HABITAR LA FRONTERA

SENTIR Y PENSAR LA DESCOLONIALIDAD (ANTOLOGÍA, 1999-2014)

Walter D. Mignolo

CIDOB
BARCELONA CENTRE FOR INTERNATIONAL AFFAIRS

Francisco Carballo
y Luis Alfonso Herrera Robles
(Prólogo y selección)

Esta antología recoge, por primera vez, algunas de las contribuciones más significativas de Walter Mignolo a la «opción descolonial». Nos referimos a una práctica político-intelectual que se distingue por hacer una crítica de la idea de modernidad desde la periferia, desde su exterioridad; que se atreve, en definitiva, a cuestionar las palabras sobre las que se ha levantado el edificio de la civilización occidental: belleza, ciencia, democracia, desarrollo, Estado, ley, mercado, modernización, objetividad, progreso, universalismo. Los textos aquí reunidos coinciden en el tiempo y en los temas tratados con las monografías publicadas por Mignolo durante los últimos quince años.

El volumen se divide en cinco secciones y un epílogo: modernidad/colonialidad; conocimiento y desobediencia epistémica; fijando posiciones; hacia una política descolonial y estéticas descoloniales. Cada apartado se abre con una entrada donde se explica el contexto en el que los capítulos fueron escritos y publicados en su versión original, y se cierra con una entrevista en la que se invita al autor a clarificar sus opiniones, así como a dialogar con distintas realidades y variadas tradiciones académicas. El epílogo –escrito exprofeso para esta antología– es un mirar hacia el futuro; advertir lo que sigue para el pensamiento y la acción descoloniales.

«La fuerza y la energía del pensamiento descolonial estuvo siempre *ahí*, en la exterioridad, en lo negado por el pensamiento imperial/colonial».

«El giro descolonial es la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida (economías-otras, teorías políticas-otras), la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento del encantamiento de la retórica de la modernidad, de su imaginario imperial articulado en la retórica de la democracia».

«Desengancharse quiere decir, de nuevo, estar en la frontera: tener que vivir en un mundo que es como es y trabajar *no para cambiar este mundo, sino para construir otro a partir de las ruinas del mundo en el que estamos viviendo*».

«No se trata de hacer un arte descolonizador o pintura descolonizadora, sino de instrumentar proyectos descolonizadores que se manifiestan también en la pintura y en la filosofía, la ciencia, el teatro y en tantos otros medios ya hechos o que iremos inventando».

Con la colaboración de:

UACJ

ISBN 978-84-92511-44-0

9 788492 511440

Walter Mignolo nació en Corral de Bustos, Pampa Gringa de la Argentina. Es semiólogo de formación. Ocupa la cátedra William H. Wannamaker como profesor de lenguas romances y literatura en la Universidad de Duke (Estados Unidos). Asimismo, dirige el Center for Global Studies and the Humanities e imparte cursos en el departamento de antropología de la misma universidad.

Entre sus libros destacan: *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization* (1995), ganador del premio Catherine Singers Kovacs otorgado por la Modern Language Association; *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (2003); *La idea de América Latina* (2007), premio Frantz Fanon de la Asociación Filosófica Caribeña; *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad* (2010); *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options* (2011) y *El vuelco de la razón: diferencia colonial y pensamiento fronterizo* (2011). Sus obras se han traducido al italiano, alemán, francés, portugués, español, sueco, rumano, chino, coreano e indonesio.

Es colaborador habitual de *Página 12*, *Al Jazeera Internacional* y corresponsal de *Ibraaz: Contemporary Visual Culture in North Africa and the Middle East*. Dirige la colección de pensamiento descolonial para Ediciones del Signo con sede en Buenos Aires y codirige, junto a Catherine Walsh, la colección *On Decoloniality*, que se iniciará en julio del 2016, editada por la Duke University Press. En la misma editorial codirige con Irene Silverblat y Saldivar Hull *Latin America Otherwise*, que lleva ya veinte años de existencia.

waltermignolo.com

3 9 0 5 0 9 3 2 5 4 6 Y

EL COLEGIO DE MÉXICO

Biblioteca Daniel Cosío Villegas
Coordinación de Servicios

Fecha	Firma de salida

HABITAR LA FRONTERA:
SENTIR Y PENSAR LA DESCOLONIALIDAD
(ANTOLOGÍA, 1999-2014)

Editores

FRANCISCO CARBALLO
Profesor de política y cultura latinoamericana en Goldsmiths,
Universidad de Londres.
Director asociado del Centro de Estudios
Poscoloniales de la misma institución.

LUIS ALFONSO HERRERA ROBLES
Profesor-investigador de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
Imparte cursos en el Programa de Sociología adscrito
al Departamento de Ciencias Sociales.

Interrogar la actualidad, n.º 36

Walter D. Mignolo

HABITAR LA FRONTERA

Sentir y pensar la descolonialidad
(Antología, 1999-2014)

Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera Robles
(Prólogo y selección)

Con la colaboración de:

CIDOB
BARCELONA
CENTRE FOR
INTERNATIONAL
AFFAIRS

IJACJ

Primera edición en español: marzo 2015

© 2015 Walter D. Mignolo
© 2015 del prólogo y selección: Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera Robles
© 2015 de esta edición: CIDOB y UACJ

© 2015 CIDOB para todos los créditos
Elisabets, 12, 08001 Barcelona
http://www.cidob.org
e-mail: publicaciones@cidob.org

Universidad Autónoma de Ciudad Juárez (UACJ)
Av. Plutarco Elías Calles No. 1210
Foviste Chamizal, C.P. 32310
Ciudad Juárez, Chihuahua, México
www.uacj.mx/

Edición de los textos y coordinación: Elisabet Mañé
Corrección: Ana Sedano e Isabel Verdet
Asistente de edición: Lluis Dalmau
Imagen de cubierta: «La globalización de la indianización»,
del artista mexicano Pedro Lasch*

Distribuido por Edicions Bellaterra, S.L.
Navas de Tolosa, 289 bis, 08026 Barcelona
www.ed-bellaterra.com

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Impreso en España
Printed in Spain

ISBN: 978-34-92511-44-0
Depósito Legal: B-5984-2015

Impreso por Book Print Digital S.A

* «La globalización de la indianización» / *Global Indianization*
(2009, técnica y dimensiones variable).
De Pedro Lasch

Este mapa fusiona el inglés, el español y el francés para producir una nueva cartografía basada en los significados de las palabras «indio» e «indígena». Presentando el fundamento de nuestros procesos contemporáneos de globalización, el mapa es una vuelta a la representación de la ignorancia y confusión que experimentaron los europeos al llegar al continente americano. Un orden mundial futuro o contemporáneo implica el renombramiento de los continentes, sin embargo, el mapa refleja también el épico crecimiento cultural y político de pueblos que –no importa si correcta o erróneamente– han sido denominados «indios» o «indígenas».

Biblioteca Daniel Cosío Villegas
COLEGIO DE MEXICO A.C.

Sumario

Agradecimientos, 9
Prólogo: Walter D. Mignolo, pensador descolonial, *Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera*, 11

I. MODERNIDAD/COLONIALIDAD

1. Anecdotario I, 23
2. La colonialidad: la cara oculta de la modernidad, 25
3. La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el Hemisferio Occidental en el horizonte colonial de la modernidad, 49
4. Pensamiento descolonial y desoccidentalización: conversación con Francisco Carballo, 81

II. CONOCIMIENTO Y DESOBEDIENCIA EPISTÉMICA

5. Anecdotario II, 113
6. Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos, 117
7. Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: lógica de la colonialidad y poscolonialidad imperial, 141
8. Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento: sobre descolonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica, 173
9. Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: conversación con Catherine Walsh, 191

III. FIJANDO POSICIONES

10. Anecdotario III, 221
11. La razón poscolonial: herencias coloniales y teorías poscoloniales, 223
12. La opción descolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso, 251
13. Sobre la idea de América Latina: conversación con Antonio Lastra, 297

IV. Hacia una política descolonial

14. Anecdotario IV, 327
15. El vuelco de la razón: sobre las revoluciones, independencias y rebeliones de finales del XVIII y principios del XIX, 331
16. La revolución teórica del zapatismo: consecuencias históricas, éticas y políticas, 339
17. Pensamiento fronterizo y representación: conversación con María Iñigo Clavo y Rafael Sánchez-Mateos Paniagua, 369

V. Estéticas descoloniales

18. Anecdotario V, 397
19. *Aesthesis* descolonial, 399
20. Activar los archivos, descentralizar a las musas: el Museo de Arte Islámico de Doha y el Museo de las Civilizaciones Asiáticas de Singapur, 415
21. Estéticas descoloniales: conversación con Francisco Carballo, 433

Epílogo, *Walter D. Mignolo*, 457

Referencias bibliográficas

- Prólogo, 473
- Sección I, 475
- Sección II, 483
- Sección III, 493
- Sección IV, 499
- Sección V, 503
- Epílogo, 507

Agradecimientos

Esta Antología, en parte, es un esfuerzo colegiado en el que han participado muchas personas: desde estudiantes de pregrado, hasta profesores e investigadores, pasando por editores, funcionarios y personalidades del ámbito académico. A todos ellos y ellas debemos dar las gracias por hacer realidad un proyecto que inició hace ya casi dos años, bajo la iniciativa de Walter Mignolo de la Universidad de Duke, Carolina del Norte, en los Estados Unidos.

Queremos agradecer el apoyo en la realización de algunas de las transcripciones de los textos a los estudiantes (ahora egresados) de la licenciatura de Trabajo Social de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez (UACJ): Sarai García Espinoza y Jesús Gutiérrez Amparán; a Karina Romero por sus consejos como editora en la primera parte de construcción de esta Antología, quien confesó disfrutar la lectura de uno de los primeros borradores.

Por otro lado, debemos hacer un reconocimiento a la disposición del rector de la UACJ, Ricardo Duarte Jáquez, y del director de la Fundación CIDOB de Barcelona, Jordi Bacaria, por conjuntar voluntades en la edición y publicación de este libro de manera coordinada, creemos que este tipo de experiencias de colaboración transatlántica abre puertas para que en tiempos de «crisis de humanidad», no solo económica, las cosas nobles como la transmisión de conocimientos y saberes prosperen y lleguen a buen puerto. A ellos nuestro agradecimiento, al igual que a Yolanda Onghena del programa de Dinámicas Interculturales de CIDOB por ponernos en contacto con su compañera de Publicaciones, Elisabet Mañé, quien ha trabajado y puesto todo de su parte para que la Antología sea una realidad: muchas gracias a Elisabet por su compromiso desde el primer momento.

Finalmente, y de manera especial, a Walter Mignolo, por confiar en nosotros entre tantos, para un proyecto de tamañas dimensiones y proporciones en el campo de la academia. Sabíamos la tarea y el trabajo que implicaba aceptar una invitación para elaborar una Antología como un «gran texto» que integrara en sus contenidos los mejores escritos de su obra (abundante y prolífera), o aquellos que creíamos eran los más significativos del autor en términos históricos y personales, dentro del Proyecto Modernidad/Colonialidad del cual él forma parte, siendo uno de los autores centrales de esta perspectiva latinoamericana. A Walter por su confianza, apoyo y acompañamiento durante estos meses de trabajo e intercambio, gracias absolutas y descoloniales.

Luis Alfonso Herrera Robles y Francisco Carballo
(Ciudad Juárez/Londres, febrero de 2015).

Prólogo: Walter Mignolo, pensador descolonial

Francisco Carballo
Luis Alfonso Herrera Robles

Para los 43 estudiantes normalistas de Ayotzinapa
«¡Vivos se los llevaron, vivos los queremos!»
Y a la memoria de Antonio Zambrano-Montes, asesinado a mansalva
por la policía de Pasco, Washington.

Nos proponemos acercar al lector a la opción descolonial. Una práctica político-intelectual que se distingue por hacer la crítica de la modernidad desde su lado oscuro, desde su exterior; que se atreve, en definitiva, a cuestionar las palabras en que se sostiene el mundo moderno: belleza, ciencia, civilización, democracia, desarrollo, Estado, ley, mercado, objetividad, progreso, razón, universalismo. En las páginas que siguen se explica cómo se erigió el *patrón colonial del poder* en los albores del siglo XVI con la conquista de las Américas. Se enumeran las heridas que ha provocado la *colonialidad* en sus diversas encarnaciones históricas. Se revela el papel del conocimiento y la estética en perpetuar la influencia europea por el planeta entero. Asimismo, se proponen herramientas para construir futuros distintos a las catástrofes que parecen adueñarse del horizonte. He aquí una puerta de entrada a la vasta obra de Walter Mignolo.

Un libro como este resulta esclarecedor. Se antoja fácil negar la complicidad histórica entre el pasado colonial y nuestro presente «globalizado». Un presente que quiere distinguirse por tecnologías que facilitan la comunicación entre los pueblos y que ocultan, de paso, las desigualdades entre los países ricos y los países pobres. Sin embargo, las evidencias del fracaso de la modernidad occidental están por todas partes. Aunque esta se resista a morir, en su agonía sigue produciendo calamidades ecológicas y

sociales; castiga a poblaciones en los cinco continentes y condena a regiones enteras a ese limbo que llaman «subdesarrollo» o, según el eufemismo de nueva usanza, a ser «modernidades emergentes». Arreglos sociales que obligan a sufrir las devastaciones que trae consigo el mundo moderno/colonial sin poder gozar del bienestar que durante algún tiempo se disfrutó en Occidente. Todo esto se pone en evidencia si nos atrevemos a mirar desde una perspectiva descolonial.

Hace algunos años se presagiaba el fin de las fronteras. Había quien festejaba su inexorable «borrado» con la llegada de la mundialización. No obstante, las fronteras están de vuelta y traen consigo la diferencia colonial. Hemos pasado de la antropometría propia de la «primera colonialidad» a una biometría que le es inherente a la segunda fase de la colonialidad. Una forma de control que se apoya en las tecnologías digitales e impide la libre circulación de las personas y de los proyectos sociales que se consideran subversivos. En este contexto, la importancia de las fronteras no solamente es política y económica, sino también epistémica. Es en las fronteras donde la diferencia colonial se hace tan visible como lacerante. Basta mirar los periódicos del día: estampidas humanas que sacuden Ceuta y Melilla cuando millares de africanos buscan alcanzar el *European Dream*; por no hablar del medio millón de latinoamericanos que cada año se atreven a cruzar el Río Bravo para reclamar su parte en el *sueño americano*; o la porosidad de la línea entre Turquía y Siria, que pone en evidencia el caos político que dejaron las distintas incursiones de los imperios occidentales por el «Oriente Próximo»; o el muro que separa la «ejemplar democracia» israelí de la «barbarie» palestina tan agudamente analizado por Eyal Weizman (2012)[1]; o la guerra de mediana intensidad entre Ucrania y Rusia, que simboliza la disputa geopolítica por el control de la *matriz colonial del poder*, de la que habla Mignolo en algunos de los ensayos aquí reunidos. En suma: nuestro destino se juega en las fronteras. Es allí donde se hace necesario plantarle cara a la colonialidad, donde se forma nuestra doble conciencia y cobra consistencia una manera de pensar distinta.

---

1. Véase, asimismo, el documental de Ana Naomi de Sousa sobre el trabajo de Weizman en los territorios ocupados por Israel: *The Architecture of Violence* (2014): http://www.aljazeera.com/programmes/rebelarchitecture/2014/06/architecture-violence-2014629113556647744.html (consultado en febrero de 2014).

Es precisamente en la frontera donde nació la idea de compilar esta antología. La necesidad de hacer este libro surgió al confrontar las realidades de Ciudad Juárez, la encarnación misma de la llaga que separa el Norte del Sur del mundo. No puede haber mejor geografía para entender la pertinencia de la opción descolonial. La frontera entre Ciudad Júarez y El Paso (Texas) es un lugar ideal para impulsar un proyecto de tan enérgicas implicaciones políticas y epistémicas. No podría ser de otra forma. La opción descolonial es una manera de ser y sentir que nace de, por y para los *condenados de la tierra*, esos que cada día llegan a Juárez reclamando su lugar en un mundo que se empeña en rechazarlos. ¿Quiénes son, entrado el siglo XXI, los «condenados» de los que ya hablaba Frantz Fanon hace más de 50 años? Son las mujeres violadas y asesinadas en las dunas que rodean nuestra ciudad, los pueblos indígenas, los migrantes, los trabajadores condenados a la precariedad eterna de las maquiladoras, aquellos que son excluidos por motivos de género, de preferencia sexual, de fe religiosa y de prácticas culturales. En definitiva, los miles de millones de desheredados que viven en carne propia la violencia de la colonialidad y su control de la economía, el medio ambiente, la autoridad, el género y la subjetividad.

Hoy en día las tareas pendientes son vastas y las acciones emprendidas insuficientes. Tómese este libro como un manifiesto contra la indiferencia; como un apoyo, por modesto que sea, para las luchas descoloniales que lo mismo se dan en América Latina que en las chabolas y los barrios de la propia Europa. Ser y actuar descolonialmente significa algo más que postura intelectual. Es ante todo un compromiso en pos de resignificar la dignidad y la justicia.

W. M., pensador descolonial

A Walter Mignolo (natural de Corral de Bustos, Pampa Gringa de la Argentina) lo anima una perspectiva planetaria. Observa y explica el estado de cosas desde el Sur del mundo y ya no solo desde América Latina, como aconsejaría el sistema universitario y sus acartonadas divisiones geográficas. Semejante insubordinación empieza a rendir frutos. Sus lectores llegan desde lugares de difícil acceso para los pensadores nacidos en *nuestra* América. Escribimos sobre un viajero tenaz. Buena parte de su tiempo lo

dedica a establecer diálogos; lo mismo en China que en Sudáfrica, en Brasil que en el Reino Unido, en Bolivia que en los Países Bajos, en Rusia que en España, en Marruecos que en Moldavia. Con la popularidad llegan, como es de suponer, los adversarios. Algunos de ellos se agrupan en América Latina y les aflige la creciente proyección internacional de Walter Mignolo. Lo acusan de construir su fama como representante de *La gran comarca* trabajando en una universidad anglosajona de élite y escribiendo en inglés. Le reclaman, igualmente, el hecho de haber adoptado conceptos emanados de la realidad latinoamericana sin pedir permiso primero[2]. Mignolo responde a sus malquerientes: «¿Por qué escribir en inglés? La razón es simple: el control epistémico (la colonialidad del ser y del saber) se ejerce en inglés, francés y alemán; y el inglés hoy domina sobre los que alguna vez fueron sus pares. Pensar descolonialmente significa, pues, *actuar* en inglés. Víctor Borge, el humorista danés, sabía de qué se trataba: "el inglés no es mi lengua", solía decir, "yo simplemente la uso"» (Carballo y Mignolo, 2012: 246). Algo más: en su aparato crítico deja bien sentadas sus fuentes; reconoce escrupulosamente el mérito ajeno. No son pocos los pensadores de la región que han ganado visibilidad gracias a los buenos oficios de Walter Mignolo. Hoy la teoría social emanada de la experiencia latinoamericana es tomada en serio por propios y extraños. Ya no se la puede descartar de un plumazo o reducir, como en tantas ocasiones, a una nota a pie de página. Esa es una de las batallas en las que nuestro escritor ha participado infatigable y victoriosamente.

---

2. Véase de la historiadora Silvia Rivera Cusicanqui (2012) el texto en inglés publicado por una revista editada gracias a los auspicios de la Universidad de Duke. Asimismo, la antropóloga inglesa, afincada en Bolivia, Alison Spedding Pallet (2011), sacó un pequeño libro en español en que le enmienda la plana a pensadores descoloniales como Aníbal Quijano, Nelson Maldonado-Torres y el propio Mignolo. Véase también la vedada referencia a Mignolo y su supuesto pachamanismo de Pablo Stefanoni (2011). Vale también consultar la crítica de mayor calado teórico hecha por José Mauricio Domingues (2009) y la respuesta de Mignolo (2009) al texto del sociólogo brasileño. Gustavo Lins Ribeiro (2011) publicó un texto interesante en el que cuestiona tanto al poscolonialismo como la descolonialidad para dar cuenta de la situación histórica brasileña. Eduardo Restrepo y Axel Rojas (2010) hacen un recorrido por los reparos que ha recibido el pensamiento descolonial en torno a «las tergiversaciones, limitaciones, limitaciones conceptuales» (véase el octavo capítulo), páginas de interés para aquellos interesados en los debates académicos en torno a la opción descolonial.

De un tiempo a esta parte, son los europeos los que se dan por aludidos y contratacan con virulencia las observaciones de Mignolo. Le reclaman su falta de respeto al abolengo intelectual del continente. Les molesta su irreverencia ante el universalismo que debería unirnos en un mismo plano de lucha social, de esperanza emancipadora. Ríen nerviosos ante sus invectivas contra el «eurocentrismo». Sin embargo, el argentino está empeñado en llevar adelante lo que el filósofo afroamericano Lewis Gordon (2012) llama «un cambio en la geografía de la razón». Ello implica, entre otras cosas, dar vida a un lenguaje capaz de encararse con las groseras asimetrías en la distribución mundial del poder. Asimetrías que no solo se manifiestan en la política y la economía, sino que, disimuladamente, sobreviven en la ciencia, el arte y la religión. La misión del activista descolonial pasa por pluralizar el campo del conocimiento y la sensibilidad tanto en el ámbito de las prácticas como en el de las creencias[3].

Por el momento, queremos situar el pensamiento de Walter Mignolo con celeridad; ya habrá espacio en este libro para enmendar la arbitrariedad de nuestras primeras oraciones:

1) La «colonialidad» está indisolublemente ligada a la creación y el desarrollo del mundo moderno. En otras palabras: es constitutiva de la modernidad y no uno de sus productos derivados. ¿A qué nos referi-

---

3. Para entrar de lleno en el debate, véase el artículo de Walter Mignolo (2011) para *Aljazeera online*: «Yes, we can: Non-European thinkers and philosophers». Consúltese, asimismo, la respuesta de Žižek (2013) en un texto resumido y editorializado con afanes polémicos. Conviene escuchar el audio original de la intervención del filósofo esloveno para calibrar mejor sus palabras: http://backdoorbroadcasting.net/2013/02/slavoj-zizek-a-reply-to-my-critics. (consultado en febrero del 2015)

La aproximación más razonada de Žižek debe buscarse en «The Impasses of Today's Radical Politics» (2014). Ina Kerner (2014) lamenta la negativa de Mignolo para contribuir en un humanismo crítico que supere el racismo y recupere las tradiciones emancipadoras de la modernidad europea. Su crítica pone en evidencia la imposibilidad de la teoría crítica para pensarse más allá de Frankfurt y regiones circunvecinas. Más interesante aún –a la luz de acontecimientos políticos recientes– resulta el ensayo de Pablo Iglesias, Jesús Espasandín e Iñigo Errejón (2008). Los hoy dirigentes de *Podemos* marcan sus acuerdos, pero también sus serias diferencias, con la opción descolonial representada por Mignolo. Este artículo y la contestación del argentino (2008), son claves para entender los puntos de coincidencia y de discordia entre la izquierda europea de nuevo cuño y la descolonialidad surgida en América Latina en los últimos veinte años.

mos con «colonialidad»? ¿De qué nos sirve el neologismo puesto en circulación por Aníbal Quijano? La colonialidad se funda en la clasificación racial/étnica/sexual de los seres humanos. Esta clasificación ha sido soporte de la lógica imperial y ha sobrevivido a las diferentes encarnaciones históricas del colonialismo. Debe decirse que Mignolo se propuso, hace décadas, hacer patentes los legados coloniales, esos que perduran desde el siglo XVI e influyen decisivamente en la actualidad.

2) El cuestionamiento que subyace a la expansión europea por el mundo. Esta dispersión universalizó una historia local (la suya propia), al tiempo que silenció o devaluó todas las demás. En ese sentido, debemos pensar la modernidad como un proyecto civilizatorio; es decir, eminentemente colonial. A Mignolo le gusta usar la siguiente imagen: la colonialidad es la lógica del mundo actual; la modernidad y sus prédicas de salvación son tan solo su retórica. Detrás de cada enunciado de emancipación que propone la modernidad, hay una acción de dominio y opresión con que avanza la colonialidad.
3) América Latina es una invención del colonialismo externo e interno. La «modernidad» y el «desarrollo» sirven como promesas siempre escurridizas. Ahora bien, Mignolo es consciente de que en la «invención» de América se encuentran las claves profundas en las que se funda el mundo moderno/colonial. En su historia y sus luchas sociales hay enseñanzas de valor incalculable.
4) La nuestra es una época de cambio geopolítico. Los estados hasta ahora periféricos van adquiriendo un papel de primerísima importancia. Las viejas estrellas europeas, por su parte, corren el peligro de convertirse en actores de reparto en la escena internacional. Esta transformación racial y cultural del poder tendrá consecuencias de enorme calado. Es evidente que volvemos a un mundo con múltiples centros de poder político, económico y científico. Más aún, vivimos en tiempo marcado por descentramientos religiosos y estéticos.
5) A la pujante desoccidentalización se le opone una reoccidentaliación de nuevo cuño. Nos referimos a un esfuerzo renovado por homogeneizar al planeta a imagen y semejanza del capitalismo neoliberal que actúa en Occidente. Ya se están viendo, por ejemplo en Ciudad Juárez, los efectos de dicha política: violencia exacerbada y espectacular, criminalidad galopante, bancarrota de las libertades públicas de las que se ufanaba el «mundo civilizado», migraciones masivas, colapso medioambiental y

pobreza generalizada. En este contexto, la guerra se concibe ilimitada. No tiene restricciones y todos somos potenciales enemigos.

