartición entre Primer y Tercer Mundo, quedó el Segundo Mundo (económica, tecnológica y científicamente desarrollado, pero víctima de impureza ideológica). Y esto es muy importante, sin duda, puesto que ya no se trata de una impureza que toca al conocimiento disciplinario, sino a la ideología social: la fuerza que tuvieron los conceptos de pureza de sangre y de raza para la definición de la «otredad» comenzó a adquirir una nueva dimensión. Aunque la cuestión racial persistió, apareció un nuevo virus que comenzó a infestar identidades de raza, clase social, género sexual y sexualidad: la subversión comunista como nuevo enemigo mundial. Aunque se trata de conocimiento común, es importante recalcarlo aquí puesto que nos devuelve a las observaciones de Derrida sobre la violación de derechos humanos y psicoanálisis en Argentina. La «guerra sucia» no estuvo separada de la producción y distribución de conocimientos después de 1945, ni de la doble tarea que se asigna Estados Unidos de controlar la expansión del comunismo y de contribuir al desarrollo y modernización del Tercer Mundo. Los estudios de área configuraron la dimensión epistemológica equivalente a la tarea de los misioneros, por un lado, y a la creación de la antropología en el siglo XIX, por el otro.

Pues bien, esta historia que estoy contando necesita de un nuevo personaje, que estuvo ausente de la escena, aunque implicado en el escenario que acabo de describir. Ese personaje, con varios atuendos, podría nombrarse algo así como «principios de la epistemología moderna» (de Descartes a Kant, pasando por la Ilustración). Tal epistemología aceptaría, básicamente, que: 1) el mundo es objetivamente conocible y tal conocimiento puede generalizarse. No se aclara, sin embargo, dónde se produce el conocimiento del mundo ni hacia dónde y bajo qué condiciones podría generalizarse; 2) el mundo objetivamente conocible genera conocimiento experto (economistas, antropólogos, ingenieros, técnicos en comunicación, agrónomos, psicoanalistas, arquitectos, etc.) que produce conocimientos que pueden exportarse o importarse como mercancía (depende del lugar y de las condiciones bajo las que ocurre el viaje) y ser aplicados a y en las historias loca-

les y las regiones (después de todo las regiones se constituyen para poder ser regidas); 3) la gestación del conocimiento experto presupone un espacio geohistórico en el que se construye una localización epistemológica desde donde se puede exportar conocimiento, de Europa a las dos Américas y al resto del mundo (recordando la división de la Asociación Psicoanalítica Internacional). Freud se importa desde la India como conocimiento experto, que entra en conflicto con el conocimiento no experto local, puesto que el conocimiento experto se asumía, como bien observa Wallerstein, en cinco países y en tres lenguas. El hindú y el sánscrito, desde la perspectiva europea que construye la noción de conocimiento basada en unos principios epistemológicos, son lenguas de cultura, no de conocimiento disciplinario. Esta distinción hizo que el conocimiento local, en la distribución geoeistemológica de la que hablamos, fuera solo conocimiento local que puede ser objeto de estudio, pero que no es sostenible, puesto que es de antemano rebajado como posibilidad de conocimiento.

Paradójicamente, una de las consecuencias de la globalización económica actual de un capitalismo sin fronteras está creando las condiciones para rearticular la epistemología moderna y parcializarla en el encuentro con el conocimiento local. El encuentro entre historias locales y diseños globales va generando una epistemología fronteriza (precisamente entre lo global y lo local) según la cual ya no es posible ni aconsejable llevar, por ejemplo, sistemas de irrigación a la India o a Bolivia sin anular la distinción entre el conocimiento experto del ingeniero que es totalmente inexperto en las formas de cultivo de la India o Bolivia, y el conocimiento experto del campesino hindú o boliviano que es totalmente inexperto en materia de tecnología. El punto de intersección entre historias locales y diseños globales da lugar a las epistemologías fronterizas como conocimiento crítico local (tanto en Europa como en América o África); tal epistemología debería restituir a los agentes locales el espacio para la producción de conocimiento suprimida por los mecanismos coloniales e imperiales de subalternización. Un argumento semejante se podría desarrollar con el psicoanálisis, la antropología, la sociología y, en fin, todo tipo de conocimiento académico y disciplinario que, originado en el Primer Mundo, ya no se puede sostener como mera mercancía de exportación/importación y necesita del diálogo entre expertos en las historias locales y expertos en los diseños globales; estos últimos son también locales e imperiales. No se trata ya de desarrollo y subdesarrollo, sino de dos tipos distintos de «desarrollos» conducentes a transformaciones sociales para cuyos logros es necesario llegar al conven-

cimiento de que la civilización, como lo subrayó Darcy Ribeiro, es un proceso que marcha en varias direcciones, y que las culturas académicas y tecnológicas no tienen la última palabra en materia de conocimiento. La riqueza de la modernidad podrá potenciarse cuando se acepte que la modernidad es un monstruo de varias cabezas (occidentalismo, capitalismo, orientalismo, colonialismo) al que el planeta entero ha contribuido a gestar, aunque no todos hayan recibido los mismos beneficios y reconocimientos. El momento actual, de tendencia hacia los *post-* (occidentalismo, orientalismo, colonialismo, modernidad) puede ser también un momento en el que el poscapitalismo, que ya no depende de la unidireccionalidad imperial, sino que está allí para quien lo agarre (por así decirlo), hace impensable la distinción entre Occidente/Oriente y, con ella, la desarticulación de todo el conjunto de categorías geoculturales que organizaron la distribución del poder en términos geopistemológicos⁹.

9. Estas tesis fueron desarrolladas y afinadas en Mignolo (2003).

7. Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: lógica de la colonialidad y poscolonialidad imperial¹⁰

El término «poscolonialidad imperial» en el título remite a una serie de preguntas que iré formulando a lo largo del texto. Desde que el idioma inglés y la India devinieron «poscoloniales» después de 1947, ¿cuál es el significado y la consecuencia de un proyecto como el de los «estudios surasiáticos de la subalternidad»¹¹ en relación con el crecimiento de los estudios poscoloniales en los Estados Unidos y el Reino Unido? Si tanto el Reino Unido como la India devinieron poscoloniales tras 1947, ¿son ambas posimperiales? Sospecho que la distinción podría aplicarse casi en exclusiva al Reino Unido y a Francia en relación con la India y Argelia, respectivamente, pero no sería aplicable a Argelia y la India.

Una distinción epistémica y geopolítica debe ser realizada entre el proyecto de los estudios de la subalternidad y el proyecto de los estudios poscoloniales, en tanto que el primero se origina principalmente del impulso y la furia de la herida colonial, mientras que el segundo se origina principal-

10. Presentación en la Universidad de Coimbra, 14 de enero de 2005, en el marco de la Maestría y Programa de Doctorado en Poscolonialismo y Ciudadanía Global y las Nuevas Sociedades Enfrentando la Globalización (traducido del inglés al castellano por Eduardo Restrepo). Los subtítulos, referencias y otras notas aclaratorias han sido incorporadas a posteriori pensando en su impresión como artículo. Igualmente se suprimieron pasajes que hacían referencia o tenían sentido en el contexto de la presentación oral. Además de la presentación de Mignolo en la Universidad de Coimbra, se le realizó una entrevista en el CES (Centro de Estudios Sociales) que puede consultarse en: http://www.ces.fe.uc.pt/posgraduacoes/pccg_conf1.php

11. Un proyecto iniciado y llevado a cabo por un grupo de académicos e intelectuales surasiáticos con la intención de contribuir a la transformación de la sociedad surasiática.

mente del impulso y las condiciones de la academia occidental y el concomitante mercado de publicaciones. Estoy hablando de la geopolítica del conocimiento y la dependencia histórico-estructural entre la metrópolis y las colonias, entre el imperialismo y el colonialismo en todos los planos: económico, político, epistémico y en la formación de subjetividades.

Los estudios surasiáticos de la subalternidad podrían caracterizarse como la continuación del «pensamiento descolonial», que en la India tiene a Mahatma Gandhi como su punto de referencia. Sin embargo, decir que el pensamiento de Gandhi es poscolonial no cuadra con el sentido común. El pensamiento de Gandhi, como el de Fanon, es un pensamiento descolonial. En este sentido, no hay consenso en el colectivo de estudios subalternos sobre la relevancia de Gandhi. Mientras que Ranajit Guha (1988) es excesivamente crítico, Partha Chatterjee (1998) reconoce la importancia de Gandhi no solo en la historia de la India, sino también en el proyecto subalterno. Por su parte, los estudios poscoloniales en Estados Unidos y el Reino Unido son una consecuencia de las transformaciones intelectuales acaecidas en Occidente (y no de las transformaciones acaecidas en la India) manifiestas en los discursos y teorías posestructuralistas y posmodernistas, los cuales fueron influenciados, por supuesto, por la descolonización política posterior a la Segunda Guerra Mundial. Los estudios poscoloniales surgieron como tales en la encrucijada de las transformaciones de los patrones de inmigración en los Estados Unidos y la Europa Occidental, la historia de la descolonización en África y Asia entre 1947 y 1970 (con el caso más tardío de Hong Kong), y la transformación discursiva y epistémica introducida por el posestructuralismo y el posmodernismo. De forma breve, me gustaría localizar, geopolíticamente, el «pensamiento descolonial» en las colonias y semicolonias, y entender los «estudios poscoloniales» como un desarrollo reciente en las universidades occidentales.

Introduzco esta distinción por dos razones. Primero, porque me encuentro reflexionando y escribiendo sobre la geopolítica del conocimiento y el cambio que, en América Latina, fue introducido por la teoría de la dependencia, así como por la filosofía y la teología de la liberación. También he pensado sobre la importancia y las consecuencias de cambios similares en el Caribe, desde la década de 1950 con las intervenciones radicales de Aimé Césaire («Discurso sobre el colonialismo», 1966 [1955]) y Frantz Fanon (*Piel negra, máscaras blancas*, 1974 [1952]; *Los condenados de la tierra*, 1963 [1961]). También me interesan revolucionarios de la palabra en África, como Amílcar Cabral (*Return to the Sources. Selected Speeches*,

1973), al igual que cuestiones planteadas por la filosofía africana subsahariana (una reflexión similar fue hecha, en el mismo tiempo, en América Latina). Estoy convencido, como lo estaba el sociólogo e intelectual boliviano René Zavaleta Mercado (1986), de que el entendimiento de las sociedades semicoloniales y dependientes (como Bolivia) exige considerar la dependencia epistémica. Si «poscolonialidad» tiene un significado para mí ahora, asimismo la cuestión de la dependencia epistémica es principal y central. De otro modo, los estudios poscoloniales serán simplemente un nuevo campo de indagación, con un contenido diferente, pero bajo la misma lógica epistémica basada en la modernidad eurocentrada.

La segunda razón para la distinción entre estudios poscoloniales y el pensamiento descolonial tiene que ver con un motivo más particular: el proyecto académico que viene teniendo lugar en la Universidad de Coimbra, en Portugal¹². El origen de este proyecto puede situarse en la necesidad de sentir una falta: aunque Portugal fue el primer Estado monárquico europeo en contacto con regiones y gentes no europeas y, por supuesto, con parte de la historia de los imperios capitalistas occidentales, los estudios poscoloniales no son todavía parte de la academia portuguesa. Expreso mi incomodidad con los estudios poscoloniales, en la forma que ya he descrito con anterioridad, pero apuntalo total y verdaderamente dicho proyecto y la agenda expresada en los cuatro dominios de indagación:

1. Conocimiento y lenguaje portugués.
2. Conocimiento y justicia cognitiva.
3. Globalizaciones alternativas y la re-invenición de la emancipación social.
4. Nuevos movimientos sociales transnacionales.

Otra distinción, esta vez intrínseca a la historia de las disciplinas, parece necesaria para entender estas cuatro áreas. Necesitamos distinguir entre estudios poscoloniales, por un lado, como una etiqueta administrativa que

12. N. del T.: El lector debe tener presente que Mignolo se está refiriendo específicamente al programa de posgrado de la Universidad de Coimbra, pero las implicaciones de sus elaboraciones no se limitan a este programa ni a Portugal, como se hace evidente en sus elaboraciones en los siguientes párrafos. Para mayor información sobre el programa referido, véase su página electrónica: <http://www.ces.fe.uc.pt/posgraduacoes/posgraduacoes.php>

organiza el presupuesto y aporta argumentos a los decanos y para las solicitudes de becas a las fundaciones Rockefeller o Mellon; y, por el otro, como un nombre para proyectos intelectuales, políticos y éticos que nosotros (académicos, intelectuales, estudiantes) adelantamos. Esta última distinción, ligada con la anterior, nos trae la necesidad de cambiar la geopolítica y la corpolítica del conocimiento, y entender los estudios poscoloniales como un nombre académicamente conveniente para llevar a cabo tal proyecto. En otras palabras, los estudios poscoloniales no serán un fin en sí mismos, sino el medio y una manera particular, en la academia, de conjunción de diferentes proyectos de descolonización del conocimiento y liberación del Ser. Una vez más, los cuatro dominios son lo que realmente cuenta para mí en este proyecto de Coimbra, mientras que la etiqueta de «estudios poscoloniales» es justamente eso, una etiqueta. Es decir, no tiene sentido el debate sobre qué son los estudios poscoloniales y qué están haciendo en Coimbra. Antes bien, la cuestión para mí sería: ¿qué estamos haciendo en Coimbra bajo la etiqueta de «estudios poscoloniales»? Pero tengamos claro que la poscolonialidad disfruta del privilegio del eurocentrismo posmoderno.

I. Lo posmoderno y lo poscolonial: diferentes genealogías y articulaciones geopolíticas

Como he dicho, los estudios poscoloniales fueron introducidos en la academia a comienzos de la década de 1980, principalmente en los Estados Unidos, como parte de un movimiento mucho mayor en respuesta a una serie de eventos históricos radicales que sucedieron a finales de los años sesenta en todo el mundo (desde Calcuta a Nueva Delhi, Túnez y Argelia, desde Beijing a Praga, desde México a París, desde Córdoba [Argentina] a muchos lugares en los Estados Unidos). Un segmento de esa sacudida global tiene 1968 como fecha de referencia. Para el sociólogo Immanuel Wallerstein, la crisis manifestada en varios levantamientos durante ese año cerraba el circuito de la geocultura del mundo moderno —esto es, desde los ideales de la Revolución Francesa en 1789 hasta la triste realidad de su desmoronamiento en el régimen democrático liberal manifestado, entre otros lugares, en París en mayo de 1968—. Igualmente, en Beijing y Praga, el lamentable fracaso de la otra mitad de los ideales surgidos de la Revolución

Francesa se hizo evidente con la caída del régimen socialista soviético y la transformación de China después de la muerte de Mao Zedong. La *posmodernidad* –discurso crítico anunciando una nueva era histórica– entró en escena como una consecuencia de este segmento de sacudida global.

Otro aspecto importante de este estremecimiento lo constituyó el proceso de «descolonización» en África y Asia desde 1947 hasta 1970, aproximadamente, cuando el Reino Unido y Francia fueron perdiendo la mayoría de sus dominios coloniales. Aunque este segmento precede cronológicamente al anterior, fue secundario incluso para un sociólogo tan atento y sensitivo al mundo colonial como Immanuel Wallerstein. Para él, lo relevante en la crisis geocultural en el mundo moderno fue el mayo de 1968 en Francia, junto a los levantamientos colaterales en China y Checoslovaquia, y no este largo proceso de descolonización; del mismo modo que una crisis en el mercado bursátil en la República Dominicana, Nigeria o incluso Buenos Aires es invisible en relación con una caída drástica en el mercado bursátil de Frankfurt, Londres o Nueva York. Aquí entramos en la lógica de la colonialidad y en la esfera de las reflexiones críticas de la descolonialidad. Más adelante argumentaré por qué hablo aquí de «reflexiones críticas descoloniales» y no (o en vez) de «estudios poscoloniales». Sea como fuere, *el poscolonialismo/poscolonialidad* (y después los «estudios poscoloniales») –como un discurso crítico y una nueva era– entró en escena como una consecuencia de ese otro segmento de sacudida global, y como componente y correctivo de la historia parcial de los discursos posmodernistas.

Aunque la descolonización en África y Asia no fue del todo invisible, para Wallerstein ocupó, sin embargo, una posición secundaria y dependiente en la historia mundial. Después de todo, desde su perspectiva, la historia es hecha en el «centro» (desde el Imperio romano hasta la Revolución Francesa y algunas veces pasando por el descubrimiento de América) y los eventos en la periferia son marginales. Esta es tal vez una de las razones por las cuales el París de 1968 capturó la imaginación del mundo moderno/colonial más que el 1969 y el Movimiento de los Derechos Civiles en los Estados Unidos. En París, trabajadores y estudiantes se rebelaron juntos contra el papel de Francia en Argelia y el deterioro de las condiciones económicas de la clase trabajadora. En los Estados Unidos, afro-descendientes y estudiantes lideraron levantamientos y protestas contra el papel de los Estados Unidos en Vietnam y las deplorables condiciones raciales que dividían el país. Los trabajadores europeos eran en ese momento mayoritariamente blancos, ya que la inmigración masiva no había comenzado

aún y los italianos y españoles ocupaban entonces el lugar que ahora están tomando los paquistaníes, indios y norteafricanos. El racismo, como lo entendemos hoy, es el cemento que une la dependencia histórico-estructural entre imperios, colonias y semicolonias.

En este mapa de eventos mundiales, ¿el levantamiento de París en 1968 fue posmoderno o poscolonial? ¿El movimiento por los derechos civiles en los Estados Unidos en 1969 fue posmoderno o poscolonial? ¿Consideraremos ambos *objeto* de los «estudios posmodernos» o «poscoloniales»? Más aun, ¿por qué existe un debate sobre lo que los estudios poscoloniales son o deberían ser, mientras que no hay debate en los dominios de lo posmoderno y tampoco un sitio institucional, en la academia, llamado «estudios posmodernos»? Las simples y tal vez problemáticas preguntas provocadas por estas consideraciones son las siguientes: ¿Cuál/es es/son el/los *locus* de enunciación de los estudios poscoloniales? ¿Qué caracteriza lo poscolonial: el campo de estudio –el locus de enunciación disciplinario– o el cambio en la misma ética y política del conocimiento? Mi respuesta es que los «estudios poscoloniales» han sido integrados en el marco epistemológico principal de las ciencias sociales y de las humanidades. La resistencia a los estudios poscoloniales dentro de la academia proviene del hecho de que sus practicantes son generalmente de la izquierda. Así, en los Estados Unidos, los estudios poscoloniales han contribuido ciertamente a la revolución epistémica geopolítica y biopolítica de nuestro tiempo.

II. Corpopolítica y geopolítica del conocimiento: problematizando el embrujo epistémico de la egopolítica

Arif Dirlik, nacido y educado en Turquía, se mudó a los Estados Unidos para adelantar sus estudios de posgrado en Física, pero prontamente abandonó las ciencias puras para convertirse en un historiador, centrándose en la historia del marxismo en China y las transformaciones de China bajo el marxismo. En su libro *The Postcolonial Aura* [El aura poscolonial] (1997) asevera que los intelectuales del Tercer Mundo que migraron a los Estados Unidos crearon los «estudios poscoloniales» (algunas veces referidos como «teoría poscolonial»). No es muy claro si Dirlik hizo tal aseveración en un tono descriptivo o crítico. Sea de una u otra forma, su observación es adecuada y apunta precisamente a lo que sucedió. exploremos la aseve-

ración un poco más allá y traigamos algunas de sus consecuencias a la superficie.

Desde 1970, como consecuencia de los movimientos de los derechos civiles y la migración masiva, principalmente de América Latina, pero también de otros países del Tercer Mundo, a los Estados Unidos, la academia se ha convertido en un sitio de debates políticos en torno al principio del conocimiento. Desde los años setenta, hemos presenciado el florecimiento de diferentes tipos de «estudios»: estudios de la mujer, estudios afroamericanos, estudios chicano/latinos, estudios étnicos, estudios gay y lésbicos, estudios asiáticos, estudios nativoamericanos. Algunas veces, varios de estos dominios han sido reunidos bajo los estudios étnicos y, otras veces, en estudios étnicos y de género. Su localización epistémica fue, al principio, en el área de las humanidades. Pero pronto comenzaron a invadir las ciencias sociales, lo cual generó una tensión entre, por ejemplo, los estudios chicano/latinos, los estudios afroamericanos y los estudios de la mujer, por un lado, y los estudios sociológicos del rol de las mujeres/chicanos/afroamericanos, por otro. ¿Por qué? ¿Qué estaba pasando?

¿Qué tienen estos campos en común? Básicamente, la raza, el género y la sexualidad. Sin embargo, estos no son asuntos que definen los nuevos campos desde que la raza, el género y la sexualidad pudieron ser estudiados por antropólogos, sociólogos, historiadores, psicólogos, incluso biólogos, etc. Lo que define los nuevos campos son los locus de enunciación antes que las configuraciones de lo enunciado. En el arte y la literatura fue menos frecuente mezclar estética con género, raza y sexualidad, pero en las ciencias sociales los tres dominios ya estaban en su agenda. Un cambio epistémico tuvo lugar en su surgimiento, un cambio de la egopolítica a la corpopolítica del conocimiento¹³. El ego fue un sujeto cognoscente, más allá de la raza, el género y la sexualidad, que había fundado el conocimiento desde la Ilustración. La biopolítica del conocimiento reintroduce las cualidades secundarias que la egopolítica del conocimiento

13. Es importante aquí tener en cuenta la distinción entre *biopolítica* y *corpopolítica*. La biopolítica es un análisis, posmoderno, del control de los cuerpos implementado en la construcción de la idea de modernidad; corpopolítica, por su parte, remite a la otra mitad de la ecuación: la que hacen los cuerpos que no se dejan controlar por la biopolítica. La corpopolítica es un concepto descolonial; la biopolítica es un concepto posmoderno.

había ahuyentado para asegurar la *objetividad* y *neutralidad* del conocimiento.