6) La política descolonial no solo riñe con la matriz colonial del poder y le reprocha sus innegables costos humanos, sino que discute, también, con el léxico filosófico y científico heredado de la tradición europea y considerado el único permitido para pensar y hacer política durante los tres siglos anteriores. Es necesario emprender un desmarque, un desprendimiento de esta tradición intelectual si es que queremos imaginar *un mundo en el que quepan muchos mundos*. La tarea del pensador descolonial es ayudar a proponer un vocabulario que nos permita ir más allá de la filosofía política occidental; que ayude a dinamizar una conversación que está apenas en sus inicios.
7) La democracia ya no puede ser democratizada. Debe ser descolonizada. No es, por ejemplo, el único concepto que subsume formas validas de sociabilidad. Descolonizar la democracia significa reducirla a sus justos y regionales términos. Es indispensable permitir que florezcan otras concepciones de lo que pueden ser comunidades armónicas, pacíficas. Estas concepciones ya se discuten con insistencia: Suma Kawsay (los Andes), Caracoles (Chiapas), He (China), Ubuntu (África Subsahariana), Sharía (el islam). En la viabilidad de otras formas de imaginar el gobierno y la justicia radica una de las tareas fundamentales de la sociedad política global.
8) El arte es un microcosmos de la conflictividad contemporánea. La estética revela con precisión el cariz colonial de la filosofía continental. Desde el siglo XVIII se ha dado a la tarea de domesticar y constreñir la *aesthesis*, entendida como el enorme abanico de las percepciones sensoriales. Hacer la crítica de la estética equivale a contribuir a la descolonización del ser, el saber y el sentir. Vale añadir lo siguiente: el arte no solo revela la herida colonial, sino que puede contribuir a su sanación.

Antología, manual de uso

En esta antología se recogen ensayos que coinciden en el tiempo con las monografías publicadas por Walter Mignolo en las últimas dos décadas: *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization* (pensamos en la versión corregida y aumentada en 2003); *Historias*

locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo (2003); *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options* (2011), títulos que han terminado por formar una trilogía. También son contemporáneos de *La Idea de América Latina* (2007) –un libro de combate que ha contribuido a repensar la historia «iberoamericana»–, y de *Learning to Unlearn: Decolonial Reflections from Eurasia and the Americas* (2012), escrito al alimón con la investigadora rusa Madina V. Tlostanova.

En definitiva, en esta antología se recogen los principales textos de Walter Mignolo como pensador descolonial, escritos entre 1999 y 2014, los últimos 15 años de su producción intelectual. El lector no encontrará aquí estudios de semiótica ni ensayos sobre la literatura latinoamericana del siglo XX, campos en los que estableció su prestigio académico en Francia y los Estados Unidos durante los años ochenta del siglo pasado. Tampoco se recogen en este libro sus decisivas investigaciones sobre la conquista y colonización de la Nueva España. Trabajos que, junto a los realizados por Serge Gruzinski, ayudaron a darle una nueva orientación a la investigación sobre el México novohispano, hasta entonces una provincia del conocimiento más bien anquilosada. La estética es un asunto que ha preocupado a nuestro autor desde siempre y al que ha dedicado diversos estudios en los últimos años. Sus ensayos sobre artes visuales y estética son producto de sus reflexiones decoloniales, de ahí que sean incluidos en este compendio como un asunto de primerísima importancia.

La mayor parte de los textos aquí reunidos fueron escritos en inglés. Con el paso de los meses se tradujeron al castellano y aparecieron en revistas especializadas de América Latina y España. Nos referimos a publicaciones con tirajes reducidos y distribución circunscrita a ciertas áreas geográficas. En algunos casos esos ensayos pueden encontrarse en Internet. Su distribución ha mejorado sustancialmente, pero siguen arrastrando problemas. Por ejemplo: la mayoría de las traducciones se hicieron con celeridad y sin la revisión del autor –hombre que piensa y escribe en español–.

Esta edición nos ha brindado la oportunidad no solo de juntar textos dispersos (e imprescindibles), sino de contar con la pormenorizada revisión de Mignolo. Se ha pulido y unificado el estilo de cada uno de los escritos y, más importante aún, se ha procedido a actualizarlos. En ese sentido, la antología que el lector tiene entre sus manos es el primer esfuerzo realizado hasta la fecha por recopilar las contribuciones de Walter Mignolo a la teoría social contemporánea.

Dividimos este volumen en cinco secciones y un epílogo: I) Modernidad/colonialidad; II) Conocimiento y desobediencia epistémica; III) Fijando posiciones; IV) Hacia una política descolonial y V) Estéticas descoloniales. Cada apartado se abre con una entrada donde el autor explica el contexto en el que los capítulos fueron escritos y publicados por vez primera. Al final de las unidades se incluye una entrevista en la que diferentes interlocutores invitan a Mignolo a clarificar sus ideas, dialogar con distintas realidades y variadas tradiciones intelectuales y políticas. La intención del epílogo –texto escrito exprofeso para este volumen– es mirar hacia el futuro, advertir lo que sigue para el pensamiento y la acción descolonial. Para esta antología adoptamos la fórmula que el propio Mignolo utilizó en *The Darker Side of Western Modernity*, inspirada en los esquemas del jazz: ciertos fraseos, algunos temas capitales, aparecerán una y otra vez en contextos algo distintos. Ello ayudará a que el lector comprenda lo que es verdaderamente medular y vea, de paso, los diversos matices plasmados en sus ensayos.

I. MODERNIDAD/COLONIALIDAD

1. Anecdotario I

«La colonialidad: la cara oculta de la modernidad» fue un artículo solicitado por Sabine Breitwieser, curadora o comisaria, como se dice en castellano, para el catálogo de la exposición *Modernologías*, del Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona (MACBA) entre octubre de 2009 y enero de 2010[1]. La conexión con Sabine provino de la conferencia anual del Comité Internacional para Museos y Colecciones de Arte Moderno (CIMAM), celebrada en São Paulo en 2005, donde presenté una ponencia, invitada y sugerida por Manolo Borja-Villel, entonces director del MACBA y presidente de la organización, sobre «Los museos en el horizonte colonial de la modernidad». El título marca la conexión con el artículo sobre la colonialidad. Se trata, en verdad, de distintos aspectos de un amplio fenómeno histórico. Este artículo fue publicado en la página web de la asociación internacional de museos y reproducido en un libro sobre Fred Wilson (Globus, 2011).

Por otro lado, el texto «La colonialidad a lo largo y a lo ancho» fue escrito como ponencia para los paneles organizados por Edgardo Lander: «Alternativas al eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano contemporáneo», en la conferencia de la Asociación Internacional de Sociología (ISA) en Montreal durante el verano de 1998. Apareció publicado en el año 2000 en un libro editado por el mismo Lander, *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas*

---

1. *Modernologies*, http://www.macba.cat/es/expo-modernologias

latinoamericanas. Puesto que esa reunión en Montreal (en la que participaron Anfbal Quijano, Enrique Dussel, Fernando Coronil, Arturo Escobar y yo mismo) fue el momento inicial del proyecto hoy conocido como modernidad/colonialidad/descolonialidad, es en cierto sentido un artículo que contribuyó a la formación del proceso.

La conversación con Francisco Carballo («Pensamiento descolonial y desoccidentalización»), en verdad, tuvo su origen varios años antes de manifestarse por escrito. Comenzó en Goldsmiths, University of London, en la primavera de 2008, cuando Francisco, con el apoyo de Sanjay Seth, me invitó a dar una conferencia en esta institución. Una conferencia que recuerdo con placer por varias razones. Considero que es la mejor conferencia, o al menos una de las cinco mejores (desde mi punto de vista), que he dictado durante mi carrera. La comunicación con la numerosa audiencia fue plena, y continuó con vino tinto y pizzas en el segundo piso de un pub cercano a Goldsmiths, *The Amersham Arms*.

2. La colonialidad: la cara oculta de la modernidad

I

Hace muchos años (en torno a 1991), vi en el escaparate de una gran librería el último libro de Stephen Toulmin: *Cosmopolis, The Hidden Agenda of Modernity* (1990)[2]. El título me dejó intrigado, así que compré el libro, me fui a la cafetería que había enfrente de la librería, en Ann Arbor (Michigan), y lo leí con avidez delante de una taza de café. Lo que me tenía intrigado era esta pregunta: ¿cuál es el trasfondo de la modernidad? Poco tiempo después estuve en Bogotá y encontré un libro que se acababa de publicar: *Los Conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas* (Blackbuan y Bonilla, 1992). Me llamó la atención el último capítulo. Se titulaba *«Colonialidad y modernidad/racionalidad»*[3] y lo firmaba Aníbal Quijano, un autor de quien había oído hablar, pero que no conocía. Compré el libro y encontré otra cafetería próxima. Devoré el artículo, cuya lectura fue una especie de epifanía. En ese momento, yo estaba terminando de redactar el original *de The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization* (1995a), pero no incorporé el artículo en el mismo. Había mucho en lo que tenía que pensar y, además, ya tenía el manuscrito estructurado. En cuanto lo entregué a la editorial, me concentré en la cuestión de la «colonialidad», que se convirtió en un concepto central en

2. Edición en castellano: Stephen Toulmin (2001).
3. Este artículo está disponible en inglés: Aníbal Quijano (2007).

Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledge and Border Thinking (2000)[4]. Tras la publicación de este libro escribí un extenso artículo teórico: «The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference», que se publicó en la revista *South Atlantic Quarterly* (2002b). Para Toulmin, el trasfondo de la modernidad era el río humanístico que discurre tras la razón instrumental. Para mí, el trasfondo (y la cara oculta) de la modernidad era la colonialidad. Lo que expongo a continuación es un resumen del trabajo que he venido realizando desde entonces en colaboración con miembros del colectivo Modernidad/colonialidad[5].

La tesis básica es la siguiente: la «modernidad» es una narrativa originada en Europa y, por cierto, en una perspectiva europea. No podría ser de otro modo: hablar del resto del mundo no significa que el resto del mundo esté convencido de tu relato. Esta narrativa triunfante que se tituló «modernidad» tiene una cara oculta y menos victoriosa, «la colonialidad». En otras palabras, la colonialidad es constitutiva de la modernidad: sin colonialidad no hay modernidad[6]. Por consiguiente, hoy la expresión común *modernidades globales* implica *colonialidades globales*, en el sentido preciso de que la matriz colonial del poder (la colonialidad, para abreviar) se la están disputando muchos contendientes y tal disputa genera los procesos de desoccidentaización (sobre lo cual volveré más abajo): si la modernidad no puede existir sin la colonialidad, tampoco puede haber modernidades globales sin colonialidades globales. Esa es la lógica del mundo capitalista policéntrico o multipolar, de hoy. Un mundo policéntrico o multipolar no es lo mismo que un mundo pluri-versal, puesto que el mundo policéntrico y multipolar de hoy está todavía regido por la matriz colonial de poder. La pluriversalidad es el horizonte de desprendimiento y el desprendimiento es el primer paso de la decolonialidad. Por lo tanto, si la modernidad/colonialidad comenzó a gestarse en el siglo XVI, la manera descolonial de pensar y de hacer surgió, también, a partir del siglo XVI como respuesta a las incli-

4. Edición en castellano: Walter D. Mignolo (2003).
5. La primera publicación en inglés del trabajo llevado a cabo por el colectivo desde 1998 fue en *Cultural Studies*, vol. 21, núm. 1-2 (2007), un número especial sobre globalización y la opción descolonial.
6. Esta cuestión ha sido debatida varias veces durante la última década. Véase, por ejemplo, Arturo Escobar (2004).

naciones opresivas e imperialistas de los ideales europeos modernos proyectados y aplicados en el mundo no europeo.

II

Empezaré describiendo dos contextos, el del siglo XVI y el de finales del siglo XX y primera década del XXI.

II.1. Imaginemos el mundo alrededor del año 1500. Era, por decirlo brevemente, un mundo policéntrico (pero no multipolar), y en cierto sentido pluriversal, pero no capitalista. Coexistían varias civilizaciones, algunas con muchos siglos de historia y otras que se habían formado por aquel entonces. En China gobernaba la dinastía Ming, que estuvo en el poder del año 1368 al 1644. China era entonces un importante centro de comercio y una civilización milenaria. En torno al año 200 a.C., el huangdinato chino (a menudo llamado erróneamente *Imperio chino*) había coexistido con el Imperio romano. En el año 1500, el antiguo Imperio romano se había convertido en el Sacro Imperio Romano Germánico, que seguía coexistiendo con el huangdinato chino regido por la dinastía Ming. A raíz del desmembramiento del califato islámico (formado en el siglo VII y gobernado por los omeyas durante los siglos VII y VIII y por los abasíes desde el siglo VIII hasta el siglo XIII), en el siglo XIV surgieron tres sultanatos. El sultanato otomano de Anatolia, con su centro en Constantinopla; el sultanato safávida, con su centro en Bakú, en Azerbaiyán, y el sultanato mogol formado a partir de las ruinas del sultanato de Delhi, que había existido de 1206 a 1526. Los mogoles (cuyo primer sultán fue Babur, descendiente de Gengis Kan y de Tamerlán) se mantuvieron en el poder de 1526 a 1707. En 1520, los moscovitas habían expulsado a la Horda de Oro y proclamado Moscú la «tercera Roma». Así empezó la historia del zarato ruso. En África, el reino de Oyo (más o menos lo que es la actual Nigeria), constituido por el pueblo Yoruba, fue el reino más grande del África Occidental con el que se encontraron los exploradores europeos. El reino de Benín, el segundo más grande en África después del de Oyo, se prolongó de 1440 a 1897. Por último, pero con igual importancia, cabe mencionar que los incas del Tawantinsuyu y los aztecas de Anáhuac eran dos civilizaciones altamente desarrolladas cuando se produjo la llegada de los españoles. ¿Qué ocurrió, entonces, en

el siglo XVI que cambiaría el orden mundial para transformarlo en el que vivimos hoy? Se podría explicar el advenimiento de la modernidad de una forma sencilla y general, pero ¿cuándo, cómo, por qué, dónde?

II.2. A principios del siglo XXI el mundo está interconectado a través de un solo tipo de economía (el capitalismo)[7] y se distingue por una diversidad de teorías y prácticas políticas. Es policéntrico y multipolar políticamente (BRICS [Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica]) y marcha hacia la multipolaridad epistémica y cultural en general. La teoría de la dependencia debería revisarse a la luz de estos cambios. Sin embargo, me limitaré a distinguir dos tendencias generales. Por un lado, está teniendo lugar una globalización de la economía capitalista y una diversificación de las políticas globales. Por el otro, estamos siendo testigos de una multiplicación y una diversificación de los movimientos contrarios a la globalización neoliberal (por ejemplo, los contrarios al capitalismo global).

En cuanto a la primera tendencia, China, India, Rusia, Irán, Venezuela y la emergente Unión de Naciones Suramericanas (Unasur) evidenciaron, y continúan haciéndolo (p.ej., la reciente invitación de Vladimir Putin para que Argentina se una a los estados BRICS), que no están dispuestos a acatar las órdenes unidireccionales procedentes del Fondo Monetario Internacional (FMI) ni de la Casa Blanca[8]. Tras Irán está la historia de Persia y del sultanato safávida; tras Irak, la historia del sultanato otomano. Los últimos sesenta años de la entrada occidental en China (el marxismo y el capitalismo) no han sustituido la historia de China por la historia de Europa o de Estados Unidos desde el año 1500; y lo mismo puede decirse de India. Por el contrario, han reforzado las pretensiones de soberanía de China. En Áfri-

7. Siempre que escribo *capitalismo*, me refiero al sentido que le da Max Weber: «El espíritu del capitalismo se utiliza aquí en este sentido específico que es el *espíritu del capitalismo moderno* [...] el capitalismo estadounidense y de la Europa Occidental». Max Weber (1992 [2009, edición en castellano]).

8. Los acontecimientos recientes (julio de 2013) desencadenados alrededor de Edward Snowden, que acrecientan el desprestigio del liderazgo de Estados Unidos, agravados por el error garrafal cometido por países europeos durante el viaje del presidente boliviano Evo Morales a su regreso de Moscú, son ejemplos de la desobediencia civil a todo nivel, junto a la desobediencia epistémica que la desobediencia civil conlleva. http://internacional.elpais.com/internacional/2013/07/06/actualidad/1373124475_424516.html

ca, el reparto imperialista desde finales del siglo XIX hasta principios del XX por parte de los países occidentales (que provocó la Primera Guerra Mundial) no cambió el pasado de África por el pasado de Europa Occidental. Y lo mismo es aplicable a América del Sur, donde 500 años de dominio colonial por parte de los funcionarios peninsulares y, desde comienzos del siglo XX, por parte de las élites criollas y mestizas no han borrado la energía, la fuerza y los recuerdos del pasado de los pueblos originarios (véanse los acontecimientos actuales en Bolivia, Ecuador, Colombia, el sur de México y Guatemala); ni tampoco han borrado la historia y los recuerdos de las comunidades de ascendencia africana de Brasil, Colombia, Ecuador, Venezuela y del Caribe insular. Moviéndose en dirección contraria, en 1948 se produjo la creación del Estado de Israel, que ha estallado a finales de la primera década del siglo XXI.

En cuanto a la segunda tendencia, observamos muchas organizaciones transnacionales no oficiales (más que «no gubernamentales») que no solo se manifiestan «en contra» del capitalismo y la globalización y cuestionan la modernidad, sino que además abren horizontes no capitalistas y se desvinculan de la idea de que hay una modernidad única y principal rodeada de modernidades periféricas o alternativas. Transmodernidad es quizás el concepto que deberíamos utilizar en este contexto; la multipolaridad es ya un fenómeno trans- y no ya pos-moderno; el tiempo y la memoria ya no los controla el tiempo de la modernidad. Pos- tiene validez solo para hablar de la historia y mentalidad regional eurocentrada, tanto en Europa como en la mentalidad eurocentrada reproducida en otras historias locales. La multipolaridad no es un rechazo de la modernidad, sino su apropiación. Refirámonos a este ámbito global con el nombre de «cosmopolitismo descolonial»[9]. No cabe duda de que los artistas y los museos están desempeñando un papel importante –y tienen un papel importante que desempeñar– en las formaciones globales de subjetividades transmodernas y descoloniales.

---

9. Véase Mignolo (2010a). En mi último libro (Mignolo, 2011a), he argumentado que el cosmopolitanismo descolonial es en realidad «cosmopolitan localism», es decir, «localismo cosmopolita». Lo cual significa que es hoy inconcebible un cosmpolitanismo a la manera kantiana que gobierna el mundo, sino que el cosmopolitanismo descolonial tiene que ser el resultado del diálogo entre varios proyectos descoloniales que surgen de historias locales.

III

¿Qué ocurrió entre los dos contextos descritos anteriormente, el del siglo XVI y el del XXI? Desde su perspectiva de historiadora del islam, Karen Armstrong (2000) ha examinado la historia de Occidente y ha hecho dos observaciones claves para mi argumento. Por una parte, subraya la singularidad de los logros occidentales en relación con la historia conocida hasta el siglo XVI. Especifica dos campos: la economía y la epistemología. En el campo de la economía, Armstrong apunta que «la nueva sociedad europea y sus colonias americanas tenían una base económica diferente» que consistía en reinvertir los beneficios con el fin de incrementar la producción. Así pues, esta primera transformación radical en el campo de la economía, que permitió a Occidente «reproducir sus recursos indefinidamente», suele asociarse con el colonialismo (ibídem).

La segunda transformación, la epistemológica, suele asociarse con el Renacimiento europeo. Aquí se amplía el término *epistemológico* para abarcar tanto ciencia/conocimiento como arte/significado. Armstrong sitúa la transformación en el ámbito del conocimiento en el siglo XVI, cuando los europeos «llevaron a cabo la revolución científica que les dio un control sobre el entorno mayor del que había logrado nadie en el pasado» (ibídem: 142). Sin duda, la autora acierta al destacar la importancia de un nuevo tipo de economía (el capitalismo para liberales y marxistas, la colonialidad económica para pensadores descoloniales) y de la revolución científica. Ambas dinámicas encajan y se corresponden con la retórica de celebración de la modernidad, es decir, la retórica de salvación y de novedad basada en los logros europeos del Renacimiento. Sin embargo, hay una dimensión oculta de acontecimientos que estaban teniendo lugar al mismo tiempo, tanto en el campo de la economía como en el del conocimiento: *la prescindibilidad de la vida humana* (por ejemplo, los esclavos africanos) y de la vida en general desde la Revolución Industrial hasta el siglo XXI. El político e intelectual afrotrinitense Eric Williams (1944: 32) describió sucintamente esta situación al observar que: «una de las consecuencias más importantes de la Revolución Gloriosa de 1688 (...) fue el impulso que dio al principio de libre comercio (...). La libertad concedida en el comercio de esclavos solo difería de la libertad concedida en otros comercios en un detalle: la mercancía era el hombre». Así pues, tras la retórica de la modernidad había una realidad oculta: las vidas humanas pasaban a ser prescindibles en aras de incrementar la riqueza, y dicha prescindibilidad se justificaba a través de normalizar la clasificación racial de los seres humanos.

Entre los dos contextos descritos anteriormente, entró en escena la idea de modernidad. Apareció primero como una doble colonización, del tiempo y del espacio. La colonización del tiempo fue creada por medio de la invención simultánea de la Edad Media en el proceso de conceptualización del Renacimiento (Dagenais, 2004), y la colonización del espacio por medio de la colonización y la conquista del Nuevo Mundo. En la colonización del espacio, la modernidad se encuentra con su cara oculta: la colonialidad. Durante el lapso de tiempo comprendido entre el año 1500 y el 2000 se pueden percibir tres caras acumulativas (y no sucesivas) de la modernidad: la primera es la cara ibérica y católica, con España y Portugal a la cabeza (1500-1750, aproximadamente); la segunda es la cara del «corazón de Europa» (Hegel), encabezada por el Reino Unido, Francia y Alemania (1750-1945), y, por último, está la cara estadounidense liderada por Estados Unidos (1945-2000). Desde entonces, empezó a desarrollarse un nuevo orden global: un mundo policéntrico o multipolar, interconectado por el mismo tipo de economía pero descentrado políticamente: Occidente, cuya imagen moderno/colonial es inseparable de la construcción de la matriz (o patrón) colonial de poder, ya no controla su manejo.

Durante el último cuarto del siglo XX, se cuestionó la modernidad en lo que se refiere a su *cronología* y sus ideales, tanto en Europa como en Estados Unidos: el término *posmodernidad* hace referencia a estos argumentos críticos. Más recientemente, en Europa, surgió la idea de *altermodernidad* como nuevo término y período[10]. *Espacialmente*, se acuñaron expresiones como *modernidades alternativas*, *modernidades subalternas* o *modernidades periféricas* para dar cuenta de la modernidad, pero desde perspectivas no europeas. Sin embargo, todos estos argumentos y narrativas tienen un problema común: todos ellos mantienen la centralidad de la modernidad euroamericana o, si se quiere, presuponen una «modernidad de referencia» y se colocan en posiciones subordinadas. También tienen otro elemento en común: en su marcha triunfal hacia el futuro, presuponen que «el mundo es plano» al ocultar la colonialidad. Y, por último, todos ellos pasan por alto

10. Véase, por ejemplo, el simposio *Global Modernities*, un debate conceptual en torno a la exposición *Altermodern*: *Tate Triennal* 2009: http://www.tate.org.uk/context-comment/audio/global-modernities-part-1

la posible realidad de que los agentes locales del mundo no europeo están reivindicando «nuestra modernidad» al tiempo que se desvinculan de los imperativos occidentales, ya sea desde el bando corporativo, que reivindica «nuestra modernidad capitalista», o desde el bando descolonial, que reivindica «nuestra modernidad descolonial no capitalista».

La reivindicación corporativa (la desoccidentalización) está siendo defendida enérgicamente por el singapurense Kishore Mahbubani (2008), entre otros. Mahbubani argumentó que tendrá lugar una ascensión del «nuevo Hemisferio Asiático y el desplazamiento del poder global»[11]. En este cambio actual liderado por el este y el sur de Asia no se da un rechazo de la modernidad, sino una apropiación de la misma. La provocativa pregunta de Mahbubani: «¿Pueden pensar los asiáticos?» constituye, por un lado, una forma de confrontar al racismo epistémico occidental y, por otro, una apropiación desafiante e insumisa de la «modernidad» occidental: «¿Por qué debería Occidente sentirse amenazado por la apropiación asiática del capitalismo y de la modernidad si dicha apropiación beneficiará al mundo y a la humanidad en general?», pregunta Mahbubani[12].