Desde el Renacimiento europeo hasta la Ilustración europea, la teología dominó la escena epistémica; y como la Universidad del Renacimiento europeo fue parte de la expansión imperial, la teología se convirtió en el estándar imperial del conocimiento en la parte colonizada del mundo de los siglos xvii y xviii. Desde el siglo xix, antes que la teología, fue la egología la que guió la universidad kantiana-humboldtiana y el estándar occidental del conocimiento que se extendió con el imperialismo británico y francés. Este último no solo se extendió, sino que se convirtió en el criterio de juicio para colocar conocimientos en posiciones subalternas en comparación al locus del conocimiento hegemónico, para determinar las jerarquías epistémicas (y hacer que todos los demás parecieran *simples* cuando hacían reivindicaciones de conocimiento en lenguas más allá del griego/latín y las lenguas vernaculares imperiales europeas). Aun cuando René Descartes hizo un cambio en la epistemología de la teológica a la egológica, no fue sino hasta Kant y *The Conflict of the Faculties* (1797 [1798]) cuando el cambio fue formulado o, como diríamos hoy, teorizado. Descartes desplazó el criterio de certidumbre de Dios al Hombre, de teología a egología, pero manteniendo la universalidad del *logos* común a la Universidad del Renacimiento, como el foco crítico de las tres Facultades primarias –teología, que evalúa la salud del alma del individuo y la sociedad; medicina, que calcula la salud física del individuo y la sociedad; y derecho, que asegura la propia regulación de la sociedad y sus miembros–. A la filosofía se le dio la responsabilidad de vigilar, es decir, el papel de asegurar la propia lógica y la aplicación de las tres principales Facultades. *La crítica de la razón pura* de Kant fue escrita, precisamente, para establecer la fundación lógica y epistémica de la filosofía como el árbitro supremo del conocimiento y entendimiento humano. La *razón* para Kant estaba más allá del género, la raza o la sexualidad. Él lo suponía, sin embargo, como alemán y hombre europeo que asumía también la heterosexualidad como la norma de las relaciones sociales entre los individuos.

Ahora bien, una vez que estos principios y supuestos fueron establecidos, uno no tenía que ser un hombre blanco europeo y heterosexual para aceptarlos y vivir con ellos. El eurocentrismo constituye y se constituye en una ontología, una forma de vida legitimada por el mito de la modernidad. Esto fue, y continúa siendo, la *belleza* de la dominación epistémica imperial: su capacidad de *convertir* lo pagano y lo irracional en la casa universal de la

religión y devaluar toda forma de conocimiento que no responda a los principios seculares de la filosofía y la ciencia establecidos en Europa. Estas creencias fueron cohesionadas por las políticas teológicas, egológicas (seculares) y éticas del conocimiento (el conocimiento para asegurar una forma de vida). El cambio en la geografía y biografía de la razón que se introdujo en la década de los cincuenta del siglo pasado, desde Fanon y la revista cultural parisina *Présence Africaine*, hasta el surgimiento de los estudios subalternos y el poscolonialismo a principios de los años ochenta, paralelo a las luchas y discursos liberadores en África y Asia, amplió la preocupación por el proletariado y la extendió hasta la cuestión de la dignidad de millones de seres humanos considerados menos humanos en el discurso eurocéntrico. Esta situación cambió para siempre el tranquilizador mapa de la total configuración lingüística y epistémica del conocimiento. Marx no era un proletario, pero tuvo la solidaridad y la visión ética para colocarse a sí mismo en la perspectiva de los trabajadores, del mismo modo que Bartolomé de las Casas se había puesto a sí mismo, mucho antes, en la perspectiva de los indígenas. En los años setenta, el cambio sucedió cuando los indígenas, los negros y las mujeres, blancas y de color, tomaron su destino en sus propias manos; esto es, el cambio corpopolítico. El cambio geopolítico tuvo lugar en los mismos años en América Latina y África, y surgió de la conciencia crítica del Tercer Mundo en la distribución global del conocimiento. La geo y corpopolítica del conocimiento se convirtieron en dos pilares del pensamiento descolonial, al desprenderse del universalismo y de la biopolítica sin geohistoria.

Es necesario aclarar que cuando hablo de la epistemología occidental, estoy hablando de los principios y la acumulación del conocimiento/significado que fueron fundados y elaborados en griego y latín y traducidos a las seis lenguas imperiales europeas (italiano, español, francés, portugués, alemán e inglés). No estoy hablando del Espíritu o de un Sujeto Cognoscente metafísico que alcanza la pureza de la razón. La colonialidad del conocimiento es un dominio básico de la matriz oculta del poder colonial velada por la retórica de la modernidad. Por ello, todavía no podemos reconocer el folclor, la medicina nativa, el derecho consuetudinario y los mitos que narran historias imaginarias del pasado como fuentes de conocimiento válido opuestas a las verdaderas narrativas históricas. Brevemente, el dominio entero del conocimiento ha sido apropiado y manejado por las instituciones europeas y estadounidenses, que han operado en lenguajes imperiales.

El giro geo y corpopolítico rompió el hechizo y mostró que otro conocimiento no solo era posible, sino absolutamente necesario. El giro corpopo-

lítico se originó en los Estados Unidos y fue la conquista de lo que, en algún punto, fue identificado como un «discurso minoritario» (Jan Mohammed y Lloyd, 1990), el cual consistía en traer de regreso las cualidades secundarias como un componente fundamental del conocimiento y el entendimiento, tal como ha sido demostrado con la «epistemología feminista» (Alcoff, 1998). La producción del conocimiento y la transformación del entendimiento fueron utilizadas por aquellos que se volvieron conscientes de la herida colonial y de cuánto la colonización del conocimiento tenía que ver con ella. Los principios y la acumulación del conocimiento tienen que venir ya sea de los dioses (o Dios en las religiones monoteístas) o de los seres humanos. El conocimiento imperial fue fundado en lo teológico y egológico, pero en las últimas décadas egología coexiste con la organología —esto es, el conocimiento de la organización y la organización del conocimiento—. Organología es una transformación de la historia occidental del conocimiento que se está convirtiendo en el nuevo mantra, no solo para la organización de las corporaciones, sino también para la corporativización de la universidad. Si para la egología el individuo y el sujeto fueron el centro del conocimiento, la organología subraya la tarea de «equipo» (*team work*), lo cual no debe confundirse con la construcción de lo comunal en los proyectos descoloniales. La organización es primaria; el individuo es dispensable. El trabajo de equipo organológico apunta a la eficiencia y a la productividad. La construcción descolonial de lo comunal apunta hacia la vida plena de las personas: la convivencia para vivir en plenitud y no para producir más y competir.

La corropolítica y la descolonialidad emergen en confrontación con la epistemología aún egológicamente dominante. Los agentes de este cambio han sido individuos (académicos, intelectuales y activistas) que han salido del anonimato, no solo de su sexualidad y género, sino también del anonimato racial. En los Estados Unidos, los estudios étnicos han sido un componente de cuatro pies del espectro etnoracial: estudios afroamericanos, estudios latinos, estudios asiáticoamericanos y estudios nativoamericanos. De forma similar a los estudios de la mujer y de género o los estudios gay y lésbicos, los académicos e intelectuales activos en estos programas tienen un sentido de pertenencia al dominio de investigación. La «política de la identidad» y los «privilegios epistémicos» son los términos usados por ambos, aquellos enlistados que creen en la pureza epistemológica (en las ciencias sociales y las humanidades, así como en las ciencias naturales) y aquellos que abrazan y actúan en las emergentes esferas de conocimiento (p. ej., corpo y geopolítica). Personalmente, no apuntalo ni las políticas de la identidad ni los privi-

legios epistémicos. No creo en la política de la identidad, porque no creo en una identidad esencial que pueda legitimar las demandas al conocimiento, a proyectos políticos o a juicios éticos. Creo, sin embargo, en *la identidad en la política* (Mignolo, 2007) que opera de la siguiente manera: no soy esencialmente negro, indígena u homosexual, pero devengo negro, indígena u homosexual por los principios raciales y patriarcales de la epistemología imperial (que se presenta a sí misma como universal, pero que fue construida por el hombre blanco europeo) y, en consecuencia, tengo que hacer demandas contraepistémicas y políticas, no desde lo que soy esencialmente, sino desde lo que he devenido que, desde la colonialidad del ser, es esa categoría marginalizada con la que me he identificado o a la que pertenezco. Este es un cambio fundamental introducido por la corropolítica del conocimiento, en consonancia con los movimientos de derechos civiles en los Estados Unidos.

La geopolítica del conocimiento tomó lugar en la periferia, por así decirlo, y creció a partir de las diversas historias imperiales/coloniales de los últimos 500 años. ¿Por qué en la periferia? Porque necesitó desprenderse de la geopolítica del centro, que es universalista, ocultando su propia geopolítica. En el diferencial de poder entre una geopolítica que se oculta como tal y se propone universal y una geopolítica que necesita reconocerse como tal y al mismo tiempo mostrar el silencio geopolítico del eurocentrismo (y de todo universalismo), surge el pensamiento fronterizo que es a la vez pensamiento descolonial. Es imperativo insistir en que el «pensamiento descolonial» no apareció de repente entre los años cincuenta y sesenta (como con cierta contemporaneidad al movimiento de los derechos civiles en los Estados Unidos). Se había manifestado ya en los movimientos indígenas en el siglo XVI, desde el México central hasta los Andes. El Taky Onkoy, en el virreinato del Perú, fue una de las manifestaciones descoloniales que trascendieron su tiempo. Las alianzas y complicidades entre los incas y los españoles permitieron una convivencia relativamente pacífica hasta la mitad del siglo XVI. Pero cuando las alianzas y complicidades no se pudieron sostener por más tiempo, el Taky Onkoy (1560-1565) hizo su intervención, como observó Manuel Burga¹⁴:

14. Ponencia de Manuel Burga «Historia y antropología en el Perú (1980-1998): tradición, modernidad, diversidad y nación», para el seminario «Perú hoy: Primer Congreso Internacional de Peruanistas en el Extranjero». Harvard University, 29 de abril-1 de mayo de 1999 (en línea): <http://www.fas.harvard.edu/~icop/manuelburga.html>

«Un movimiento nativista que cuestiona el orden colonial y promueve abiertamente el regreso a las tradiciones y estilos de vida de la época anterior a los incas. Este movimiento indígena anticolonial muestra la vitalidad de las sociedades andinas, su participación en el pacto colonial y al mismo tiempo su gran capacidad para cuestionar el orden colonial desde sus propias tradiciones culturales. Estos tres autores, por el camino de la antropología y la historia o simplemente del estudio de las poblaciones indígenas, nos muestran que lo andino estaba vital, comprometido con el sistema colonial, pero que en los momentos de crisis podía convertirse en un desafío frente al dominio colonial europeo» (Ponencia de Manuel Burga).

El «pensamiento descolonial» fue una experiencia social invisible como la constitución misma del mundo moderno/colonial en el siglo xvi, y considerada totalmente desvinculada de la academia, que es la universidad humanística del Renacimiento. De hecho, el conocimiento y entendimiento generados por la herida colonial y el pensamiento descolonial (el cual es siempre una experiencia de sanación)¹⁵ no fueron tomados seriamente o, cuando lo fueron, se consideraron inconvenientes para la Iglesia o el Estado (el Estado monárquico, por supuesto). El «pensamiento descolonial» tuvo, en los pasados 500 años, dos dominios de manifestación diferentes, dominios no siempre conmensurables uno con otro. De un lado, el conocimiento generado por los movimientos sociales, como el Taky Onkoy de ayer, el zapatista de hoy, los movimientos de liberación en Asia y África en la segunda mitad del siglo xx o el Foro Social Mundial y el Foro Social de las Américas en los últimos años. De otro lado, un conocimiento escolarizado e intelectual (definido como alta educación), asociado a la universidad y a la prensa, que no siempre fue producido en la universidad: Sigmund Freud estudió en la universidad, pero escribió mientras tenía su clínica privada; Karl Marx también fue a la universidad, pero su trabajo principal no se escribió en un marco universitario. No obstante, el aprendizaje universita-

15. Esta inserción es un añadido posterior. La correlación entre herida colonial y sanación descolonial comenzó a ser articulada hacia el 2010 en conversaciones del colectivo modernidad/colonialidad con pensadores-activistas y pensadores-artistas-curadores cuyo encuentro con lo descolonial tiene otras trayectorias y proviene de diferentes historias locales de aquellas que configuran el proyecto modernidad/colonialidad.

rio fue crucial para el trabajo de Freud y Marx. Este último cursó estudios de jurisprudencia y filosofía, y Freud de zoología. Reevaluar y reactivar las relaciones complementarias entre ambos cabos de la producción de conocimiento –movimientos sociales y la universidad– es imperativo en la actualidad, particularmente en la universidad, por la creciente presencia del mundo corporativo en la institución de alto aprendizaje. Los «estudios poscoloniales» podrían ser una etiqueta útil para reunir proyectos académicos e intelectuales de emancipación, liberación y descolonización del conocimiento y del ser. Pero los «estudios poscoloniales» no pueden ser un fin en sí mismos ni ser colocados junto a los otros existentes.

III. Dos tipos de proyectos en los «estudios poscoloniales»

Como etiqueta, los «estudios poscoloniales» pueden albergar dos tipos diferentes de proyectos académicos, intelectuales y políticos, aunque complementarios. Uno saltaría al vagón académico y uniría fuerzas con la transformación de los campos de indagación académica, lo cual ha venido ocurriendo desde los años setenta con el feminismo académico, los estudios étnicos, los estudios gay y lésbicos, y los estudios de área. Los estudios poscoloniales podrían entonces añadirse a este grupo. Nótese que el *post-* en lo poscolonial no es exactamente lo mismo que en lo posmoderno. Hasta el momento no conozco, como ya mencioné, ningún programa o departamento llamado «estudios posmodernos». Lo posmoderno pareciera ser una pura enunciación, en tanto que lo poscolonial se caracterizaría por el campo que «estudia». El pensamiento descolonial, en cambio, comienza por preguntarse quién, cómo y para qué se configuran campos de «estudio». Sin embargo, pareciera haber ciertas conexiones entre «estudios culturales» y «posmodernidad», lo cual, por supuesto, hizo ambiguo el rol de Stuart Hall (1991) en la inauguración de los estudios culturales. La distinción de *estudios* es problemática, no solo en los «estudios poscoloniales», sino en todos los programas, proyectos y departamentos de *estudios* surgidos desde la década de 1970. El problema se refiere a que estos *estudios* están cambiando el contenido, pero no los términos de la conversación. Configuran nuevos «campos» de estudio, pero mantienen el objetivo: estudiar algo. No se preguntan por qué ni para qué. Estas preguntas son básicas, en cambio, para el pensamiento

descolonial. Al proceder de esta manera los «estudios», en general, ponen la carreta delante del caballo por dos razones. Primero, el término *estudios* mantiene la distinción y la división entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. Solo desplaza el énfasis del perfil disciplinario (sociología, economía, antropología, historia, etc.) al perfil del «campo de estudio» (feminismo, estudios étnicos, estudios afroamericanos, *queer*, latinos, etc.). Y segundo, como consecuencia de lo primero, mantienen una estructura y una filosofía de conocimiento que han sostenido el origen de la etnología comparativa (y el occidentalismo) desde el siglo xvi, así como el orientalismo desde el siglo xviii y los estudios de área en la segunda mitad del siglo xx. Una de las conquistas de los «estudios poscoloniales», al originarse en los Estados Unidos, fue su éxito en cambiar la ética y la política de conocimiento en los estudios de área. Sin embargo, debería añadirse que el cambio fue introducido por el proyecto surasiático de estudios de la subalternidad comenzado en 1982. Más aún, un proyecto similar había empezado antes, a finales de los sesenta, con la teoría de la dependencia y la filosofía y la teología de la liberación. E incluso antes, con un trabajo similar realizado en el Caribe francés y británico, en la década de 1950, así como en el África Subsahariana. En el mundo árabe-musulmán, por su parte, estaba el trabajo radical de Sayyid Qutb (2007) o Ali Shari'ati (2006 [1981]), en los años sesenta y tempranos setenta, o por supuesto también el de Ayatollah Khomeini, que planteaban cuestiones similares. Con todas estas contribuciones mundiales a la descolonización, ¿por qué el canon de los estudios poscoloniales fue restringido a la India británica? La respuesta es simple: lenguaje y epistemología, como dijo Nebrija, son la compañía del imperio. La lengua inglesa ha cargado con el peso de la academia (desde la derecha, el centro y la izquierda) desde la Segunda Guerra Mundial hasta hoy.

Los estudios poscoloniales indicarían que «lo poscolonial» es un campo de estudio; mientras que «lo descolonial» sería una actitud y orientación epistemológica y política, pero no el campo de estudio. Este cambio puede ser entendido a través de una anécdota contada por antropólogos y por intelectuales indígenas. Antes de 1970 era común entre los antropólogos hablar sobre «sus tribus»; después de los setenta se hizo común entre la gente indígena hablar de «sus antropólogos»: cuando el «otro» entra en el debate epistémico, ya no hay «otro» puesto que se le cae la máscara al «mismo». Algo de este orden fue la gran contribución de los estudios poscoloniales en los Estados Unidos. Dirlik (1997) tenía

razón, una vez más, en indicar que los estudios poscoloniales en los Estados Unidos fueron una «invención» de los intelectuales del Tercer Mundo migrados a los Estados Unidos después de los setenta. Antes de tal fecha, los intelectuales migrantes fueron europeos y rusos, particularmente durante los más tensos años de la Guerra Fría. Ellos se integraron¹⁶, pero después de los setenta, los intelectuales del Tercer Mundo no eran ya más ingredientes deseables de la integración; y el multiculturalismo se originó.

IV. La lógica de la colonialidad y la poscolonialidad imperial

Exploremos el *problema* más a fondo. No estoy interesado en discutir lo que son o deberían ser los estudios poscoloniales, sino en identificar los *asuntos* y *problemas* que dieron a luz a los estudios poscoloniales. Los asuntos y los problemas son, como ya he sugerido, la expansión imperial/colonial desde el siglo XVI y las relaciones complementarias entre la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad. La idea de que el «imperio» en su manifestación actual es un nuevo e inusitado fenómeno histórico, que rompe con las formaciones coloniales previas y que es propiamente un imperialismo posmoderno, es una de las tesis básicas que funda el argumento de Hardt y Negri (2002). Su libro *Imperio* fue publicado en el 2000 y refleja, en cierto modo, el estado de ánimo celebratorio de la década del presidente Bill Clinton y la burbuja económica. El 11 de septiembre de 2001 (11-S) fue la primera indicación de que la década de Clinton había sido un interregno en el cual los Estados Unidos, y particularmente los neoconservadores, estaban rebarajando las cartas para jugar

16. N. del T.: He traducido como «integrado» el conocido giro «melted into the pot» utilizado por Mignolo y que hace referencia a una poderosa narrativa ideológica de la primera mitad del siglo XX en los Estados Unidos, la cual imaginaba la fusión de los migrantes (por ese entonces mayoritariamente europeos) en una nueva sociedad desde la metáfora de que «América» (así llaman en inglés aún hoy a su país los estadounidenses) era como una gran olla (pot) donde se mezclaban diferentes componentes (las historias y culturas de los inmigrantes) para producir algo nuevo como una gran ensalada que sería la «cultura americana» (nuevamente, *american culture* significa cultura estadounidense).

una nueva ronda, que vino en la forma que todos conocemos. Por supuesto, desde que los Estados Unidos tomaron el control sobre el Imperio británico después de la Segunda Guerra Mundial, las relaciones imperiales/coloniales, imperios y colonias, nunca fueron las mismas que las de España y el Reino Unido en su momento. Sería interesante, entonces, explorar con más detalle por qué en *Imperio* se dirigió más la atención sobre los modelos para explicar los cambios en la estructura del mundo moderno/colonial¹⁷.

Podemos identificar cuatro modelos actuales que dan cuenta del orden mundial:

1. Análisis del *sistema mundo* (ASM), introducido por Immanuel Wallerstein en 1974 y subsecuentemente debatido y desarrollado (Wallerstein, 1984). Este mismo autor ha estado ofreciendo análisis muy iluminadores, basados en las premisas del ASM, sobre Irak y los cambios en la historia reciente de los Estados Unidos como un poder imperial.
2. La *sociedad red*, concepto introducido por Manuel Castells (1997, 1998a y 1998b).
3. El *choque de civilizaciones*, introducido por Samuel Huntington (1997), seguido por *¿Quiénes somos?* (2004).
4. El *Imperio*, introducido por Hardt y Negri (2002 [2000] y 2004).

Los cuatro modelos tienen un elemento en común, pero mientras el 1, el 2 y el 4 son interpretaciones izquierdistas, el 3 es un mapeo del mundo desde la derecha que anticipa lo que pasará después del 11-S. Todos ellos, sin embargo, se sitúan en la interioridad del sistema mundo o de la civilización occidental. Por eso, todos ellos dan cuenta de la mitad de la historia, la historia percibida desde el centro, desde el ventajoso punto de las sociedades tecnológicamente avanzadas y desde posiciones del poder económico y militar. Los modelos 1, 2 y 4 se refieren a la resistencia al poder hegemónico: los movimientos antisistémicos, nuevas identidades y movimientos sociales, así como la multitud. El modelo 3, por su parte, percibe las civiliza-

17. Para más detalles sobre este asunto, véanse mis artículos y la entrevista de Catherine Walsh. Resumo este argumento en los párrafos siguientes.

ciones no occidentales, y particularmente la civilización islámica, como las grandes amenazas contra Occidente. Así, mientras Huntington teme la amenaza a Occidente, los otros tres modelos celebran la resistencia a su expansión y su posible derrumbe.

No entraré aquí a explorar en más detalles lo que cada uno de estos cuatro modelos ofrece para nuestro entendimiento del orden mundial actual y su formación histórica. No obstante, es preciso mencionarlos a fin de entender el esquema que sigue, ya que toma de todos sin seguir a ninguno. En mi argumento, en efecto, hay más objetos para ser estudiados que modelos para pensar el orden mundial. Es importante esta distinción. Los cuatro modelos, *mutatis mutandis*, solo cuentan parte de la historia, historias parciales y provinciales, como argumenta Dussel (1993) o historias que nunca presentan una historia completa, como argumenta Anthony Bogues (2003). Se notará, no obstante, que incluso si no sigo a Wallerstein, el proyecto de la modernidad/colonialidad está más cercano al análisis del sistema mundo que a cualquiera de los otros modelos. Existe una razón para esto: Wallerstein tomó la idea de centro/periferia del economista argentino Raúl Prebisch y los teóricos dependentistas. Como Wallerstein fue un africanista, estaba cerca de Fanon, tan cerca como la generación de la filosofía y teología de la liberación y los mismos teóricos dependentistas. Mi amistosa separación de Wallerstein es motivada por su perspectiva braudeliana que aún se mantiene eurocentrada y mira desde el centro capitalista hacia la periferia y semiperiferia (Mignolo, 2002a).

Regresemos a las décadas de 1950 y 1960, justo al período antes de que el primero de estos cuatro modelos fuera constituido en los Estados Unidos. En el Atlántico Norte, la atención estaba centrada en la Guerra Fría. En el Atlántico Sur, incluso antes de la revolución cubana, estaba enfocada en las consecuencias indirectas de la Guerra Fría: los Estados Unidos, en el comienzo de su poder hegemónico mundial, lanzaron un nuevo diseño global que reemplazaba la misión civilizadora del Imperio británico. El informe de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), encabezado por Prebisch, introdujo la noción de centro/periferia (tomada por Wallerstein luego y expandida a centro-semi/periferia y periferia) para afirmar que las condiciones para el «desarrollo y la modernización» de las economías periféricas, bajo las crecientes condiciones globales, no eran favorables. El análisis de Prebisch volcó la geografía del conocimiento del centro a la periferia, esta última no solamente como cam-

po susceptible de ser analizado, sino también como locación del análisis en sí mismo¹⁸. Cuando Wallerstein tomó las ideas de Prebisch y construyó sobre estas, también hizo otra cosa: sustrajo del análisis de Prebisch el *locus* de enunciación. Prebisch estaba lejos de ser un marxista o un intelectual radical; era un economista honesto que miraba al mundo desde la perspectiva de la periferia y no localizando su mirada en el centro, como ha sido la práctica habitual desde Adam Smith, David Ricardo y Karl Marx hasta Milton Friedman.

Después de Prebisch, e inspirados por sus análisis, vinieron los acalorados debates sobre la teoría de la dependencia, en Brasil y Chile principalmente, aunque esparcidos por toda América Latina. La revolución cubana estaba enrutada, y el primer experimento neoliberal comenzaba en Chile después de la caída de Salvador Allende y el advenimiento del general Augusto Pinochet. También, a comienzos de los setenta, en medio del tumulto político, filosófico, religioso y epistémico, surgieron la teología y la filosofía de la liberación. Sin embargo, si regresamos a este período y miramos lo que estaba sucediendo entonces, este paquete estaba relegado a un segundo o tercer plano en la conciencia pública. La atención estaba centrada en *el boom* literario (García Márquez, Vargas Llosa, Guimarães Rosa, Carlos Fuentes), promovido por la idea de que, finalmente, los escritores latinoamericanos habían alcanzado la madurez y eran comparables a los mejores novelistas europeos y estadounidenses. Fanon tuvo una fama efímera en América Latina con la traducción al español de *Les damnés de la terre* (1961)¹⁹. Pero fue rápidamente desplazado por el estructuralismo y el posestructuralismo, el último artilugio sacado de Europa que, junto con el fenómeno literario mencionado, probó que los intelectuales latinoamericanos se estaban modernizando porque eran lo suficiente inteligentes y actualizados como para entender a los dos Jacques, esto es, a Lacan y a Derrida.

Si piensan un poco sobre este escenario, verán cómo los diseños globales operaron para remapear la colonialidad del saber y la colonialidad

18. Para un tributo a Prebisch y una corrección a su temprano descarte de los defensores de las emergentes ideas neoliberales, véase Ricupero (2004).

19. N. del T.: La primera edición de la traducción al castellano fue publicada por Fondo de Cultura Económica en 1963.

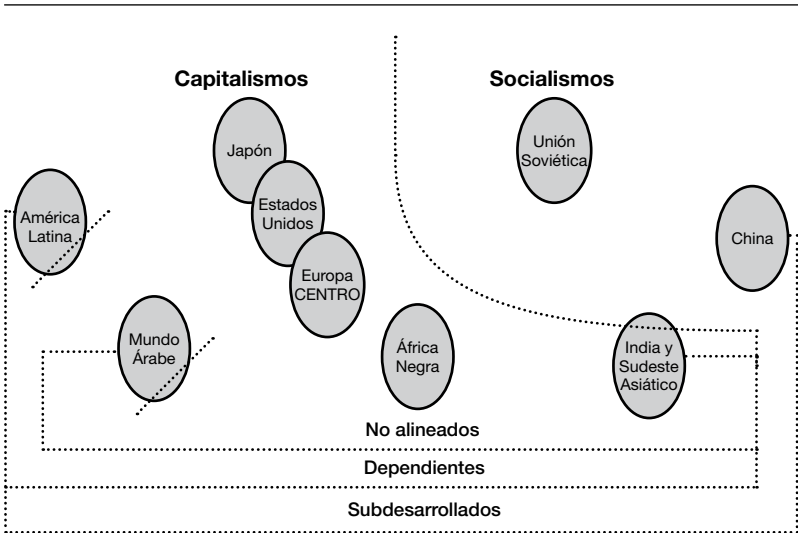
del ser. El libro de Fanon *Peau noire, masques blancs* (1952) no era conocido y no se tradujo entonces al castellano. Por supuesto, todos leyeron la introducción de Jean Paul Sartre a *Los condenados de la tierra* (1961), y es bastante probable que no todos los que leyeron la introducción de Sartre también leyeran el argumento de Fanon. De la gente negra, como de la gente del Tercer Mundo, no se esperaba o suponía producción de conocimiento. Los negros tienen experiencia, los blancos tienen conocimiento. El mismo supuesto operaba para los indígenas –se supone que los indígenas poseen sabiduría, mientras los blancos tienen conocimiento–.

La colonialidad del conocimiento (o del saber) estaba disfrazada, como siempre, bajo la retórica de la modernidad y la promoción del *boom* literario. ¿Por qué? Porque durante la Guerra Fría, América Latina era parte del Tercer Mundo y este se suponía que producía *cultura*, no *conocimiento*. El conocimiento, el conocimiento *objetivo*, según la opinión académica común extendida por los diseños epistémicos globales, era producido en el Primer Mundo. El Segundo Mundo era reconocido por su conocimiento científico y humanista, pero no era objetivo porque estaba ideológicamente contaminado. Las teorías de algún tipo eran esperadas pero no deseadas. Así, Prebisch fue rápidamente marginado de los debates promovidos por la prensa y los corrillos universitarios, y la filosofía y la teología de la liberación nunca fueron tomadas en serio en el área del conocimiento, aunque sí reconocidas según el diseño epistémico global: se consideraba la teología de la liberación parte de la cultura antes que del conocimiento. La colonialidad del ser iba de la mano con la colonialidad del conocimiento, a través de modos sutiles de socavar la confianza en el conocimiento que no era administrado, autorizado y legitimado por las instituciones que establecían el criterio de manejo, autorización y legitimación. En 1977, el filósofo argentino Enrique Dussel publicó su libro clásico *Filosofía de la liberación*. El primer capítulo titulado «Historia» ofrece en el primer párrafo la siguiente explicación: «(...) la filosofía de la liberación [...] siempre debería comenzar por presentar la génesis histórico ideológica de lo que pretende pensar, dando preponderancia a su impostación espacial, mundial» (Dussel, 1996 [1977]: 13).

El cambio en la geografía del conocimiento está aquí ya anunciado y enunciado. El cambio paradigmático ya no se concibe en un orden cronológico de nuevas epistemes (Foucault) o de nuevos paradigmas (Kuhn). Tanto en

el trabajo de Foucault (1966) como en el de Kuhn (1962)²⁰, los cambios epistémicos cuentan en *el espacio cronológico* del conocimiento occidental, desde los griegos hasta ellos mismos. Dussel abre la cuestión geopolítica en el primer capítulo titulado «Geopolítica y filosofía», en el que ofrece una esquemática representación geopolítica del orden mundial como era dominado entonces –en primer lugar– por la división entre capitalismo y socialismo; en segundo lugar, localiza a Europa en el centro del mundo capitalista, compartido con los Estados Unidos y Japón; en tercer lugar, la Unión Soviética ocupa una posición contigua al centro capitalista, pero separada por la línea divisoria entre capitalismo y socialismo. Sitúa la periferia distribuida entre los países no alineados, dependientes y subdesarrollados. Como en cualquier esquema, no hay espacio para el debate y la mejora. Hay un par de observaciones, sin embargo, que me gustaría apuntar con la ayuda de la figura 6.

FIGURA 6



FUENTE: Dussel, 1996 [1977]: 14.

20. Los cambios paradigmáticos, tanto de Foucault como de Kuhn, son presentados en el seno de la epistemología occidental como si fueran universales.

Prestemos atención, en primer lugar, a los comentarios del propio Dussel que observa, antes de introducir el diagrama, que está tratando de «tomar el espacio, el espacio geopolítico, seriamente», y añade que «no es lo mismo nacer en el Polo Norte o en Chiapas que en New York» (Dussel, 1996 [1977]: 14). De ahí lo que me refería antes, la necesidad de la geopolítica del conocer para afirmar lo que la universalidad, que presupone no estar marcada por ninguna geopolítica del conocer, niega. El énfasis en *nacer*, en el tiempo de lo políticamente correcto y de las políticas de la identidad, puede provocar incomodidad y sospechas. Tratemos de regresar a la perspectiva de los setenta y conjeturemos lo que Dussel estaba argumentando, para que podamos, ahora y aquí, argumentar más allá desde la base del planteamiento de Dussel. Esto es, se podría criticar a Dussel, pero yo prefiero tomar ventaja de su planteamiento y elaborar sobre él. Primero, entonces, uno podría haber nacido en el área más pobre de Nueva York o en la familia más rica de Chiapas; uno podría haber nacido blanco o negro, con sexo masculino o femenino. Consecuentemente, el lugar no es garantía en sí mismo de nada, ni tampoco el sexo que uno tenga. Pero Dussel estaba pensando en la geopolítica del conocimiento, y no en la geopolítica socioeconómica, y en este sentido hizo la siguiente observación:

«Los hombres lejanos, los que tienen perspectiva desde la frontera hacia el centro [recuerden lo que acabo de decir sobre Prebisch y Wallerstein], los que deben definirse ante el hombre ya hecho y ante sus hermanos bárbaros [recuerden lo que dije sobre Sartre y Fanon, y sobre el Tercer Mundo produciendo cultura y el Primer Mundo produciendo conocimiento; de los indígenas en posesión de sabiduría y los blancos de conocimiento], los que esperan porque están todavía fuera, esos hombres tienen la mente limpia para pensar la realidad. Nada tienen que ocultar. ¿Cómo habrían de ocultar la dominación si la sufren? ¿Cómo sería su filosofía una ontología ideológica si su praxis es de liberación ante el centro que combaten? La inteligencia filosófica nunca es tan verídica, límpida, tan precisa como cuando parte de la opresión y no tiene ningún privilegio que defender, porque no tiene ninguno» (Dussel, 1996 [1977]: 16).

Treinta años después, se pueden introducir contraargumentaciones y cuestionar la relevancia de la división Primer/Tercer Mundo al comienzo del siglo XXI, además de plantear, correctamente, que hoy el Tercer Mundo está en Los Ángeles, Nueva York, París y Roma, y no solo en Argentina,

Bolivia, Bangladesh o Nigeria; que los latinos están en los Estados Unidos y no solo en América del Sur; y que los magrebíes están en España y Francia y no solamente en el Norte de África, etc. En términos de la producción del conocimiento, los cambios en los últimos treinta años han sido, en cierta manera, peores para el «Tercer» Mundo en el «Primer» Mundo: la producción de conocimiento de los latinos en los Estados Unidos es menos reconocida que la de los *latinoamericanos* y afrocaribeños, y menos reconocida que la de los *auténticos* afroamericanos²¹. Algunas de las condiciones han cambiado, pero la lógica de la colonialidad se mantiene.

Pasemos a un importante segundo aspecto implicado en el esquema geopolítico de Dussel y su relevancia para la distribución geopolítica de la labor intelectual, científica y académica. Si examinamos los «estudios y teorías poscoloniales», junto al diagrama de Dussel, comprenderán que el dominio de los estudios poscoloniales se limita a los imperios capitalistas, siendo el ejemplo paradigmático el Imperio británico en la India. ¿Qué pueden hacer y decir los estudios poscoloniales sobre Rusia y el Imperio soviético? Y ¿es postsocialismo, tras el colapso de la Unión Soviética en 1991, lo mismo o equivalente a poscolonialismo y pospartición de la India después de 1947? Una tesis que estamos planteando con Madina Tlostanova²² es que existen ciertos límites en los estudios poscoloniales debido a: 1) su ejemplo paradigmático, que es un ejemplo de imperio capitalista y del Imperio británico en la India; y 2) la falta de distinción entre colonialismo y colonialidad²³.

¿Cuáles son entonces las diferencias entre colonialismo y colonialidad? Colonialismo, para empezar, es el otro lado de la moneda del imperialismo ¿Qué sería un imperio sin colonias? Para evitar una discusión innecesaria, digamos que incluso si pudiéramos hablar de imperios sin colonias, los imperios modernos/europeos desde el Renacimiento (y su modelo, el Imperio romano) fueron imperios coloniales. En consecuencia, el imperialismo/colonialismo son términos históricos. Es común referir al Imperio

21. Aunque la situación se ha modificado en 2014, todavía las diferencias subsisten.

22. El resumen de esta investigación ha sido publicado en Tlostanova y Mignolo (2012).

23. Esta misma falta desencaminó a Hardt y Negri (2002) a mirar como una novedad total a lo que ellos llaman «Imperio», lo que es un imperio sin el formato tradicional de colonias y, así, fuera del ejemplo de los colonialismos territoriales.

español o imperialismo, así como a las colonias españolas o colonialismo. El mismo argumento puede hacerse para el caso del Imperio británico o el imperialismo británico. Fue también común en América Latina, durante la Guerra Fría, hablar del imperialismo estadounidense, pero es solo después del 11-S cuando los Estados Unidos comienzan a ser reconocidos como *necesariamente* imperiales (aunque de forma ligeramente reacia). Por otro lado, ¿qué decir sobre el Imperio otomano, el Imperio ruso hasta 1917, el Imperio soviético desde entonces o el Imperio austrohúngaro? En primer lugar, que no fueron imperios. El otomano fue un sultanato; y el ruso un zarato convertido en imperio de segunda clase cuando Pedro el Grande y un siglo después Catalina la Grande renunciaron a su título de zar y zarina y se autonombraron emperador y emperatriz (Tlostanova y Mignolo, 2006). Si hablamos de colonialismo y poscolonialismo a lo largo y a lo ancho aplicamos la navaja de Ockham. Por eso, en los conceptos de diferencias coloniales y diferencias imperiales (ambas creadas desde la perspectiva de los imperios occidentales, que aprovecharon los legados de Roma, que sí era un imperio y había emperadores, y no sultanes o zares) tenemos que dar cuenta de las diferencias, digamos, tanto imperiales como coloniales. No es lo mismo Uzbekistán bajo el Imperio ruso, de segunda clase, que el caso de la India. No es lo mismo el Imperio británico que el ruso. Pero, ¿desde quiénes y desde qué perspectivas serán establecidas las diferencias? De hecho, tanto la diferencia imperial como la colonial son parte del discurso occidental, católico y protestante, de la constitución del saber y de la apropiación epistémica del mundo por los imperios del occidente de Europa (costa atlántica).

V. El pensamiento descolonial no se confunde con los estudios poscoloniales: diferencias imperiales y coloniales, nudos heterogéneos histórico-estructurales, retórica de la modernidad y lógica de la colonialidad

Para entender la afirmación del subtítulo, divaguemos un poco sobre la siguiente serie de conceptos: retórica de la modernidad/lógica de la colonialidad (la cual revisaré aquí), las diferencias entre imperial y colonial, así como los nudos heterogéneos histórico-estructurales sobre los cuales se tejen las relaciones de dependencia. La modernidad, como propuso An-

thony Giddens (1991:1) hace poco más de una década, refiere a los modelos de la vida u organización social que emergieron en Europa desde el siglo xvii en adelante y que después llegaron a ser globales en su influencia. Sospecho que Giddens tenía la historia del Reino Unido en mente, tal vez con la Revolución Gloriosa en el centro, en su paradigmático ejemplo no revelado, con la historia de los otros dos países en el centro de Europa complementando su idea de «Europa». Eric Williams (1994) quien creció en las Indias Occidentales, cuando se refiere al mismo período histórico, resalta una imagen distinta:

«Una de las más importantes consecuencias de la Revolución Gloriosa de 1688 y de la expulsión de los Estuardo fue el ímpetu que le dio al principio del libre comercio. En 1698 la Compañía Real Africana perdió su monopolio y el derecho a un comercio libre de esclavos fue reconocido como un derecho fundamental y natural de los hombres ingleses. En el mismo año, los comerciantes aventureros de Londres fueron despojados de su monopolio de la exportación de telas, y un año después el monopolio de la Compañía Moscovita fue abrogado y el comercio con Rusia se hizo libre. Solo en un aspecto particular la libertad acordada en el comercio esclavista difería de la libertad acordada a los otros comercios –la mercancía involucrada eran hombres–» (Eric Williams, 1944: 32).

La idea de *modernidad* de Giddens (Habermas, Taylor, etc.) es celebratoria, la penetración del Hombre europeo, con esplendores por supuesto (como atestiguamos hoy en Irak y en los argumentos planteados por Tony Blair²⁴). Pero el avance, la marcha hacia la *modernidad*, es buena para todos –incluso aunque haya gente a la que no le guste y preferiría morir antes que vivir bajo su hechizo–. Enrique Dussel (1994) resumió la doble cara de la modernidad en 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, argumentaré que la modernidad es, de hecho, un fenómeno europeo

24. Es sabido que Giddens estaba entre los asesores intelectuales de Blair.

pero uno constituido en una relación dialéctica con la alteridad no europea como su último contenido. Europa se afirma a sí misma como el “centro” de la Historia Mundial que inaugura: la “periferia” que rodea este centro es consecuentemente parte de su propia definición. La oclusión de esta periferia (y de España y Portugal en la formulación del sistema mundo moderno desde finales del siglo xv al xvi) guía a los pensadores contemporáneos mayores del “centro” en la falacia eurocéntrica de su entendimiento de la modernidad. Si su comprensión de la genealogía de la modernidad es así parcial y provincial, sus intentos de una crítica o una defensa son igualmente unilaterales, y en parte, falsos» (Dussel, 1994).

Es una pregunta de los orígenes encubiertos de lo que llamo el «mito de la modernidad». La modernidad incluye un *concepto* racional de emancipación que afirma y subsume. Pero, al mismo tiempo, desarrolla un mito, una justificación para la violencia genocida. Los intelectuales posmodernistas critican la razón moderna como una razón del terror, nosotros criticamos la razón moderna por el mito irracional que ella encubre (Mignolo, 1995a: 66).

Podemos ver cambios en las reflexiones de Dussel —que al mismo tiempo mantienen una constante desde 1977— a comienzos de los noventa, esto es, después del final de la Guerra Fría. La observación de Dussel sobre la «subsumisión del concepto de emancipación» es crítica para mis reflexiones sobre el cambio de la dominancia de los marcos teológico y egológico del conocimiento a sus intersubjetivos e históricos cimientos geo y biopolíticos. En el esquema total del pensamiento de Dussel, la *emancipación* necesita ser subsumida bajo la liberación; en mi argumento, también bajo la descolonización epistémica. Si no es así, el concepto de emancipación se convierte en un universal abstracto, administrado por quienes habitan su propia historia y la proyectan sobre historias que no les pertenecen, historias locales que no son las suyas, historias locales en las cuales son extranjeros sin pasaporte. La mayoría de las personas del mundo aún tendría que esperar hasta que les fuese dada la *emancipación*. El antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot (1995) ha planteado un argumento semejante basado en el hecho de que, cuando ocurrió, la Revolución Haitiana fue «impensable» incluso para los más iluminados filósofos que argumentaban a favor de la emancipación. Era impensable simplemente porque se suponía que la gente negra no estaba en condiciones de tomar la «liberación» en sus propias manos. Se suponía que ellos debían esperar a que el

hombre blanco los «emancipara». El hombre blanco es persona, el negro no. La persona blanca es parte de la *humanitas*, la persona negra del *anthropos*. Es necesario hablar de *personas* y no de humanidad, la cual refiere solamente al concepto europeo de *persona*.

En segundo lugar, Dussel observa que el entendimiento de la modernidad planteado y apuntalado por Habermas, Taylor o Giddens es parcial y provincial. La argumentación de la necesidad de «provincializar a Europa» ha sido claramente realizada por el historiador surasiático Dipesh Chakrabarty en su conocido libro *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (2000). Podemos hallar el mismo argumento en el trabajo del teórico político jamaicano Anthony Bogues (2003), que parece llegar a su posición independientemente de Dussel y Chakrabarty, habiendo «vivido» en diferentes esferas de la dependencia histórico-estructural centro y periferia, el desarrollo y subdesarrollo, las economías consolidadas y emergentes, etc. Bogues comienza su genealogía de los pensadores negros radicales con una frase que suena como una traducción de la observación de Dussel sobre el entendimiento parcial y provincial de la modernidad de autores como Habermas, Taylor o Giddens. Bogues titula su introducción de la siguiente manera: «La totalidad nunca ha sido narrada». Así, desarrolla la idea de la siguiente manera:

«En los últimos quinientos años, las prácticas del intelectual político radical negro han sido en gran parte un producto de la modernidad. Su contribución al pensamiento radical no debe ser guetizada en cajones discursivos cerrados que marginalicen estas contribuciones, haciéndolas específicas y únicas solo a lo que de forma general ha sido llamado la “experiencia negra”. Esta “experiencia negra” ha tenido sus orígenes en los intersticios de la modernidad y es a menudo un contrapunto a sus demandas universalmente progresistas» (Bogues, 2003: 1).