En el bando descolonial (es decir, ni el posmoderno ni el altermoderno), el concepto paralelo sería la *transmodernidad*. Este tipo de argumento ya está cuajando entre algunos intelectuales islámicos. Formando parte del sistema del mundo moderno y atrincherado sin complejos en la modernidad europea, un futuro global consiste en trabajar para lograr el rechazo de la modernidad y de la razón genocida y apropiarse de sus ideales de emancipación (Shaman, 2008). De forma similar, también se están haciendo reivindicaciones en las cada vez más frecuentes conversaciones sobre «cosmopolitismo descolonial». Mientras que el cosmopolitismo de Kant fue eurocéntrico e imperialista, el cosmopolitismo descolonial critica tanto el legado imperialista de Kant como el capitalismo policéntrico en nombre de

---

11. Mahbubani es decano de la Escuela Lee Kwan Yee School de Política Pública (Universidad Nacional de Singapur) y colabora en el periódico *Financial Times*.

12. Véase la entrevista realizada a Kishore Mahbubani por Suzy Hansen en: http://www.salon.com/2002/03/25/asians/

Sobre este tema, véase también mi artículo y debate: «Yes, we can: Non-European thinkers and philosophers»: http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2013/02/20132672747320891.html

la desoccidentalización (Mignolo, en prensa). Por estos motivos, la *transmodernidad* constituiría una descripción más adecuada de los futuros ideados desde las perspectivas descoloniales[13].

IV

Las exploraciones anteriores se basan en la hipótesis de que la modernidad y la colonialidad son dos caras de una misma moneda. *Colonialidad* es una manera abreviada de referirse a la «matriz (u orden) colonial del poder»; describe y explica la colonialidad en cuanto que cara oculta y más oscura de la modernidad. La hipótesis es la siguiente:

IV. 1. Como he mencionado anteriormente, el Renacimiento europeo se concibió como tal, estableciendo los cimientos de la idea de modernidad a través de la doble colonización del tiempo y del espacio. Una fue la invención de la propia tradición de Europa (colonización del tiempo); la otra fue la invención de las tradiciones no europeas: el mundo no europeo que coexistía antes de 1500 (colonización del espacio). La invención de América fue, de hecho, el primer paso en la invención de las tradiciones no europeas que la modernidad debía ocuparse de sustituir por la conversión, la civilización y, más adelante, el desarrollo (Mignolo, 1992).

IV. 2. *Modernidad* pasó a ser –en relación con el mundo no europeo– sinónimo de *salvación* y *novedad*. Desde el Renacimiento hasta la Ilustración, la modernidad tuvo como punta de lanza la teología cristiana, así como el humanismo secular renacentista (todavía vinculado con la teología). La retórica de salvación por medio de la conversión al cristianismo se tradujo en una retórica de salvación por medio de la misión civilizadora a partir del siglo XVIII, cuando el Reino Unido y Francia desplazaron a España en el liderazgo de la expansión imperial/colonial occidental. La retórica

13. Véase Dussel (1993). Para un estudio analítico de la transmodernidad y la colonialidad, véase Grosfóguel (2007).

de la novedad se complementó con la idea de *progreso*. Salvación, novedad y progreso tomaron un nuevo rumbo –y adoptaron un nuevo vocabulario– después de la Segunda Guerra Mundial, cuando Estados Unidos arrebató el liderazgo al Reino Unido y Francia, dio apoyo a la lucha por la descolonización en África y Asia e inició un proyecto económico global bajo el nombre de «desarrollo y modernización». Hoy conocemos bien cuáles son las consecuencias de la salvación por medio del desarrollo. La nueva versión de esta retórica, «globalización y libre comercio», es la que se está disputando actualmente. Por lo tanto, desde las perspectivas descoloniales, estas cuatro etapas y versiones de la salvación y la novedad coexisten hoy en forma de acumulación diacrónica; aunque desde la perspectiva (pos) moderna y la narrativa autocreada de la modernidad, basada en la celebración de la salvación y de la novedad, cada etapa sustituye a la anterior y la hace obsoleta: *esto se fundamenta en la novedad y en la propia tradición de la modernidad*. En la ficción narrativa moderna, no hay acumulación sino superación. Y no hay coexistencia sino solo la marcha única y triunfante de la ficción moderna: desarrollo, bienestar y felicidad.

IV. 3. La retórica de la modernidad (salvación, novedad, progreso, desarrollo), puesto que la modernidad es un discurso que interpreta el devenir histórico en beneficio de los propios narradores de ese relato, surgió junto con la lógica de la colonialidad: la destrucción en nombre de la salvación del nuevo orden, sea el cristiano del siglo XVI o el del desarrollo de finales del siglo XX e inicios del XXI. En algunos casos, a través de la colonización; en otros, como en China, por medio de manipulaciones diplomáticas y comerciales, desde la Guerra del Opio hasta Mao Zedong. El período de globalización neoliberal (de Ronald Reagan y Margaret Thatcher a la caída de la administración Bush con el fracaso en Irak y la crisis de Wall Street) ejemplifica la lógica de la colonialidad llevada al extremo: al extremo de revelarse a sí misma en su espectacular fracaso. La debacle en Wall Street en el ámbito económico, junto con el fracaso de tal proyecto en Irak, han abierto las puertas al orden mundial policéntrico. En resumen, modernidad/colonialidad son dos caras de una misma moneda. La colonialidad es constitutiva de la modernidad; sin colonialidad no hay –no puede haber– modernidad. La posmodernidad y la altermodernidad no consiguen deshacerse de la colonialidad. Constituyen simplemente una nueva máscara que, deliberadamente o no, sigue ocultándola.

V

Debido a que la modernidad se forjó como una idea exclusivamente europea y a que, en ese argumento, solo hubo y hay una modernidad «singular» (véase Jameson, 2002), esta dio lugar a una serie de aspirantes a modernos y modernidades advenedizas (por ejemplo, modernidades alternativas, modernidades periféricas, modernidades subalternas, altermodernidades). Todas ellas reproducen y mantienen la ficción de la desconcertante idea de «modernidad y tradición», un tema que no parece ser muy debatido entre los intelectuales euroamericanos. Precisamente por este motivo, los debates sobre «modernidad y tradición» fueron y siguen siendo, principalmente, una inquietud de los intelectuales del mundo no europeo (y no estadounidense).[14]

Básicamente, los problemas e inquietudes relativos a la modernidad y la tradición se enuncian desde las historias no europeas y extercermundistas o en relación con ellas (Japón, por ejemplo). En/para Japón, la modernidad fue y sigue siendo una cuestión ampliamente explorada y debatida. Harry Harootunian exploró el tema con detalle en su libro *Overcome by Modernity: History, Culture and Community in Interwar Japan* (2000). En Rusia, la modernidad fue objeto de debate desde los tiempos de Pedro el Grande y de Catalina II (siglos XVII y XVIII), quienes intentaron subirse al tren de la modernidad europea autodenominándose emperador y emperatriz y no zar y zarina. Sin embargo, era ya demasiado tarde y acabaron reproduciendo, en Rusia, una especie de modernidad de segunda clase (Tlostanova, 2008; Heretz, 2007; Ivakhnenko, 2006). China e India no son excepciones. He mencionado que los argumentos a favor de la desoccidentalización han ido ganando fuerza en el este y el sureste asiáticos. Precisamente, Sanjib Baruah (2006-2007: 62) resumió el debate de «India y China» sobre la modernidad en un apartado titulado de forma reveladora

14. Por ejemplo, en África, Kwame Gyekye (1997); en Irán, Ramin Jahanbegloo (2004); en India, Ashis Nandy (2006). En América del Sur, donde la intelectualidad es sobre todo de origen europeo (al contrario que en África, Irán o India, donde los intelectuales son básicamente «nativos», es decir, no son de origen europeo), el interés se centra más en la modernidad que en la tradición, puesto que para esta clase étnica la «tradición» es, esencialmente, la europea. Esto no es así en el caso de los africanos, los iraníes y los indios.

«Engaging the modern», Baruah observa que en India –a pesar de su reciente rostro corporativo– hay una fuerte oposición a las ideas de desarrollo y modernización por parte de los intelectuales, que siguen las enseñanzas de Mahatma Gandhi. En su análisis, señala situaciones conflictivas que enfrentan los argumentos en defensa de «querer ser moderno y desarrollarse» con los que constituyen críticas radicales contra la modernidad y el desarrollo[15]. Esta situación es frecuente en África y en América del Sur. Pero en este contexto general, lo que está realmente en juego en la modernización se concentra en el desarrollo económico. Baruah escribe:

> «Los que critican la modernidad gozan de bastante prestigio en India (aunque esto no debería confundirse con una adhesión real a sus ideas). Hay una firme oposición de intelectuales y activistas a las ideas dominantes en materia de desarrollo y modernización. Como señala el especialista en historia china Prasenjit Duara, las narrativas contrarias a la modernidad tienen "prácticamente tanta visibilidad como la narrativa de progreso". Visto comparativamente, la "aceptación general y el prestigio" de las ideas antimodernas de Gandhi es considerable en India, aunque, en la práctica, los responsables de la elaboración de políticas no tienen en cuenta sus ideas» (Baruah, 2006-2007: 63).

En el Reino Unido, Anthony Giddens terminó su argumentación en su célebre libro *The Consequences of Modernity* (1990) preguntándose: «¿Es la modernidad un proyecto occidental?». Este autor considera que el Estado-nación y la producción capitalista sistemática son el sostén europeo de la modernidad; esto es, el control de la autoridad y el control de la economía sólidamente establecidos sobre los cimientos históricos de la Europa imperialista. En este sentido, la respuesta a su pregunta fue «un sí rotundo». Lo que dice Giddens es cierto. Así pues, ¿cuál es el problema? El problema es que solo es cierto a medias: es cierto según la historia contada por alguien que vive confortablemente, cabría pensar, en la casa de la moderni-

15. Desde 1945, *modernización* se ha traducido por *desarrollo*, es decir, la combinación del espíritu de un período histórico con los designios económicos imperialistas. Este tema se ha debatido en varias ocasiones. Por ejemplo, Arturo Escobar (1995); para la zona mediterránea, véase Ella Habiba Shohat (1997).

dad. Si aceptamos que la modernidad es un proyecto occidental, entonces asumamos la responsabilidad de la colonialidad (la cara oculta y constitutiva de la modernidad): los crímenes y la violencia justificados en nombre de la modernidad. En otras palabras, la colonialidad es una de las más trágicas «consecuencias de la modernidad» y al mismo tiempo la más esperanzadora, en el sentido de que ha dado lugar a la marcha global hacia la descolonialidad.

VI

Si en lugar de hacerlo en el Reino Unido, uno vive en la historia de la India británica, el mundo no parece el mismo. En el Reino Unido uno puede verlo (aunque no solamente) con los ojos de Giddens; en India, probablemente (aunque no solamente), con los ojos de Gandhi. ¿Tendremos que aceptar que ambas opciones co-existen y que la que elijamos no elimina la otra? El historiador y politólogo Partha Chatterjee (1998) abordó el problema de «la modernidad en dos idiomas». Dicho artículo, que se incluye en su libro *A Possible India*, es la versión inglesa de una conferencia que dio en bengalí en Calcuta. La versión inglesa no es solo una traducción, sino una reflexión teórica sobre la geopolítica del conocimiento y la desvinculación epistémica y política. Sin reparos y de forma convincente, Chatterjee estructuró su conferencia basándose en la distinción entre «nuestra modernidad» y «su modernidad». En lugar de una única modernidad defendida por los intelectuales posmodernos del «Primer Mundo», Chatterjee establece un sólido pilar sobre el que construir el futuro de «nuestra» modernidad, la cual no es independiente de «su modernidad» (porque la expansión occidental es un hecho), pero es «nuestra» sin complejos ni vergüenza.

Este es uno de los puntos fuertes del argumento de Chatterjee. Recordemos, para situar el argumento, que los británicos entraron en la India, comercialmente, hacia finales del siglo XVIII y, políticamente, durante la primera mitad del siglo XIX, cuando el Reino Unido y Francia, después de Napoleón, extendieron sus tentáculos hacia Asia y África. Así pues, para Chatterjee, a diferencia de los intelectuales sudamericanos y caribeños, *modernidad* significa Ilustración y no Renacimiento. Es lógico, pues, que Chatterjee considere el ensayo *¿Qué es la Ilustración?*, de Immanuel Kant, el pilar sobre el que se crea la idea europea de modernidad. Para Kant,

Ilustración significaba que el Hombre (en el sentido de «ser humano») llegaba a la mayoría de edad, dejaba atrás su inmadurez y alcanzaba la libertad. Chatterjee señala el silencio de Kant (intencionado o no) y la miopía de Michel Foucault al leer los ensayos de Kant. En la celebración de la libertad y la madurez por parte de Kant y en la celebración de Foucault, se pasa por alto el hecho de que el concepto kantiano de Hombre y de humanidad se basaba en la idea europea de humanidad que predominó desde el Renacimiento hasta la Ilustración, no en los «humanos inferiores» que poblaban el mundo más allá del corazón de Europa. Así pues, la «Ilustración» no era para todo el mundo, a menos que llegaran a ser «modernos» según la idea europea de modernidad.

Un aspecto de la inteligente interpretación de Kant-Foucault por parte de Chatterjee viene al caso para el argumento que estoy desarrollando aquí. Cabe suponer, según el argumento de Chatterjee, que Kant y Foucault carecían de la experiencia colonial y del interés político suscitado por la herida colonial. Por simple que parezca, esta observación es de gigantesca importancia: vuelca, nada más y nada menos, la geografía de la razón y del razonamiento. A Kant y a Foucault «les falta» (paralelamente a las faltas imputadas por la modernidad a las historias no europeas) la experiencia de la herida colonial. Pueden «saberla» pero difícilmente «sentirla». Tampoco es que tuvieran que tenerla. ¡No se puede tener todo! Pero, por eso mismo, su punto de vista no es universalizable. Si uno ha nacido, se ha educado y ha desarrollado su subjetividad en Alemania y Francia, su manera de concebir el mundo y de *sentir* será distinta de la de alguien que ha nacido y se ha educado en la India británica. Por consiguiente, Chatterjee puede afirmar: «Nosotros –en India– hemos creado una estructura intricadamente diferenciada de autoridades que especifica quién tiene derecho a decir qué acerca de qué temas» (ibídem: 273-274). En «Talking About Modernity in Two Languages», Chatterjee nos recuerda, además, que India fue parte del Tercer Mundo, que ha sido, fundamentalmente, un «consumidor» de la erudición y del conocimiento del Primer Mundo:

> «De algún modo, desde el comienzo, supusimos acertadamente que, dada la estrecha complicidad que había entre el conocimiento moderno y los regímenes de poder modernos, siempre íbamos a ser consumidores de la modernidad universal, que nunca se nos tomaría en serio como productores» (Chatterjee, 1998).

Chatterjee concluye afirmando que es por este motivo que «hemos intentado apartar la mirada de esa quimera que es la modernidad universal y hemos tratado de hacernos un hueco en el que poder convertirnos en los creadores de nuestra propia modernidad» (ibídem). Supongo que está claro. «El otro» (*anthropos*) decide desobedecer: una desobediencia epistémica y política que consiste en apropiarse de la modernidad europea al tiempo que se habita en la casa de la colonialidad. De esa experiencia, la experiencia de habitar la exterioridad o sea la casa de la colonialidad, surge la epistemología y el pensamiento de fronteras.

VII

No es habitual considerar que el derecho internacional está relacionado con la invención de la idea de modernidad. En este apartado argumentaré que el derecho internacional (más exactamente, la teología jurídica) contribuyó en el siglo XVI a la creación –una creación exigida por el «descubrimiento» de América– de las diferencias raciales según las percibimos actualmente. ¿Qué hacer –se preguntaron los teólogos juristas españoles– con los «indios» (según el imaginario español) y, más concretamente, con sus tierras? El derecho internacional se fundó basándose en supuestos raciales: los «indios» debían ser considerados, sí humanos, aunque no muy racionales y por lo tanto dispuestos a ser convertidos (Gruffydd Jones, 2006)[16]. La cara de la modernidad se dejó ver en los argumentos y supuestos epistémicos de la teología jurídica para decidir y determinar quién era qué. Simultáneamente, la otra cara, la de la colonialidad, se ocultaba bajo el estatus inferior del inferior inventado. Aquí tenemos un caso claro de colonialidad como cara oculta necesaria y constitutiva de la modernidad. La modernidad/colonialidad se articula aquí basándose en diferencias ontológicas y epistémicas: los indios son, ontológicamente, seres humanos inferiores y, en consecuencia, no son plenamente racionales (Maldonado-Torres, 2007).

16. Por consiguiente, no sorprende el creciente interés que hay actualmente por la descolonización del derecho internacional ni ver a varios especialistas trabajando en este tema.

Por otra parte, los museos han sido incluidos en la creación de la modernidad. Sin embargo, no se han planteado preguntas acerca de los museos (en cuanto que instituciones) y la colonialidad (en cuanto que lógica oculta de la modernidad). Se da por sentado que los museos forman parte «de manera natural» de la imaginación y la creatividad europeas. En el apartado VII.1 trato de poner de manifiesto la colonialidad que se oculta tras el derecho internacional que regula las relaciones internacionales. En el apartado VII.2 planteo la cuestión de los museos y la colonialidad[17]. Los museos, tal como los conocemos hoy, no existían antes del año 1500. Se han construido y transformado, por un lado, para ser instituciones donde se honra y se expone la memoria occidental, donde la modernidad europea conserva su tradición (la colonización del tiempo); por el otro, para ser instituciones donde se reconoce la diferencia de las tradiciones no europeas (Mignolo, 2005). Así pues, la pregunta que planteo es cómo descolonizar los museos y utilizarlos para descolonizar la reproducción de la colonización occidental del espacio y del tiempo[18].

VII. 1. Francisco de Vitoria es célebre, y con justicia, sobre todo entre los especialistas españoles y europeos, por ser uno de los padres del derecho internacional. Su tratado *Relectio de Indis* (1539) se considera fundacional en la historia de la disciplina. Una cuestión central en el argumento de Vitoria fue la del *ius gentium* (el derecho de gentes, o derechos de las naciones). El *ius gentium* le permitió situar al mismo nivel de humanidad tanto a los españoles como a los indios. No prestó atención al hecho de que al agrupar a los quechuas, los aimaras, los nahuas, los mayas, etc., bajo la etiqueta «indios» ya estaba incurriendo en una clasificación racial. Así pues, no le

---

17. Estoy pensando, evidentemente, en el ensayo sobre los museos de Tony Bennett (1995: 60 y ss.), aunque también en estudios más específicos, como Nick Prior (2002) y Gisela Weiss (2005); así como en la reseña de Eva Giloi publicada en *H-German* (junio de 2007): http://www.h-net.org/reviews/showpdf.php?id=13313. Recientemente he reflexionado sobre el museo y la desoccidentalización en un artículo de opinión publicado en Ibraaz.org (Mignolo. 2013b). El artículo fue traducido al castellano por el MACBA (http://www.macba.cat/uploads/20140425/QP_30_Mignolo.pdf) y ha sido editado y publicado en este volumen (capítulo 20).

18. Dos ejemplos del uso descolonial de instalaciones realizadas en museos: *Mining the Museum* de Fred Wilson (http://www2.citypaper.com/arts/story.asp?id=3876) y *Black Mirror/Espejo negro* de Pedro Lasch (http://www.ambriente.com/blog/tag/black-mirror-espejo-negro/).

resultó difícil deslizarse suavemente hacia el segundo paso de su argumento: aunque eran iguales que los españoles en el ámbito del *ius gentium*, Vitoria concluyó (o supo primero y luego lo argumentó) que los indios eran infantiles y necesitaban la orientación y la protección de los españoles.

En ese momento, Vitoria introdujo la *diferencia colonial* (ontológica y epistémica) en el derecho internacional. La diferencia colonial actúa convirtiendo las diferencias en valores y estableciendo una jerarquía de seres humanos, ontológicamente y epistémicamente. Ontológicamente, se presupone que hay seres humanos inferiores; epistémicamente, se presupone que los seres humanos inferiores son deficientes tanto racional como estéticamente (Kant, 1960 [1764][19]). El especialista en la historia del derecho internacional, Antony Anghie (1999), ha realizado un inteligente análisis del momento histórico fundacional de la diferencia colonial. En pocas palabras, el argumento es el siguiente: los indios y los españoles son iguales ante el derecho natural, puesto que ambos, por derecho natural, están amparados por el *ius gentium*. Con este argumento, Vitoria impedía que el Papa y el derecho divino legislaran sobre asuntos humanos. Sin embargo, en cuanto Vitoria hubo establecido la distinción entre los «príncipes cristianos» (y los castellanos en general) y los «bárbaros» (el *anthropos*) y hubo hecho todo cuanto pudo para equilibrar eso con sus argumentos basados en la igualdad que atribuía a ambos pueblos en virtud del derecho natural y del *ius gentium*, empezó a justificar los *derechos y límites* de los españoles con respecto a «los bárbaros» para expropiar o no, declarar la guerra o no, gobernar o no. La comunicación y la interacción entre cristianos y bárbaros fueron unilaterales: los bárbaros no tuvieron voz ni voto en nada de lo que Vitoria dijo, porque se les privó de soberanía incluso cuando se les reconoció como iguales en virtud del derecho natural y del *ius gentium*. Este paso fue fundamental para la constitución legal y filosófica de la modernidad/colonialidad y el principio de la razón se mantendría a lo largo de los siglos, cambiando la terminología de *bárbaros* a *primitivos*, de *primitivos* a *comunistas*, de *comunistas* a *terroristas*[20]. Por lo tanto, *orbis christianus*, *cosmopolitismo secular* y *globalismo económico* son nombres que corresponden

19. En particular, el apartado IV.
20. Puede encontrarse una historia descolonial del derecho internacional en Grovogui (1996).

a distintos momentos del orden colonial del poder y del evidente liderazgo imperial (de España a Estados Unidos pasando por el Reino Unido).

Antony Anghie realizó tres observaciones decisivas acerca de Vitoria y los orígenes del derecho internacional que aclaran cómo y por qué modernidad y colonialidad van de la mano y cómo y por qué la salvación justifica la opresión y la violencia. La primera es «que a Vitoria no le preocupa tanto el *problema del orden entre estados soberanos como el problema del orden entre sociedades que pertenecen a dos sistemas culturales distintos*» (Anghie, 1999: 10)[21]. La segunda es que se establece un «marco» para regular el incumplimiento del mismo; así, cuando hay un incumplimiento en dicho marco, los que lo crearon y velan por su aplicación pueden justificar la invasión y el empleo de la fuerza para castigar y expropiar al infractor. Esta lógica fue magníficamente reproducida por John Locke en su *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (1681)[22]. Se puede decir que, en el discurso de Vitoria, la colonialidad creó el marco no solo para el derecho internacional, sino también para las nociones «modernas y europeas» de gubernamentalidad. Parece obvio que Locke no bebió tanto de Maquiavelo como del nacimiento del derecho internacional en el siglo XVI. También le influyó el modo en que Vitoria y sus seguidores empezaron a debatir tanto la cuestión de la propiedad como la de la gobernanza durante la interacción entre cristianos y bárbaros[23].

La tercera observación es que ese marco no está establecido por el derecho natural o divino, sino por los intereses humanos y, en este caso, los intereses de los castellanos cristianos de sexo masculino. Por lo tanto, el marco presupone un locus de enunciación singular y muy bien localizado que, protegido por el derecho divino y el derecho natural, se supone universal. Y, por otro lado, el marco uni-versal y uni-lateral «incluye» a los bárbaros o indios (un principio que es válido para todas las políticas de inclusión actuales) con su diferencia, con lo que se justifica así cualquier medida que los cristianos adopten para domarlos. La construcción de la *diferencia colonial* va de la mano del establecimiento de la *exterioridad*: la exterioridad es el lugar donde

21. La cursiva es mía.
22. Existe una edición en castellano de 2008 (Locke, 2008).
23. El análisis de Franz Hinkelammert (2004) de la inversión de los derechos humanos de Locke es muy útil para comprender la doble cara/doble densidad de la modernidad/colonialidad y cómo la retórica de la modernidad sigue obliterando la colonialidad.

se inventa lo externo (por ejemplo, *anthropos*) en el proceso de crear lo interno (por ejemplo, *humanitas*) con el fin de salvaguardar el espacio seguro donde vive el enunciante[24]. Así pues, la obra de Vitoria sugiere claramente que la visión convencional de que la doctrina de la soberanía fue desarrollada en Occidente y luego trasladada al mundo no europeo es, en algunos aspectos destacados, engañosa. *La doctrina de la soberanía desarrolló su carácter a través del encuentro colonial.* Esta es la historia oculta y más oscura de la soberanía, la cual no puede comprenderse mediante explicaciones de la doctrina que presupongan la existencia de estados soberanos (Anghie, 1999: 103)[25].

Para expresarlo brevemente: si la modernidad es una invención occidental (como afirma Giddens), también lo es la colonialidad. Por lo tanto, resulta muy difícil superar la colonialidad desde una perspectiva moderna occidental in-corporada en subjetividades modernas o, mejor, en el sujeto moderno. La situación es la del dicho popular: no se puede a la vez «tener la torta y comerla». Los argumentos descoloniales están insistiendo en los límites de las teorías y en los argumentos en debates actuales, tanto de derechas como de izquierdas, tanto modernos como posmodernos.