Aquí tenemos, en diferentes palabras, y desde una historia local singular, la modernidad/colonialidad. Paralelamente a la historia local singular de los pueblos originarios, por un lado, y de los descendientes de europeos, por otro, la historia singular de los africanos y descendientes de africanos se gesta en la travesía del Atlántico o travesía intermedia (*Middle Passage*), en el comercio masivo de esclavos y en la posterior historia de los negros en el Caribe y la América continental. Bogues contribuye, desde la historia local de africanos en las Américas, al desvelamiento del mito de la

modernidad. Tanto Dussel como Bagues muestran la necesidad de subsumir, en palabras de Dussel, emancipación bajo liberación y descolonización. La emancipación es parte de la visión parcial y provincial de la modernidad y refiere a la emancipación de la burguesía en relación con la Monarquía y la Iglesia, mientras que la otra parte de esa historia nunca ha sido narrada totalmente. Es más, ha sido ocultada. Los ejemplos podrían multiplicarse en América del Sur y el Caribe, en África del Norte y Subsahariana, en el sur de Asia, en el mundo postsoviético y, aparentemente, en China. La modernidad actuó como una máquina –desde la derecha, el centro y la izquierda– de subalternizar conocimiento, sensibilidades, formas de vida y formas de ser. Una aberración sin duda. Los cristianos querían convertir; el liberalismo secular imperial, conquistar y explotar; y el marxismo secular, guiar al mundo entero hacia la revolución internacional del proletariado. Los estudios poscoloniales imperiales, como hemos visto con el ejemplo del Reino Unido y las «intervenciones» de revistas especializadas, corren el riesgo de convertirse en una traducción de los ideales marxistas para los estudios poscoloniales. Un marco mental está operando en la recepción global de *Imperio* de Hardt y Negri como guía para una actualización global del ideal emancipatorio marxista y, simultáneamente, como guía para la emancipación poscolonial de la multitud, la clase trabajadora global bajo la economía neoliberal.

En tercer lugar, siguiendo con mis comentarios a la anterior cita de Dussel sobre la idea de la dependencia histórico-estructural y la observación sobre la marginalización de España y Portugal de la historia de la modernidad según Giddens, llegamos a las diferencias imperial y colonial. La diferencia colonial revela una dimensión de la dependencia histórico-estructural y ha sido articulada, desde el siglo xvi, en términos de «bárbaros», «primitivos», «incivilizados», «subdesarrollados», «emergentes», etc. Quienes podían crear estos rótulos eran quienes se autodefinían como seres humanos plenos. Los momentos imperiales/coloniales particulares pueden ser trazados y harían parte de la historia que no ha sido contada o lo ha sido parcialmente. La dependencia histórico-estructural no solo controla la economía y la política, sino también el conocimiento y la subjetividad. Por supuesto, deberíamos notar qué agentes en la periferia toman ventaja de este control por parte del centro, como ha sido repetidamente indicado por las críticas de las primeras versiones de la teoría de la dependencia y que podemos ver hoy en muchos estados del mundo árabe. El proceso produce la colonialidad del conocimiento y la colonialidad del ser. En ese proceso,

el conocimiento es devaluado junto con las vidas humanas. Uno de los puntos clave en la narrativa de Eric Williams que he citado arriba es el hecho de que el comercio esclavista (pero también la explotación de la fuerza de trabajo indígena) transformó las vidas humanas en mercancías. Esto es, estableció una jerarquía económica de acuerdo con la cual ciertas vidas humanas fueron totalmente prescindibles y expansibles. Esa jerarquía todavía opera hoy. La colonialidad del ser y la colonialidad del saber trabajan conjuntamente en tanto que lenguajes distintos al griego, latín y las seis lenguas modernas imperiales europeas (italiano, español, portugués, francés, alemán e inglés). ¡El conocimiento, realmente, no es producido ni en hindi, aymara, creole francés o creole inglés, ni en afrikáans!

Pero hay otro aspecto operando conjuntamente con la dependencia histórico-estructural articulada por la diferencia colonial, y es el de la diferencia imperial interna. España y Portugal fueron apartadas de la modernidad en el discurso dominante del Norte (Francia, el Reino Unido y Alemania) como ha sido contado por Giddens, Habermas, Taylor y muchos otros. Este separatismo en el seno de Europa se explica por la diferencia imperial interna. Sin embargo, antes de continuar debo plantear algo sobre la diferencia imperial y explicar por qué la describo como interna. Es suficiente leer a Kant o Hegel para entender que, hacia finales del siglo XVIII, el sur de Europa «*était tombée en désuétude*» (había caído en desuso), para usar una feliz expresión entre muchas. La «Leyenda Negra» (que fue iniciada por los británicos hacia el final del siglo XVI contra los españoles) fue complementada, hacia finales del siglo XVIII, con la decadencia económica y política de España y Portugal, así como con la ascendencia del Reino Unido y Francia. Alemania, por su parte, siempre detrás económicamente, tuvo la delantera en las esferas filosóficas. La producción de la diferencia imperial interna tuvo una larga tradición europea que culminó en la distinción de Hegel entre el corazón de Europa (Reino Unido, Alemania y Francia) y el sur de Europa (Italia, España, Portugal y su anexo, Grecia, por razones entendibles²⁵). En resumen, la diferencia imperial interna estableció una jerarquía (económica, política, epistémica y subjetiva) que clasificó los lugares donde la *modernidad* estaba avanzando por encima de los países *tam-*

25. Grecia e Italia, dice Hegel, habían presentado largamente el teatro de la Historia Universal.

bién europeos que habían perdido el tren de la modernidad y estaban detrás. La diferencia imperial reconocía que los países del sur eran también europeos pero, al mismo tiempo, subrayaba que estaban detrás y no formaban parte del centro, del corazón de Europa. La parte del sur, latina y católica, era vista como una zona de gente mezclada, muy cercana al Mediterráneo y al mundo árabe y, por lo tanto, no tan blanca como la raza anglosajona, tal y como sostendría el diplomático y filósofo Joseph-Arthur Gobineau a mediados del siglo XIX. Así, los principios raciales sobre los cuales la diferencia colonial fue establecida operaron en la producción de la diferencia imperial interna.

En términos del orden mundial imperial/colonial y la reestructuración de las dependencias histórico-estructurales, es interesante subrayar la coexistencia y la densidad de las siguientes circunstancias:

- a) *La reproducción de la diferencia colonial.* Mientras que la diferencia colonial fue articulada principalmente en la experiencia de los indígenas, e indirectamente en los africanos en el Nuevo Mundo (desde que los africanos ya eran conocidos por los cristianos occidentales), en el siglo XVIII esta fue rearticulada; así nació el «orientalismo».
- b) *La traducción de la diferencia imperial interna en diferencia imperial externa.* En el siglo XVI, se estableció la diferencia imperial externa con los moros (es decir, el islam y el Imperio otomano). ¿Por qué externa y por qué imperial? Hacia mediados del siglo XVI, tanto Carlos V como Sulimán el Magnífico eran los gurús supremos de dos configuraciones civilizatorias en franca consolidación: el Sultanato otomano y el Imperio hispánico. El discurso clasificatorio de la cristiandad reconoce al mismo tiempo que clasifica al Sultanato otomano como una forma de barbarie. El discurso teológico-cristiano crea así la diferencia imperial externa, que reproducirá más adelante con respecto a Rusia y al orden dinástico en China. Mientras que el Imperio español estaba en camino de contribuir a la fundación del capitalismo como lo conocemos hoy, el Imperio otomano no era parte de la economía capitalista que emergía en la formación de los circuitos comerciales del Atlántico, que se consolidaba mediante la explotación de las minas de oro y plata en el siglo XVI y de las plantaciones del Caribe en el siglo XVII.
- c) *La reproducción de la diferencia imperial externa.* ¿Qué significa esto? Hegel mismo no fue claro sobre ello en 1822, pero tenía una intuición:

«Por último [dijo en su mapeo de Europa], la tercera parte [de Europa] consiste en los estados nororientales –Polonia, Rusia y los Reinos Eslavos–. Ellos llegaron tardíamente a las series de los estados históricos, y forman y perpetúan la conexión con Asia» (Hegel, 1956 [1822]: 102).

El término *eslavos* aquí significa el lenguaje y la religión, aunque Polonia no sea un país predominantemente cristiano ortodoxo. Hegel estaba pensando en el lenguaje eslavo y la religión ortodoxa y, más aún, en la conexión de los dos con Asia, que era similar a las conexiones del sur de Europa con el Mediterráneo y, por tanto, con África. Se trata aquí de lugares y personas inferiorizadas y, por consiguiente, de lugares donde las lenguas, los conocimientos y las religiones eran también inferiorizados. Ya en el tiempo de Hegel, era claro que Rusia, con Pedro el Grande y Catalina la Grande, se convertiría en una aspirante al Imperio europeo. Como muestra Madina Tlostanova (2003), Rusia aparecía ante los ojos europeos como un imperio de segunda clase y, desde la perspectiva rusa, la modernidad europea era el punto de llegada deseado. Los aspectos generales de esta diferencia imperial externa fueron mantenidos durante el Imperio soviético, y están aún operando en la Federación Rusa, nuevamente aspirante a imperio.

- d) Finalmente, pero no menos importante, *tanto la diferencia colonial como la diferencia imperial interna fueron rearticuladas de maneras muy interesantes con el surgimiento de la idea de Hemisferio Occidental*, pocas décadas después de la independencia de los Estados Unidos de América. Existen muchos aspectos que merecen aquí nuestra atención, incluyendo la primera serie de movimientos de descolonización en el mundo moderno/colonial, con el caso muy especial de la Revolución Haitiana, pero este no es el lugar para explorarlos en detalle (Mignolo, 2000d). La diferencia imperial interna no fue trazada, en este tiempo, de arriba hacia abajo (como en Europa), sino de abajo hacia arriba. Los intelectuales y revolucionarios, los padres fundadores, reprodujeron desde su propia perspectiva la diferencia imperial interna y, al ser ellos los actores, la utilizaron en su propio beneficio, afirmando orgullosamente que América era para los Americanos (del norte, claro). De alguna manera, la estrategia de los padres fundadores en aquel entonces fue similar a la estrategia de Deng Xiaoping y el partido comunista en China: liberarse de Europa apropiándose de lo

que habían aprendido de ella. La idea del Hemisferio Occidental y su corolario, la Doctrina Monroe, sirvieron para apuntalar la soberanía y la independencia de los Estados Unidos de América con respecto a Europa. El pasaje de China de la Revolución Cultural a la economía de acumulación y a su legado histórico milenario (hoy actualizado en el confucianismo) fue la estrategia para independizarse de Europa y de Estados Unidos, apropiándose de lo que Europa legó: la expropiación, la explotación, la acumulación. Hay una diferencia, sin embargo: la fundación de los Estados Unidos fue obra de descendientes de europeos, miembros disidentes de la misma familia. La formación de la China socialista y su transformación en la China capitalista, por su parte, ambas fueron activadas por personas de otra familia, de familias «amarillas» (han) y no «blancas» (caucásicas). La historia de Estados Unidos y la de China en la actualidad tienen como resultado la reoccidentalización que lidera Barack Obama y la desoccidentalización que lidera China.

- e) Por último, *la diferencia colonial externa que se fundó en relación con los pueblos originarios de América y con África y los africanos esclavizados tuvo su correlato en la diferencia colonial interna*. Judíos y Roma, principalmente, ocuparon lugares semejantes, en Europa, a los de los pueblos colonizados fuera de Europa.

Para concluir, entonces, si la poscolonialidad remite a períodos históricos posteriores a las independencias, son poscoloniales tanto las excolonias como los imperios que han perdido sus colonias. De otra manera sería absurdo, sino ridículo, pensar que el período poscolonial solo afecta a las excolonias. Por lo tanto, hay al mismo tiempo una poscolonialidad colonial y una poscolonialidad imperial. Si lo pensamos de esta manera, en tal caso lo *post-* es simplemente un «después»: las colonias después de liberarse de la administración imperial y el imperio después de haber perdido el control de las colonias (o al menos modificado). La lógica de la colonialidad no afecta solo las colonias, sino también al imperio; y es precisamente la lógica sobre la que se montan las heterogéneas dependencias histórico-estructurales. De ello se deriva que para los proyectos descoloniales el *post-* es irrelevante. La lógica de la colonialidad no solo conecta en relación de dependencia heterogénea histórico-estructural las metrópolis con las colonias durante los períodos coloniales, sino que continúa aunque modificada después de las independencias. No hay *post-*

por lo tanto. La colonialidad no necesita de colonias para mantenerse; no obstante, sí necesita mantener la dependencia histórico-estructural y eso es lo que ha hecho con éxito la «poscolonialidad imperial»: remozar la retórica de la modernidad para controlar los cambios en la lógica de la colonialidad.

8. Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento: sobre descolonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica²⁶

I

Descolonialidad es un concepto cuyo punto de origen fue el Tercer Mundo. Para ser más precisos, surgió en el mismo momento en que la división en tres mundos se desmoronaba y se celebraba el fin de la historia y un nuevo orden mundial. Y para ser más insistentes, el concepto no surgió en Europa para dar cuenta de problemas europeos. El colonialismo fue en general tomado como una necesidad y una solución para Europa, no como un problema. Hasta, claro está, que comenzaron los movimientos descoloniales de liberación. Pero el problema para Europa era distinto que el problema para quienes exponían sus vidas para liberarse del yugo europeo. La aparición de este concepto tuvo un impacto de naturaleza semejante al que produjo el concepto *biopolítica*, cuyo punto de origen fue Europa. Al igual que su homólogo europeo, *colonialidad* se situó en el centro de los debates internacionales; en su caso, en el mundo no europeo y en la «antigua Europa del

26. Este capítulo (traducido del inglés al castellano por Marcelo Expósito) desarrolla mi presentación en la Akademie der Bildenden Künste (Viena, 5 de octubre de 2010), en el seminario *Decolonial Aesthetics*, organizado por Marina Gržinić y Therese Kaufmann, con la participación de Madina Tlostanova, del Departamento de Filosofía Comparada de la Friendship University de Rusia. Agradezco especialmente a Therese Kaufmann la oportunidad de publicar esta versión escrita en el webzine del eicpc (European Institute for Progressive Cultural Policies). El artículo de Therese Kaufmann, «Arte y conocimiento: rudimentos para una perspectiva descolonial» (<http://eicpc.net/transversal/0311/kaufmann/es>) es un brillante ejemplo de cómo pensar descolonialmente en Europa.

Este». Mientras que *biopolítica* ocupó un papel central en la «antigua Europa Occidental» (es decir, la Unión Europea) y Estados Unidos, así como entre algunas minorías intelectuales conformadas por seguidores no europeos de las ideas originadas en Europa –quienes no obstante las adaptaron a las circunstancias locales–; *colonialidad* hacía sentirse cómodas principalmente a personas de color en países desarrollados, a migrantes y, en general, a una gran mayoría de aquellas personas cuyas experiencias de vida, memorias lejanas e inmediatas, lenguas y categorías de pensamiento fueron alienadas por parte de aquellas otras experiencias de vida, memorias lejanas e inmediatas, lenguas y categorías de pensamiento que dieron lugar al concepto de *biopolítica* para dar cuenta de los mecanismos de control y las regulaciones estatales²⁷.

Las bases históricas de la modernidad, la posmodernidad y la altermodernidad (donde la *biopolítica* tiene su hogar) se encuentran en la Ilustración y la Revolución Francesa. Las bases históricas de la descolonialidad se encuentran en la Conferencia de Bandung de 1955, en la cual se reunieron 29 países de Asia y África. Si bien las respuestas descoloniales surgieron junto a la retórica de conversión y la justificación de la explotación y apropiación (Guaman Poma de Ayala en el Virreinato del Perú, Ottobah Cugoano en las colonias británicas del Caribe), Bandung es un momento institucional e interestatal en el cual la *descolonización* se enuncia como una alternativa a las dos caras de la modernidad dominantes en ese momento: capitalismo liberal y economía estatal comunista. El principal objetivo de la conferencia era encontrar las bases y la visión común de un futuro que no fuera ni capitalista ni comunista. El camino que hallaron fue la *descolonización*. No se trataba de una tercera vía, a la manera de Anthony Giddens, sino de desprenderse de las dos principales macronarrativas occidentales. Tuvo su continuidad en la Conferencia de los Países No Alineados, cuya primera reunión fue en Belgrado en 1961 y en la Conferencia Tricontinental (Cuba, 1966) organizada por Fidel Castro. Así, el proyecto descolonial de Bandung se entremezcló con el proyecto de globalización del socialismo.

27. Para una crítica de los puntos débiles de la argumentación de Giorgio Agamben desde el punto de vista de las experiencias, memorias y sensibilidades de las historias coloniales y desde un razonamiento descolonial, véase Alejandro de Oto y Marta María Quintana (2010).

Los condenados de la tierra, de Frantz Fanon, fue publicado también en 1961. Fanon estaba sin duda más cerca de Bandung que de los Países No Alineados y de la Conferencia Tricontinental. Hace, por tanto, poco más de medio siglo que se establecieron los fundamentos políticos y epistémicos de la descolonialidad. La descolonialidad no consiste en un nuevo universal que se presenta como el verdadero, superando todos los previamente existentes; se trata más bien de una opción, de otra opción en el juego solidario y conflictivo de opciones existentes. Presentándose como una opción, lo descolonial abre un nuevo modo de pensar que se desvincula de las cronologías establecidas por las nuevas epistemes o paradigmas (moderno, posmoderno, altermoderno, ciencia newtoniana, teoría cuántica, teoría de la relatividad, etc.). No es que las epistemes y los paradigmas resulten ajenos al pensamiento descolonial. No podrían serlo; pero han dejado de ser la referencia de legitimidad epistémica. La Conferencia de Bandung, en el terreno político, declaraba no ser capitalista ni comunista, sino descolonizadora; el pensamiento descolonial está hoy comprometido con la igualdad global y la justicia económica, pero afirmando que la democracia occidental y el socialismo no son los únicos dos modelos con los que orientar nuestro pensamiento y nuestro hacer. Los argumentos descoloniales promueven lo comunal como otra opción junto al capitalismo y al comunismo. En el espíritu de Bandung, el intelectual aymara Simón Yampara (1992) aclara que los aymara no son ni capitalistas ni comunistas. Promueven el pensamiento descolonial y el hacer comunal²⁸.

Dado que el punto de origen de la descolonialidad fue el Tercer Mundo con su diversidad de historias y temporalidades locales, paralelas y diferentes a las temporalidades de Europa y de Estados Unidos en la segunda mitad del siglo xx, y siendo diferentes países imperiales de Occidente los que interfirieron por vez primera en esas historias locales –ya fuera en el Tawantinsuyu en el siglo xvi, en China en el xix o en Irak desde principios del xix (Francia y Reino Unido) hasta principios del xxi (Estados Unidos)–, el pensamiento fronterizo es la singularidad epistémica de cualquier pro-

28. Sobre la opción descolonial tal y como la describe Simon Yampara y la refrendan muchos intelectuales y activistas aymara y quechua, véase el estudio de Jaime E. Flores Pinto «Sociología del Ayllu» (<http://rcci.net/globalizacion/2009/fg919.htm>). Véase también Mig-nolo (2010a).

yecto descolonial²⁹. ¿Por qué? Porque la epistemología fronteriza es la epistemología del *anthropos* que no quiere someterse a la *humanitas*, aunque al mismo tiempo no pueda evitarla. La descolonialidad y el pensamiento/sensibilidad/hacer fronterizos están por consiguiente estrictamente interconectados, dado que la descolonialidad no puede ser ni cartesiana ni marxiana. En otras palabras, el origen tercermundista de la descolonialidad se conecta con la *conciencia inmigrante* de hoy en Europa Occidental y Estados Unidos. La conciencia inmigrante, consecuencia de las fracturas en la burbuja, se localiza en las rutas de dispersión del pensamiento descolonial y fronterizo.

II

Puntos de origen y rutas de dispersión son conceptos clave para trazar la geopolítica del conocimiento/sensibilidad/creencia, tanto como la corpopolítica del conocimiento/sensibilidad/entendimiento. Cuando Frantz Fanon (1974 [1952]) cerró su *Piel negra, máscaras blancas* con la plegaria: «¡Oh cuerpo mío, haz de mí, siempre, un hombre que se interroge!», expresó, en una sola frase, las categorías básicas de la epistemología fronteriza: la percepción biográfica del cuerpo negro en el Tercer Mundo, y anclar así una política del conocimiento que está arraigada al mismo tiempo en el cuerpo racializado y en las historias locales marcadas por la colonialidad. Es decir, un pensamiento que hace visible la geopolítica y corpopolítica de todo pensamiento que la teología cristiana y la egología (p.ej., cartesianismo) oculta y que ya no puede controlar. Habitamos el mismo planeta, pero ya no compartimos los procesos ni occidentalizantes ni reoccidentalizantes. Por tanto, si el punto de origen del pensamiento/sensibilidad y el hacer fronterizos es el Tercer Mundo, y si sus rutas de dispersión se realizaron a

29. Y hoy diría que también del pensamiento desoccidentalizante. Ello es así porque todos y todas estamos enganchados y enganchadas en la burbuja expansiva de la civilización occidental, pero no la habitamos de la misma manera. De ahí la pluriversalidad emergente sobre la universalidad decadente.

través de quienes migraron del Tercer al Primer Mundo³⁰, entonces el ser y el hacer, habitando las fronteras, crearon las condiciones para ligar la epistemología fronteriza con la conciencia inmigrante y, en consecuencia, la desvincularon de la epistemología territorial e imperial basada en las políticas de conocimiento teológicas (Renacimiento) y egológicas (Ilustración). Como es bien sabido, las políticas teo y egológicas del conocimiento se basaron en la supresión tanto de la sensibilidad como de la localización geohistórica del cuerpo. Fue precisamente esa supresión lo que hizo posible que la teopolítica y la geopolítica del conocimiento se proclamaran universales.

La epistemología fronteriza y la descolonialidad van de la mano. ¿Por qué? Porque la descolonialidad se dedica a cambiar los términos de la conversación y no solo su contenido. ¿Cómo funciona la epistemología fronteriza? La herencia más perdurable de la Conferencia de Bandung es el *desprendimiento*: desprenderse del capitalismo y del comunismo, es decir, de la teoría política ilustrada (del liberalismo y del republicanismo: John Locke, Montesquieu) y de la economía política (Adam Smith), así como de su opositor, el socialismo-comunismo. Pero, una vez que nos hemos desprendido, ¿adónde vamos? Hay que dirigirse al reservorio de formas de vida y modos de pensamiento que han sido descalificados por la teología cristiana, la cual, desde el Renacimiento, continuó expandiéndose a través de la filosofía y las ciencias seculares, puesto que no podemos encontrar el camino de salida en el reservorio de la modernidad (Grecia, Roma, Renacimiento, Ilustración). Si nos dirigimos allí, permaneceremos encadenados a la ilusión de que no hay otra manera de pensar, hacer y vivir.

El racismo moderno/colonial, es decir, la lógica de racialización que surgió en el siglo XVI, tiene dos dimensiones (ontológica y epistémica) y un solo propósito: clasificar como inferiores y ajenas al dominio del conocimiento sistemático todas las lenguas que no sean el griego, el latín y las seis lenguas europeas modernas, para mantener así el privilegio enunciativo de

30. El movimiento político Les Indigènes de la République, en Francia, es un sobresaliente ejemplo de pensamiento fronterizo y conciencia migrante. Véase «The Decolonizing Struggle in France. An Interview with Houria Bouteldja», en *Monthly Review* (2 de noviembre de 2009) (en línea): <http://indigenes-republique.fr/the-decolonizing-struggle-in-france-an-interview-with-houria-bouteldja/>

las instituciones, los hombres y las categorías de pensamiento del Renacimiento y la Ilustración europeos. Las lenguas que no eran aptas para el pensamiento racional (sea teológico o secular) se consideraron lenguas que revelaban la inferioridad de los seres humanos que las hablaban. ¿Qué podía hacer una persona cuya lengua materna no era una de las lenguas privilegiadas y que no había sido educada en instituciones privilegiadas? O bien debía aceptar su inferioridad, o bien debía hacer el esfuerzo de demostrar que era un ser humano igual a quienes lo situaban en segunda clase. Es decir, en ambos casos se trataba de aceptar la humillación de ser inferior a quienes decidían qué debías hacer, o bien mantenerte como inferior, o bien asimilarte. Y asimilarte significa aceptar tu inferioridad y resignarte a jugar un juego que no es tuyo, sino que te ha sido impuesto. La tercera opción es el pensamiento y la epistemología fronterizos.

¿Cómo funcionan? Supongamos que perteneces a la categoría de *anthropos*, es decir, lo que en la mayoría de los debates contemporáneos sobre la alteridad se corresponde con la categoría de «el otro». «El otro», sin embargo, no existe ontológicamente. Es una invención discursiva. ¿Quién inventó al «otro» sino «el mismo» en el proceso de construirse a «sí mismo»? De pronto tú mismo eres «el otro» y crees que «el otro» no eres tú. Yo soy «el otro» y por eso escribo como «el otro» y no para ser reconocido como «el mismo». Tal invención es el resultado de un enunciado. Un enunciado que no nombra una entidad existente, sino que la inventa. El enunciado necesita un (agente) enunciador y una institución (no cualquiera puede inventar el *anthropos*); pero para imponer el *anthropos* como «el otro» en el imaginario colectivo se necesita estar en posición de gestionar el discurso (verbal o visual) por el cual se nombra y se describe una entidad (el *anthropos* o «el otro») y lograr hacer creer que esta existe. Hoy, la categoría de *anthropos* («el otro») vulnera las vidas de hombres y mujeres de color, gays y lesbianas, gentes y lenguas del mundo no europeo y no estadounidense desde China hasta Oriente Medio y desde Bolivia hasta Ghana. Las personas de Bolivia, Ghana, Oriente Medio o China no son ontológicamente inferiores, puesto que no hay una manera de determinar empíricamente tal clasificación.

Existe una epistemología territorial e imperial que inventó y estableció tales categorías y clasificaciones. De tal forma, una vez que caes en la cuenta de que tu inferioridad es una ficción creada para dominarte, y si no quieres ni asimilarte ni aceptar con resignación la «mala suerte» de haber nacido donde has nacido, entonces te desprendes. Desprenderse significa que

no aceptas las opciones que se te brindan. Este es el legado de la Conferencia de Bandung. Quienes participaron en la conferencia optaron por desprenderse: ni capitalismo ni comunismo. Optaron por descolonizar. La grandeza de la Conferencia de Bandung consistió precisamente en haber mostrado que otra manera es posible. Su límite estriba en haberse mantenido en el dominio del desprendimiento político y económico. No planteó la cuestión epistémica. Sin embargo, las condiciones para plantearla estaban allí dadas. Lo hizo unos 35 años más tarde el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda³¹, quien había estado muy implicado en los debates en torno a la teoría de la dependencia. La teoría de la dependencia, en la América hispana y lusa, así como en el pensamiento caribeño sobre la descolonización del Grupo Nuevo Mundo (Meeks y Girvan, 2010), surgió en el clima general de la Conferencia de Bandung y en la invención del Tercer Mundo, el cual no fue inventado por la gente que habita en él, sino por hombres e instituciones, lenguas y categorías de pensamiento del Primer Mundo. La teoría de la dependencia fue una respuesta al hecho de que el mito del desarrollo y la modernización ocultaba que los países del Tercer Mundo no podían desarrollarse ni modernizarse bajo condiciones imperiales. Los economistas y sociólogos caribeños del Grupo Nuevo Mundo plantearon argumentos muy semejantes en ese mismo período. Las líneas maestras de su investigación eran el pensamiento independiente y la libertad caribeña. El pensamiento independiente necesita del pensamiento fronterizo, por la simple razón de que este no se puede lograr si nos mantenemos dentro de las categorías del pensamiento y la experiencia occidentales; si nos mantenemos en la dialéctica y no habitamos la analéctica³². La analéctica es el lugar también del pensamiento fronterizo.

Se podría objetar a los teóricos de la dependencia y del Grupo Nuevo Mundo que escribieron, respectivamente, en español/portugués y en inglés. ¿Puede uno desprenderse si permanece atrapado en las categorías de las

31. Citado en la ponencia de Anafía Eugenia Goldentul «Aportes, ideas y problemas en Aníbal Quijano y Orlando Fals Borda». La Plata: Universidad de la Plata, diciembre 2012. <http://jornadassociologia.fahce.unlp.edu.ar/>

32. Concepto introducido por Enrique Dussel 1996 [1977], en su *Filosofía de la liberación*, para desprenderse de los límites de la dialéctica y de la Escuela de Frankfurt. Sobre el concepto véase Burton y Flores Osorio (2011).

lenguas occidentales modernas e imperiales? Sí puede, puesto que el desprendimiento y el pensamiento fronterizo suceden cuando se dan las condiciones apropiadas y cuando se origina la conciencia de la colonialidad (incluso si no se utiliza esta palabra). *Desprenderse* significa modificar las reglas del juego y las relaciones de poder. Si China lo ha hecho en la política estatal y en la economía, el pensamiento descolonial lo ha hecho en el terreno de la sociedad política: aquel sector de la sociedad civil, que piensa y actúa no para resistir sino para re-existir (Albán Achinte, 2009). Parte de esa sociedad civil somos nosotros y nosotras, artistas, intelectuales, académicos, periodistas, que actuamos en paralelo a los sectores de la sociedad política que piensan y actúan en y a partir de sus propias organizaciones de desprendimientos («movimientos sociales») es una expresión que se suele emplear para identificar este sector de la sociedad política).

Al escribir en español, portugués e inglés, los teóricos de la dependencia y del Grupo Nuevo Mundo eran sujetos coloniales, es decir, sujetos que habitaban en las historias locales y en las experiencias de las historias coloniales. Porque el español y el portugués de América del Sur tienen la misma gramática que en España y Portugal, respectivamente; pero en América del Sur estas lenguas habitan en cuerpos, sensibilidades y memorias diferentes y, sobre todo, en una diferente sensibilidad del mundo. Utilizo la expresión «sensibilidad del mundo» en lugar de «visión del mundo» porque esta, restringida y privilegiada por la epistemología occidental, bloqueó los afectos y los campos sensoriales, privilegiando el ojo. Los cuerpos que pensaron ideas independientes y que se independizaron de la dependencia económica eran cuerpos que escribieron en lenguas modernas/coloniales. Por esa razón, necesitaban crear categorías de pensamiento que no se derivaran de la teoría política y de la economía europea. Necesitaban desprenderse y pensar dentro de las fronteras que habitaban: no las fronteras de los estados-nación, sino las fronteras del mundo moderno/colonial, fronteras epistémicas y ontológicas. El Grupo Nuevo Mundo escribió en inglés, pero habitaba las memorias de la ruta y la historia de la esclavitud, de los esclavos fugitivos y de la economía de la plantación. No es esa experiencia la que alentó el pensamiento liberal de Adam Smith ni el pensamiento socialista de Marx. Lo que nutre la experiencia de la plantación y el legado de la esclavitud es el pensamiento fronterizo.

Nosotros y nosotras, *anthropos* («los otros y las otras»), quienes habitamos y pensamos en las fronteras con conciencia descolonial, actuamos en

procesos de desprendimiento, de re-existencia; y con el fin de desprendernos necesitamos ser epistemológicamente desobedientes. Pagaremos el precio, puesto que los periódicos y revistas, las disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades (sobre todo aquellas indexadas que operan como patrullas en las fronteras para no dejar pasar a los ilegales), así como las escuelas profesionales, son territoriales. En otras palabras, el pensamiento fronterizo es la condición necesaria para pensar descolonialmente. Y cuando nosotras y nosotros, *anthropos*, escribimos en lenguas occidentales modernas e imperiales (español, inglés, francés, alemán, portugués o italiano), lo hacemos con nuestros cuerpos en la frontera. Nuestros sentidos han sido entrenados por la vida para percibir nuestra diferencia, para sentir que hemos sido hechos *anthropos*, que no formamos parte —o no por completo— de la esfera de quienes nos miran con sus ojos como *anthropos*, como «otros». El pensamiento fronterizo es, dicho de otra forma, el pensamiento de nosotros y nosotras, *anthropos*, quienes no aspiramos a convertirnos en *humanitas*, porque fue la enunciación de la *humanitas* lo que nos definió como *anthropos*. Nos desprendemos de la *humanitas*, nos volvemos epistemológicamente desobedientes, y pensamos y hacemos descolonialmente, habitando y pensando en las fronteras y las historias locales, confrontándonos a los designios globales. Nos orgullecemos de ser *anthropos* frente a la arrogancia imperial de la *humanitas*.

La genealogía del pensamiento fronterizo, del pensar y el hacer descolonialmente, se ha construido en varios frentes³³. Rememoremos aquí el bien conocido legado de Frantz Fanon, y releamos algunos de sus puntos de vista en el contexto de mi argumentación. Ya he mencionado la última línea de *Piel negra, máscaras blancas* (1974 [1952]), un libro que

33. No solo es un problema de los nativos americanos, como a veces escucho decir después de mis conferencias. Intelectuales críticos de todo el mundo son conscientes de los límites de los archivos occidentales. En el caso de China, véase los cuatro volúmenes de Wang Hui, *The Rise of the Modern Chinese Thought* (2004). Para un análisis de este título, véase Zhang Yongle (2010). Para el mundo musulmán, véase Abed al-Jabri (1995). En un espíritu similar escribí mi *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization* (1995b). Véase también el trabajo realizado por la Caribbean Philosophical Association (<http://www.caribbeanphilosophicalassociation.org/>). No se trataría de convertirnos en post-post permaneciendo atentos al último mensaje de la izquierda europea, sino de desplazarlos hacia el sur del Atlántico Norte.

precede en tres años a la Conferencia de Bandung, si bien no resulta ajeno a las condiciones globales que impulsaron la misma. Quizá el concepto teórico más radical que introdujo Fanon es el de «sociogénesis». La sociogénesis lo incorpora todo: desprendimiento, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica; desprendimiento de las opciones filogenéticas y ontogenéticas, de la dicotomía del pensamiento territorial moderno. La sociogénesis es, en la esfera de la corpopolítica, semejante a la lógica de la Conferencia de Bandung en la esfera de la geopolítica: no es un concepto híbrido, sino la apertura de una gramática de la descolonialidad (Mignolo, 2010b).

¿Cómo funciona esa gramática? Recordemos que la sociogénesis es un concepto que no se basa en la lógica de la denotación (al contrario que la filo y la ontogénesis), sino en la lógica del ser clasificado, en el racismo epistémico y ontológico: eres ontológicamente inferior y por tanto también lo eres epistémicamente; eres inferior epistémicamente, y por tanto también lo eres ontológicamente (Maldonado-Torres, 2007). El concepto de sociogénesis surge en el momento mismo en que se toma conciencia de ser *negro*, no por el color de la piel, sino a causa del imaginario racial del mundo colonial moderno: has sido hecho *negro* por un discurso cuyas reglas no puedes controlar y que no deja lugar para la queja, como le sucede a Josef K. en *El proceso* de Kafka. La sociogénesis surgió del pensar y habitar en las fronteras y del pensar descolonialmente, ya que proviene de lo que Lewis Gordon (2000) llamaría «existencia africana», si bien podría haber provenido de cualquier otra experiencia similar de individuos racializados. Resulta poco probable que el concepto «sociogénesis» se hubiera originado a partir de la experiencia europea, excepción hecha de los inmigrantes de hoy. Y, en efecto, Fanon era un inmigrante del Tercer Mundo en Francia; fue esta experiencia la que sacó a la luz el hecho de que la filogénesis y la ontogénesis quizá no pudieran dar cuenta de la experiencia del sujeto colonial y racializado. Esa experiencia puede ser presentada en su *contenido* (la experiencia como objeto) por parte de las disciplinas existentes (sociología, psicología, historia, etc.) capaces de hablar *sobre* el «negro» y *describir* la experiencia de este, pero no pueden suplantar el pensamiento del «negro» (la experiencia constitutiva del sujeto) en el momento en que caes en la cuenta de que has sido hecho «negro» por parte del imaginario imperial del mundo occidental. Ciertamente, la imagen del «negro» como un ser humano inferior descendiente de Canaán estaba ya impresa en el imaginario cristia-

no³⁴. Pero a lo que me estoy refiriendo aquí es a cómo ese imaginario fue resemantizado en el siglo XVI con el comercio masivo de esclavos en el mundo atlántico. En ese momento, los africanos y el esclavismo eran uno y el mismo. No era así antes del año 1500.

La sociogénesis se sostiene en la epistemología fronteriza; mejor aún, es ya pensamiento fronterizo. Sostiene a y se sostiene en la epistemología fronteriza y no a la epistemología territorial sobre la que se apoyan las diversas disciplinas existentes. Sociogénesis es un concepto que nos permite desprendernos precisamente de las reglas en las que opera el pensamiento occidental, aunque Fanon escribiera en francés imperial/colonial y no en *creole*. Al desprenderse, Fanon se compromete con la desobediencia epistémica. No hay otra manera de saber, hacer y ser descolonialmente, si no es mediante un compromiso con el pensamiento fronterizo, el desprendimiento y la desobediencia epistémica. Bandung apuntó el camino para desprendernos geopolíticamente del capitalismo y del comunismo; Fanon hizo lo propio para desprendernos corpopolíticamente; dos maneras de desprendernos de la matriz colonial del poder y de habitar el pensamiento fronterizo. Al mismo tiempo, si la sociogénesis se desplaza a otro territorio, entonces ya no responde a la lógica, la experiencia y las necesidades que dieron lugar al concepto de filogénesis en Darwin y de ontogénesis en Freud. La sociogénesis ya no puede ser subsumida en el paradigma lineal de las rupturas epistémicas ni de rupturas paradigmáticas.

III

Interrogar la enunciación (cuándo, por qué, dónde, para qué, quién enuncia) nos dota del conocimiento necesario para crear y transformar, y ello resulta necesario para imaginar y construir futuros globales; constituye el corazón de cualquier investigación descolonial. ¿Por qué? Porque el cono-

34. Como es bien sabido, Noé maldijo al hijo menor de Ham, Canaán, por un gesto irrespetuoso hacia su padre. Como Canaán era supuestamente ancestro del pueblo africano, la maldición justificó su esclavización por parte de los cristianos occidentales de acuerdo con la tradición eclesíastica.

cimiento se crea y transforma de acuerdo con deseos y necesidades particulares, así como en respuesta a exigencias institucionales. El conocimiento está anclado en proyectos con una orientación histórica, económica y política. Lo que desveló la *colonialidad* es la dimensión imperial del conocimiento occidental que ha sido construida, transformada y diseminada durante los últimos 500 años. Es la colonialidad del conocimiento y del ser lo que se esconde tras la celebración de las rupturas epistémicas y de los cambios paradigmáticos. Tanto aquellas como estos forman parte de, y suceden en una concepción del conocimiento que se originó en el Renacimiento europeo (es decir, en ese espacio y tiempo) y llegó al corazón de Europa (Alemania, el Reino Unido y Francia) a través de la Ilustración.

A diferencia de la descolonialidad, el punto de origen de conceptos tales como *modernidad* y *posmodernidad*, de las rupturas epistémicas y los cambios paradigmáticos, fue Europa y su historia interna. Estos conceptos no son universales; ni siquiera son globales. Son regionales y, como tales, tienen el mismo valor que cualquier otra configuración y transformación regional del conocimiento. La única diferencia estriba en que las historias locales de los conceptos europeos se convirtieron en designios globales. Eso significa que conceptos como los arriba citados fueron necesarios para dotar de sentido a los deseos particulares y a las exigencias institucionales. Cuando la posmodernidad o los cambios paradigmáticos se convierten en conceptos viajeros que, siguiendo las rutas de la dispersión, llegan a Argentina o Irán, China o Argelia, lo hacen formando parte de la expansión de la civilización occidental. Los sujetos de la periferia cayeron en la cuenta de que la posmodernidad no significa lo mismo en Francia, Alemania o el Reino Unido que en Argentina o China. Solo se puede decir que la posmodernidad no es lo mismo en Francia que en China si asumimos que existe algo definible como *posmodernidad*, sea lo que sea.

En última instancia no importa tanto qué es, sino más bien lo que las personas que dialogan a favor o en contra entienden que es. Lo que importa es la enunciación, no tanto lo enunciado. Cuando estuvo ya establecido el concepto de *posmodernidad*, una serie de conceptos complementarios salieron a la luz, aplicados a las historias coloniales locales: modernidades periféricas, alternativas o subalternas, rupturas epistémicas y cambios paradigmáticos. En primer lugar, la modernidad no es un despliegue ontológico de la historia, sino la narrativa hegemónica de la civilización occidental. Así que no hay necesidad alguna de ser moderno. Mejor dicho, resulta urgente desprenderse de la ensoñación según la cual se está fuera de la

historia si no se es moderno. Las modernidades alternativas o subalternas que reclaman su derecho a existir reafirman el imperialismo de la modernidad occidental disfrazado de modernidad universal. En segundo lugar, si se acepta que la modernidad es una narrativa y no una ontología, una posible respuesta consiste en reclamar «nuestra modernidad», como hace el politólogo indio Partha Chatterjee (1998) al reformular el pasado y el papel de la India en la historia global. Resulta necesario eliminar el concepto de «pre-moderno», que hace un buen servicio a la modernidad imperial, para hablar en su lugar con orgullo de lo «no moderno». Argumentar lo «no moderno» requiere una práctica del desprendimiento y del pensar fronterizo, para legitimar así que otros futuros más justos e igualitarios puedan ser pensados y construidos más allá de la lógica de la colonialidad constitutiva de la retórica de la modernidad.

Tales conceptos son la materialización de un punto de origen y de las rutas de dispersión que mantienen la dependencia epistémica. La respuesta descolonial ha sido sencillamente decir: «existe una modernidad nuestra», como ha argumentado contundente y convincentemente Chatterjee (1996; véase también Mignolo, 2009). Cuando surgió la sensibilidad/pensamiento fronterizos, cobró existencia la opción descolonial; y al aparecer como opción, reveló que la modernidad (la modernidad periférica, subalterna o alternativa, o sencillamente la modernidad) es tan solo otra opción y no el desarrollo «natural» del tiempo. La modernidad y la posmodernidad son opciones, no momentos ontológicos de la historia universal, al igual que son opciones las modernidades subalternas, alternativas o periféricas. Todas ellas son opciones que niegan e intentan impedir el desarrollo del pensamiento fronterizo y de la opción descolonial.

La posmodernidad no siguió el mismo camino que la modernidad. No ha habido, hasta donde yo sé, conceptos complementarios como posmodernidades periféricas, alternativas o subalternas. Pero ese vacío fue rápidamente llenado al materializarse el concepto de «poscolonialismo». Resulta interesante observar que los puntos de origen del poscolonialismo fueron el Reino Unido y Estados Unidos, es decir, este se originó en el mundo euroestadounidense y angloparlante, y no en el Tercer Mundo (ni tampoco en Alemania o Francia). Sin embargo, quienes lo plantearon provenían del mundo no europeo. En realidad, hubiera resultado difícil que el concepto *poscolonialidad* se le ocurriera a un intelectual británico, alemán o francés. No era imposible, pero sí poco probable. Una de las razones principales es que el legado colonial tal y como se experimentó en las colonias no forma

parte de las vidas y las muertes de los teóricos posmodernos y posestructuralistas.

Recíprocamente, la posmodernidad y el posestructuralismo no están en el corazón de los intelectuales de la India o África Subsahariana (el segundo punto de referencia del poscolonialismo). Los trabajos de Ashis Nandy (1995) o Vandana Shiva (1993) en la India son una manifestación del pensamiento descolonial más que de la teoría poscolonial. Los africanos Paulin J. Hountondji (1996) y Kwasi Wiredu (1980) se encuentran más cerca del legado de la descolonización que del poscolonialismo. El aymara Patzi Paco (2004) en Bolivia y Lewis Gordon (2000) en Jamaica/Estados Unidos argumentan en términos descoloniales antes que poscoloniales. Dado que el punto de origen del poscolonialismo fue principalmente el Reino Unido y Estados Unidos, y sus principales impulsores fueron intelectuales del Tercer Mundo (como diría Arif Dirlik [1994]), resulta más fácil para los intelectuales europeos aceptar el pensamiento poscolonial que el descolonial. Como ya dije, el pensamiento descolonial es más semejante a la piel y a las ubicaciones geohistóricas de los migrantes del Tercer Mundo, que a la piel de los «nativos europeos» en el Primer Mundo. Nada impide que un cuerpo blanco en Europa Occidental pueda sentir cómo la colonialidad opera en los cuerpos no europeos. Comprenderlo consiste en una tarea racional e intelectual, no experiencial. Para que un cuerpo europeo llegue a pensar descolonialmente tiene que ceder algo, de la misma forma que un cuerpo de color formado en las historias coloniales tiene que ceder algo si quiere habitar las teorías posmodernas y posestructuralistas.