VII. 2. En el contexto que nos ocupa, los museos tal como los conocemos actualmente (y sus precursores: los *Wunderkammer* y los *Kunstkammer*, es decir, los gabinetes de curiosidades y los gabinetes de arte) han desempeñado un papel decisivo en la formación de subjetividades modernas/coloniales al dividir los *Kunstkammer* en «museos de arte» y «museos de historia natural»[26]. Inicialmente, el *Kunstkammer* de Pedro el Grande se formó en torno al año 1720, mientras que el British Museum (fundado como un gabinete de curiosidades) se creó más tarde, hacia 1750. Sin embargo, los *Kunstkammer* establecidos en Occidente se convirtieron en el escenario donde se expusieron las curiosidades traídas de las colonias europeas, la mayoría de las veces, proce-

---

24. Sin duda es muy revelador que un erudito japonés, Nishitani Osamu (2006), haya argumentado convincentemente que *anthropos* y *humanitas* son dos conceptos occidentales. De hecho, producen el efecto de la realidad cuando los ideales modernos de *humanitas* no pueden existir sin la invención moderna/colonial de *anthropos*. Pensemos en el debate sobre inmigración que está teniendo lugar en Europa, por ejemplo. Ahí tenemos un magnífico ejemplo de modernidad/colonialidad.

25. La cursiva es mía.

26. Véase el convincente argumento sobre esta cuestión de Donald Preziosi (2004).

dentes de saqueos. La historia del edificio del Louvre se remonta a la Edad Media, pero el museo fue creado después de la Revolución Francesa.

Actualmente, ya ha empezado el proceso de desoccidentalización[27]. Los cientos de museos que se están construyendo en China forman parte de este proceso, en un movimiento que, por un lado, afirma la nación-civilización y, por otro, se apropia, para llevarlo a cabo, de instituciones occidentales. La desoccidentalización cultural es un proceso paralelo a la desoccidentalización en los ámbitos estatal y económico. Kishore Mahbubani (2008), citado anteriormente, es una de las voces más consecuentes y coherentes de la desoccidentalización y del desplazamiento del poder político, económico y epistémico a Asia[28].

Ante la exposición titulada *Modernologías*, a la que nos hemos referido antes (y en cuyo catálogo este capítulo fue incluído), uno podría preguntarse, entonces: ¿qué lugar ocupan los museos y el arte, en general, en la retórica de la modernidad y de la matriz colonial del poder? ¿Cómo pueden convertirse los museos, en Occidente, en lugares de descolonización del conocimiento y de la subjetividad? O, por el contrario, ¿cómo podrían seguir siendo instituciones e instrumentos de control, regulación y reproducción de la colonialidad?[29] Al hacernos estas preguntas, estamos entrando en el territorio liso y llano del conocer, del sentido y del sentir, y de la subjetividad. Si el derecho internacional legalizó la apropiación económica de la tierra, de los recursos naturales y de la mano de obra no europea (cuya subcontratación muestra hoy que el sector económico es independiente de los argumentos patrióticos o nacionalistas de los estados «desarrollados») y garantizó la acumulación de dinero; las universidades y los museos (y, últimamente, los medios de comunicación mayoritarios) garantizaron la acumulación de significado. La complementariedad de la acumulación de dinero y la acumulación de significado (por consiguiente, la retórica de la modernidad

---

27. Y también las bienales. Véase mi artículo (Mignolo, 2013a).

28. Véase Mahbubani, op. cit., así como sus provocadores argumentos en la entrevista de Suzy Hansen publicada bajo el titular «Can Asians Think?»: http://www.salon.com/2002/03/25/asians/

29. Por ejemplo, *Modernity in Central Europe*, 1918-1945 es un ejemplo de exposición que «ensalza» Europa Occidental abrazando la modernidad. National Gallery of Art, Washington D.C. (10 de junio-10 de septiembre de 2007).

como salvación y progreso) sustenta las narrativas de la modernidad. Mientras que la colonialidad es la consecuencia inevitable del «proyecto inacabado de la modernidad» (como diría Jürgen Habermas) –puesto que la colonialidad es constitutiva de la modernidad–, la descolonialidad (en el sentido de proyectos descoloniales globales) se convierte en la opción global y en el horizonte de la liberación. El horizonte de tal liberación es un mundo no capitalista y transmoderno que ya no está configurado por «el pensamiento único» –adaptando la expresión de Ignacio Ramonet– de la derecha ni de la izquierda: la colonialidad ha engendrado la descolonialidad.

VIII

Espero haber contribuido –hasta aquí– a la comprensión de cómo se estructuró la lógica de la colonialidad durante los siglos XVI y XVII; a la comprensión de cómo esta cambió de manos, se transformó y se adaptó a las nuevas circunstancias, si bien manteniendo los ámbitos (y las interrelaciones) en que la gestión y el control de la autoridad, la economía, las personas (subjetividad, género, sexualidad) y el conocimiento se han movilizado para construir el orden mundial monocéntrico desde el año 1500 hasta el 2000; y a la comprensión de cómo dicho orden se está transformando de un orden monocéntrico (unilateral en el vocabulario de finales del siglo XX) a un orden global policéntrico.

Ahora bien, ¿qué es exactamente la matriz colonial del poder/colonialidad? Imaginémosla en dos niveles semióticos: el nivel del enunciado y el nivel de la enunciación. En el nivel del enunciado, la matriz colonial actúa en cuatro ámbitos interrelacionados; interrelacionados en el sentido específico de que un único ámbito no puede comprenderse de forma correcta sin los otros tres. Esto es la confluencia de las conceptualizaciones del capitalismo (ya sean liberales o marxistas) y la conceptualización de la matriz colonial, que implica una conceptualización descolonial. Los cuatro ámbitos en cuestión, descritos sucintamente, son los siguientes[30]:

30. Es preciso recordar que cada uno de estos ámbitos se oculta tras la máscara de una retórica de la modernidad constante y cambiante, es decir, de salvación, progreso, desarrollo, felicidad.

1. La gestión y el control de subjetividades (por ejemplo, la educación cristiana y laica, ayer y hoy, los museos y las universidades, los medios de comunicación y la publicidad actuales, etc.).
2. La gestión y el control de la autoridad (por ejemplo, los virreinatos en las Américas, la autoridad británica en India, el ejército estadounidense, el Politburó en la Unión Soviética, etc.).
3. La gestión y el control de la economía (por ejemplo, a través de la reinversión de los beneficios obtenidos en la apropiación masiva de tierras en América y África; la explotación masiva de la mano de obra, empezando con el comercio de esclavos; la deuda externa por medio de la creación de instituciones económicas como el Banco Mundial y el FMI, etc.).
4. La gestión y el control del conocimiento (por ejemplo, la teología y la invención del derecho internacional, que establecieron un orden geopolítico del conocimiento basado en los principios epistémicos y estéticos europeos que durante siglos legitimaron la desautorización del conocimiento no europeo y de los cánones estéticos no europeos, desde el Renacimiento hasta la Ilustración y desde la Ilustración hasta la globalización neoliberal; la filosofía).

Estos cuatro ámbitos (al cual podríamos agregar «la naturaleza, la tierra y el territorio», que es vida para los unos y propiedad privada para los otros) de lo enunciado (lo dicho que adquiere dimensión ontológica) están constantemente interrelacionados entre sí y se sustentan sobre dos pilares de enunciación. Su interacción multiplica los ámbitos de control al mismo tiempo que los oculta. De hecho, ¿quiénes fueron y son los agentes e instituciones que crearon y siguen reproduciendo la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad? Lo que ocurrió es que, en general, los agentes (e instituciones) que crearon y gestionaron la lógica de la colonialidad fueron europeos occidentales, mayoritariamente de sexo masculino; y si no todos eran heterosexuales, sí consideraban, por lo menos, que la heterosexualidad era la norma de conducta sexual. Además, fueron, en general, mayoritariamente blancos y cristianos (católicos o protestantes). Por consiguiente, la enunciación de la matriz colonial se erigió sobre dos pilares encarnados y localizados geohistóricamente: la semilla de la subsiguiente clasificación racial de la población del planeta y la superioridad de los hombres blancos sobre los hombres de color, y también sobre las mujeres blancas. *La organización racial y patriarcal subyacente a la generación de*

conocimiento (la enunciación) forma y mantiene la matriz colonial de poder que día a día se va haciendo menos visible, debido a la pérdida de puntos de vista holísticos, promovida por el énfasis moderno en la especialización y en la división y subdivisión del conocimiento y del trabajo científico.

Las contribuciones descoloniales a las transformaciones en el presente son semillas que darán sus frutos en los futuros posibles. La opción descolonial nos ayuda en la doble tarea de desprendernos (p.ej. con la negación de las afirmaciones de la matriz colonial y del relato de la modernidad) para afirmar lo que la modernidad niega a través de la violencia de la colonialidad. Afirmarnos en la negación significa desprendernos de la colonialidad *del* ego y construir(nos) en la descolonialidad. Sin duda, los museos pueden desempeñar un papel crucial en la construcción de los futuros descoloniales y desoccidentalizantes. Ello dependerá tanto de la dirigencia museal como de sus curadores, críticos, artistas, activistas y, en general, pensadores y pensadoras con voluntad de poner en evidencia la colonialidad para, en el mismo movimiento, continuar el proceso de desmantelamiento y de liberación de (nuestras) subjetividades. Enfatizo «nuestras» para notar que no son subjetividades «maestras» a cargo de subjetividades «amaestradas». El desprendimiento del ego es una tarea personal a la vez que colectiva.

3. La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el Hemisferio Occidental en el horizonte colonial de la modernidad

> «Antes de la Guerra Fría, lo más cercano que había llegado Estados Unidos a una política exterior permanente fue nuestra relación con las naciones del Hemisferio Occidental. En 1823 la doctrina Monroe proclamó nuestra determinación de aislar el Hemisferio Occidental de las disputas por el equilibrio de poder europeo, por la fuerza si fuera necesario. Y a lo largo de casi un siglo, las causas de las guerras de América se localizaron en el Hemisferio Occidental: en las guerras contra México y España, y en las amenazas del uso de la fuerza para poner fin al intento de Napoleón III de instalar una dinastía europea en México» (Kissinger, 1999: 703)[31].

I. Sobre el imaginario del mundo moderno occidental/colonial

La tesis que propongo y defiendo aquí es que la emergencia de la idea de «Hemisferio Occidental» dio lugar a un cambio radical en el imaginario (y, por lo tanto, en las subjetividades) y en las estructuras de poder del mundo moderno/colonial (Quijano y Wallerstein, 1992). Este cambio no solo produjo un impacto en su reestructuración, sino que tuvo y tiene importantes repercusiones para las relaciones Sur-Norte en las Américas, para la confi-

31. *N. del Ed.*: Esta cita y las siguientes, cuyo original está en inglés, son una traducción libre de los editores.

guración actual de la «Latinidad» en los Estados Unidos, como también para la diversidad afroamericana en el norte, en el sur y en el Caribe.

Empleo el concepto de «imaginario» en el sentido en que lo usa el intelectual y escritor martiniqués, Edouard Glissant (1997). Para Glissant «el imaginario» es la construcción simbólica mediante la cual una comunidad (racial, nacional, imperial, sexual, etc.) se define a sí misma. En Glissant, el término no tiene ni la acepción común de una imagen mental, ni tampoco el sentido más técnico que tiene en el discurso analítico contemporáneo, en el cual el imaginario forma una estructura de diferenciación con lo Simbólico y lo Real. Partiendo de Glissant, le doy al término un sentido geopolítico y lo empleo en la fundación y formación del imaginario del sistema-mundo moderno/colonial. La imagen que tenemos hoy de la civilización occidental es, por un lado, un largo proceso de construcción del «interior» de ese imaginario, desde la transición del Mediterráneo, como centro, a la formación del circuito comercial del Atlántico, como así también de su «exterioridad». Esto es, en Occidente la imagen «interior» construida por letrados y letradas, viajeros y viajeras, estadistas de todo tipo, funcionarios eclesiásticos y pensadores cristianos, estuvo siempre acompañada de un «exterior interno», es decir, de una «exterioridad», pero no de un «afuera». La cristiandad europea, hasta finales del siglo XV, era una cristiandad marginada que se había identificado con Jafet y el Occidente, distinguiéndose de Asia y África. Ese Occidente de Jafet era también la Europa de la mitología griega. A partir del siglo XVI, con la concurrencia triple de la derrota de los moros, la expulsión de los judíos y la expansión por el Atlántico, moros, judíos y amerindios (y con el tiempo también esclavos africanos), todos ellos pasaron a configurarse, en el imaginario occidental cristiano, como la diferencia (exterioridad) en el interior del imaginario. Hacia finales del siglo XVI, las misiones jesuitas en China agregaron una nueva dimensión de «exterioridad», el afuera que está dentro porque contribuye a la definición de mismidad.

Los jesuitas contribuyeron, en los extremos, Asia y América, a construir el imaginario del circuito comercial del Atlántico que, con varias reconversiones históricas, llegó a conformar la imagen actual de civilización occidental, sobre la que volveré en la sección IV de este volumen. No obstante, el imaginario del que hablo no está solo constituido en y por el discurso colonial, incluidas sus diferencias internas (por ejemplo, Las Casas y Sepúlveda; o el discurso del norte de Europa que a partir del siglo XVII trazó la frontera sur de Europa y estableció la diferencia imperial), sino que está constituido

también por las respuestas (o en ciertos momentos falta de ellas) de las comunidades (imperios, religiones, civilizaciones) que el imaginario occidental involucró en su propia autodescripción. Si bien este rasgo es planetario, en este artículo me limitaré a examinar las respuestas desde las Américas al discurso y a la política integradora a la vez diferenciadora de Europa, primero, del Hemisferio Occidental, luego, y del Atlántico Norte, finalmente.

Pero ¿qué entiendo por mundo moderno/colonial o sistema mundo/moderno colonial? Tomo como punto de partida la metáfora sistema mundo-moderno propuesta por Wallerstein (1974). La metáfora tiene la ventaja de convocar un marco histórico y relacional de reflexiones que escapa a la ideología nacional bajo la cual fue forjado el imaginario continental y subcontinental, tanto en Europa como en las Américas, en los últimos doscientos años. No estoy interesado en determinar cuántos años tiene el sistema mundo, si 500 o 5.000 (Gunder Frank y Gills, 1993). Menos me interesa saber la edad de la modernidad o del capitalismo (Arrighi, 1994). Lo que sí me interesa es la emergencia del circuito comercial del Atlántico, en el siglo XVI, que considero fundamental en la historia del capitalismo y de la modernidad/colonialidad.

Tampoco es mi objetivo discutir si hubo o no comercio con anterioridad a la emergencia del circuito comercial del Atlántico, antes del siglo XVI, sino el impacto que este momento tuvo en la formación del mundo moderno/colonial en el cual estamos viviendo y siendo testigos de sus transformaciones planetarias. Si bien tomo la idea de sistema-mundo como punto de partida, me desvío de ella al introducir el concepto de «colonialidad» como el otro lado (¿el lado más oscuro?) de la modernidad. Con ello no quiero decir que la metáfora de sistema-mundo moderno no haya considerado el colonialismo. Todo lo contrario. Lo que sí afirmo es que la metáfora de sistema-mundo moderno deja en la oscuridad la colonialidad del poder (Quijano, 1997) y la diferencia colonial (Mignolo, 1999 y 2000). En consecuencia, solo concibe el sistema-mundo moderno desde su propio imaginario, pero no desde el imaginario conflictivo que surge con y desde la diferencia colonial. Las rebeliones indígenas y la producción intelectual amerindia, desde el siglo XVI en adelante, así como la Revolución Haitiana, a comienzos del siglo XIX, son momentos constituidos del imaginario del mundo moderno/colonial y no meras ocurrencias en un mundo construido desde el discurso hispánico; por ejemplo, el debate Sepúlveda/Las Casas sobre la «naturaleza» del amerindio, en el cual el amerindio no tuvo su lugar para dar su opinión; o la Revolución Francesa considerada por Wallers-

tein (1991, 1995 y 1999) momento fundacional de la geocultura del sistema-mundo moderno.

En este sentido, la contribución de Aníbal Quijano, en el artículo coescrito con Wallerstein (Quijano y Wallerstein, 1992), es un giro teórico fundamental al esbozar las condiciones bajo las cuales la colonialidad del poder (Quijano, 1997 y 1998) fue y es una estrategia de la «modernidad», desde el momento de la expansión de la cristiandad de Europa, y fue parte indisociable del capitalismo, del siglo XVI. Este momento en la construcción del imaginario colonial, que será más tarde retomado y transformado por el Reino Unido y Francia en el proyecto de la «misión civilizadora», no aparece en la historia del capitalismo contada por Arrighi (1994). En la reconstrucción de Arrighi, la historia del capitalismo es vista «dentro» (en Europa), o desde adentro hacia afuera (desde Europa hacia las colonias) y, por ello, la colonialidad del poder es invisible. La consecuencia es que el capitalismo, como la modernidad, aparece como un fenómeno europeo y no planetario, en el que todo el mundo participó pero con distintas posiciones de poder. Esto es, la colonialidad del poder es el eje que organizó y organiza la diferencia colonial, la periferia como «naturaleza» y la «naturaleza» equivalente a recursos naturales para las necesidades de la Revolución Industrial y la revolución tecnológica. Esto erradicó la relación espiritual y vital entre la tierra y el territorio (naturaleza para la perspectiva occidental) que hoy mantienen, defienden y postulan hacia el futuro amplias historias locales de pueblos originarios en las Américas, África y Asia.

Bajo este panorama general, me interesa recordar un párrafo de Quijano y Wallerstein que ofrece un marco en el cual comprender la importancia de la idea de «Hemisferio Occidental» en el imaginario del mundo moderno/colonial a partir de principios del siglo XIX.

> «El sistema-mundo moderno nació en el largo siglo XVI. Las Américas como construcción geosocial nacieron en el largo siglo XVI. La creación de esta entidad geosocial, las Américas, fue el acto constitutivo del sistema-mundo moderno. Las Américas no se incorporaron a una economía-mundo capitalista ya existente. La economía-mundo capitalista no habría sido posible sin las Américas» (Quijano y Wallerstein, 1992: 449).

Dejando de lado las connotaciones particularistas y triunfalistas que el párrafo pueda invocar, y sin entrar a discutir si hubiera habido o no economía capitalista mundial sin las riquezas de las minas y de las plantaciones,

el hecho es que la economía capitalista cambió de rumbo y aceleró el proceso con la emergencia del circuito comercial del Atlántico y la transformación de la concepción aristotélica de la esclavitud exigida tanto por las nuevas condiciones históricas como por el tipo humano (p.ej., negro, africano), que se identificó a partir de ese momento con la esclavitud y estableció nuevas relaciones entre raza y trabajo. A partir de este momento, del momento de emergencia y consolidación del circuito comercial del Atlántico, ya no es posible concebir la modernidad sin la colonialidad, el lado silenciado por la imagen reflexiva que la modernidad (p.ej., los intelectuales, el discurso oficial del Estado) construyó de sí misma y que el discurso posmoderno criticó desde la interioridad de la modernidad como autoimagen del poder.

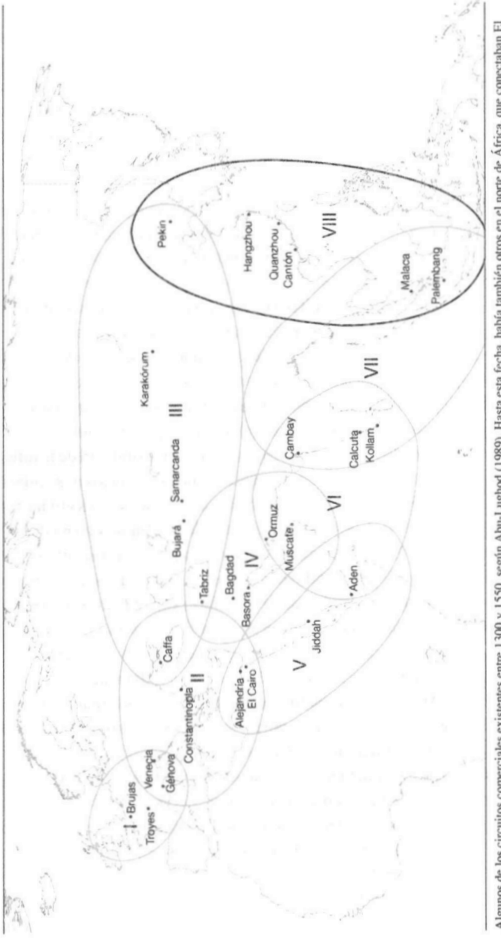
La posmodernidad, autoconcebida en la línea unilateral de la historia del mundo moderno, continúa ocultando la colonialidad, y mantiene la lógica universal y monotópica –desde la izquierda y desde la derecha– desde Europa (o el Atlántico Norte) hacia afuera. La diferencia colonial (imaginada en lo pagano, lo bárbaro, lo subdesarrollado) es un lugar pasivo en los discursos posmodernos, lo cual no quiere decir que en realidad sea un lugar pasivo en la modernidad, y en el capitalismo. La visibilidad de la diferencia colonial, en el mundo moderno, comenzó a notarse con los movimientos de descolonización (o independencia) desde finales del siglo XVIII hasta la segunda mitad del siglo XX. La emergencia de la idea de «Hemisferio Occidental» fue uno de esos momentos. Pero antes, recordemos que la emergencia del circuito comercial del Atlántico tuvo la particularidad (y este aspecto es importante para la idea de «Hemisferio Occidental») de conectar los circuitos comerciales ya existentes en Asia, África y Europa (red comercial en la cual Europa era el lugar más marginal del centro de atracción, que era China, y desde Europa «las Indias Orientales») (Abu-Lughod, 1989; Wolf, 1982) con Anáhuac y Tawantinsuyu, los dos grandes circuitos desconectados hasta entonces con los anteriores; separados tanto por el Pacífico como por el Atlántico (Mignolo, 2000).

La emergencia del circuito comercial del Atlántico conectó los ya señalados en la figura 1 con al menos dos ya conectados hasta entonces: el circuito comercial que tenía centro en Tenochtitlán y se extendía por el Anáhuac; y el que tenía su centro en Cuzco, y se extendía por el Tawantinsuyu (véase figura 2).

El imaginario del mundo moderno/colonial no es el mismo cuando se habita, se siente y se percibe el mundo desde la historia de las ideas en Europa

FIGURA 1

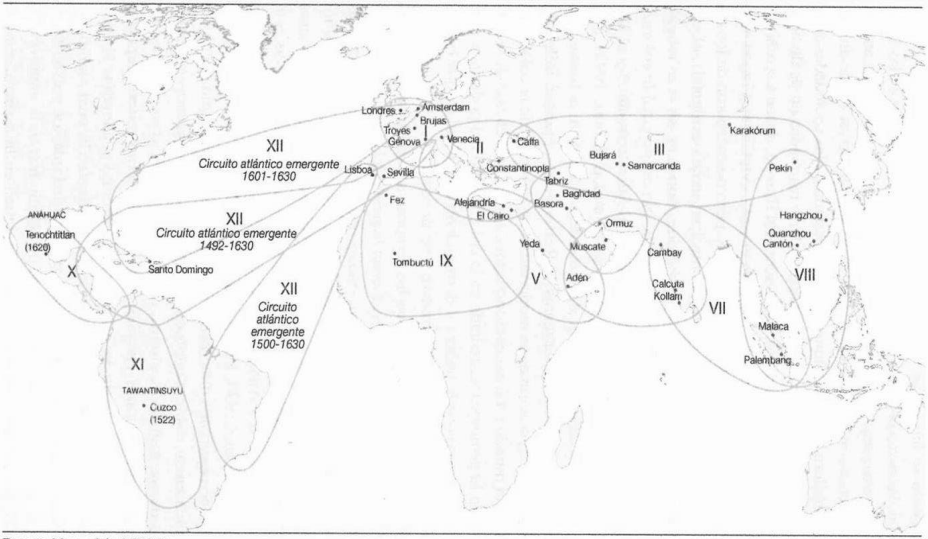
Circuitos comerciales existentes entre 1300 y 1550 (según Abu-Lughod, 1989)



Algunos de los circuitos comerciales existentes entre 1300 y 1550, según Abu-Lughod (1989). Hasta esta fecha, había también otros en el norte de África, que conectaban El Cairo, Fez y Tombuctú.

FIGURA 2

Integrando Anáhuac y Tawantinsuyu en el mapa de Abu-Lughod (1989)



FUENTE: Mapa original (W.M.).

que cuando se habita, se siente y se percibe el mundo desde la diferencia colonial: las historias forjadas por la colonialidad del poder en las Américas, Asia o África; sean estas historias aquellas de las cosmologías anteriores a los contactos con Europa a partir del siglo XVI, como en la constitución del mundo moderno/colonial, ante la cual los estados y las sociedades de África, Asia y las Américas tuvieron que responder y respondieron de distintas maneras y en distintos momentos históricos. En Europa, desde España se dio la espalda al Norte de África y al islam en el siglo XVI; China y Japón no fueron colonizados como la India o las Américas, pero no escaparon de los tentáculos de la matriz colonial (p.ej., del control imperial occidental); el islam no fue por cierto colonizado, lo fueron regiones donde el islam es religión mayoritaria o tiene una presencia significativa. No es imaginable colonizar una religión extendida desde el Oriente Medio al Sureste Asiático y el Norte de África. Pero el islam no escapó de la colonialidad (Lewis, 1997). El sur de Asia, la India, y diversos países africanos del sur del Sahara fueron el objetivo de los colonialismos emergentes, el Reino Unido, Francia, Bélgica y Alemania. La configuración de la modernidad en Europa y de la colonialidad en el resto del mundo (con excepciones, por cierto, como el caso de Irlanda) fue la imagen hegemónica sustentada en la colonialidad del poder que hace difícil pensar que no puede haber modernidad sin colonialidad; que la colonialidad es constitutiva de la modernidad, y no derivativa.

Las Américas, sobre todo en las tempranas experiencias en el Caribe, en Mesoamérica y en los Andes, dieron la pauta del imaginario del circuito del Atlántico. A partir de ese momento, encontramos transformaciones y adaptaciones del modelo de colonización, así como de los principios religioso-epistémicos que se impusieron desde entonces. Hay numerosos ejemplos que pueden ser invocados aquí, a partir del siglo XVI, y fundamentalmente en los Andes y en Mesoamérica (Adorno, 1986; Gruzinski, 1988; Florescano, 1994; McCormack, 1991). Prefiero, sin embargo, convocar algunos ejemplos más recientes, en los cuales modernidad/colonialidad persisten en su doblez; tanto en la densidad del imaginario hegemónico a través de sus transformaciones, pero también en la coexistencia en el presente de articulaciones pasadas, como en las constantes adaptaciones y transformaciones desde la exterioridad colonial planetaria. Exterioridad que no es necesariamente el afuera de Occidente (lo cual significaría una total falta de contacto), sino que es exterioridad interior y exterioridad exterior (las formas de resistencia y de oposición trazan la exterioridad interior del sistema). Este doblez encaja muy bien en la manera, por ejemplo,

en que tanto el Estado español como diversos estados de las Américas celebraron los 500 años de su descubrimiento, frente a los movimientos de los intelectuales indígenas que reescriben la historia, que protestaron la celebración. La novelista de Laguna, Leslie Marmon Silko, incluyó un «mapa de los 500 años» en su novela *Almanac of the dead* (1991), publicada un año antes del quingentésimo.

La primera declaración desde la Selva Lacandona, en 1993, comienza diciendo «Somos el producto de 500 años de lucha». Rigoberta Menchú, en una ponencia leída en la conferencia sobre democracia y Estado multiétnico en América Latina, organizada por el sociólogo Pablo González Casanova, también convocó el marco de 500 años de opresión:

> «(...) la historia del pueblo guatemalteco puede interpretarse como una concreción de la diversidad de América, de la lucha decidida, forjada desde las bases y que en muchas partes de América todavía se mantiene en el olvido. Olvido no porque se quiera, sino porque se ha vuelto una tradición en la cultura de la opresión. Olvido que obliga a una lucha y a una resistencia de nuestros pueblos que tiene una historia de 500 años» (Menchú, 1996: 125).

Pues bien, este marco de 500 años es el marco del mundo moderno/colonial desde distintas perspectivas de su imaginario, el cual no se reduce a la confrontación entre españoles y amerindios, sino que se extiende tanto al criollo (blanco, negro y mestizo), surgido de la importación de africanos esclavizados, como a la población blanca europea trasplantada por sus propios intereses, en la mayoría de los casos, a las Américas. Que la etnoracialidad sea el punto de articulación del imaginario construido en y a partir del circuito comercial del Atlántico, no excluye los aspectos de clases, los cuales estaban dados de entrada en los repartimientos y en la transformación que experimentó la esclavitud, como se la conocía en el Mediterráneo a partir de 1517, cuando se transportaron los primeros 15.000 seres humanos capturados y esclavizados en África. Y tampoco niega los aspectos de género sexual y de sexualidad que analizó Tressler (1995). Solo que la etnoracialidad se convirtió en el engranaje de la diferencia colonial configurada a partir de la expulsión de los moros y de los judíos, de los debates sobre el lugar de los amerindios en la economía de la cristiandad, y, por último, por la explotación y silenciamiento de los esclavos africanos. Fue con y a partir del circuito comercial del Atlántico cuando la esclavitud se convirtió en sinónimo de negritud.

El panorama que acabo de esbozar no es una descripción del colonialismo sino de la colonialidad del poder. Pero, también, subraya las respuestas desde la diferencia colonial a la coerción programada o ejercida por la colonialidad del poder. El imaginario del mundo moderno/colonial surgió de la compleja articulación de fuerzas, de voces oídas o apagadas, de memorias compactas o fracturadas, de historias contadas desde un solo lado que suprimieron otras memorias y de historias que se contaron o cuentan desde la doble conciencia que genera la diferencia colonial. En el siglo XVI, Sepúlveda y Las Casas contribuyeron, de distinta manera y en distintas posiciones políticas, a construir la diferencia colonial. Guaman Poma o Ixtlixochitl pensaron, escribieron desde la diferencia colonial en la que fueron ubicados por la colonialidad del poder. A principios del siglo XX, el sociólogo e intelectual negro W. E. B. Du Bois introdujo el concepto de «doble conciencia», que captura el dilema de subjetividades formadas en la diferencia colonial, experiencias de quien vivió y vive la modernidad desde la colonialidad. Extraña sensación en esta América, dice Du Bois (1904), para quien su autoconciencia les fue impuesta en la educación, que entra en el proceso de transformación conciencial que se forma y define con relación al «otro mundo», al mundo ocultado por el relato moderno. Esto es, la conciencia vivida desde la diferencia colonial es doble porque es subalterna. La subalternidad colonial genera la diversidad de conciencias dobles, no solo la afroamericana que es la experiencia de Du Bois, sino también la «conciencia que le nació» a Rigoberta Menchú (1982) o «la conciencia de la nueva mestiza» en Gloria Anzaldúa (1987). Citemos a Du Bois:

> «Es una sensación peculiar, esta doble conciencia, esta sensación de mirarse siempre a uno mismo a través de los ojos de los otros, de medir el alma propia con la cinta métrica de un mundo que observa con entretenido desprecio y pena. Uno siente siempre su dualidad –un Americano, un *Negro*; dos almas, dos pensamientos, dos luchas irreconciliables; dos ideales en guerra en un solo cuerpo oscuro (...) La historia del *Negro* americano es la historia de esta lucha, este anhelo de alcanzar la integridad [*manhood*] autoconsciente, de fundir ese doble *yo* en un *yo* mejor y más verdadero» (Du Bois, 1904: 8-9).

El principio de doble conciencia es, en mi argumento, la característica del imaginario y el sentir de sujetos coloniales del mundo moderno-colonial, subjetividades formadas en el habitar las márgenes de los imperios

(desde las Américas, desde el Sureste de Asia, desde África del Norte y del Sur del Sahara), la exterioridad construida en el proceso de construir la interioridad civilizatoria de la modernidad. Pero también, como se comprueba hoy por las migraciones masivas a Europa y a Estados Unidos, desde el interior de los países que fueron o que son potencias imperiales: los «negros» (tanto africanos, como pakistaníes e hindúes) en el Reino Unido; los magrebíes en Francia; los latinos en los Estados Unidos. La doble conciencia, en suma, es una consecuencia de la colonialidad del poder y la manifestación de subjetividades forjadas en la diferencia colonial. Las historias locales varían, porque la historia misma de Europa fue cambiando en el proceso de forjarse a sí misma en el movimiento expansivo de Occidente. En las divisiones continentales y subcontinentales establecidas por la cartografía simbólica cristiana (p.ej., la trilogía continental del mundo conocido hasta entonces, Europa, África y Asia), el horizonte colonial que emerge con la invención de las Américas es uno fundacional, en el imaginario del mundo moderno. A su vez y en su momento, la emergencia del «Hemisferio Occidental», como idea, fue un momento de transformación del imaginario surgido en y con el circuito comercial del Atlántico. La particularidad de la imagen de «Hemisferio Occidental» fue la de marcar, de manera fuerte, la inserción de los criollos descendientes de europeos, en ambas Américas, en el mundo moderno/colonial. Esta inserción fue, al mismo tiempo, la de la consolidación de la doble conciencia criolla que fue forjándose en el proceso mismo de colonización[32].

II. Doble conciencia criolla y Hemisferio Occidental

La idea de «Hemisferio Occidental» (que solo aparece mencionada como tal en la cartografía a partir de finales del siglo XVIII), establece ya una posición ambigua. América es la diferencia, pero al mismo tiempo la mismi-

32. Vuelvo sobre este tema en el primer capítulo de *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options* (Mignolo, 2011a), en un análisis del «segundo nomos de la tierra», según Carl Schmitt.

dad. Es otro hemisferio, pero es occidental. Es distinto de Europa (que por cierto no es el Oriente), pero está ligado a ella. Es distinto, sin embargo, a África y Asia, continentes y culturas que no forman parte de la definición del Hemisferio Occidental. Pero ¿quién define el hemisferio? ¿Para quién es importante y necesario definir un lugar de pertenencia y de diferencia? ¿Para quiénes experimentaron la diferencia colonial como criollos de descendencia hispánica (Bolívar) y anglosajona (Jefferson)?

Lo que cada uno entendió por «Hemisferio Occidental» (aunque la expresión se originó en el inglés de las Américas) difiere, como es de esperar. Y difiere, también como es de esperar, de manera no trivial. En la «Carta de Jamaica», que Bolívar escribió en 1815 y dirigió a Henry Cullen, «un caballero de esta isla», el enemigo era España. Las referencias de Bolívar a «Europa» (al norte de España) no eran referencias a un enemigo, sino la expresión de cierta sorpresa ante el hecho de que «Europa» (que supuestamente Bolívar en esa fecha localizaría en Francia, el Reino Unido y Alemania) se mostrara indiferente a las luchas de independencia que estaban ocurriendo, por esos años, en la América hispana. Teniendo en cuenta que, también en ese período, el Reino Unido era ya un imperio en desarrollo con varias décadas de colonización en la India y enemigo de España, es posible que Mr. Cullen recibiera con interés y también con placer las diatribas de Bolívar contra los españoles. La «leyenda negra» dejó su marca en el imaginario del mundo moderno/colonial.

Por otra parte, el enemigo de Jefferson era el Reino Unido aunque, contrariamente a Bolívar, Jefferson no reflexionó sobre el hecho de que España no se insertara en la independencia de los Estados Unidos de Norteamérica. Con esto quiero decir que las referencias de Jefferson hacia el Sur y de Bolívar hacia el Norte eran, en realidad, referencias cruzadas. Mientras que Bolívar imaginaba, en la carta a Cullen, la posible organización política de América (que en su imaginario era la América hispana) y especulaba a partir de las sugerencias de un dudoso escritor francés de dudosa estirpe, el *Abbé de Pradt* (Bornholdt, 1944), Jefferson miraba con entusiasmo los movimientos de independencia en el Sur, aunque con sospechas respecto a los caminos de su futuro político. En una carta al Barón Alexander von Humboldt, fechada en diciembre de 1813, Jefferson le agradecía el envío de observaciones astronómicas después del viaje que Humboldt había realizado por América del Sur y enfatizaba la oportunidad del viaje en el momento en que «esos países» estaban en proceso de «hacerse actores en su escenario» y agregaba:

> «No tengo duda de que acabarán con su dependencia europea; pero no estoy tan seguro del tipo de gobierno en el que terminará su revolución. La historia, en mi opinión, no muestra ejemplos de pueblos dirigidos por sacerdotes que mantengan un gobierno civil libre (...) Pero, sean cuales sean los gobiernos en los que resulten, serán gobiernos "americanos", desvinculados ya de las incesantes brasas de Europa» (Jefferson, 1813: 22).

Por su parte, Bolívar expresaba con vehemencia:

> «Yo deseo más que otro alguno ver formarse en América la más grande nación del mundo menos por su extensión y riquezas que por su libertad y gloria. Aunque aspiro a la perfección del gobierno de mi patria, no puedo persuadirme que el Nuevo Mundo sea por el momento regido por una gran república» (Bolívar, 1815: 25).

Mientras Bolívar hablaba del «hemisferio de Colón», Jefferson hablaba del hemisferio que «América tiene para sí misma». Eran, en realidad, dos Américas en las que pensaban Jefferson y Bolívar. Y lo eran también geográficamente. La América ibérica se extendía hasta lo que es hoy California y Colorado, mientras que la América sajona no iba más allá, hacia el oeste, que Pensilvania, Washington y Atlanta.

Donde ambos se encontraban era en la manera en que se referían a las respectivas metrópolis, España y el Reino Unido. Al referirse a la conquista, Bolívar subrayaba las «barbaridades de los españoles» como «barbaridades que la presente edad ha rechazado como fabulosas, porque parecen superiores a la perversidad humana» (1815: 17). Jefferson se refería a los ingleses como exterminadores de los americanos nativos («exterminación de esta raza en NUESTRA América»[33]), como un capítulo adicional «en la Historia Inglesa del mismo hombre de color en Asia, y de los hermanos de su mismo color en Irlanda y en cualquier otro lugar donde la codicia anglo-mercantil pueda encontrar un interés "de dos peniques" para inundar la Tierra con sangre humana» (1813: 24). A pesar de que las referencias eran cruzadas, entre Jefferson y Bolívar había esto en común: la idea del

33. El énfasis es mío.

FIGURA 3
Las posesiones hispánicas y portuguesas en las Américas, hasta principios del siglo XIX (según Eric Wolf, 1982)

FUENTE: Wolf (1982).

Hemisferio Occidental estaba ligada al surgimiento de la conciencia criolla, anglo e hispánica. La emergencia de la conciencia criolla negra en Haití era diferente. Era una cuestión limitada al colonialismo francés y a la herencia africana; y el colonialismo francés, como el inglés, en el Caribe, no tuvo la fuerza de la inmigración inglesa que estuvo en la base de la formación de los Estados Unidos, o de los legados del fuerte colonialismo hispánico.

La conciencia criolla negra, contraria a la conciencia criolla blanca (sajona o ibérica), no era la conciencia heredera de los colonizadores y emigrados, sino heredera de la esclavitud. Por eso la idea del «Hemisferio Occidental» y «nuestra América» no era común entre ellos. En suma, «Hemisferio Occidental» y «nuestra América» son figuras fundamentales del imaginario criollo, sajón e ibérico, pero no del imaginario amerindio (en el norte y en el sur), o del imaginario afroamericano (tanto en América Latina, como en el Caribe, como en América del Norte). Sabemos, por ejemplo, qué pensaba Jefferson de la Revolución Haitiana y de «that race of men» (Jefferson, citado en Trouillot, 1995). La conciencia criolla en su relación con Europa se forjó como conciencia geopolítica más que como conciencia racial, se forjó internamente en la diferencia con la población afroamericana y amerindia. La diferencia colonial se transformó y reprodujo en el período nacional y es esta transformación la que recibió el nombre de «colonialismo interno». El colonialismo interno es, pues, la diferencia colonial ejercida por los líderes de la construcción nacional. Este aspecto de la formación de la conciencia criolla blanca es el que transformó el imaginario del mundo moderno/colonial y estableció las bases del colonialismo interno que atravesó todo el período de formación nacional, tanto en la América ibérica como en la América anglosajona (Nelson, 1998).

Las ideas de «América» y de «Hemisferio Occidental» (no ya las «Indias Occidentales», designación hispánica de la territorialidad colonial) fueron imaginadas como el lugar de pertenencia y el derecho a la autodeterminación. Aunque Bolívar pensaba en su nación de pertenencia y en el resto de América (hispana), Jefferson pensaba en algo más indeterminado, aunque lo pensaba en cambio sobre la memoria de la territorialidad colonial sajona y sobre un territorio que no había sido configurado por la idea de las «Indias Occidentales». «Indias Occidentales» fue la marca distintiva del colonialismo hispánico que debía diferenciar sus posesiones en América de aquellas en Asia (p.ej., las islas Filipinas), identificadas como «Indias

Orientales». En la formación de Nueva Inglaterra, en cambio, «Indias Occidentales» era un concepto extraño. Cuando la expresión se introdujo en el inglés, «West Indies» se usó para designar fundamentalmente al Caribe inglés. Lo que estaba claro para ambos, Bolívar y Jefferson, era la separación geopolítica de Europa; de una Europa que, en un caso, tenía su centro en España y, en el otro, en el Reino Unido. Puesto que las designaciones anteriores (Indias Occidentales, América) fueron designaciones en la formación de la conciencia castellana y europea, «Hemisferio Occidental» fue la necesaria marca distintiva del imaginario de la conciencia criolla (blanca) posindependencia. La conciencia criolla no era, por cierto, un hecho nuevo, puesto que sin ella, no hubiera habido independencia ni en el Norte ni en el Sur. Lo nuevo e importante en Jefferson y Bolívar fue el momento de transformación de la conciencia criolla colonial en conciencia criolla nacional revolucionaria e independentista. La consecuencia no planeada fue la emergencia del colonialismo interno con respecto a la población originaria y afroamericana.

Desde la perspectiva de la conciencia criolla negra, tal como la describe Du Bois (1904), podemos decir que la conciencia criolla blanca es una doble conciencia que no se reconoció como tal. La negación de Europa no fue, ni en la América hispana ni en la anglosajona, la negación de «europeidad», puesto que en ambos casos, y en todo el impulso de la conciencia criolla blanca, se trataba de ser americanos sin dejar de ser europeos y, de esta manera, distinguirse y distanciarce de los amerindios y de la población afroamericana. Si la conciencia criolla se definió con respecto a Europa en términos geopolíticos, en términos raciales se definió su relación con la población criolla negra y con la indígena. La conciencia criolla, que se vivió (y todavía se vive) como doble, aunque no se reconoció ni se reconoce como tal, se reconoció en cambio en la homogeneidad del imaginario nacional y, desde principios del siglo XX, en el mestizaje como contradictoria expresión de homogeneidad. La celebración de la pureza mestiza de sangre, por así decirlo. La formación del Estado-nación requería la homogeneidad más que la disolución y, por lo tanto, o bien había que ocultar o bien era impensable la celebración de la heterogeneidad. Si no hubiera sido así, si la conciencia criolla blanca se hubiera reconocido como doble, no tendríamos hoy ni en Estados Unidos ni en la América hispana ni en el Caribe los problemas de identidad, de multiculturalismo y de pluriculturalidad que tenemos. Dice Jefferson:

> «Las naciones europeas constituyen una división diferente del mundo; sus localidades las hacen parte de un sistema distinto; tienen una serie de intereses propios en los que es asunto nuestro no implicarnos nunca. América tiene un hemisferio para sí misma» (Jefferson, 1813: 22).

Jefferson negaba a Europa, no la europeidad. Los revolucionarios haitianos, Toussaint Louverture y Jean-Jacques Dessalines, en cambio, negaron Europa y la europeidad (Dayan, 1998: 19-25). Directa o indirectamente fue la diáspora africana, y no el Hemisferio Occidental, la que alimentó el imaginario de los revolucionarios haitianos. En cambio, la vehemencia con que se planteaban Jefferson y Bolívar la separación con Europa era, al mismo tiempo, motivada por el saberse y sentirse, en última instancia, europeos en las márgenes, europeos que no eran, pero que en el fondo querían serlo. Esta doble conciencia criolla blanca, de distinta intensidad en el período colonial y en el período nacional, fue la marca y el legado de la intelectualidad independentista a la conciencia nacional durante el siglo XIX. Repito que la característica de esta doble conciencia no era racial, sino geopolítica y se definía con relación a Europa.

La doble conciencia no se manifestaba, por cierto, en relación al componente amerindio o afroamericano. Desde el punto de vista criollo, cómo ser criollo e indio o negro al mismo tiempo no era un problema que había que resolver. En este contexto –en relación con las comunidades amerindias y afroamericanas– la conciencia criolla blanca se definió como homogénea y distinta. Si los criollos blancos no se hicieron cargo de su doble conciencia, se debió, quizás, a que uno de los rasgos de conceptualización del Hemisferio Occidental fue la integración de América a Occidente. Lo cual no era posible, para la conciencia criolla negra: África, a pesar de su localización geográfica, fue siempre parte marginal y devaluada del imaginario geopolítico occidental (p.ej. en la cosmología cristiana, África fue asignada a Cam, el hijo menos apreciado de Noé). No le estaba permitido a Du Bois, como tampoco le estuvo permitido a Guaman Poma o a Garcilaso de la Vega en el siglo XVI, sentirse parte de Europa o de alguna forma europeos en las márgenes. Variadas formas de doble conciencia, pero doble conciencia al fin, fueron las consecuencias y son los legados del mundo moderno/colonial.

III. El Hemisferio Occidental y la geocultura del sistema-mundo moderno/colonial

Uno de los rasgos que distingue los procesos revolucionarios e independentistas en las Américas a finales del siglo XVIII y a principios del XIX es, como lo ha notado Klor de Alva (1992), el hecho de que estos procesos estuvieran en manos de los «criollos» y no de los pueblos originarios o «indígenas», como ocurrirá luego, en el siglo XX, en África y en Asia. Hay, sin embargo, otro elemento importante a tener en cuenta en la primera oleada de descolonización acompañada de la idea del «Hemisferio Occidental» y la transformación del imaginario del mundo moderno/colonial que se resumió en esta imagen geopolítica.

Si la idea de Hemisferio Occidental encontró su momento de emergencia en las independencias de los criollos, anglos y latinos, en ambas Américas (y olvidó la Revolución Haitiana), encontró su momento de consolidación casi un siglo más tarde, después de la guerra hispanoamericana y durante la presidencia de Theodor Roosevelt, en los albores del siglo XX. Si las historias necesitan un comienzo, la historia de la rearticulación fuerte de la idea de Hemisferio Occidental en el siglo XX tuvo su comienzo en Venezuela cuando las fuerzas armadas de Alemania y el Reino Unido iniciaron un bloqueo para presionar el cobro de la deuda externa. La guerra hispanoamericana (1898) había sido una guerra por el control de los mares y del canal de Panamá, frente a las amenazas de países imperiales fuertes, de Europa del Oeste, un peligro que se repetía con el bloqueo de Venezuela. La intervención de Alemania y el Reino Unido fue un buen momento para reavivar el reclamo de autonomía del «Hemisferio Occidental» que había perdido fuerza durante y en los años posteriores a la guerra civil en Estados Unidos. El hecho de que el bloqueo fuera a Venezuela creó las condiciones para que la idea y la ideología de «Hemisferio Occidental» se reavivara como una cuestión no solo de incumbencia de Estados Unidos, sino también de los países latinoamericanos. El diplomático argentino Luis María Drago, ministro de Asuntos Exteriores, dio el primer paso en esa dirección en diciembre de 1902 (Whitaker, 1954: 87-100).

Whitaker propone, a grandes rasgos, una interpretación de estos años de política internacional que ayuda a entender el cambio radical en el imaginario del sistema-mundo moderno/colonial que tuvo lugar a principios del siglo XX con la reinterpretación roosveltiana de la idea del «Hemisferio

Occidental». Según Whitaker, la propuesta de Luis María Drago para solucionar el embargo a Venezuela (propuesta que llegó a conocerse como la «Doctrina Drago») fue, en realidad, una suerte de «corolario» a la Doctrina Monroe desde una perspectiva multilateral que involucraba a todos los estados de las Américas. La segunda de las razones, según Whitaker, fue una consecuencia de lo anterior. Esto es, si en verdad había necesidad de un «corolario» para extender la efectividad de la Doctrina Monroe a las relaciones internacionales, este «corolario» debería surgir en y desde Washington y no en y desde Argentina o de cualquier otra parte de América Latina. Este fue, según Whitaker, el camino seguido por Washington cuando, en diciembre de 1904, Roosevelt propuso su propio «corolario» a la Doctrina Monroe. Aunque semejante al propuesto por Drago, tenía importantes diferencias. Respecto a las similitudes entre la Doctrina Monroe y la Doctrina Drago, Whitaker enumera las siguientes: a) ambos «corolarios» estaban dirigidos a resolver el mismo problema (la intervención europea en América) y estaban basados sobre las mismas premisas (la Doctrina Monroe y la idea del Hemisferio Occidental); b) ambos «corolarios» proponían resolver el problema mediante una excepción a la ley internacional en favor del Hemisferio Occidental y c) ambos proponían alcanzar esta solución mediante una «declaración política americana, no a través de una enmienda universalmente acordada al derecho internacional» (ibídem: 100). Las diferencias, sin embargo, fueron las que reorientaron la configuración del nuevo orden mundial: el «ascenso» de un país neocolonial o poscolonial en el grupo de los estados-nación imperiales. Un cambio de no poca monta en el imaginario y en la estructura del mundo moderno/colonial. Las diferencias entre Roosevelt y Drago se encontraban, según Whitaker, en la manera de implementar la nueva política internacional. Roosevelt propuso hacerlo unilateralmente, desde Estados Unidos, mientras que Drago proponía una acción multilateral, democrática e interamericana. Los resultados fueron muy diferentes a los que se podrían imaginar si la «Doctrina Drago» hubiera sido implementado. En cambio, Roosevelt reclamó para Estados Unidos el monopolio de los derechos de administración de autonomía y democracia del Hemisferio Occidental (ibídem). La doctrina Monroe rearticulada con la idea de «Hemisferio Occidental» introdujo un cambio fundamental en la configuración del mundo moderno/colonial en el imaginario de la modernidad/colonialidad. La conclusión de Whitaker a este capítulo del mundo moderno/colonial es oportuna:

> «Como resultado de la implementación del "corolario de Roosevelt" en lugar de la "Doctrina Drago", los líderes de Washington y los de Europa Occidental llegaron a entenderse mutuamente cada vez mejor con el paso del tiempo. Este desarrollo, sin embargo, amplió la ya considerable brecha entre la América anglosajona y América Latina» (Whitaker, 1954: 107).