IV

Observemos cuáles son los tres escenarios en los que hoy se despliegan futuros globales:

- La reoccidentalización mediante la continuidad del proyecto incompleto de la modernidad occidental.
- La desoccidentalización dentro de los límites de la modernidad occidental.
- La descolonialidad en el surgimiento de una sociedad política global que se desprende de la reoccidentalización y de la desoccidentalización.

La reoccidentalización y la desoccidentalización son procesos que tienen lugar en las esferas controladas por la autoridad (el Estado) y la economía. La primera es el proyecto del presidente estadounidense Barack Obama, que busca reparar los daños que causaron los antiguos presidente y vicepresidentes, respectivamente, George W. Bush y Dick Cheney al liderazgo estadounidense y occidental. La desoccidentalización, por su parte, es la política de las poderosas economías emergentes (China, Singapur, Indonesia, Brasil y Turquía, a quienes ahora se suma Japón). La descolonialidad es el proyecto que define y motiva el surgimiento de una sociedad política global que se desprende tanto de la reoccidentalización como de la desoccidentalización. A pesar de la complejidad, ambigüedad, heterogeneidad e imprevisibilidad de la «realidad», resulta posible distinguir cómo se orientan los tres principales proyectos que construyen futuros globales.

El pensamiento fronterizo es la condición necesaria para que existan los proyectos de la desoccidentalización y la descolonialidad. Sin embargo, ambos difieren radicalmente en sus objetivos respectivos. Y es condición necesaria porque afirmar la desoccidentalización implica pensar y argumentar en situación de exterioridad con respecto a la propia occidentalización moderna. La exterioridad no es un *afuera* del capitalismo y de la civilización occidental, sino el *afuera* que se crea en el proceso de crear el *adentro*: el entramado del espacio que crea la diferencia imperial (de donde surge básicamente la desoccidentalización) y de la diferencia colonial (de donde surge básicamente la descolonialidad). El adentro de la modernidad occidental ha sido construido desde el Renacimiento, basado en la doble, simultánea y continua colonización del espacio y del tiempo. El antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot (2002) lo explica de esta manera:

«Si la modernización tiene que ver con la creación del lugar —como una relación dentro de un espacio definido—, la modernidad tiene que ver con la proyección de ese lugar —lo local— sobre un fondo espacial teóricamente ilimitado. La modernidad tiene que ver tanto con la relación entre el lugar y el espacio, como con la relación entre el espacio y el tiempo. Para poder prefigurar el espacio teóricamente ilimitado —en oposición al espacio dentro del cual el mando ocurre— se necesita poner el espacio en relación con el tiempo o remitirse a una temporalidad única, que es la posición del sujeto ubicado en ese lugar. La modernidad tiene que ver con estos aspectos y momentos en el desarrollo del capitalismo mundial que requieren la proyección del sujeto

individual o colectivo tanto sobre el espacio como sobre el tiempo. Tiene que ver con la historicidad» (Trouillot, 2002).

No solo a la gente se le ha hecho caer fuera de la historia, en la exterioridad, sino también a las formas de gobierno y de organización económica no modernas. «No modernos» son los incas en el Tawantinsuyu, la China de la dinastía Ming, África en general, Rusia y Japón, por nombrar unos pocos casos. Son estas gentes y regiones que deben ser modernizados o deben modernizarse por su propia cuenta. Algunos estados y economías no modernas (como China y Brasil) no solo están creciendo económicamente, sino que también se están enfrentando a las directrices que recibieron en el pasado por parte de las instituciones occidentales. El marxismo no nos facilita las herramientas para poder pensar en exterioridad; es una invención moderna europea que surgió para enfrentarse, en el seno de la propia Europa, tanto a la teología cristiana como a la economía liberal, es decir, al capitalismo. El marxismo resulta limitado tanto en las colonias como en el mundo no moderno en general, porque se mantiene dentro de la matriz colonial del poder que crea exterioridades en el espacio y en el tiempo (bárbaro, primitivo y subdesarrollado). Por la misma razón, el marxismo solo sirve de ayuda limitada a quienes migran del mundo no europeo a Europa y Estados Unidos. Pensar en exterioridad exige una epistemología fronteriza. Actualmente, la epistemología fronteriza sirve tanto a los propósitos de la desoccidentalización como a los de la descolonialidad; pero la desoccidentalización no llega tan lejos como la descolonialidad.

El pensamiento fronterizo que conduce a la opción descolonial configura una forma de ser, pensar, de estar en el mundo que guía el hacer de la sociedad política global. Esta se define en sus procesos de pensar y de hacer descolonialmente. Sus impulsores y sus instituciones ponen en conexión la sociedad política del mundo no europeo/estadounidense con quienes migran de ese mundo a la «antigua Europa Occidental» (es decir, la Unión Europea) y Estados Unidos. La sociedad política global transforma la organización y las regulaciones establecidas por las autoridades políticas (las monarquías occidentales y los estados burgueses seculares), las prácticas económicas y la economía política (es decir, el capitalismo) y la sociedad civil, que resultan necesarias para que exista el Estado y la economía. La sociedad política que emerge mundialmente, que incluye las luchas de los migrantes que rechazan ser asimilados y promueven la descolonización, continúa el legado de la Conferencia de Bandung. Si la descolonización,

durante la Guerra Fría, no fue ni comunista ni capitalista, a principios del siglo XXI no es ni reoccidentalización ni desoccidentalización, sino descolonialidad. La descolonialidad requiere una desobediencia epistémica, porque el pensamiento fronterizo es por definición pensar en exterioridad, en los espacios y tiempos que la autonarrativa de la modernidad inventó como su exterior para legitimar su propia lógica de colonialidad.

Para concluir, recordemos que la descolonialidad no es un proyecto que tenga por objetivo imponerse como un nuevo universal abstracto que reemplace y «mejore» la reoccidentalización y la desoccidentalización. Es una tercera fuerza que, por una parte, se desprende de ambos proyectos; y por otra, reclama su papel a la hora de construir futuros que no pueden ser abandonados ni en manos de la reoccidentalización, ni a los diseños desoccidentalizadores. Desconozco si en este momento la reoccidentalización aspira a mantener las ficciones del Norte atlántico universal, lo que significaría mantener la modernización y la modernidad. Para quienes no quieren ser asimilados ni a la reoccidentalización ni a la desoccidentalización, el pensamiento fronterizo y la descolonialidad son el camino para impulsar las exigencias y la influencia creciente de la sociedad política global. Es demasiado pronto para afirmar qué sucederá próximamente. Lo que haya que hacer de antemano está siendo definido por las formas que adopta la confrontación entre reoccidentalización y desoccidentalización.

9. Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: conversación con Catherine Walsh

- **Catherine Walsh (CW)**: En su libro *Historias locales/diseños globales: ensayos sobre los legados coloniales, los conocimientos subalternos y el pensamiento de frontera* (2003) y otros artículos suyos, la noción de las geopolíticas de conocimiento forma un eje crucial, tanto en la elaboración de una comprensión crítica de la diferencia epistémica colonial en la formación y transformación del sistema-mundo moderno/colonial en zonas periféricas como América Latina, como en la de establecer la relación entre historias locales y la producción de conocimiento. ¿Cómo conceptualiza usted esta idea de las geopolíticas de conocimiento, cuáles son los lineamientos teóricos que guían esta conceptualización y qué potencial epistemológico tiene para el estudio desde/sobre América Latina y la inserción actual de la región en la sociedad global?

- **Walter D. Mignolo (WM)**: Mi argumento trata de desplazar la idea de «las geopolíticas del conocimiento», en este caso América Latina. Mi argumento, fundamentalmente en el capítulo 3 del libro, es que «América Latina» es una consecuencia y un producto de la geopolítica del conocimiento, esto es, del conocimiento geopolítico fabricado e impuesto por la «modernidad», en su autodefinición como modernidad. En este sentido, «América Latina» se fue fabricando como algo desplazado de la modernidad, un desplazamiento que asumieron los intelectuales y estadistas latinoamericanos, que se esforzaron por llegar a ser «modernos» como si la «modernidad» fuera un punto de llegada y no la justificación de la colonialidad del poder ¿Cómo conceptualizo, pues, la geopolítica del conocimiento? Pensemos en cualquier historia, de la filosofía, por ejemplo. Esa historia va de Grecia a Europa, pasando por el norte del Mediterráneo. De tal manera que todo el resto del planeta queda fuera de la historia de la filoso-

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

Entonces, ¿qué vemos en estos dos ejemplos? Vemos que la «historia» del conocimiento está marcada geohistóricamente y además tiene un valor y un lugar de *origen*. El conocimiento no es abstracto y deslocalizado. Todo lo contrario. Lo que vemos en los ejemplos anteriores es una manifestación de la diferencia colonial. Los misioneros habían notado que los aztecas o los incas no tenían escritura; por lo tanto, no tenían conocimiento en el sentido en que la universidad renacentista concebía el conocimiento. Cuando les llegó el turno a los misioneros franceses e ingleses, en el siglo XIX, las observaciones fueron semejantes. Solo que esta vez el conocimiento se medía sobre la base de la universidad kantiana-humboldtiana y no ya renacentista. Los conocimientos humanos que no se produzcan en una región del globo concreta (desde Grecia a Francia, al norte del Mediterráneo), sobre todo aquel que se produce en África, Asia o América Latina, no es propiamente conocimiento sostenible. Esta relación de poder marcada por la diferencia colonial y estatuida la colonialidad del poder (es decir, el discurso que justifica la diferencia colonial) es la que revela que el conocimiento, como la economía, está organizado mediante centros de poder y regiones subalternas. La trampa es que el discurso de la modernidad creó la ilusión de que el conocimiento es desincorporado y deslocalizado y que es

necesario, desde todas las regiones del planeta, «subir» a la epistemología de la modernidad.

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

¿Qué consecuencias puede tener la geopolítica del conocimiento para la producción y transformación de conocimientos en América Latina (y agregaría en Asia o África, pero también, la producción chicana o afroamericana en Estados Unidos o magrebí en Francia)? Muchas. En primer lugar dejar de pensar que lo que vale como conocimiento está en ciertas lenguas y viene de ciertos lugares. Y dejar así de pensar que los zapatistas han estado produciendo una revolución teórica, política y ética. De modo que si, por ejemplo, para entender a los zapatistas me baso en el francés Pierre Bourdieu (en cualquiera de sus trabajos, no pienso en ninguno en particular) o en los métodos sociológicos, pues, lo que hago es reproducir la colonización del conocimiento negando la posibilidad de que para la situación histórico-social en América Latina el pensamiento que generan los zapatistas sea más relevante que el que produce Jürgen Habermas. Una de las consecuencias negativas de la geopolítica del conocimiento es impedir que el pensamiento se genere de otras fuentes, que beba en otras aguas. Caramba, ¿cómo voy a pensar la sociedad civil y la «inclusión» sin el alemán Jürgen Habermas (2000) o el canadiense Charles Taylor (1998)? ¿Cómo voy a pensar a partir de los zapatistas o de Fanon que produjeron conocimiento basados en otras historias, la historia de la esclavitud negra

en el Atlántico y la historia de la colonización europea a los indígenas en las Américas? Otra consecuencia de la geopolítica del conocimiento es que se publican y traducen precisamente aquellos nombres cuyos trabajos «contienen» y reproducen el conocimiento geopolíticamente marcado. ¿Quién conoce en América Latina al Standing Rock Sioux intelectual y activista Vine Deloria Jr.? ¿Cuántos en América Latina tomarían al afro-martiniquense Frantz Fanon como líder intelectual en vez de a Jacques Derrida o Jürgen Habermas?

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

- **CW**: Esta relación marcada por la diferencia colonial y estatuida en la colonialidad del poder que usted menciona sigue caracterizando las sociedades latinoamericanas pero de una manera que ahora necesariamente parte de la realidad de la globalización y la lógica del capitalismo avanzado. ¿Cómo entender esta relación actual, especialmente en los países andinos?

- **WM**: Voy a comenzar haciendo un rodeo. Hacia finales del siglo XIX y principios del XX se plantaron las semillas de lo que sería a partir de ahí una transformación radical del orden imperial-colonial mundial. Este momento no tuvo o no tiene el *caché* que tiene la Revolución Francesa de 1789 en la cultura occidental. Tampoco fue un momento significativo para Immanuel Wallerstein al reflexionar sobre lo geocultural del mundo moderno, que él sitúa a partir de la Revolución Francesa. ¿Qué pasó en esos años? En 1895 y después del triunfo de Japón sobre China, Japón anexó Taiwán y pasó a ser, en este momento, el primer y único poder imperial no occidental, lo cual, digamos de paso, quiere decir también, no blanco. En los años subsiguientes, la victoria de Japón sobre Rusia y la anexión de Corea consolidaron el imaginario y la reconfiguración regional del Imperio japonés. Las historias son siempre locales, cualquiera sea el imaginario y lo imaginado en esa localidad. La historia universal de Hegel, la historia universal es universal en el enunciado, pero es local en la enunciación. Al es-

conder la enunciación, al invisibilizar su propia geo- y corropolítica, crea la ilusión de la universalidad del enunciado. No hay otra, la enunciación está siempre localizada y una tarea del pensamiento y crítica descolonial es poner de relieve las consecuencias de los ocultamientos de la enunciación del «mismo» en los enunciados que ocultan al «otro». En fin, 1898 no es —que yo sepa— una fecha significativa para Japón, pero es de enorme importancia en la historia de América Latina, de España y de Estados Unidos. La fecha significativa para Japón es 1895 cuando el Estado japonés resultó victorioso en la guerra con China. En 1898 España perdió sus últimas posesiones imperiales, esto es, Cuba, Puerto Rico y las islas Filipinas. Cuba y Puerto Rico redefinieron sus proyectos nacionales y Estados Unidos estableció nuevas relaciones con América Latina que, por así decirlo, sufrió una tercera «degradación» en el orden mundial. La primera fue en su mero inicio, cuando ingresó en el imaginario cristiano-europeo como región subordinada. La segunda ocurrió en el siglo XVIII, cuando los filósofos franceses, fundamentalmente, reactivaron la disputa del Nuevo Mundo y rebajaron América a una «juventud» que le hizo pensar a Hegel que América sería el futuro, mientras Europa era el presente y Asia el pasado. África no tenía mucho que hacer en este imaginario. Pero, claro está, cuando Hegel decía América, en 1822, estaba pensando en Estados Unidos, no en América Latina o el Caribe. Y la tercera degradación ocurrió a partir de 1898. Por decirlo brevemente, en 1898 (la fecha es clara porque es un punto de referencia para localizar lo que estuvo ocurriendo antes y lo que ocurrirá después) se rearticuló el imaginario del mundo moderno-colonial: la división entre el Atlántico Norte —protestante, anglo y blanco— y el Atlántico Sur —católico, latino y no tan blanco ya—.

En suma, en 1895 y 1898 dos nuevos actores, Japón y Estados Unidos, respectivamente, entraron en escena en el orden mundial y redefinieron la diferencia imperial y la diferencia colonial. En esta reorganización América Latina perdió otro galardón en el orden moderno colonial. ¿Cómo entender la situación hoy en América Latina en el marco de esta pequeña historia? Pienso que en la medida en que Estados Unidos y Japón son hoy las economías más fuertes, y les sigue la Unión Europea, Estados Unidos necesita mantener relaciones económicas y diplomáticas con ambos, con la Unión Europea y con Japón. La Unión Europea es por cierto parte del mismo «paquete» de la modernidad-colonialidad en el cual el poder se desplazó del Reino Unido a Estados Unidos (a partir de 1898). Japón, por otra parte, es capitalista, pero no blanco; además, es punto de apoyo importante en rela-

ción con China, la cual es una economía fuerte que mira hacia el futuro y, al mismo tiempo, redefine la diferencia imperial. Es decir, la diferencia imperial entre Estados Unidos y España, por ejemplo, en 1898, se redefinió en la interioridad de la civilización occidental, en el marco del cristianismo (protestante-católico) y en el de las diferencias imperiales raciales, en este caso anglicidad y latinidad³⁵. Pero con China y Japón la diferencia imperial se redefine en términos raciales (aunque la terminología empleada es «culturales») y políticos (neosocialismo versus neoliberalismo en el caso de China).

En este escenario, en el de las formas que la globalización ha tomado en los últimos 100 años (para diferenciarla de la globalización de los 400 años anteriores), y más particularmente a partir de 1990, la que corresponde a la consolidación del capital transnacional, América Latina comenzó a experimentar, y lo sigue haciendo, dos tipos de cambio fundamentales, a mi modo de ver. Uno es el de la formación de mercados regionales como el Mercado Común del Sur (Mercosur) y el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), por ejemplo. De estos, es predecible que el segundo tendrá un futuro mejor asegurado que el primero (puesto que está ligado a un país líder en el eje Estados Unidos-Unión Europea-Japón), lo cual pone a México en un lugar particular con relación al resto de América Latina. Brasil aunque es una economía fuerte no es Estados Unidos, con lo cual es posible que así como Chile decidió no *depende* de un país *dependiente* como es Brasil, también lo haga Argentina, sobre todo en este momento de enorme inestabilidad económica. El segundo tipo de cambio lo veo en los países andinos, aunque la Comunidad Andina (CAN), por lo que sé, no está consolidada como Mercosur y TLCAN. Los países andinos, desde 1970 pero fundamentalmente en los últimos diez años, destacan a mi modo de ver por una mayor inestabilidad económica pero, al mismo tiempo, una mayor resistencia y proyectos frente a la globalización; es decir, frente a la hegemonía de la economía neoliberal en tanto diseño económico, financiero y civilizatorio.

Creo que estos dos momentos marcan un giro económico-político fuerte que no se corresponde, todavía, con el cambio de imaginario. ¿Qué quiere decir? Pensemos en tres etapas cronológicas que coexisten hoy en con-

35. Véase para más detalles mi artículo «Globalización y latinidad» dedicada a «Mestizajes culturales e identidades en conflicto» (Mignolo, 2000a).

tradiciones diacrónicas. El imaginario del período colonial, el imaginario del período nacional y el imaginario del período posnacional que estamos viviendo. En el período de la construcción nacional se redefinieron las posiciones entre Latino América y Anglo América y, en ese sentido, 1898 es una fecha clave en la consolidación del imaginario nacional-subcontinental. Hoy, en cambio, el imaginario nacional y continental se refuerza en los países financiera y económicamente líderes, como Estados Unidos y la Unión Europea, mientras que se debilita en las zonas del ex-Tercer Mundo. La crisis del Estado que tanto se mienta para entender la globalización es, en realidad, una crisis de los estados poscoloniales (o neocoloniales). Así, la crisis de los estados nacionales, en América Latina, va acompañada de una crisis, pero también de la posibilidad de redefiniciones del imaginario subcontinental. Mientras que en el imaginario nacional la división clásica fue entre los países del Atlántico y los países andinos (con excepciones como Venezuela, que es atlántico y andino al mismo tiempo), hoy esta división está siendo suplantada por otras imágenes de mucho más fuerza y de distinta distribución geopolítica. Por un lado, está el nivel de concentración económica neoliberal, tanto en Brasil o en México como en Colombia o Bolivia, aunque la densidad de concentración es distinta. Por otro lado, están las zonas de concentración anti-neo-liberal, por decirlo de alguna manera, que hoy toman la forma de movimientos indígenas desde el sur de México hasta Ecuador y Bolivia. Este es sin duda un elemento nuevo y muy importante: tanto el imaginario colonial como el imaginario nacional se construyó de espaldas a la presencia indígena. Es por eso que, para tomar un ejemplo, la filosofía latinoamericana fue siempre ciega a esta situación que hoy ya no se puede ignorar en ninguna dimensión, ni política, ni económica, ni educativa. Por esta razón, me parece, habría que ver las reformas educativas en la que ustedes y otros muchos están trabajando, en los Andes, en este contexto más amplio, y creo, además, que esta es una dimensión que ya tiene mucha fuerza y a la que deberemos prestar atención en el futuro. Habría quizás que prestar más atención a lo que Raúl Fornet-Betancourt propone en *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural* (2000), lo cual nos sitúa en el vaivén entre la filosofía y la economía, entre la educación y los movimientos indígenas, entre la ética y el pensamiento crítico, entre la geopolítica del conocimiento y la rearticulación de la diferencia imperial y colonial.

- **CW:** En países como Ecuador y Bolivia los movimientos indígenas están promoviendo una rearticulación de la diferencia epistémica y colo-

nial y, a la vez, un uso políticamente estratégico del conocimiento, acciones que, en cierta manera, desafían el colonialismo interno como también los diseños globales del mundo moderno-colonial. ¿Qué surge de estas acciones o historias (trans) locales en torno a las geopolíticas del conocimiento y la colonialidad del poder?

- **WM:** Este es sin duda un tema clave no solo para los Andes, sino, en general, para imaginar el futuro. W. E. B. Du Bois (1903) dijo, al principio del siglo xx, que el gran tema de este siglo sería lo que él llamó «*the color line*». Parafraseando a Du Bois podríamos decir que el gran tema del siglo xxi será la doble traducción y la interculturalidad. También creo que ambas, doble traducción e interculturalidad, en América Latina tienen su formulación más fuerte en los movimientos indígenas, particularmente en Ecuador y en Bolivia donde *interculturalidad* es un tópico esencial, y también el movimiento zapatista que no podría ser lo que es sin la doble traducción; esto es, la infección simultánea de la cosmología marxista por la cosmología indígena y de la cosmología indígena por la cosmología marxista. Con el zapatismo, el marxismo, sobre todo en la versión del materialismo histórico y la visión eurocéntrica de la clase obrera como detentadora del futuro, corrige el error fundamental que cometieron los sandinistas con los mesquitos. Con el zapatismo, los saberes indígenas se afirman frente a los saberes occidentales, del liberalismo (y su versión tanto científica como de la filosofía de la ciencia), del cristianismo y del marxismo. La contribución que en Ecuador y en Bolivia se está haciendo al pensamiento a partir de categorías no occidentales (esto es, de las herencias del cristianismo, del liberalismo y del marxismo, así como de la variedad de articulaciones filosóficas y científicas en este marco) es, como usted bien sabe, enorme. En la última reunión del proyecto «Geopolíticas del conocimiento» que tuvimos aquí en Quito, esta cuestión quedó clara en los varios diálogos que hemos tenido con intelectuales y dirigentes del movimiento indígena ecuatoriano. El artículo de Javier Sanjinés, que se publicó en el número 2 de *Comentario Internacional* (junio de 2001), pone de relieve la contribución de Felipe Quispe. Sus propias contribuciones, Catherine, tanto en *Comentario Internacional* (Walsh, 2001b) como en *Nepantla* (2001a), *Nueva Sociedad* (2000) y en un texto publicado en Perú (Walsh y Santacruz, 2006) contribuyen a comprender esta situación; y me gustaría también mencionar aquí el artículo de Armando Muyolema (2001). De modo que, dado que ustedes me llevan la ventaja en estos temas, me limitaré a puntualizar un par de asuntos que me parecen cruciales tanto para el desarrollo de nuestros pro-

yectos (que comenzaron con «Geopolíticas del conocimiento») como para pensar en y actuar hacia futuros que ofrezcan alternativas al capitalismo, sobre todo en su más reciente versión neoliberal. En primer lugar, la importante distinción entre *interculturalidad* y *multiculturalidad*. Usted seguramente recordará que en una reunión de LASA (Latin American Studies Association), John Beverley preguntó en público que se le explicara la diferencia. Otras manifestaciones similares que escuché en privado es el consabido argumento de que no hay nada fuera del mercado y que la interculturalidad es un nuevo *gadget* del mercado empleado por el Estado. En este sentido, la interculturalidad sería otra manifestación de las políticas identitarias que el filósofo e investigador esloveno Slavoj Žižek condena, tomando el ejemplo paradigmático de Estados Unidos sin entender ni jota de lo que pasa en otras partes del mundo y olvidándose que el mundo es algo más que Europa y Estados Unidos, aunque Europa y Estados Unidos se hayan expandido a todas partes del mundo. Pero lo cierto es que, como vimos el 11 de septiembre de 2001, el mundo llegó también a Estados Unidos e, indirectamente, también a Europa. En fin, la dificultad de entender la diferencia entre lo que estas dos palabras designan es una de las dificultades del monotropismo del pensamiento moderno, la imposibilidad de pensar fuera de las categorías de la modernidad, de no entender en suma la importancia de las geopolíticas del conocimiento y de los lugares epistémicos, éticos y políticos de enunciación. Pues bien, usando el ejemplo que me brindó el profesor José Yáñez del Pozo diría, para aquellos que no entienden la diferencia, que vivimos en un mundo constantemente multicultural, en la medida en que interactuamos con gentes de distinta *cultura*. Sin duda, la multiculturalidad trae conflictos en situaciones de crisis y el Estado tiende a resolver esos conflictos, puesto que si los evitara, serían perniciosos tanto para el mismo Estado como para el mercado. Pero la interculturalidad no es solo el *estar* juntos, sino el hecho de aceptar la diversidad del *ser* en sus necesidades, opiniones, deseos, conocimiento, perspectiva, etc. En este momento de la historia no es fácil comprender (incluso para la izquierda) que haya formas de pensamiento que no se fundan en Santo Tomás, Kant, Spinoza, Freud, Heidegger, Husserl o Marx, y quizás algunos más. En el caso de los Andes, se trata del conocimiento que comenzó a ser subyugado por el cristianismo, luego por la Ilustración y más tarde por el marxismo.

Usted ha expuesto muy bien la trayectoria y las complejidades del concepto de «interculturalidad» (Walsh, 2000 y 2002). A mí me incumbe aquí puntualizar solo un aspecto: el que el concepto de *interculturalidad* revele

y ponga en juego la diferencia colonial, lo cual queda un tanto escondido en el concepto de *multiculturalidad*. Por eso, cuando la palabra *interculturalidad* la emplea el Estado, en el discurso oficial el sentido es equivalente a *multiculturalidad*. El Estado quiere ser inclusivo, reformador, para mantener la ideología neoliberal y la primacía del mercado. Pero, en todo caso, es importante reconocer las reformas que se pueden realizar a través de la política del Estado. En cambio, el «proyecto intercultural» en el discurso de los movimientos indígenas está diciendo completamente otra cosa, está proponiendo una transformación. No están pidiendo el reconocimiento y la *inclusión* en un Estado que reproduce la ideología neoliberal y el colonialismo interno, sino que están reclamando la necesidad de que el Estado reconozca la diferencia colonial (ética, política y epistémica). No están pidiendo que se reconozca la participación de los indígenas en el Estado, sino su intervención en paridad y el reconocimiento de la diferencia actual de poder, esto es, la diferencia colonial y la colonialidad del poder todavía existente, de los indígenas en la transformación del Estado y, por cierto, en la educación, la economía, la ley. En ese sentido, el Estado ya no podría ser «monotópico e inclusivo», sino que tendrá que ser «pluritópico y dialógico», en el cual la hegemonía sea la del diálogo mismo y no la de uno de los participantes en el diálogo, como es el caso actual tanto en Ecuador o Bolivia como en Estados Unidos o Francia. El paso decisivo para el futuro es la universidad, y este paso se está dando ya en Ecuador, con la Universidad Intercultural, y en Bolivia, con varias experiencias en marcha de universidades lideradas por intelectuales indígenas. Subrayemos para los lectores no familiarizados con estos temas, que la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas «Amawtay Wasi» no es *solo* para indígenas, sino que es para todo el mundo. La particularidad es la diferencia de perspectiva entre la universidad estatal (o privada) y la universidad intercultural. Mientras que la universidad estatal, en Ecuador o en Bolivia, reproduce la tradición colonial de la expansión de la universidad europea en América y, más recientemente, la transformación de la universidad kantiana-humboldtiana en universidad corporativa (por ejemplo, conocimiento instrumental, preparación de profesionales eficientes, eliminación de conocimientos «inútiles» como las humanidades y el pensamiento crítico), la universidad intercultural reformula el qué, el por qué y el para qué del conocimiento tanto en la perspectiva epistémica indígena (en vez de blanca) como en las necesidades legales, económicas, de salud, etc. En este sentido, la respuesta a la globalización desde la perspectiva indígena es, por un

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

En este sentido, el libro de Fernet-Betancourt (2000) que mencioné antes es importante, pero necesita ser recontextualizado. La contribución del libro es la de marcar el hecho de que la «filosofía latinoamericana» fue una filosofía, por un lado, marcada por la diferencia colonial con respecto a la filosofía europea (que explico tanto en «Diferencia colonial y razón posoccidental» [2000c], como en la introducción al libro *Capitalismo y geopolítica del conocimiento* [2001b]) y, por otro, una filosofía que estuvo de espaldas al pensamiento indígena y al pensamiento afrocaribeño. En este momento no es suficiente con que la tradición de la filosofía «latinoamericana-criolla» reconozca sus límites. Si solo fuera así, sería una «filosofía multicultural», es decir, incluiría a todos para seguir siendo la filosofía del pensamiento criollo-mestizo e inmigrante. La verdadera filosofía intercultural será aquella en la que dialoguen pensamiento mestizo-criollo e inmigrante con el pensamiento indígena y el pensamiento afrocaribeño (tal como lo articulan, por ejemplo, tanto Gordon Lewis [2000], de Jamaica, como Paget Henry [2000], de Antigua). En cuanto al pensamiento indígena, está ya en marcha desde el siglo xvi (Guaman Poma, Pachacuti Yamki, el manuscrito de Huarochiri, etc.) y se está rearticulando en obras como las de intelectuales aymaras Fausto Reinaga, Felipe Quispe, Marcelo Fernández Osco, Enrique Ticona y otros, en Bolivia. En Ecuador pienso que la Universidad Intercultural es el proyecto donde esta actualización se resume y se articula institucionalmente.

En suma, el concepto de *interculturalidad* definido desde la perspectiva de los movimientos sociales e intelectuales indígenas da cuenta de la importancia de las geopolíticas del conocimiento. Esto es, la de tomar en serio que el conocimiento no es uno y universal para quien quiera ingresar en él, sino que está marcado por la diferencia colonial. En este sentido, estoy de acuerdo con usted en que la interculturalidad así definida es una

manera de sobrepasar el colonialismo interno. Por otra parte, es una buena muestra del potencial epistémico de la epistemología fronteriza. Una epistemología que trabaja en el límite de los conocimientos indígenas subordinados por la colonialidad del poder, marginados por la diferencia colonial y los conocimientos occidentales traducidos a la perspectiva indígena de conocimiento y a sus necesidades políticas y concepción ética.

Finalmente, es importante subrayar que la *interculturalidad* como proyecto epistémico, ético y político desde la perspectiva indígena es una manifestación singular de lo que está ocurriendo en otras partes del mundo. No tengo aquí tiempo para desarrollar este punto, pero quiero mencionar el caso de los intelectuales progresistas del mundo árabe-musulmán como Mohammed Abed al-Jabri (1995) y Ali Shari'ati (1979), además de Abdelkhebir Khatibi de quien me ocupé en *Local Histories/Global Designs* (2000b). Al pensamiento afrocaribeño habría que agregar también lo que está ocurriendo en África. De ello me ocupó en parte en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento* (2001b). A los nombres ahí mencionados habría que agregar el muy importante de Achille Mbembe. En fin, el grupo asiático de estudios subalternos (traducido en Bolivia por Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán) es otro ejemplo. *Interculturalidad* sería así un nombre de un fenómeno global cuyas características dependen de las historias locales y de la particular articulación de la colonialidad del poder en Asia, África y América Latina. Traté de explicar este fenómeno como la emergencia del pensamiento (epistemología, ética y política) fronterizo en mi libro *Local Histories/Global Designs* (2000b).

- **CW:** Dentro de la perspectiva que usted ha señalado aquí y en el contexto de la política antiterrorista lanzada después de los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 y una emergente colonialidad global, ¿cómo pensar el Plan Colombia?

- **WM:** Para responder a esta pregunta tenemos que comenzar por tratar de entender la lógica de los diseños globales, particularmente en su última etapa, la etapa del «mercado total» (Hinkelammert, 1989) o, lo que es lo mismo, la filosofía neoliberal o, lo que es lo mismo, la última etapa de la globalización. Es decir, de la globalización/colonialidad global.

Antes de entrar al tema del 11 de septiembre hay que decir que la muerte de miles de personas (ciudadanos o no) en el ataque a las torres del World Trade Center tiene que ser condenado. Pero es necesario también poner entre paréntesis los afectos para poder entender la lógica de lo que está ocurriendo. La condena al acto *terrorista* no implica que, automática-

mente, se celebre *la respuesta* del Gobierno estadounidense. Por otra parte, de las miles de personas que perdieron la vida el 11 de septiembre no todas eran *estadounidenses*, aunque los medios de comunicación asumieran que sí, que todas lo eran. La condena al acto terrorista, entonces, es una condena desde la perspectiva de la «pérdida de vidas humanas» y no solo de la «pérdida de vidas» identificadas con la nacionalidad, y la nacionalidad marcada por la tradición anglo-protestante-blanca. Volveré sobre este asunto más abajo, al referirme a los derechos humanos.

A partir del 11 de septiembre hemos escuchado y leído tres tipos básicos de discurso. El discurso de la derecha, particularmente pronunciado por el expresidente George W. Bush y sus estrechos colaboradores. En Europa, el ex primer ministro Tony Blair se encargó de propagar esta versión en sus propios términos. La retórica de este discurso acentúa el *terrorismo* como ataque a la *libertad* amenazada por *el mal*. Esta caracterización la había empleado ya el expresidente Ronald Reagan en los años ochenta para caracterizar el Imperio soviético. En este discurso la guerra indefinida contra el terrorismo se justifica como defensa de *la libertad* y de Estados Unidos, como paradigma de la libertad y de la democracia. Al mismo tiempo, el paradigma nacional de la democracia se extendió a nivel global cuando el expresidente George W. Bush sentenció que: «quienes no están con nosotros están contra nosotros». Este pronunciamiento revela la lógica de la lucha contra el terrorismo: la defensa de la libertad y de la democracia implica que quienes no están aliados con esta defensa no tienen derecho a ser libres y a estar en contra. Esto es, la defensa de la libertad se justifica mediante la violencia contra quienes no están involucrados en la libertad que se defiende y quienes se les ha dificultado el derecho de oponerse libremente a la libertad que se defiende con la violencia. Lo que acabo de decir no debe leerse como una justificación de lo que ocurrió el 11 de septiembre. Hay aquí dos niveles de análisis que no podemos confundir: uno es el ético-político. Éticamente es condenable todo acto que atente contra la vida de personas civiles, no involucradas en el conflicto. Políticamente, los actos terroristas tienen un efecto contraproducente en la medida en que justifican el refuerzo del poder contra el cual el terrorismo se ejecuta y, además, no ofrecen alternativas ni proyectos para el futuro. Se podría argumentar que Osama bin Laden y Al-Qaeda los tenían, pero no voy a entrar aquí en estos detalles. Sin embargo, la lógica del poder y de la colonialidad del poder como lo explica Aníbal Quijano (2002) no puede aceptarse como el bien natural que lucha para destruir la artificialidad del mal. La «doble crítica»

es aquí más necesaria que nunca. Y la «epistemología fronteriza», esto es, el pensamiento que piensa y se piensa desde la perspectiva de quienes sufren las consecuencias de la violencia estatal, es más necesaria que nunca. Por cierto, no estoy diciendo que Osama bin Laden *representase* esa perspectiva. Bin Laden era una de las respuestas posibles explicable desde la perspectiva de la colonialidad del poder; explicable pero no necesariamente justificable. En la misma lógica era explicable Sendero Luminoso; pero de ninguna manera justificable. El resultado de Sendero Luminoso fue, dicho sea de paso, semejante. Reforzó el poder y justificó la violencia estatal y militar aunque, claro está, solo a nivel nacional. Por otro lado, el discurso de la izquierda nacional (es decir, la izquierda en Estados Unidos, particularmente a través de medios como *The Nation*) denunció las complicidades entre el Gobierno de Estados Unidos y Afganistán, en 1979, contra la Unión Soviética³⁶. Puso de relieve la colaboración con Osama bin Laden y el entrenamiento que este recibió, en aquel entonces, por parte de la CIA. Puso también de relieve la conveniencia para Estados Unidos del Gobierno talibán; y no dejó de señalar los intereses económicos en juego en Afganistán, las riquezas petroleras en Afganistán (un enclave estratégico para la estabilidad de la región, rica en recursos energéticos) y también las relaciones entre Estados Unidos y Arabia Saudí, relaciones que continuaron desde 1979 hasta la presidencia de George Bush padre. En fin, pocos aspectos quedaron de las componendas y triquiñuelas internacionales, durante la Guerra Fría, entre Estados Unidos y los países árabes, particularmente Arabia Saudí, y la Unión Soviética, que la izquierda estadounidense no pusiera de relieve.

Hubo, y todavía lo hay, un silencio solo roto esporádicamente y, cuando así ocurre, enmarcado por la presencia y la ideología de los medios de

36. Mientras que las noticias enfatizaban la invasión de la Unión Soviética en Afganistán, la intervención solapada de Estados Unidos para desestabilizar el Gobierno de Kabul era conocida tanto por los oficiales del Gobierno como por los círculos periodísticos cercanos; como puso de relieve hace dieciséis años Zbigniew Brzezinski, consejero de seguridad nacional del presidente Jimmy Carter, en el curso de una entrevista concedida al semanario francés *Le Nouvel Observateur*, la CIA había penetrado en Afganistán con el fin de desestabilizar al Gobierno de Kabul, ya en julio de 1979, cinco meses antes de la intervención soviética (en línea: <http://www.voltairenet.org/article165889.html>). Semejante a lo ocurrido en Ucrania.

comunicación en Estados Unidos: la opinión de los intelectuales progresistas en el mundo árabe-islámico. *Al Jazeera* fue censurada después del primer día en que algunos canales en Estados Unidos se atrevieron a mostrar fragmentos de entrevistas con Osama bin Laden y los talibanes. Personalmente tuve la oportunidad de escuchar, en Duke, a la escritora y activista Egipcia Nawal El-Sadawi (octubre de 2001) y ver también una entrevista que *Al Jazeera* le hizo a ella un par de años antes. En la entrevista se podía comprender las posiciones antagónicas y enfrentadas, en el islam, entre intelectuales fundamentalistas y progresistas. No obstante, cuando los intelectuales progresistas arabo-islámicos no solo condenan el fundamentalismo islámico sino también el fundamentalismo del mercado neoliberal, son vistos también ellos como contrarios al bien, a la libertad y a la democracia.

Sería interesante revisar las reacciones en otras partes del mundo, pero no viene aquí al caso. Teniendo en cuenta la segunda parte de la pregunta, mejor nos concentramos en las respuestas en y desde América Latina. Pero para ello hay que empezar antes, en la década de los años setenta, después del *fracaso* del proyecto de modernización y desarrollo de la Alianza para el Progreso y de las reformas de Eduardo Frei en Chile, que culminaron en la elección de Salvador Allende. Su derrocamiento, en 1973, puede tomarse como un punto de referencia del cambio al que estoy aludiendo. El teólogo de la liberación Franz J. Hinkelammert (1989) caracterizó esta etapa (es decir, la etapa que siguió al fracaso de la Alianza para el Progreso, el golpe militar en Chile y la crisis motivada por la OPEP), como la «tercera guerra mundial». La aparición del *mal* como el enemigo marcó, para Hinkelammert, el argumento y la estrategia para el lanzamiento del mercado total y del Estado en contra del Estado. En esta genealogía, la transferencia del *mal* de la Unión Soviética a los talibanes, Osama bin Laden y Al-Qaeda, constituiría la «cuarta guerra mundial». Y así es como la caracterizó el subcomandante Marcos (1997). Es en esta línea de pensamiento que podemos también entender la posición asumida por Aníbal Quijano, miembro de nuestro proyecto de investigación, en su artículo «¿Entre la Guerra Santa y la Cruzada?» (2002). El argumento de Quijano tiene dos facetas. Por un lado, el argumento histórico que se estructura en torno a la colonialidad del poder y subraya el conflicto entre cristianos y moros en el siglo XVI, que es una de las marcas de la complicidad entre cristianismo y capitalismo mercantil. La destrucción de libros y del saber árabe-islámico, a finales del siglo XV, en la campaña dirigida por el cardenal Jiménez de Cisneros encuentra su contraparte diacrónica el 11 de septiembre, en la

destrucción del capital simbólico del siglo XXI: no ya los libros y el saber, sino la concentración del capital financiero. La acumulación del capital simbólico de los dos acontecimientos es sin duda reveladora. Por otra parte, Quijano contrapone el «terrorismo de Estado» al «terrorismo privado». Indirectamente continúa el análisis que había ofrecido Hinkelammert (1989), desde la perspectiva de la teología de la liberación, al analizar la lógica del mercado total durante la etapa de la «tercera guerra mundial». Quijano nos ofrece una actualización en el momento de la «cuarta guerra mundial».

Tenemos aquí ya bastantes elementos para pensar de qué manera se está rearticulando hoy la colonialidad del poder en la «cuarta guerra mundial». Dentro de esta perspectiva el Plan Colombia sería una reconfiguración hoy de los diseños globales y, en particular, de las relaciones entre Estados Unidos y América Latina. El Plan Colombia, lanzado por el Gobierno colombiano y apoyado por los Estados Unidos (y con la abstención de la Unión Europea), es un buen ejemplo de la complicidad entre gobiernos locales de *países emergentes*, del ex-Tercer Mundo (el «Tercer Mundo» en la etapa de la tercera guerra mundial) y los diseños imperiales (económicos y militares) de los gobiernos locales de *países desarrollados*, del Primer Mundo. Es curioso que, mientras «Tercer Mundo» es una expresión criticada como obsoleta, por la derecha misma, «Primer Mundo» no produce las mismas desconfianzas. El Plan Colombia es un proyecto de lucha contra *la guerrilla*, no contra *el terrorismo*. Ambos son movimientos antisistémicos, para emplear la expresión introducida en el análisis del mundo moderno-colonial. Pero sus respuestas tienen distintas motivaciones, aunque sus resultados sean muchas veces semejantes. Por ejemplo, la muerte indiscriminada de personas inocentes. Pero claro está, la muerte de personas inocentes ocurre también en las maniobras del *Estado* contra *el terrorismo*, *la guerrilla* y *la invasión*, como ocurrió en la Guerra del Golfo, en Afganistán y, aunque sabemos menos, en las fumigaciones en la zona cocalera de Colombia. Recordemos, para entender lo que estoy diciendo, los distintos diseños globales que a lo largo de cinco siglos justificaron e implementaron la colonialidad del poder. La cristianización del mundo fue el primero. América Latina siguió la misión civilizadora, la *civilización* secular del mundo. A este diseño siguió el desarrollo y modernización, entre 1945 y 1950 aproximadamente. A partir de ese entonces, durante la «tercera y cuarta» guerras mundiales lo que tenemos es el mercado total del que habla Hinkelammert. Cada uno de estos diseños, que coexisten hoy

aunque el dominante es el del mercado total, ha producido distintas formas de justificar e instrumentar la colonialidad del poder. Como vimos más arriba, el mercado es hoy el bastión donde anida la libertad y la democracia. Pero, como ya se habla hoy en Estados Unidos en los medios independientes, ¿por qué suponer que el capitalismo es la condición necesaria de la democracia? Si el objetivo es la democracia, ¿por qué necesitamos del capitalismo? Y por otra parte, si no hay un vínculo necesario entre capitalismo y democracia, ¿cuáles son las posibilidades futuras? Por cierto, que no la dictadura del proletariado, un proyecto que mantuvo la misma lógica y que cambió el contenido; en vez de la concentración del poder en las élites capitalistas, la concentración del poder se dio en los intelectuales *representantes* de la clase obrera.