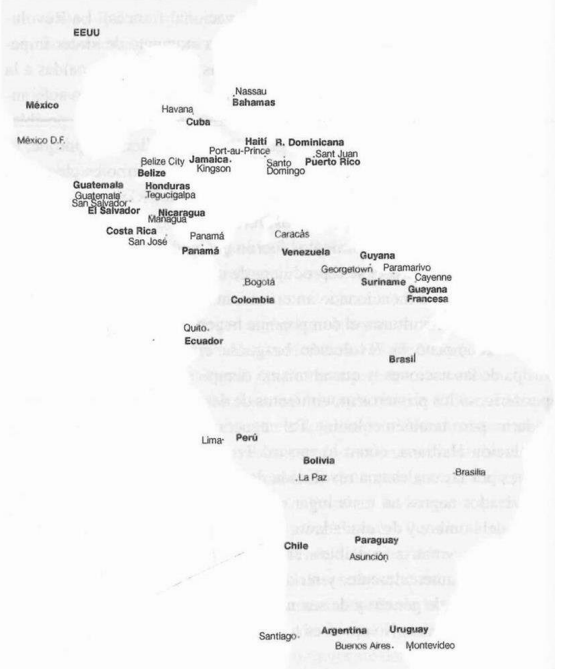
El momento que acabo de narrar, basado en Whitaker, sugiriendo las conexiones de la política internacional con el imaginario del mundo moderno/colonial, es conocido en la historia de la literatura latinoamericana por la *Oda a Roosevelt* del poeta nicaragüense y cosmopolita Rubén Darío, y del ensayo *Ariel* del intelectual uruguayo Enrique Rodó. Me interesa aquí volver sobre el período que se extiende desde la guerra hispanoamericana (1898) hasta el «triunfo» del corolario de Roosevelt, para reflexionar sobre la geocultura y el imaginario del mundo moderno/colonial y el impacto de la idea de Hemisferio Occidental.

Respondiendo a las críticas dirigidas al fuerte perfil económico del concepto de sistema-mundo moderno, Immanuel Wallerstein (1991) introdujo el concepto de «geocultura». Este autor construye el concepto, históricamente, desde la Revolución Francesa hasta la crisis de 1968 en Francia, lógicamente, como la estructura cultural que ata geoculturalmente el sistema-mundo. La geocultura del sistema mundo-moderno debería entenderse como la imagen ideológica (y hegemónica) sustentada y expandida por la clase dominante a partir de la Revolución Francesa. La imagen hegemónica no es por tanto equivalente a la estructuración social. Por «imaginario del mundo moderno/colonial» deberían entenderse las variadas y conflictivas perspectivas económicas, políticas, sociales, religiosas, etc., en las que se actualiza y transforma la estructuración social mediante la transformación de la matriz colonial de poder. Sin duda, lo que Immanuel Wallerstein (1991, 1995) llama «geocultura» es el componente del imaginario «mundo moderno/colonial» que se universaliza, y lo hace no solo en el nombre de la misión civilizadora, sino que relega el siglo XVI al pasado del sur de Europa. El imaginario que emerge con el circuito comercial del Atlántico pone en relaciones conflictivas a peninsulares, amerindios y africanos esclavizados, y no es para Wallerstein componente de la geocultura. Es decir, Wallerstein describe como geocultura del sistema-mundo moderno el imaginario hegemónico y deja de lado tanto las contribuciones desde la diferencia colonial como desde la diferencia imperial: la emergencia del Hemisferio Occidental en el horizonte colonial de la modernidad.

La geocultura de Wallerstein es, pues, el imaginario hegemónico de la segunda fase de la modernidad, y es eurocéntrico en el sentido restricto del término, centrado en Francia, el Reino Unido y Alemania, desde la perspectiva de la historia (del imaginario nacional francés). La Revolución Francesa tuvo lugar, precisamente, en un momento de «inter-imperium» en el cual se consolidó la Europa de las naciones de espaldas a la cuestión colonial. La independencia de Estados Unidos (que no solo anticipó, sino que contribuyó a que la Revolución Francesa fuera posible) es ajena o marginal al concepto de geocultura de Wallerstein porque, es mi interpretación, su concepto de sistema-mundo moderno es ciego a la diferencia colonial, mientras que las independencias en las Américas, los primeros movimientos antisistémicos, fueron movimientos desde la diferencia colonial. Estos movimientos fueron generados por y en la diferencia colonial, aunque esta se reprodujera de otra manera, en la formación nacional, como he mencionado anteriormente. Wallerstein destacó en el concepto de «geocultura» el componente hegemónico del mundo moderno que acompañó la revolución burguesa en la consolidación de la Europa de las naciones, y que al mismo tiempo relegó a acontecimientos «periféricos» los primeros movimientos de descolonización de un mundo moderno pero también colonial. Tal ceguera fue notable en el caso de la Revolución Haitiana, como lo mostró Trouillot (1995), explicando las razones por las cuales una revolución de criollos negros con el apoyo de esclavizados negros no tenía lugar en discursos libertarios sobre los derechos del hombre y del ciudadano, que habían sido pensados en un mundo donde la «matriz invisible» era blanca, compuesta de ciudadanos blancos, fundamentalmente, y no de indios y negros. En este esquema, las diferencias de género y de sexualidad fueron subsumidas por las clasificaciones raciales. No era ni es lo mismo ser mujer blanca que negra o de color.

Puesto que la colonialidad es constitutiva de la modernidad, las relaciones asimétricas de poder al mismo tiempo que de participación activa desde la diferencia colonial en la expansión del circuito comercial del Atlántico, constituido a través de los siglos como Occidente o civilización occidental, son las que justifican y hacen necesario el concepto de «colonialidad del poder» (Quijano, 1997) y de «diferencia colonial» (Mignolo, 2000) para corregir las limitaciones histórico-geográficas, a la vez que lógicas, del concepto de geocultura en su formulación wallersteniana:

FIGURA 4
América Latina en 1976



FUENTE: Según Henry Kissinger (1999).

> «En el caso del sistema-mundo moderno, me parece que su geocultura emergió con la Revolución Francesa y comenzó a perder su extendida aceptación con la revolución mundial de 1968. La economía-mundo capitalista ha operado desde el siglo XVI. Sin embargo, durante tres siglos funcionó sin una geocultura firmemente establecida. Esto es, desde el siglo XVI al XVIII, ningún sistema de valores y reglas básicas prevaleció dentro de la economía-mundo capitalista, respaldada activamente por la mayoría de los cuadros y aceptada pasivamente por la mayoría del pueblo. La Revolución Francesa, *lato senso*, cambió esto. Estableció dos nuevos principios: 1) la normalidad del cambio político y 2) la soberanía del pueblo (...) El punto clave a tener en cuenta sobre estos dos principios es que fueron, en sí mismos, bastante revolucionarios en sus implicaciones para el sistema-mundo. Lejos de asegurar la legitimidad de la economía-mundo capitalista, amenazaron con deslegitimarla en el largo plazo. Es en este sentido que he argumentado en alguna otra ocasión que "la Revolución Francesa" representó la primera de las revoluciones antisistémicas de la economía-mundo capitalista – en pequeña medida fue un éxito, en mayor medida, un fracaso» (Wallerstein, 1995: 166).

La dificultad de Wallerstein para reconocer la constitución del imaginario del mundo moderno sin la participación de Francia y del Reino Unido, y por lo tanto negar la contribución de tres siglos de dominio español y portugués, es sin duda una consecuencia de lo que concibe como geocultura. El imaginario de la Europa del Norte y también Europa Occidental, a partir de la Revolución Francesa, es el imaginario que se construyó de forma paralela al triunfo del Reino Unido y Francia sobre España y Portugal como nuevas potencias imperiales. La emergencia del concepto de «Hemisferio Occidental» no permitía preveer que marcaba, desde el comienzo, los límites de lo que Wallerstein llama geocultura. Y lo marca de dos maneras: una, por rearticular la diferencia colonial; la otra, por ir absorbiendo, a lo largo de su historia, el concepto de «misión civilizadora», concepto central en la geocultura de Wallerstein, y traducción de la «misión cristianizadora» dominante de los siglos XVI al XVIII, pero que Wallerstein no reconoce como geocultura.

IV. Del Hemisferio Occidental al Atlántico Norte

Samuel Huntington (1996) describió el nuevo orden mundial, después del final de la Guerra Fría, en nueve civilizaciones: occidental, latinoamericana, africana (más específicamente, África Subsahariana), islámica, china, hindú, ortodoxa, budista y japonesa. Dejando de lado el hecho de que la lógica clasificatoria de Huntington se parece a la del famoso emperador chino mencionado por Jorge Luis Borges y adoptado por Michel Foucault al comienzo de *Las palabras y las cosas* (1968), aquí solo me interesa reflexionar sobre el hecho de que América Latina es, para Huntington, una civilización en sí misma y ya no una parte del Hemisferio Occidental. América Latina, para Huntington, tiene una identidad que la distingue de Occidente:

> «Aunque producto de la civilización europea, América Latina ha evolucionado siguiendo un camino muy diferente al de Europa y América del Norte. Tiene una cultura corporativa autoritaria que Europa tiene en mucho menor grado y América del Norte no tiene en absoluto» (Huntington, 1996: 46).

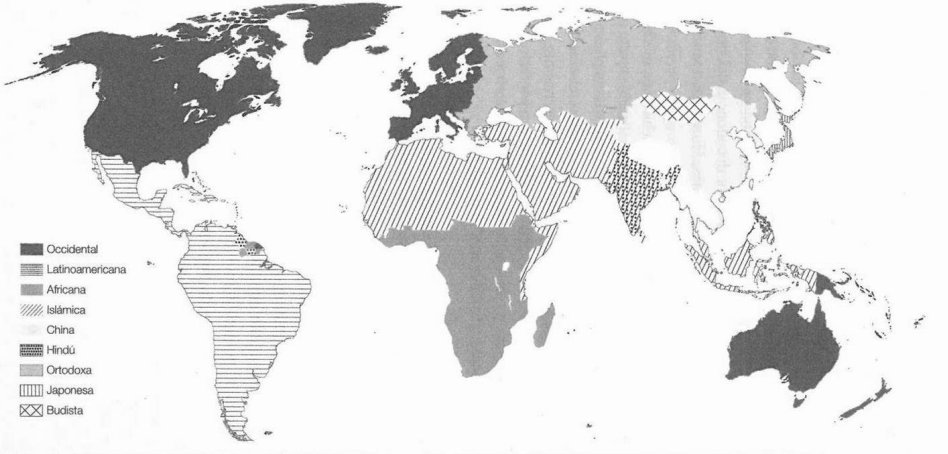
Aparentemente Huntington no percibe al fascismo y el nazismo como autoritarios. Ni tampoco percibe el hecho de que el autoritarismo de Estados Unidos, a partir de 1945, se proyectó en el control de las relaciones internacionales en una nueva forma de colonialismo, un colonialismo sin territorialidad que es la nueva cara de la colonialidad. Pero hay aún más rasgos invocados por Huntington para marcar la diferencia latinoamericana:

> «Europa y América del Norte experimentaron ambas los efectos de la Reforma y han combinado culturas católicas y protestantes. Históricamente, aunque puede que esto esté cambiando, América Latina ha sido solo católica» (ibídem).

En esta parte del argumento, la diferencia invocada es la diferencia imperial interna (p.ej., diferencia imperial en Europa misma) que iniciada por la Reforma, tomó cuerpo a partir del siglo XVII en el desarrollo de la ciencia y la filosofía, en el concepto de Razón que dio coherencia al discurso de la segunda modernidad (ascenso del Reino Unido, Francia y Alemania sobre la decadencia de España y Portugal). Además, tercer elemento, un componente importante de América Latina son, para Huntington, «las

FIGURA 5

Las nueve civilizaciones de Samuel Huntington y sus territorialidades después del fin de la Guerra Fría



FUENTE: Huntington, 1996.

culturas indígenas, que no existían en Europa, que fueron eficazmente aniquiladas en América del Norte, y que varían en importancia desde México, América Central, Perú y Bolivia, por un lado, hasta Argentina y Chile, por el otro» (ibídem). Aquí, el argumento de Huntington pasa de la diferencia imperial a la diferencia colonial, tanto en su forma originaria en los siglos XVI al XVIII, como en su rearticulación durante el período de construcción nacional, que es precisamente donde la diferencia entre Bolivia y Argentina, por ejemplo, se hace más evidente, cuando el modelo nacional se impone desde el norte de Europa sobre la decadencia del imperio hispánico. Como conclusión a estas observaciones, Huntington sostiene:

> «América Latina podría ser considerada o bien una subcivilización dentro de la civilización occidental, o bien una civilización aparte próximamente asociada a Occidente. Para un análisis centrado en las implicaciones políticas internacionales de las civilizaciones, incluyendo las relaciones entre América Latina, por un lado, y América del Norte y Europa, por otro, la segunda es la designación más apropiada y útil (...). Occidente, por tanto, incluye Europa, América del Norte y otros países de asentamiento europeo como Australia o Nueva Zelanda» (Huntington, 1996: 47).

¿En qué piensa Huntington cuando habla de «otros países de asentamiento europeo como Australia o Nueva Zelanda»? Obviamente en la colonización inglesa, en la segunda modernidad, en la diferencia imperial interna (el colonialismo inglés que «superó» al colonialismo ibérico) montada sobre la diferencia colonial (ciertas herencias coloniales pertenecen al Occidente, ciertas no). En las herencias coloniales que pertenecen al Occidente, el mundo indígena es ignorado, y para Huntington la fuerza que están adquiriendo los movimientos indígenas en Nueva Zelanda y en Australia no parece ser un problema. No obstante, el panorama es claro: Occidente es la nueva designación, después del fin de la Guerra Fría, del «Primer Mundo»; el lugar de enunciación que produjo y produce la diferencia imperial y la diferencia colonial, los dos ejes sobre los que gira la producción y reproducción del mundo moderno/colonial. Si bien la emergencia de la idea de «Hemisferio Occidental» ofreció la promesa de inscripción de la diferencia colonial desde el Norte y sobre la derrota definitiva de España en la guerra hispanoamericana, una de sus consecuencias fue que América Latina hoy es, en el orden mundial, el resultado de la diferencia colonial originaria (colonización y conquista de los pueblos originarios) y su rearti-

culación sobre la diferencia imperial interna (p.ej., la división entre el norte y el sur de Europa se replicó en la diferencia entre el norte y el sur de América) que se gesta a partir del siglo XVII en la Europa del Norte y se destituye en la emergencia de un estado imperial en las relaciones internacionales y democrático en las relaciones domésticas como son los Estados Unidos.

Pero, ¿cuál es la importancia que pueden tener estas abstracciones geopolíticas en la reorganización mundial en un orden jerárquico civilizatorio como es el que propone Huntington? Señalemos al menos dos. Por un lado, las relaciones internacionales y el orden económico del futuro. Por otro, los movimientos migratorios y las políticas públicas de los países que se ven «invadidos» por habitantes de «civilizaciones» no occidentales. En el primer caso, la cuestión es que mantener, en los términos de Huntington, una unidad como América Latina significa otorgarle un lugar y una jerarquía en las alianzas internacionales y en la concentración del poder económico. En el segundo, afecta directamente a la creciente inmigración latinoamericana hacia los Estados Unidos, que si en el año 2000 este país tenía más de 30 millones de latinos/as, hacia la primera década del siglo XXI esta cifra había alcanzado los 50 millones. Veamos más de cerca, aunque de forma breve, estos dos aspectos.

El fin de la Guerra Fría, tal como la conocimos desde la década de los años cincuenta y la caída del mundo socialista, exigió nuevas teorías que pronosticaran el orden mundial futuro, tanto en el orden económico como civilizatorio. La necesidad de Huntington de establecer un orden mundial basado en nueve civilizaciones respondió a su tesis fundamental, según la cual las guerras del futuro serán guerras entre civilizaciones más que guerras ideológicas (como la Guerra Fría) o económicas (como la Guerra del Golfo). Immanuel Wallerstein (1995: 32-35) también pronosticó el nuevo orden económico entre 1990 y 2025/2050, basado en su propia teoría del sistema-mundo moderno. En el escenario de Wallerstein, hay varias razones para prever una coalición entre Estados Unidos y Japón. En tal caso, la Unión Europea sería un segundo grupo fuerte y distinto del primero. En este escenario quedan dos países, enormes en sus recursos humanos y naturales, en una posición incierta: Rusia y China. Wallerstein vaticinaba que China pasaría a formar parte de la coalición de Estados Unidos (lo cual en el 2013 es solo una quimera); Japón y Rusia se aliarían con la Unión Europea (lo cual para el 2013 es otra quimera). El pronóstico de Wallerstein no tuvo en cuenta la diferencia imperial, por un lado, y las historias

locales, por el otro. China y Rusia están hoy aliados entre ellos y comparten las consecuencias de la diferencia imperial externa (p.ej., estados y civilizaciones que no escaparon a la colonialidad pero que no fueron colonizados). Japón, por su parte, lleva a cargo su historia desde la Restauración Meiji (1865), la cual situó a Japón y evitó que ocurriera lo mismo que había ocurrido con China en la guerra del opio (1838 y 1856).

La posibilidad de que el escenario trazado por Wallerstein se concretara ofrecía interesantes posibilidades para reflexionar sobre la rearticulación del imaginario del mundo moderno/colonial, esto es, la rearticulación de la colonialidad del poder y del nuevo colonialismo global. La posible alianza entre Estados Unidos, por un lado, y China y Japón, por el otro, hubiera significado un giro de 360 grados en los últimos 500 años desde que los circuitos comerciales del Atlántico surgieron, en el siglo XVI, a raíz de la fuerte atracción comercial que ofrecía China (destino de las márgenes comerciales de Europa). La consolidación económica, cultural e ideológica del Atlántico a lo largo de los siglos XVII y XVIII resultaría en el encuentro de la diferencia colonial (construida desde la perspectiva europea sobre la base de la colonización de los pueblos originarios y los contingentes de esclavizados africanos) con la diferencia imperial (p.ej., China primero admirada y paulatinamente degradada en el conocimiento producido en Europa, principalmente por los primeros jesuitas que visitaron China) (Spence, 1999). La reorganización y expansión del capitalismo mundial produciría un encuentro entre la civilización china (en el sentido amplio que de «civilización» tiene Huntington: desde 1500 a.C. hasta las actuales comunidades y países del Sureste Asiático, como Corea y Vietnam [Huntington, 1996: 15]) y la civilización occidental, o al menos parte de ella.

En realidad, uno de los intereses del escenario esbozado por Wallerstein era el de suponer que la civilización occidental se dividiría: parte de ella establecería alianzas con la civilización china y japonesa y la otra, la Unión Europea, se uniría con lo que el imaginario europeo desde Kant y Hegel había designado como sus márgenes: lo que Huntington llama «la civilización rusa ortodoxa», distinta de sus parientes cercanos, la civilización bizantina y occidental (ibídem: 45). Escenario fascinante, en verdad, puesto que hacía prever que el imaginario del mundo moderno/colonial que acompañó y justificó la historia del capitalismo estaba a punto de transformarse radicalmente. Es decir, o bien el capitalismo entraría en una fase en que el imaginario inicial se desintegraría en otros imaginarios, o bien el

capitalismo es el imaginario y, en consecuencia, las distintas civilizaciones de Huntington estarían destinadas a ser pulverizadas por la marcha intransigente de la explotación del trabajo a escala nacional y transnacional.

Hoy otro escenario se presenta. La reoccidentalización emprendida por Estados Unidos, a partir de la presidencia de Barack Obama, se apoya en la Unión Europea, principalmente en Alemania, e Israel. Al mismo tiempo, busca retomar el liderazgo en América Latina mediante la Unión del Pacífico, tomando a Colombia como el equivalente de Israel en Oriente Medio y con la adhesión de México y Chile. Por otra parte, China se ha alineado con Rusia a través de los BRICS, lo cual acentúa el proceso irreversible de desoccidentalización. En América Latina, Brasil es el Estado que lidera la conexión con los estados BRICS, con la adhesión de Argentina (invitada por Vladimir Putin a unirse al grupo en mayo de 2014), de Uruguay, Ecuador, Bolivia, Venezuela y Nicaragua. Estos son procesos en la esfera de las relaciones interestatales, mal llamadas internacionales. Las naciones no cuentan y es por eso que desde las naciones, el pueblo en otros términos, surgen la insurgencia y la politización de la sociedad civil y también la emergencia de la sociedad política global.

Pero volvamos a nuestro argumento. Seis años después de los pronósticos de Wallerstein, el semanario de *Business Week* (08.02.1999) preguntaba en grandes titulares de letras negras: «Will it be the Atlantic Century?». Y en letras más pequeñas y rojas, en la misma cubierta, sugería una respuesta: «Se daba por supuesto que el siglo XXI pertenecería a Asia. Ahora Estados Unidos y Europa están progresivamente convergiendo hacia la formación de una nueva economía atlántica, con alto impacto en el crecimiento y el comercio globales». No hay ninguna sorpresa en este escenario, excepto que más de una década después, Hillary Clinton declararía en Honolulu (noviembre de 2012) que el siglo XXI sería el siglo americano del Pacífico. La Unión del Pacífico es una consecuencia de esta declaración.

En la diferencia colonial se redefine y reorganiza la nueva fase de la colonialidad global, motivada por las finanzas y el mercado más que –como en el pasado– por la cristianización, la misión civilizadora, el destino manifiesto o el progreso y el desarrollo. Lo único que llama la atención hoy es que la pregunta fuera ayer por la centuria del Atlántico y no por la del Pacífico: «Will it be the Atlantic Century?». Llama la atención porque ¿no fueron acaso los últimos cinco siglos los siglos del Atlántico? Pero el énfasis aquí no es en el Atlántico, sino en el Atlántico Norte, la nueva designación geopolítica en un imaginario que reemplaza las diferencias entre el

Hemisferio Occidental por la emergencia del Atlántico Norte. Por cierto, este escenario no se le escapó a Huntington (1996: 47) cuando, al redefinir Occidente, afirmaba: «Históricamente, la civilización occidental ha sido la civilización europea. En la era moderna, la civilización occidental es euroamericana o noratlántica. Europa, América [y quiere decir América del Norte] y el Atlántico Norte pueden encontrarse en un mapa, Occidente no». Con la desaparición de Occidente, desaparece también el Hemisferio Occidental que solo queda, como se adivina en el párrafo de Kissinger, citado al comienzo de este artículo, como una cuestión «interna» de América del Norte en la rearticulación de la diferencia colonial en el período del colonialismo global.

La segunda consecuencia en el orden mundial esbozada, por un lado, por Huntington y, por el otro, por Wallerstein reside en el estatuto de las migraciones del Sur al Norte que están produciendo la «latinoamericanización» de Estados Unidos y la «africanización» y «asianización» de Europa. Si el «corolario Roosevelt» fue un triunfo de la conciencia y del poder angloamericano sobre la conciencia y el poder latinoamericano, las migraciones masivas del Sur al Norte ponen hoy en evidencia una nueva dimensión, reforzada por los movimientos sociales: las migraciones del Sur al Norte no incluyen solo blanco/as-latino/as y mestizo/as, sino también numerosa población originaria (Varese, 1996) que tiene más en común con las comunidades de nativos en Estados Unidos que con los blancos de ascendencia europea o mestizos en América Latina. Por otra parte, debido a la política de Estados Unidos en el Caribe, en su momento de expansión con anterioridad a la Segunda Guerra Mundial, la inmigración afroamericana desde Haití y Jamaica complica el escenario al mismo tiempo que pone de relieve una dimensión silenciada en las relaciones Norte-Sur manejadas por los criollos blancos o mestizos. Así, hay quienes se aferran a la idea de Hemisferio Occidental, mientras que para otros y otras esta idea no fue ni es significativa.

Este es uno de los aspectos al que se refería Huntington al decir:

> «Subjetivamente, los propios latinoamericanos están divididos en su autoidentificación. Algunos dicen: "Sí, somos parte de Occidente". Otros reivindican: "No, nosotros tenemos nuestra propia cultura única"» (Huntington, 1996: 47).

Ambas posiciones pueden sostenerse desde la perspectiva de la doble conciencia criolla en América Latina. Sería más difícil encontrar eviden-

cias de que estas opiniones tuvieran su origen en la doble conciencia indígena o afroamericana. Esto es, para los pueblos originarios y para las poblaciones trasplantadas desde África, la idea de Hemisferio Occidental no es parte de sus historias locales, mientras que sí lo es para criollo/as y mestizo/as con ascendencia europea. Ahora bien, esta distinción no es solo válida para las poblaciones de ascendencia en América Latina, sino también para el mismo tipo de población en Estados Unidos. Huntington le atribuye a América Latina una «realidad» que es válida para Estados Unidos, pero que no corresponde con la «realidad» vivida en América del Sur. En y desde Harvard la mirada se dirige más hacia el Atlántico y el oriente (Londres, Berlín, París), que hacia el sur y el Pacífico[34]. Espacios residuales, espacios de la diferencia colonial. Sin embargo, y aún estando en Harvard casi un siglo antes que Huntington, el intelectual afroamericano W. E. B. Du Bois (1904) podía mirar hacia el sur y comprender que para quienes están histórica y emotivamente ligados a la historia de la esclavitud, la cuestión de ser o no occidentales no se plantea. Y si se plantea, como en el libro reciente del caribeño-británico Paul Gilroy (1993), el problema aparece en una argumentación en la que el «Atlántico negro» emerge como la memoria olvidada y soterrada en el «Atlántico Norte» de Huntington.