Quiero aclarar, aunque resulte obvio, que aquí me estoy refiriendo al Plan Colombia no en su complejidad cotidiana, sino en el lugar que le corresponde en la perspectiva de la colonialidad global, es decir, de los cambios que van reconfigurando la posmodernidad y, en consecuencia, la poscolonialidad. Con esto quiero decir que si por posmodernidad entendemos transformaciones que operan ya sobre los principios de la modernidad, pero tampoco se explican sin la modernidad, la poscolonialidad debemos entenderla como transformaciones de los principios en los que operó la colonialidad hasta hoy. Poscolonialidad quiere decir pues, nuevas formas de colonialidad y no su fin. Esta poscolonialidad, esta colonialidad global (o «colonialidad *at large*» para complementar lo que le faltó a Arjun Appadurai [1996] cuando solo se refirió a «*modernity at large*») que toma distintas formas, tiene en el Plan Colombia una manera específica de operar en América Latina. ¿Qué quiero decir con esto? Primero pensemos, a grandes rasgos, en la colonialidad global. En primer lugar, como es obvio para todo el mundo, si bien hay estados fuertes como lo son los del G-8, también es cierto que el capital y sobre todo el capital financiero funciona con independencia del Estado. Si bien es cierto que Estados Unidos tiene el poder militar más fuerte, también es cierto que el poder militar está concentrado, hoy, en los Estados Unidos y la Unión Europea. En fin, lo que el G-8 hace, al igual que el «grupo de los cinco» del Consejo de Seguridad de la ONU (Estados Unidos, el Reino Unido, Francia, Federación Rusa y China), es constituir complejas formas de gobierno mundial y de redefinición de la diferencia imperial (por ejemplo, el grupo de los cinco) y de la diferencia colonial (ya no son solo Estados Unidos o Francia, por ejemplo, agentes identificables del ejercicio de la colonialidad del poder, sino que este se

distribuye en otros lugares, en el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, la Organización del Atlántico Norte, etc.). No es que el imperio se haya convertido en un deleuziano y posmoderno no-lugar. No, no. Solo ha cambiado de lugar. El lugar no es un territorio, un Estado-nación imperial, como el Reino Unido en el pasado, o Estados Unidos en la segunda mitad del siglo xx. El *lugar* no es un *territorio*, sino un espacio de poder o, mejor, redes desde donde se ejerce la colonialidad del poder.

Estas formas de concentración del capital y de colonialidad global son generales. Los herbicidas desparrramados sobre los campos de cultivo de coca en Colombia son parte de las tecnologías de guerra que se emplean hoy, sea con fines de «aumento de la producción» genéticamente orquestada y purificada o con fines de «disminución de la producción», en el caso de la coca. Ahora bien, la aparente contradicción entre aumento y disminución de la producción no es tal, y ambos, aumento y disminución, están mediados por una cuestión ética que se combina de manera un tanto perversa con una cuestión económica y otra política. La cuestión ética es la que hace de la coca, contraria al café, por ejemplo, una mercancía éticamente deplorable. Sin embargo, la coca es, como el café o cualquier otra mercancía, una mercancía más en la estructura del capital. No solo eso, sino que es una mercancía que mueve una cantidad de dinero que no mueven otras mercancías. De tal modo que, por un lado, la coca genera y distribuye un discurso ético-liberal en todos los medios de difusión, por otro, los beneficios económicos que produce la coca para todos aquellos involucrados en el negocio del capitalismo-liberal (y neo-liberal) convierten en dispensable el discurso ético: la producción y mercantilización de la coca es más importante que las consecuencias que tiene en las vidas humanas y en la corrosión del tejido social. No obstante, la mercantilización de la droga no es la única forma por la que la vida humana pierde valor frente al valor de la mercancía, del dinero, y de la acumulación de riquezas. En los últimos meses los periódicos han estado comentando el genocidio indirecto en África por falta de capacidad adquisitiva de medicinas para los pacientes de VIH/Sida. En este caso, el aumento de productos farmacéuticos no se ha logrado para salvar o prolongar vidas humanas, sino para producir riqueza. De tal modo que cuando la cuestión es elegir entre la vida humana y las ganancias, para la ética del capital, hoy, este no es un dilema: las ganancias van primero. Este es el momento en que es necesario estar atento a la política y a la filosofía de los derechos humanos. Hoy la derecha defiende la universalidad de los derechos humanos conscientes de las críticas a tal uni-

versalidad. Estas críticas provienen, fundamentalmente, de la izquierda occidental, de los líderes políticos asiáticos y de los fundamentalistas islámicos. En este escenario, la derecha que así presenta el argumento, sale ganando. Pero hay una cuestión más básica: la desvalorización de la vida humana por el mercado total, y es precisamente en este contexto de desvalorización de la vida humana que se defiende la importancia de los derechos humanos, desde la derecha, contra la izquierda que critica su universalismo y frente a Asia Oriental y al mundo islámico, que critican su occidentalismo. Los derechos humanos deben ser defendidos, pero no desde una posición que mantiene los derechos humanos suponiendo que el capitalismo, la democracia y la libertad son la mejor forma de asegurarlos. La defensa de los derechos humanos sin cuestionar el capitalismo está tan viciada como su condena por la izquierda occidental y por el *asianismo* y el fundamentalismo islámico. En este argumento están hoy enredados los debates sobre los «derechos humanos». Michael Ignatieff (2001) defiende la universalidad de los derechos humanos frente a estos tres tipos de críticas: la de la izquierda occidental, la de la perspectiva islámica y la de la perspectiva asiática. El argumento está viciado por la ceguera y la asunción de que en el Occidente no marxista (si se puede decir) no se violan derechos humanos. Los violadores son siempre los otros, los diferentes, los que están del otro lado de la diferencia imperial o de la diferencia colonial. En este sentido preciso es donde el argumento de Ignatieff es útil para comprender la doble cara de los derechos humanos defendidos por Occidente: son un instrumento para el control de la *barbarie* mediante la expansión del capitalismo, de la libertad y de la democracia³⁷.

Por el lado de lo político, las complicaciones surgen entre otras cosas en torno a la soberanía y a la gobernabilidad. Para comprender este aspecto conviene hacer algunas distinciones en el largo horizonte colonial de la modernidad. En el siglo XVI, por ejemplo, la cuestión de soberanía no se planteaba todavía en los términos en que nos la planteamos hoy. El «derecho de gentes» que introdujo y elaboró la escuela de Salamanca se ocupaba más bien de los *derechos* de gentes bajo la esfera del imperio, pero no de su autogobierno. A partir de finales del siglo XVIII y, sobre todo, en el si-

37. Véase la crítica progresista, desde la perspectiva islámica, de Abdullahi An-Na'im (1994).

glo XIX, y perdón por ser demasiado esquemático, pero es necesario tener en cuenta este marco, la cuestión de la soberanía comienza a plantearse en dos frentes: por un lado, la soberanía de los estados-nación en Europa y, paralelamente, de los estados que emergían de la descolonización en las Américas (Estados Unidos, Haití, la América hispánica y portuguesa); y por otro lado, la soberanía de los estados-nación que surgieron de la descolonización en la segunda mitad del siglo XX. Pero, además, la existencia del *comunismo* que estructuró la Guerra Fría introdujo una nueva dimensión en la cuestión de la soberanía. Introdujo, en realidad, un nuevo enemigo para el concepto liberal de soberanía. Así, forzó a nuevas alianzas entre los estados que surgieron de las excolonias y los estados industrializados que orquestaron la colonización en los siglos XIX y XX.

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

- **CW:** ¿Cuáles son las cuestiones centrales que las geopolíticas de conocimiento plantean a la universidad latinoamericana/andina y a nosotros académicos?

- **WM:** La primera parte de su pregunta alude a la dimensión institucional y, en consecuencia, apunta hacia la fundación económica y política en la producción del conocimiento. Tomemos de nuevo, como marco, los años de la Guerra Fría y los más recientes, los de posguerra fría. Pero recordemos, sin embargo, que la universidad fue y es parte de los diseños globales del mundo moderno-colonial. Con ello no quiero decir que en las grandes civilizaciones que ya existían cuando Europa era todavía una comunidad por formarse, débil y semibárbara, no tuvieran instituciones educativas. Quiero decir que a la institución educativa que se concibió en términos de universidad le fue consustancial en la conceptualización epistémica que hoy conocemos como uni-vers(al)idad. La expansión religiosa y económica de Occidente fue paralela a la expansión de la universidad. En consecuencia, la situación de la universidad, en este plano, debe pensarse en relación con la distribución planetaria de las riquezas económicas. Pero, además, debe verse también en relación con la desvalorización de la educación en los diseños globales neoliberales, paralelos a la desvalorización de la vida humana. El segundo ministro de economía que tuvo Argentina en dos años del Gobierno de De la Rúa (1999-2001), Ricardo López Murphy, *educado* en la economía del mercado libre, lo primero que hizo es cortar el presupuesto, y cortar por lo menos *necesario*: la educación. En fin, todo esto lo sabemos. Solo estoy tratando de ponerlo en el marco de la doble cara modernidad/colonialidad, de las historias locales y de los diseños globales.

Sin duda que estos fenómenos también ocurren en la Unión Europea y en Estados Unidos. No obstante, y particularmente en Estados Unidos, la universidad no depende ya de los fondos del Estado, sino de la financiación del capital privado, en el área de investigaciones médicas, de ingeniería, de ciencias físicas, etc., y de los *donantes*, sobre todo en el área de humanidades. ¿Quiénes son los *donantes*? Los *donantes* son exalumnos de universidades de prestigio, tanto estatales como privadas, que han tenido carreras exitosas en términos de dinero. Así, por ejemplo, Melinda Gates, esposa del magnate de Microsoft, Bill Gates, fue estudiante en Duke y ahora es miembro del Consejo Superior de la universidad (los consejos superiores de las grandes universidades están siempre formados por personas de influencia en el medio político y económico como, por ejemplo, banqueros, senadores, hombres y mujeres de negocios). Melinda Gates donó 20 millones de dólares a Duke y ambos, Melinda y Bill Gates, han donado también dinero para programas especiales en la educación de pregrado. Hay otros casos: un mi-

llonario chino que donó 100 millones a la Universidad de Princeton, por ejemplo, para patrocinar el incremento de la calidad y cantidad de los estudios de China en los Estados Unidos. El Gobierno francés y el español han estado alimentando con dinero a las universidades para incrementar el estudio del español y del francés en Estados Unidos. Claro, esta posibilidad les está negada a Bolivia y a Ecuador, por ejemplo. Esta situación tiene sus ventajas, en la medida en que se dispone de medios, las bibliotecas están bien surtidas y las computadoras abundan. Por otro lado es notable, y está siendo tema de discusión, cuál será el rol de las humanidades y del pensamiento crítico en universidades que son cada vez más corporativas; la investigación, incluso en las humanidades, está patrocinada por el capital privado. Volvamos al ex-Tercer Mundo. Hace tiempo que los científicos sociales en África, y últimamente también en América Latina, se han estado refiriendo a las condiciones de trabajo de las universidades de estas regiones. En América Latina, instituciones como la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) o la Universidade de São Paulo (USP), en Brasil, son casos excepcionales. El rector de cada una de estas dos universidades tiene tanto o más poder, político y económico, que el gobernador de una provincia argentina o ecuatoriana. Este no es el caso de la universidad en Argentina, en Bolivia o en Perú, me refiero a las universidades estatales, donde las condiciones son cada vez más precarias³⁸. Por otro lado, están surgiendo universidades privadas con muy buen nivel de investigación y enseñanza, como la Torcuato Di Tella y la Universidad de San Andrés en Buenos Aires, la Universidad Arcis, en Chile, y la Javeriana en Bogotá, dentro de las ya consagradas³⁹. En fin, a esto habría que agregar instituciones como el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Lo que importa, no obstante, es que si bien se encuentran centros de investigación y enseñanza de primera línea, la universidad sea privada o estatal, sea económica y políticamente fuerte como la UNAM o la USP, la diferencia que nos interesa aquí es aque-

38. A este respecto, el NACLA (North American Congress on Latin America) publicó en enero-febrero de 2000 un informe especial sobre «The crisis of the Latin American University».

39. Véase Lander (2000) y este volumen para una crítica filosófica de la cuestión de la colonialidad del saber, la universidad y las geopolíticas del conocimiento.

lla que existe entre historias locales en las que se piensan y se distribuyen diseños globales y aquellas historias locales que tienen que negociar tales diseños globales. En suma, lo que nos interesa aquí es la configuración de la diferencia colonial en el plano institucional de la educación.

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

- a) *La idea del intelectual orgánico*, que había planteado Antonio Gramsci, aparece hoy como insuficiente, sobre todo en el ex-Tercer Mundo y en particular debido a la emergencia de una intelectualidad indígena fuerte, una intelectualidad que, como argumentan Freya Schiwy y Michael Ennis (2002), cuestiona el concepto de intelectual forjado en el imaginario de la modernidad/colonialidad: los indígenas, por definición, no podrían ser intelectuales, puesto que el intelectual se define en relación con el poder de la letra (el intelectual del siglo XIX es la transformación del letrado del siglo XVI) y los indígenas no tenían *letras*, es decir, no tenían *lucres*. Pero, además de la letra, el intelectual se define por el *intelecto*, y como los indígenas, según los diseños globales triunfantes, no tenían letras, por lo tanto, su intelecto debía *desarrollarse* mediante la civilización.
- b) *La idea de académico*, o *scholar*, nos lleva a preguntarnos sobre la formación de las «culturas académicas», el rol de la investigación y de la enseñanza, así como las relaciones y diferencias entre académico e intelectual. En este terreno es necesario no solo repensar, sino fundamentalmente reorientar los *principios y objetivos de la investigación y de la enseñanza*. Diría, para empezar, que hay tres preguntas claves que explorar en este terreno:
 - ¿Qué tipo de conocimiento/comprensión (epistemología y hermenéutica) queremos/necesitamos producir y transmitir? ¿A quiénes y para qué?
 - ¿Qué métodos/teorías son relevantes para el conocimiento/comprensión que queremos/necesitamos producir y transmitir?

- ¿Con qué fines queremos/necesitamos producir y transmitir tal tipo de conocimiento/comprensión?
- c) El *proceso de pensamiento crítico* que responda a estas preguntas deberá ser un trabajo continuo (publicar un artículo o un libro será un momento particular, pero no trascendente en este proceso); requerirá esfuerzos y toma de posiciones particulares en situaciones políticas tan distintas como puede ser la de la universidad en Ecuador o en Estados Unidos, como señalé más arriba. El exceso económico y técnico, en Estados Unidos, dificulta el ejercicio de un pensamiento crítico, puesto que la sociedad valora y prefiere la *eficiencia*. En este sentido, quienes trabajan en América Latina (o en Asia o África) tienen una contribución fundamental que hacer. En sentido contrario, quienes trabajamos en Estados Unidos y nos beneficiamos del pensamiento crítico producido en África, Asia o América Latina tenemos también un papel importante de apoyo, tanto político como material e intelectual, al pensamiento crítico que se produce fuera de Europa o de Estados Unidos. El pensamiento crítico del futuro ya no podrá ser una constante actualización del pensamiento crítico europeo o estadounidense, o incluso aquel que están produciendo hoy los intelectuales del Tercer Mundo en Europa y en Estados Unidos. Esto es, si la crítica a la globalización de derecha es seria, en el sentido en que la globalización tiende a la homogeneización, también esta crítica es válida para la izquierda. Pensar que el marxismo debe ser universal tiene un contenido distinto, pero la misma lógica que el pensar que el cristianismo y el liberalismo deben ser universales. Para responder a la última parte de la pregunta, diría que «la tarea intelectual del académico», en Estados Unidos, en América Latina o donde fuera, es producir pensamiento crítico, y el pensamiento crítico no podrá reemplazar la Biblia por Marx o Hegel por Heidegger, o Fukuyama por Žižek, etc. El pensamiento crítico tendrá que ser desde la colonialidad, por la descolonización tanto económica como intelectual, tanto de derecha como de izquierda. El pensamiento crítico es, en última instancia, el de una crítica sin garantías.

Por eso, para terminar, los estudios culturales o los estudios poscoloniales son útiles y necesarios, pero mantienen los límites de la academia y, sobre todo, de la epistemología moderna que piensa el conocimiento como *estudio* de algo. En este preciso sentido, los estudios culturales no son distintos a los estudios sociológicos, históricos o antropológicos. Por eso se celebran los estudios culturales, por ser interdisciplinarios. Este es un aspecto importante

en la institución universitaria, puesto que permite la creación de espacios más allá de las normas disciplinarias y, así, permite que quienes se sientan asfixiados por la tiranía de las disciplinas que invocan «rigor científico» más que pensamiento crítico tengan un lugar para proseguir sus investigaciones y enseñanzas. No obstante, «pensamiento crítico» quiere decir algo muy distinto a «estudios culturales» o «estudios poscoloniales». El pensamiento crítico no tiene como fin el conocimiento o comprensión del objeto que se estudia, sino que el conocimiento y la comprensión son los peldaños necesarios para «otra cosa» y «otra cosa» está resumida en las tres preguntas que enuncié un poco más arriba. En *Local Histories/Global Designs* (2000b) mi propósito no fue *estudiar*. Me interesó y me interesa más «reflexionar sobre ciertos problemas» que no «estudiar ciertos objetos o dominios o áreas o campos o textos», ya sean estos estudios culturales o poscoloniales. En fin, para terminar, la tarea académica/intelectual deberá reformularse en términos epistémicos, éticos y políticos, más que metodológicos. La epistemología fronteriza que contribuirá a conceptualizaciones y prácticas del hacer conocimiento y conocer haciendo. El pensamiento crítico en la sociedad global debería ser un constante proceso de descolonización intelectual que debería contribuir a la descolonización en otras áreas, como la ética, la estética, la institución de la religiosidad, la económica y la política, y la normatividad sexual mediante la idea de género. La descolonialidad nombra procesos de liberación de la economía del capitalismo, la espiritualidad de la religión, la *esthesis* de la estética, el saber de la experiencia del conocimiento experto, la liberación de la sexualidad de la tiranía del género, la liberación de la gobernabilidad atrapada en la teoría política.

Creo, sin embargo, como dije más arriba, que el proyecto de la Universidad Intercultural es el proyecto más radical en cuanto a la geopolítica del conocimiento y a las posibles vías futuras de implementar transformaciones epistémicas radicales y, por lo tanto, también éticas y políticas. A pesar de la reciente clausura decretada por el presidente Rafael Correa, los logros y la visión de Amawtay Wasi han llegado a un punto que no tienen vuelta atrás y mucho menos olvido⁴⁰. Y quisiera terminar esta entrevista invocan-

40. Véase: http://www.periferias.org/index.php?option=com_content&view=article&id=354%3Acorrea-contra-la-uinpi&catid=18%3Aactualidad&Itemid=32&lang=es

do el proyecto, para mí radical, de la Universidad Intercultural, citando algunos párrafos del proyecto tal como está presentado en el *Boletín ICCI-RIMAY* (Instituto Científico de Culturas Indígenas, 2000):

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

Es por ello que para la comprensión de los pueblos, naciones o tribus que estaban fuera de la modernidad se hayan creado ciencias como la etnología, la antropología, en las cuales el sujeto que observaba y estudiaba no podía comprometerse ni contaminarse con el objeto estudiado. Los pueblos indígenas fueron transformados en objetos de estudio, descripción y análisis. Conocer y estudiar a los indígenas compartía la misma actitud vivencial y epistemológica con la cual se deberían estudiar, por ejemplo, los delfines, las ballenas o las bacterias. Este distanciamiento supuestamente determinado por las condiciones de saber, excluía la posibilidad de autocomprensión de los pueblos indígenas» (Instituto Científico de Culturas Indígenas, 2000).

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

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

Volviendo al concepto de *interculturalidad* en el argumento de Fornet-Betancourt (2000), citado más arriba, no me cabe duda de que estamos aquí frente a un planteo radical que, como usted dice, comienza a dismantlar el colonialismo interno y a afirmar el saber y el poder desde la diferencia colonial interna. Los proyectos progresistas que se implementen en las uni-

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

La Universidad Intercultural es, quizás, el planteamiento más radical al que nos enfrentamos no solo los académicos, sino también el Estado y la sociedad civil. Y, como tal, en tanto profesionales y ciudadanos, con simple o doble nacionalidad, debemos asumirlo. Uno de los mayores desafíos es el de contribuir a proyectos como los de la Universidad Intercultural mediante trabajos que adelanten la descolonización del saber, fundamentalmente a nivel de la economía y de la ley. Estos principios se encuentran ya formulados en las investigaciones y argumentos adelantados por Aníbal Quijano en los últimos años, trabajos hoy recogidos en una antología fundamental de su obra (Quijano, 2014). La colonialidad del poder implicó la colonialidad del saber, y la colonialidad del saber contribuyó a dismantelar (a veces con buenas intenciones) los sistemas legales indígenas y también (nunca con buenas intenciones) a dismantelar la filosofía y la organización económica indígena. Por otra parte, los propios intelectuales indígenas hoy están ya corrigiendo los errores históricos, perpetuados a través de los siglos, e implementados por la colonialidad del poder y del saber. Existen trabajos como los del intelectual aymara Marcelo Fernández Osco sobre «la ley del Ayllu», o del intelectual también aymara, Simón Yampara Huarachi, sobre la «economía». Me parece que hay que dar este giro y construir nuevas genealogías conceptuales, puesto que los *Huntingtons* (para la derecha) y los *Žižeks*, los *Laclaus*, los *Bourdieu*s (o aún mejor, los *Giddens* que asesoraron a Blair y los *Becks* que asesoraron a Schroeder) ya no pueden ser quienes guíen el pensamiento crítico del «otro lado» de la diferencia colonial. De ahí la importancia que tiene pensar las geopolíticas del conocimiento involucrados en ellas. Esto es, no tomar las geopolíticas del conoci-

miento como un objeto de estudio y hacerlo desde una perspectiva que esté *fuera* de ellas. No hay afuera de la geopolítica del conocimiento porque no hay afuera de la diferencia imperial y de la diferencia colonial. La cuestión central de las geopolíticas del conocimiento es, primero, entender qué conocimiento se produce «del lado de la diferencia colonial», aunque sea crítico, y qué conocimiento se produce «del otro lado de la diferencia colonial» (que serán distintos en América Latina, el Caribe, Asia, África y en Europa o América del Norte cuando se trata de los afroamericanos, latinos, pakistaníes, magrebíes, etc.), esto es, desde la experiencia subalterna de la diferencia colonial como lo hacen, por ejemplo, Marcelo Fernández Osco, Simón Yampara Huarachi y Félix Patzi Paco en los Andes o Lewis Gordon y Paget Henry en el Caribe, o Gloria Anzaldúa entre los chicanos o Rigoberta Menchú en Guatemala o los zapatistas en el sur de México, o Abed al-Jabri en Marruecos y Ali Shari'ati en Irán, o Vandana Shiva y Ashis Nandy en la India. Soy consciente de que hay intelectuales *progresistas* y *posmodernos* en Europa y en Estados Unidos que toman estos nombres con pinzas y desconfianzas de autenticidades nacionales o fundamentales y prefieren enlistarse en las genealogías hegemónicas del pensamiento moderno de Occidente. Pues ahí está el debate futuro, el verdadero debate de la interculturalidad, de la geopolítica del conocimiento y de la diferencia epistémica colonial.