Por otra parte, la lectura del eminente intelectual y abogado de la comunidad Lakota, Vine Deloria Jr. (1993 [1972]), muestra que no es cierto ni que las comunidades indígenas en Estados Unidos fueran totalmente eliminadas, como lo afirma Huntington, ni que en Estados Unidos no persista la diferencia colonial que emergió con el imaginario del circuito comercial del Atlántico y que fue necesaria para la fundación histórica de la civilización occidental, de su fractura interna con la emergencia del Hemisferio Occidental. Hay mucho más, en los argumentos de Deloria, que la simple diferencia entre el cristianismo protestante y católico que preocupa a Huntington. Deloria recuerda, para quienes tienen mala memoria, la persistencia de formas de pensamiento-otras ocultas por el cristianismo, estructura conceptual fundacional en la arquitectura del imaginario de la civilización occidental. La transformación del «Hemisferio Occidental» en el «Atlánti-

34. Nótese que el «orientalismo» no se podría haber dado en Estados Unidos puesto que el oriente de Estados Unidos es Europa.

co Norte» asegura, por un lado, la pervivencia de la civilización occidental; por otro, margina definitivamente a América Latina de la civilización occidental, y crea las condiciones para la emergencia de fuerzas que quedaron ocultas en el imaginario criollo (latino y anglo) del «Hemisferio Occidental», esto es, la rearticulación de las fuerzas amerindias y afroamericanas alimentadas por las migraciones crecientes y por el tecnoglobalismo. El surgimiento zapatista, la fuerza del imaginario indígena, y la diseminación planetaria de sus discursos nos hacen pensar en futuros posibles más allá del Hemisferio Occidental y del Atlántico Norte. Pero, al mismo tiempo, más allá de todo fundamentalismo civilizatorio, ideológico o religioso, cuyos perfiles actuales son el producto histórico de la «exterioridad interior» a la que fueron relegados (p.ej., subalternizados) por la autodefinición de la civilización occidental y del Hemisferio Occidental, el problema de la «occidentalización» del planeta es que todo el planeta, sin excepción y en los últimos 500 años, tuvo que responder de alguna manera a la expansión de Occidente. Por lo tanto, «más allá del Hemisferio Occidental y del Atlántico Norte» no quiere decir que exista algún «lugar ideal» que es necesario defender, sino que implica reactivar el «más allá de la organización planetaria basada en la exterioridad interior implicada en el imaginario de la civilización occidental, del Hemisferio Occidental y del Atlántico Norte». Esto es, el imaginario hegemónico del Atlántico Norte es una cuarta parte de la historia. Las otras tres cuartas partes están reemergiendo los procesos de desoccidentalización y descolonialidad (véase el próximo capítulo).

En suma, el «Hemisferio Occidental en el horizonte colonial de la modernidad» es parte del imaginario de ascendientes de europeos. No es asunto relevante para la diversidad de poblaciones originarias, en el norte, el sur y el centro de América, ni tampoco para los pensadores e intelectuales afrocaribeños. Para estos últimos, el problema fundamental es el racismo y la humillación que continuó en las plumas de europeos descendientes, en América, con la idea de «Hemisferio Occidental».

4. Pensamiento descolonial y desoccidentalización: conversación con Francisco Carballo

I. Sobre la opción descolonial

- **Francisco Carballo (FC)**: ¿Qué necesita saber el lector que se acerque por vez primera a su trabajo para comprender las premisas, los caminos que ha tomado y los frutos intelectuales que ha cosechado hasta el momento?

- **Walter Mignolo (WM)**: Para un lector que se acerque por primera vez a mis escritos, antes que corregir o agregar lo que decías en la introducción, pienso por dónde empezar. Gustavo Verdesio me sugirió reunir en un volumen cinco artículos escritos entre 1980 y 1994, aproximadamente, que para él resultan fundamentales para entender lo que viene después, es decir, a partir de *The Darker Side of the Renaissance*. Estos cinco artículos son los siguientes: «Semiosis y universos de sentido» (1983a); «Comprensión hermenéutica y comprensión teórica» (1983b); «Dominios borrosos y dominios teóricos: Ensayo de elucidación conceptual» (1985); «Semiosis colonial: La dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas» (1992); «Decires fuera de lugar: Sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción» (1995b). Fueron publicados en un volumen bajo el título *De la hermenéutica y la semiosis colonial al pensar descolonial* (véase Mignolo, 2011b).

Pues este último ensayo es la bisagra entre mi formación semiótica y filosófica y la teorización historiográfica propia de *The Darker Side of the Renaissance*. Claro que la dimensión histórica en este libro venía de antes, desde 1981 y 1982, cuando publiqué dos monografías que marcaron un sesgo en los estudios coloniales: «Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista», en una colección editada por Iñigo Madrigal en

Madrid y «El metatexto historiográfico y la historiografía Indiana», publicado en *Modern Languages Notes*.

El encuentro de esas dos trayectorias resultó en lo que más tarde sería: «The geopolitics of knowledge and the colonial difference» (2002b). Esto es, dicho de forma muy simple: a) que la universalidad del pensamiento occidental con sus bases en el griego y el latín devaluó otras maneras de pensar y se apropió (derecha, centro e izquierda) de la universalidad del pensamiento asumiendo, como Descartes lo hizo, que el pensar se encuentra más allá del cuerpo y de las historias locales. Así, surgen «programas» cristianos, liberales y marxistas para «salvar» el mundo; b) que las formas de pensamientos devaluadas no tuvieron, a partir del 1500, y no tienen otra opción hasta hoy, que pensarse no ya como *autónomos* o *auténticos*, sino en confrontación constante con el pensamiento hegemónico que los devaluó. De esa tensión en la frontera surge la epistemología fronteriza y la opción descolonial, que es la idea en base a la cual se organiza lo que pienso y cómo lo pienso. Ahora bien, lo que hago no lo hago a la manera de un científico que estudia el pensamiento descolonial pero que no piensa descolonialmente, sino sociológica, histórica o filosóficamente (es decir, que «analiza» el pensamiento descolonial en el marco de la disciplina filosófica).

Por ello mismo es importante distinguir entre «el pensamiento descolonial», que puede ser estudiado y analizado sin necesariamente pensar descolonialmente, y «el pensar descolonial», que es una manera de pensar el mundo y las disciplinas que tratan de explicarlo. El pensar descolonial es así sujeto del proceso mismo de pensar, más que ser objeto para otras disciplinas. Ambas actividades son legítimas, por cierto, no estoy proponiendo elegir una sobre la otra. Pero sí estoy presentando el pensar descolonial como una opción más entre las existentes hasta hoy. Mientras que pensar a partir de universales abstractos en el marco de la modernidad nos lleva a la ansiedad de querer reemplazar lo previo para proponer lo nuevo, el pensar descolonialmente, por su parte, nos lleva simplemente a argumentar a favor de la opción descolonial que afirma su derecho de existencia para coexistir con las opciones ya existentes (conflictivamente en algunos casos, solidariamente en otros).

- **FC**: Me da la impresión de que a Walter Mignolo no le gusta trabajar en solitario. Pensar descolonialmente implica, me parece, hacerlo en grupo. La palabra «manifiesto» ronda en sus libros y ensayos sueltos. Me parece que a usted le interesa construir comunidad y, en ese sentido, la lógica del colectivo requiere de una membresía estable, una genealogía intelectual

propia, una cierta coherencia epistemológica y una unidad en los propósitos de la investigación. Algunos de sus escritos más significativos pueden leerse como minutas de un diálogo entre sus antecesores inmediatos, los miembros de su generación y los académicos más jóvenes influidos por la opción descolonial. Además, el diálogo pasa por construir un linaje que le sea particular y por tanto escuchar con atención lo que sus antecesores lejanos tenían que decir. Esto se nota cuando escribe sobre el «Colectivo modernidad/(des)colonialidad» que anima junto a Arturo Escobar. Entiendo que la opción descolonial no pretenda caer en las pifias del pensamiento moderno, es decir, la pretensión de que una escuela sustituye a otra y al hacerlo la arroja al basurero de la historia. Sin embargo, si se me toma la idea del grupo por buena, faltaría por descubrir asuntos imprescindibles para comprender a cabalidad lo que aquí hablamos: ¿En qué contexto intelectual y político surge un proyecto como el suyo? ¿Contra qué se enfrenta? ¿A quiénes llama a cuentas para construir un espacio propio, diferenciado? Esto es, la opción descolonial emerge en protesta y afirmación de lo negado y con el orgullo de asumir lo devaluado (explicado más arriba), frente a un cierto estado de cosas, frente a un vacío (quizá la palabra injusticia sea más propicia) intelectual que pretende remediar, me parece.

- **WM**: Me haces varias preguntas. Te respondo por partes. Sobre el carácter programático del pensamiento descolonial, sí y no. Sí en el sentido que hay un componente fuerte «pro», pero no en el sentido enérgico de «programa» o «proyecto». Debido a los límites que impone el vocabulario, en el colectivo usamos la palabra «proyecto». Lo hacemos no en el sentido de «programa» (como programa de computadora, o como programas corporativos o leninistas), sino en un sentido algo más difuso de «lanzar algo hacia delante y a la distancia, hacer visible algo que no era visible (por ejemplo, la opción descolonial)». El pensamiento descolonial es a la vez analítico (de la formación y transformación de la retórica de la modernidad y su siamés, la lógica de la colonialidad) y prospectivo (líneas o bosquejos de algo por hacer). Ese hacer mirando hacia el futuro lo entiendo como una contribución entre muchas otras que apuntan a una misma dirección, a pesar de que marchan por caminos muy diversos: de ahí que para mí sea importante enfatizar *la opción descolonial* y la complementariedad entre opción descolonial y *pluriversalidad como proyecto universal*. Ya ves el sentido que toma aquí la palabra «proyecto»: más cercano a prospecto que a programa. En última instancia de lo que se trata, aunque las palabras nos traicionen, es de ponerle fin a los programas que promueven universales

abstractos (la arrogancia y quizás la ceguera de asumir que aquello que es bueno para mí tiene que ser bueno para el resto de los habitantes del planeta). Curiosamente, a quienes todavía habitan en la creencia de los universales abstractos les cuesta entender el pensamiento descolonial, y lo reducen a un «nuevo» (es decir, pensamiento moderno de la novedad) universal abstracto; y nos acusan de criticar el universalismo y al mismo tiempo formular un nuevo universalismo. Esta manera de pensar está atrapada en los presupuestos del pensamiento moderno eurocentrado que emplean para reducir a sus propios términos lo que les cuesta comprender.

Este tipo de críticas es un ejemplo de aquello de lo que hay que desprenderse (*delinking*, en inglés) o des-identificarse. Para comprender el pensar descolonial es imperativo dejar de lado la idea de que hay solo una lógica en el mundo, aquella de la modernidad, y que no hay otra manera de pensar que pensar modernamente, lo que supone de entrada universales abstractos opuestos. Por eso es muy importante entender que la descolonialidad es una opción. Así, la izquierda y la derecha operan sobre un mismo «programa» epistemológico-teológico (puesto que hoy los principios se asumen por fe e intereses personales más que racionalmente) del que el pensamiento descolonial trabaja para desprenderse. En ese desprendimiento se juega el «prospecto» descolonial, como pensamiento y como opción.

Antes de continuar debo hacer una aclaración que me parece importante sobre mis referencias al «colectivo modernidad/colonialidad/descolonialidad». Lo que digo aquí es a título personal, no en su representación. Mucho menos, claro, como vocero de grupo. Lo maravilloso del colectivo es que funciona descolonialmente. Nadie representa a nadie, no tenemos presidente o director. Compartimos, eso sí, dos conceptos centrales: «colonialidad del poder» (Aníbal Quijano) y «transmodernidad» (Enrique Dussel). A partir de esos conceptos cada uno de nosotros sigue su propio camino, pero siempre ligado a elaboraciones conjuntas que, ya por más de una década, nos convoca de vez en cuando y nos mantiene en relación de convivialidad, gracias a una tarea epistémico-política que compartimos. No buscamos una «plataforma única, común y universal». En el colectivo la pluriversidad es lo que distingue nuestro accionar pensando.

Pero no nos olvidemos de tus preguntas puntuales: ¿En qué contexto intelectual y político surge un proyecto como el suyo? ¿Contra qué se enfrenta? ¿A quiénes llama a cuentas para construir un espacio propio, diferenciado? A la primera respondería que no es mi proyecto, sino que me adhiero a uno que encontré formulado en el concepto «colonialidad» des-

pués de varios años de investigar los aspectos culturales (alfabetización, historiografía, cartografía, filosofía) del colonialismo hispánico y el Renacimiento europeo. El contexto intelectual en el que surgió para mí fue a principios de los años ochenta y se acentúa al correr la década, mientras escribía *El lado más oscuro del Renacimiento* (1995), a medida que se acercaba la «celebración», por un lado, y la «impugnación», por el otro, del quingentésimo. De modo que cuando conocí el concepto de «colonialidad» a principios de los noventa se me hizo muy claro que había una lógica o una estructura profunda, al decir de esos años, en el colonialismo, en todo colonialismo moderno, es decir, a partir de 1500 hasta finales del siglo XX (véase el capítulo 1.1. para el significado de estas fechas). En la segunda pregunta, nos enfrentamos a la idea de re-nacimiento, a la idea de modernidad, a la idea de progreso, a la idea de universales abstractos y, en fin, a la retórica que legitima formas de dominación, expropiación y explotación en nombre del progreso, desarrollo y bienestar. ¿A quiénes se llama? Quienes se acercan a lo que digo, y decimos en el proyecto modernidad/colonialidad/descolonialidad, son, en general, personas que han experimentado, de diversas maneras, la herida colonial. Es decir, el hecho de sentirse clasificados como seres humanos inferiores. Esto no es una cuestión biológica, sino epistémica: la *sociogénesis* en la conceptualización de Frantz Fanon. Quienes lo rechazan, o si se interesan lo hacen con distancia y preguntas, no han experimentado la herida colonial –hay, en verdad, heridas coloniales diversas en distintas regiones del planeta, lenguas, religiones, géneros, sexualidades, regiones, historias locales no occidentales–.

- **FC**: De cualquier forma la idea del colectivo (intelectuales latinos y latinoamericanos pensando en grupo) incita a que ciertos académicos en Estados Unidos hablen del «giro descolonial» como una respuesta a los estudios poscoloniales. Sin embargo, se me ocurre que para usted es significativo rechazar la idea del «giro», para estas fechas una frase demasiado maltratada en la cultura académica anglosajona. Los «giros» en el discurso universitario son un poco como las «nuevas propuestas» en el mundo de la moda: se adueñan del mundo en un parpadeo y poco después desaparecen para no volver. A menos, claro, que se crea en el péndulo de los formalistas rusos. ¿Cómo debemos entender entonces la diferencia entre «giro» y «opción» en relación con el pensamiento descolonial?

- **WM**: Cierto. Pero, actualmente, el colectivo ya no se reduce a intelectuales latinos y latinoamericanos, sino que se ha ido extendiendo a quienes han incorporado ya los principios de modernidad/colonialidad/decolo-

nialidad, e incluye a intelectuales rumanos, afroeuropeos, africanos, canadienses. Todo ello implica que el núcleo que constituyó el colectivo, hoy se dispersa en varias «células» autónomas que tienen como referencia el colectivo que fundó el proyecto. Debo aclarar, por principio de cuentas, el sentido en el que empleamos, desde dentro del colectivo, las expresiones «giro descolonial» y «opción descolonial». Y también aclarar que no se trata de elegir uno sobre otro. Eso significaría pensar en universales abstractos, en térimos de X o Y, es decir, que existe solamente una expresión que se corresponde con *la realidad*. Por el contrario, se trata de X e Y. Cuando empleamos uno u otro señalamos distintos aspectos de un mismo fenómeno. «Giro» en castellano es la traducción del inglés «*turn*»; pero «*turn*» tiene otro sentido en inglés que no tiene «giro» en castellano. Cuando decimos «It is your turn», no significa «giro» sino más bien algo así como «es tu turno, te toca a ti, te llegó la hora, etc.». En ese sentido, «*decolonial turn*» (giro descolonial) podría significar en castellano tanto «giro» como «turno»: le llegó la hora, le llegó el turno al pensamiento descolonial. Yo suelo usar también la expresión «*decolonial shift*». «*Shift*» sería traducible como «cambio», en el sentido de «cambio de marcha» en los automóviles. Es esta la expresión característica del «prospecto» de la Asociación Caribeña de Filosofía: «*shifting the geography of reason*» (cambiar la geografía de la razón). Pero también uso en inglés la expresión «*shift*» y «*shifting*» en el sentido de «*Pachakuti*». Pachakuti pasó a significar, para los hablantes quechua y aymara que vivieron la invasión hispana, todo un «vuelco»: el mundo al revés tal y como decía Guaman Poma. En ese sentido hablo en castellano del «vuelco de la razón». Y ese es el vuelco de la razón, ese es el desprendimiento como «prospecto» en el que operan el pensamiento y la opción descoloniales.

Pues bien, entonces, mis argumentos están construidos a partir de la «opción descolonial», simplemente un tipo de pensamiento con sus particularidades en relación con otras opciones: pensamiento filosófico, económico, cristiano, marxista, etc., que no es solamente una forma de pensar, sino de hacer. Cuando llegamos a los límites, es necesario aumentar las opciones. Estamos en los límites, quienes no están involucrados en los dirigismos estatales y corporativos de este planeta, y que han superado las condiciones de supervivencia básica, están ya en armas epistémicas, pensando y haciendo con la intención de deshacerse de las restricciones económicas y estatales que les impiden hacer y pensar; o que los obligan a hacer y pensar de determinada manera. Ese es el programa imperial de coloniali-

dad del saber y del ser del que el pensamiento descolonial se desprende. Se trata de contribuir a multiplicar las opciones.

- **FC**: En *The Darker Side of the Renaissance* (1995) usted explica la importancia de escribir en inglés para poder entrar de lleno en las discusiones intelectuales que van a definir los tiempos de la mundialización. Para restablecer el poder de enunciación de las lenguas originales de América e incluso del castellano, que de ser lengua imperial pasó a convertirse en idioma relegado de los grandes discursos de la modernidad, es necesario preparar el camino, retar a la modernidad en su propio terreno, en sus lenguas privilegiadas y en relación con sus convenciones filosóficas y científicas. Sin embargo, queda siempre la pregunta: ¿Qué significa denunciar la herida colonial desde el corazón mismo de Estados Unidos? ¿Cómo se puede descolonizar el pensamiento desde instituciones indispensables para entender la colonización de última hornada como son las universidades norteamericanas de élite?

- **WM**: La devaluación epistémica de la que hablaba antes es también devaluación lingüística, puesto que epistemología y lenguas van de la mano. No por la gramática de las lenguas, sino por la ideología que la acompaña en la modernidad/colonialidad. No en vano, Elio Antonio de Nebrija le dijo a la Reina Isabel que la gramática era compañera indispensable del imperio. Pues, piensa en estos dos puntos, uno histórico y el otro existencial-epistémico:

1) En el último capítulo de *Historias locales/diseños globales* (2003), me ocupo de la cuestión de las lenguas en relación a las civilizaciones. Básicamente es lo siguiente: la idea y ontología de la civilización occidental está construida sobre dos lenguas clásicas, griego y latín, y seis lenguas modernas, europeas e imperiales: italiano, castellano, portugués, francés, alemán e inglés. A su vez, de las seis lenguas modernas, las primeras tres corresponden a la primera modernidad (Renacimiento) y las otras tres a la segunda modernidad (Ilustración). En la historia de Europa, el Sur le sirvió al Norte para trazar la diferencia imperial interna. Por eso España y Portugal no tienen mayor influencia en el primer plano de las reuniones cumbres de la Unión Europea. Uno hasta se pregunta si acaso participan de las reuniones del G-20 que se suceden de tanto en tanto. De modo que el castellano perdió el tren epistémico de la modernidad y de la posmodernidad y quedó como lengua epistémica puramente regional. Por eso se traduce todo del inglés, francés y alemán al castellano, pero la inversa no ocurre o casi no ocurre. Se traducen novelas, no pensamiento. Las restantes seis o siete

lenguas más habladas del mundo (chino, árabe, bengalí, urdu, hindi, ruso) son incluso más regionales en relación con Occidente. Por eso hay más chinos y chinas, árabes y rusos y rusas que hablan inglés que hablantes de las seis lenguas imperiales occidentales que hablen chino, ruso o árabe. Por no hablar de las lenguas «menores». El castellano, que es lengua imperial global de segunda clase, es lengua de primera clase en Hispanoamérica en relación con las lenguas indígenas. Y aun así, es lengua de tercera clase en Estados Unidos, donde se identifica como la lengua de las «minorías» del Sur, una lengua de color en última instancia.

2) La cuestión existencial es explícita en Frantz Fanon y Gloria Anzaldúa, por dar solo dos ejemplos. Fanon pone en claro al comienzo de *Piel negra, máscaras blancas* (2008 [1952]) que hablar una lengua no es solamente manejar una sintaxis, una fonética y un vocabulario, sino que es acarrear el peso de una civilización. ¿Qué significa esto para un negro caribeño que habla francés? Que uno se hace más blanco, dice Fanon, en la medida en que domina más y más el francés. Anzaldúa en *Borderland/La Frontera* (1987) habló de «cómo domar una lengua salvaje», la lengua de las chicanas/lesbianas que mezclan el inglés y el castellano a gusto y a disgusto y que no respetan el lenguaje que busca controlar la sexualidad (a este asunto dediqué un capítulo de *Historias locales/diseños globales* titulado «El amor al bilenguaje/Bilanguaging love»).

Surge una manera de existir y una manera de pensar (la epistemología fronteriza) semejante a la manera de existir de Descartes o Kant. Estos no solo pensaban, sino que vivían de cierta manera y a partir de ella pensaban. Su manera de vivir/existir les lleva a pensar la epistemología territorial/imperial. Ambas genealogías históricas personales y lingüísticas son legítimas. Con la salvedad de que las primeras adquieren el privilegio de la modernidad y de sus lenguas, y las segundas tienen la tarea de Sísifo: levantar la piedra que el pensar de Descartes y de Kant les ha tirado encima. Pues, entonces, ¿por qué escribir en inglés? Porque el control epistémico (colonialidad del ser y del saber) se ejerce en inglés, francés y alemán, y el inglés hoy domina sobre los que alguna vez fueron sus dos pares. Pensar descolonialmente significa, pues, *actuar* en inglés. Victor Borge, el humorista danés, aparentemente sabía de qué se trataba: el inglés no es mi lengua, solía decir, yo simplemente la uso.

- **FC**: Vayamos entrando en temas algo más teóricos para comprender la opción descolonial. En *The Darker Side of Western Modernity* (2011a) usted habla a partir de trabajos de Edgardo Lander y Fernando Coronil de

la importancia de descolonizar la naturaleza. ¿A qué se refiere? ¿Cómo debemos hacerlo?

- **WM**: La cuestión de la «naturaleza» fue introducida en el proyecto modernidad/(des)colonialidad por Edgardo Lander en una de nuestras reuniones. Fue en Quito, quizás hacia 2002 o 2003. Luego Lander continuó elaborando la idea en torno a la «crisis civilizatoria» y el sentimiento de que «se nos acaba el tiempo», haciendo referencia a los desmanes provocados por las corporaciones multinacionales y la psicología del consumo de artefactos artificiales producidos por medio de la extracción ilimitada de recursos naturales[35]. British Petroleum (BP) y el espectacular desastre ecológico en el Golfo de México es una buena muestra de lo que viene advirtiendo Lander desde hace bastante tiempo. Pesquisas recientes informan, por ejemplo, de que BP se preocupó primero de reducir los costos que debía pagar para reparar el daño causado y ni por asomo se le ocurrió imaginar los estragos que causaría en la flora y fauna marinas de la zona afectada en los años por venir. Los peces en esa parte del Golfo presentan ya deformidades alarmantes. Ahora bien, los «humanos» somos «naturaleza» tal y como nos enseñaron los aymaras y los quechuas, los navajos y los sioux, los maoríes y los aborígenes en Australia. Fernando Coronil y también Catherine Walsh han ido desarrollando este tema a su manera. Por mi parte, yo reflexioné ya sobre el asunto en el «Comentario» a la traducción al inglés de *La historia natural y moral de las Indias* del jesuita José de Acosta (Mignolo, 2002a). Hoy por hoy, el extractivismo y Monsanto han acelerado los desmanes en el orden natural que nos incluye a todos, inclusive a quienes dirigen el extractismo y Monsanto[36].

La verdad es que las enseñanzas más importantes en este rubro provienen de la filosofía indígena, y no de los intelectuales o expertos europeos o americanos, ni tampoco de nosotros, los descendientes de europeos en

---

35. Edgardo Lander. «¿Un nuevo período histórico?». Documento disponible en: http://www.cronicon.net/paginas/Documentos/No.25.pdf

36. La bibliografía sobre ambos temas en América Latina es inmensa. Doy un botón de muestra para quienes no están informados del tipo de argumentos que se están esgrimiendo: http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-50/la-ofensiva-extractivista-en-america-latina-crisis-global-y-alternativas. Sobre Monsanto, véanse los trabajos de Andres Carrasco, en Argentina, investigaciones que le han costado la vida: http://www.fmactivavera.com.ar/2014/05/fallecio-el-dr-andres-carrasco-el-cientifico-que-enfrento-monsanto/

América. Sin duda que contribuimos a propagar el debate, como lo están haciendo Lander y Walsh, y al interior de nuestro colectivo lo hizo Fernando Coronil. También investigadores y activistas progresistas como Eduardo Gudynas (difícil hoy de enmarcar a Gudynas en Uruguay o a Alberto Costas en Ecuador: diría que son liberales radicales y marxistas no-ortodoxos) han abrazado la filosofía indígena afincada en palabras claves como *pachamama* y *suma qamaña* en aymara o *sumak kawsay* en quechua (los conceptos quichuas, quechuas y aymara que etimológicamente significan vivir en plenitud y armonía, asunto que ha sido explicado con pleno detalle por Simón Yampara) y que normalmente se traduce como «vivir bien». Insisto en ello porque si no reconocemos este vuelco radical en la geografía de la razón, corremos el riesgo de que los blancos latinoamericanos de descendencia europea asumamos que la crítica actual proviene de nosotros mismos. Hoy, por primera vez después de 40 años, la crítica al «desarrollo» se funda en el pensamiento indígena y no en el pensamiento latinoamericano-blanco-de izquierda.

Lo anterior era necesario para responder a la pregunta que haces. «¿Qué quiero decir con descolonizar la naturaleza?». Lo que quiero decir en verdad es «descolonizar la idea de naturaleza», puesto que la «naturaleza» es una idea, no un ente. Pachamama es otra idea que remite a fenómenos a los cuales también remite Naturaleza. Pero esta segunda suprimió y devaluó la primera. Descolonizar la idea de Naturaleza implica bajar esta palabra del pedestal y de su universalidad y reconocerla en el universo de sentido en el que se creó. Ese universo de sentido es la matriz colonial de poder. Es el concepto mediante el cual en Occidente se separó la «cultura» de la «natura»: lo primero remite a cultivo, a actividades y resultados emprendidos por cierto tipo de organismos vivientes que en Occidente se llaman «seres humanos». Los «animales» son los entes vivientes con sistema nervioso que no han logrado la extensión de las extremidades superiores para producir «cultura». En cierto sentido, tienen menos problemas, en tanto los «animales» no han tenido ni tienen por qué diferenciar cultura de naturaleza.

Cuando José de Acosta escribió *Historia natural y moral de las Indias*, hacia 1590, «naturaleza» significaba la obra del Creador, y conocerla era admirar y reverenciar a quien le había dado forma y sentido. La «naturaleza» provocaba un sentimiento que, en el momento secular, Immanuel Kant conceptualizó como «el sentimiento de lo sublime». Veinte años después de Acosta, Francis Bacon cambió el rumbo y conceptualizó la «naturaleza»

como exterior al «hombre». Determinó también que era necesario conocer la naturaleza para «dominarla» y no ya para admirar a su Creador. En ese momento coexistían tres cosmologías diferentes: la cristiana que defendía Acosta frente a la naturaleza de Indias, la secular que identifico con Bacon, quien desacraliza la cosmología cristiana, y las cosmologías Aymara, Quechua, Nahuatl, Iroquesa, etc., que ni aceptan la armonía del universo ni creen en un solo Dios creador y mucho menos todavía practican la separación de «nosotros» y la «naturaleza». Aún hoy, las cosmologías indígenas mantienen esta creencia; de la misma manera que la cristiandad y el secularismo mantienen las suyas. La cosmología secular lleva por el momento las de ganar, pero no creo que por mucho tiempo, de modo que la cosmología cristiana y la cosmología indígena quedan en segundo y tercer orden respectivamente. No menciono aquí otras cosmologías no modernas que son similares y paralelas a la de los indígenas de las Américas. De modo que «descolonizar la idea de naturaleza» significa, en primer lugar, aceptar que hoy entendemos por «naturaleza» la idea secular que la toma como proveedora de recursos naturales para acrecentar las ganancias. En segundo lugar, se considera que lo que produce ganancias (industria pesada, tecnología, artefactos) sea beneficio para la humanidad o al menos parte de ella. Y en tercer lugar, descolonizar la idea secular de «naturaleza» para reorientar los órdenes sociales hacia la armonía vivencial en vez de la competencia mortuoria. En esta tarea, nos guste o no nos guste, son las cosmologías no-modernas las que orientarán visiones y haceres para futuros armónicos y plenos, y no ya la cosmología cristiana en complicidad con la cosmología secular occidental en detrimento de la vida y a favor de las instituciones.

- **FC**: Ya que hemos hablado de la naturaleza, ahora me interesa comparar la opción descolonial con la *biopolítica*. En lugar de enfatizar las diferencias busco encontrar comunes denominadores entre las distintas versiones de la biopolítica (Foucault, Agamben, Esposito, Rose, por ejemplo) para proponer el siguiente cuadro: al borrar las fronteras entre la política, el derecho y la vida misma, el poder se vuelve más efectivo. Al perseguir su lógica de control, es capaz de penetrar a niveles cada vez más recónditos de la persona. Ya no solo busca influir en la conciencia, sino en la biología, dominar aspectos que se consideraban como resquicios de autonomía de cara al poder estatal y económico (sin importar cuán represivo este fuera). Sin embargo, el pensamiento descolonial (y en ello está muy cerca de Fanon) necesita de estos espacios de independencia, de autonomía, de resistencia (individual y colectiva) que suponen que es posible el proceso de

descolonización epistemológica y política. Incluso si esos espacios de exterioridad fueron creados desde el discurso epistémico y político de Occidente. ¿Es creíble pensar la biopolítica como «fase superior del colonialismo» en donde el control llegue a niveles tan profundos que borre cualquier rendija desde donde comenzar el trabajo de descolonizar tanto al ser como al conocimiento y, por ende, a las instituciones sociales en su conjunto?

- **WM**: A veces el poder (control y gestión) se vuelve más efectivo creando fronteras y, a veces, borrando fronteras. Depende de las circunstancias y las situaciones. Hay un dicho famoso de Gregory Bateson: una cosa es patear un balón y otra muy distinta patear un perro. Al balón se lo puede más o menos dirigir y si pateamos mal, sabemos que pateamos mal y que el balón no fue donde queríamos. Al patear un perro no sabemos lo que va a ocurrir. Pensar que el control total de la humanidad es posible, es equiparar la conducta de la humanidad con la del balón. Esta es la visión de los controladores, no de quienes quieren ser controlados. La energía de la vida difícilmente pueda ser domada por las ficciones tecno-científicas de una élite depravada.

Pero veamos el asunto del control de la humanidad en su perspectiva histórica en la construcción del mundo moderno/colonial. Esquemáticamente expuesta, la trayectoria de este aspecto en la formación y transformación de la lógica imperial de control y gestión colonial (p.ej., la matriz colonial de poder) para el control de las subjetividades sería más o menos la siguiente: el primer momento está marcado por el control de las almas por medio de la confesión durante los primeros siglos de la formación moderno/colonial (siglos XVI al XVIII). El segundo momento, el proyecto secular y el Estado-nación que forma comunidades de nacimiento (*natio*) en vez de comunidades de fe (*religio*), comienza a poner el acento en los cuerpos más que en las almas. Ese es el momento de la biopolítica que analiza Foucault, y donde la eugenesia es una de las tecnologías o estrategias más conocidas. Esta tiene su precedente en la matriz colonial de poder y el control de las almas (colonización del imaginario, de la educación, del saber, etc., hay varios estudios sobre estos aspectos en los siglos XVI y XVII). Foucault analizó esta segunda etapa. Ahora estamos en la tercera, no ya en la de la biopolítica, sino en la de la biotecnología, tecnología no disponible en el siglo XVIII. Se trata, pues, no ya del control de las almas (primera etapa) ni de los cuerpos (segunda etapa), sino del *control de la vida misma*. En la primera etapa, el control de las almas buscaba juntar a los siervos del Señor; en la segunda, se buscaban ciudadanos con buena salud y bien dis-

puestos a conformar el Estado. Por eso decía Kant que las tres disciplinas fundamentales eran la Teología (para el bienestar de las almas), la Medicina (para el bienestar del cuerpo) y la Ley (para el bienestar de la sociedad). Pues bien, en la etapa corporativa (en la cual los valores corporativos prevalecen sobre los valores ético-políticos del Estado), la biopolítica se ejerce a través de la biotecnología: ya no se trata de (o solo de) mantener una población de ciudadanos saludables y que rindan en el trabajo, sino de hacerlos *clientes, convertirlos/nos en consumidores* de nuestra propia salud, dándoles/nos educación y opciones para que consuma(n)mos sus/nuestros propios tratamientos médicos y farmacológicos y así contribuyan a la acumulación de capital en beneficio de la comunidad médica y de las grandes corporaciones farmacéuticas. La biotecnología va de la mano con la privatización de los programas de salud que propuso el gobierno de George W. Bush y que Barack Obama contrarrestó con el «Obamacare».

Esto lo he dicho como introducción. Ahora, vamos a las dos aristas de tu pregunta: las transformaciones de la lógica de la colonialidad y los proyectos y tareas descoloniales. El proyecto colectivo modernidad/colonialidad/descolonialidad parte, como tú sabes, de la siguiente premisa: durante el siglo XVI y XVII surgió un tipo particular de organización y gestión (*management*) que estableció formas regulativas en el manejo del poder: la colonialidad del poder. Muy esquemáticamente descrito, este patrón (matriz) colonial de poder consistió en organizar el control de cuatro esferas interrelacionadas de lo social (este esquema reproduce con variantes el del capítulo 1, pero repitámoslo aquí para facilitar la tarea a quien lee):

- El control de la autoridad (esto es, virreinatos, monasterios, capitanías) y el desmantelamiento de manejos existentes de la autoridad, como era el caso del Incanato en Tawantinsuyu y el Tlatoanato en Anáhuac.
- El control de la economía (encomiendas, mitas, plantaciones) y del trabajo (esclavitud masiva en las minas y en las plantaciones), y desmantelamiento de las formas económicas existentes.
- El control del género y de la sexualidad (heterosexualidad como norma, familia cristiana como modelo) y alteraciones profundas en las relaciones sexuales y relaciones entre los géneros en las sociedades indígenas.
- El control del conocimiento y de la subjetividad, puesto que es a través del primero que se forma la segunda; y es la subjetividad de los agentes la que promueve o confronta los saberes dominantes o hegemónicos.

Como en los casos anteriores, la cosmología cristiana en materias de fe y su epistemología en materias de conocimiento, implantaron en las colonias –a través de colegios, monasterios, universidades, publicación de libros, y hombres de letras– las formas eurocristianas e hispanas de estar en el mundo. El proceso fue continuado, en distintas partes de la Tierra y en distintas formas, por Francia y el Reino Unido, fundamentalmente, y por los Países Bajos, Alemania e Italia en menor medida, pero todos estos centros, en su diversidad, comparten formas de ser y de saber que Hegel describió en las tres caras de Europa (la del sur, el corazón de Europa, y el noreste). De modo que todas las cosmologías y saberes del mundo, en sus diversas lenguas y epistemologías, tuvieron y tienen todavía que rearticularse en relación con las formas de saber y ser occidentales (el mundo islámico es un buen ejemplo contemporáneo de lo que hablo, tanto en Oriente Medio como en Asia, pero también con los migrantes radicados en Europa).

Tu pregunta apunta, con justeza y justicia, al hecho siguiente: este patrón colonial de poder no es solo válido para las regiones y gentes colonizadas, sino que es el patrón de manejo imperial, puesto que la Unión Europea no podría ser lo que es, ni tampoco Estados Unidos, sin el control de la matriz, control que se prolonga durante más de 500 años. El hecho de que, tanto en Europa como en Estados Unidos, la teoría política y la economía política, la historia y las artes tuvieran sus «centros» (museos, universidades, bancos, estados modernos, capitales, industrias, etcétera), narrados y teorizados (control del conocimiento) como si fueran una cuestión puramente euroamericana, creó la ilusión de que la organización y las gestiones para el control de la autoridad y de la economía eran una cuestión universal y no solo regional e históricamente euroamericana. De esa manera, el hecho de que es el patrón colonial de poder, o la lógica de la colonialidad, el que opera por debajo de la retórica de la modernidad, ha quedado oculto. El vocabulario común al «capitalismo», por parte de liberales y marxistas, oculta el hecho de que lo que opera y dónde, en el control del trabajo, es en y a través del patrón colonial de poder, en el cual la economía es solamente una esfera entre otras. Cada vez más dominante, por cierto, y en las últimas dos décadas sobre todo. De ahí que el proyecto descolonial no sea el de la liberación de la humanidad, puesto que la matriz genera, por así decirlo, tanto subjetividades imperiales como subjetividades coloniales. Descolonizar implica desidentificarse de ambas, lo cual a su vez implica

desidentificarse del ego y del complejo de inferioridad que genera el ego imperial: el Ego Conquiro en la expresión de Enrique Dussel[37].

Ahora bien (y paciencia que ya estamos llegando a lo específico de lo que me planteas y te diré luego por qué necesito este rodeo), hoy el patrón colonial ya no está únicamente en manos de Europa Occidental y Estados Unidos: está en disputa a todos los niveles. China y Rusia disputan el control económico y político; Irán y Venezuela el control político; India el control económico y político en conjunción con Sudáfrica, consolidando las gestiones en el océano Índico, relaciones que vienen de lejos. El océano Índico y la disputa China/Estados Unidos por el espai control del Pacífico son dos espacios de contienda por el control del patrón colonial de poder.

Por otra parte, es en vastos sectores del islam donde encontramos la mayor disputa por el control del conocimiento, sobre todo en el Sureste Asiático. Pero también en Bolivia (un Estado corporativo de izquierda, sin duda, pero es a nivel del Estado que tiene lugar la disputa por el control de la matriz). De modo que los lenguajes que legitiman cierto tipo de economía, cierto tipo de Estado, cierto tipo de conocimiento, cierto tipo de relaciones sexuales, cierto tipo de religión, etc., son los lenguajes que constituyen la retórica de la modernidad. Son esos lenguajes, o esa retórica, el foco de la descolonialidad. Ahora bien, no se trata solo de cuestiones conceptuales y argumentativas que están en el aire. Esas cuestiones se identifican y se dirimen en relación con las injusticias y desigualdades históricas registradas que continúan en el presente. La colonialidad continúa agazapada detrás de todas las promesas de crecimiento del empleo y aumento del bienestar. Si a ello sumamos la emergencia de la sociedad política global («sociedad política» en el sentido en que elabora el término Partha Chatterjee, concepto que no está basado en la historia de Europa o de Estados Unidos, sino en los legados y consecuencias de la India británica, esto es, sociedad política es un concepto descolonial), en variadas esferas, desde la Vía Campesina hasta la Soberanía Alimentaria (cada vez más organizada globalmente frente a la comercialización de los alimentos por parte de las corporaciones apoyadas por los estados, tanto occidentales como no occidenta-

---

37. Enrique Dussel. «Europa, Modernidad, Eurocentrismo». Documento disponible en: http://enriquedussel.com/txt/1993-236a.pdf

les), el feminismo transnacional, las crecientes organizaciones de gays y lesbianas que abogan y logran la legalización del matrimonio homosexual; ahí ves de qué manera la guerra entre lenguajes argumentativos y lenguajes corporales pone en cuestión la normatividad del conocimiento conceptual y del conocimiento de los cuerpos amaestrados a la subjetividad y la normatividad heterosexual. Todo ello conecta con la economía y con el control estatal de lo político. Por otra parte, la extensa organización indígena global, desde los mapuches en Chile hasta las «primeras naciones» en Canadá y los aborígenes en Nueva Zelanda y Australia, trabajan con lenguajes conceptuales y corporales, tanto en la esfera racial como en la sexual. De modo que los procesos, tanto a escala estatal como en el ámbito de la sociedad política, se multiplican. En suma, los lenguajes y la transformación de la subjetividad y del sentir (de los afectos dirían otros) son procesos de desprendimiento de los controles de la matriz colonial de poder tanto en el nivel de la disputa por su control (desoccidentalización) como en el de la desidentificación con ella (la descolonialidad).

La desoccidentalización está planteada en términos epistémicos, políticos y económicos. Aunque estos argumentos se encuentran en variadas fuentes y en varios países, en algunos casos, cuestionan el occidentalismo y modernidad (p.ej., en sectores progresistas del islam). La formulación más clara y contundente es la del académico y diplomático de Singapur, Kishore Mahbubani. El argumento de Mahbubani es el siguiente: los beneficios de la modernidad occidental son sin duda encomiables y han contribuido a los logros de la humanidad en todo el planeta; en este sentido, son herederos de los logros de las grandes civilizaciones del pasado (china, india, griega, romana, maya, azteca, inca, persa, egipcia/Kemet, de la antigua Ghana, etc.). Para Occidente, Grecia y Roma son las cunas. Para las otras no. El problema es que estos logros fueron desacreditados cuando la civilización más reciente en el planeta, la occidental, desacreditó todo lo no europeo; y, sobre todo, implantó la duda de si los seres no europeos eran propiamente humanos y si tenían realmente capacidades intelectuales desarrolladas. Mahbubani confronta este tema en un libro que se titula *¿Pueden pensar los asiáticos?* (2002). Sus brillantes respuestas tocan el pasado colonial, en el cual los asiáticos mismos creyeron que eran inferiores a los europeos, y llegan al proceso actual, en las últimas décadas, donde el cambio más profundo es la toma de conciencia asiática de su humanidad y de su igualdad humana con Occidente. Ello conduce no solamente a un cambio radical en la subjetividad, sino también en la disputa de la colonialidad

del saber, que los puso en condiciones de pensarse a sí mismos como inferiores. La pregunta epistémica «¿los asiáticos, pueden pensar?» es parte de un argumento político, económico y ético que Mahbubani caracteriza en otro argumento como «el giro irresistible hacia el Hemisferio Asiático». Pues bien, este es un problema que tiene su centro en las sociedades industriales, y son esos asuntos los que investigaron e investigan Foucault, Agamben, Esposito, Rose, etc.

En las excolonias, ex-Tercer Mundo, países en desarrollo o países emergentes y países muy pobres (destinos diversos de las antiguas civilizaciones intervenidas por la civilización occidental), las preocupaciones de Foucault, Agamben, Esposito y otros pasan a segundo o tercer plano. La cuestión es otra. En el libro de Nikolas Rose *The Politics of Life Itself* (2007) se detalla claramente, y a veces con cierto entusiasmo, la mercantilización de la biotecnología revestida con una retórica de «búsqueda de la felicidad»; se dice en diferentes ocasiones: esto que estoy diciendo es válido para las sociedades desarrolladas, o industriales o, en fin, Europa Occidental y Nórdica y los Estados Unidos (no sé que ocurre en Japón con la biotecnología). Hace no mucho apareció en *Harvard Internacional Review* un artículo escrito por especialistas en tecnología médica que narraban la historia de la tecnología punta para sofisticadísimas operaciones del corazón. Y enviaron algunas de estas tecnologías a Brasil. Luego descubrieron que, si bien mucha gente tenía problemas de corazón en Estados Unidos, en Brasil, en cambio, la gente moría de malaria.

Argumentémoslo de esta manera: la biopolítica introducida por Foucault en el debate contemporáneo –y sus siguientes desarrollos en Esposito[38], Agamben[39]– es un problema euroamericano, de las sociedades industriales en las cuales la biotecnología crea consumidores y clientes. ¿Cuánto afecta esto a los 1.400 millones de habitantes de China, 1.200 millones de la India y los casi 1.000 millones de habitantes de África? Tenemos aquí ya 3.000 millones de personas, casi la mitad de los habitantes del planeta que están fuera del control biotecnológico porque no tienen dinero para consu-

---

38. Esposito, Roberto. «Community and Vilolence». Carolina Lectures in Critical Thought, Duke University. Texto leído el 15 de abril de 2009.
39. Véase Luisetti (2011): http://www.philosophyoflife.org/jpl201103.pdf

mir los productos de la biotecnología. Por otra parte, al no formar parte de los «ciudadanos» que el Estado controla biopolíticamente, la existencia de estos sectores queda abierta a la desesperanza de la concentración de riquezas, por un lado, y de la potencialidad de poner fin a la espera de que el Estado solucione el problema de la pobreza que el Estado mismo contribuye a crear, mantener e incrementar. Ocurre, así, que la visión de Foucault, Agamben, Rose y Esposito no solo globaliza un presente y unos temores regionales, sino que en mi opinión todos ellos asumen como global una historia regional. Justo es esto en lo que me interesa insistir. Fíjate en este párrafo de Esposito sacado de una ponencia que leyó en la Universidad de Duke sobre «Comunidad y violencia» (véase nota a pie de página 38):

> «La relación constitutiva entre comunidad y violencia es evidente cuando hablamos de los orígenes de la raza humana. No es solamente que la violencia entre los hombres anide en el principio de la historia, sino que la comunidad misma parece estar fundada en la violencia homicida. Caín, asesino de Abel –asunto que la Biblia sitúa como el acto fundacional en el origen de la historia humana–, encuentra su eco en la mitología clásica con el papel de Rómulo en el origen de Roma. En cada uno de estos casos, la creación de la comunidad parece estar ligada a la sangre del cadáver que yace tirado, abandonado, en el suelo. La comunidad en sí misma descansa bajo el cielo abierto, sobre la tumba que a cada momento amenaza con tragárselo todo» (Roberto Esposito, Universidad de Duke, 2009).

¿No te parece interesante? Para Esposito, «el origen de la raza humana» está anclado en la Biblia y en ¡Roma! Esto es, está anclado en dos historias recientes y locales que se proyectan como diseños globales. ¿Qué dirían los mayas que narraron la historia en el *Popol Vuh* y que en un momento dado se encontraron con la violencia cristiana de Caín y Abel y la Roma de Rómulo? ¿Y qué dirían millones de personas que vivieron y viven en el marco de las *Upanishad*? «Sentarse cerca y en círculo para aprender» (*enkiklos paidea* en griego antiguo significa algo semejante, «aprender sentados en círculo»). No creo que las *Upanishad* fueran derivadas del pensamiento griego, ni que el pensamiento griego haya «superado» a las *Upanishad*. Esto sería asumir, muy hegelianamente, que hay una sola trayectoria histórica, hacia delante, hacia arriba, y hacia donde yo estoy contando la historia. Pero además, la imagen que proyectan las *Upanishad* presupone un escenario de quietud en el bosque en el cual los sabios transmitían sus co-

nocimientos a los jóvenes. Por supuesto, también esa tradición se vio interrumpida en algún momento por la violencia de Caín y de Rómulo.

En fin, tomemos otro ejemplo, el de la Vía Campesina, una organización de campesinos de alcance global. Hoy por hoy incluye unas 150 organizaciones en más de 50 países. Su filosofía no es la de competir en el mercado, sino la de construir maneras de ser y de vivir desenganchadas del hambre que impone Monsanto y otras corporaciones tradicionales que quieren devorar la tierra, comprándola, pervertirla con las semillas transgénicas y acrecentar las ganancias mediante la mercantilización de la vida (de la vida toda, no solo de los trabajadores), creando crisis alimentarias cuando sea necesario para que las ganancias sean mayores y los inversores puedan extraer un mayor margen de utilidad a sus inversiones. Todo esto lo sabe bien la Vía Campesina. Sus discursos son teóricamente sofisticados y surgen no de la lectura de algún David Harvey o algún Ulrich Beck sobre la globalización, sino de sus propias experiencias, del día a día, con los gobiernos, con las ONG, con las corporaciones, con las rondas internacionales de intercambios y tarifas. La plataforma es clara: lo que los une (campesinos del Sur y del Norte, del Este y Oeste, de muchos países, lenguas, etc.) es un compromiso fundamental con un proyecto humanista que es la antítesis del individualismo y materialismo que domina no solo como economía y Estado, sino como concepto de vida. Ya ves como la Vía Campesina es muy distinta a los movimientos obreros e incluso a los sindicatos de campesinos, como en el caso de Bolivia, todavía atados a las estructuras sindicalistas. Si a ello sumamos no solo el constante trabajo de los pueblos originarios en todas las Américas, en Nueva Zelanda y en Australia por recuperar tierras de las que han sido expropiados, no para competir en el mercado, sino para hacer que sus formas de vida reemerjan, nos encontramos nuevamente con un sólido panorama de descolonialidad. Estamos en un cambio de época más que una época de cambio.

El tratamiento que Foucault, Agamben y Esposito le dan a esos problemas es un tratamiento europeo (quiero decir, está localizado, tiene su historia local, no es universal, de la misma manera que los problema debatidos en Argentina o en China son de relativa relevancia en Europa), y supongo que en mayor medida para europeos. Todos estamos preocupados por los horrores que ha creado y sigue creando la matriz colonial del poder (el «capitalismo» en el vocabulario de liberales y marxistas, reducido todo a la esfera económica). Pero los horrores y los tratamientos son distintos para la mitad de los habitantes del planeta que viven en el campo. Y para la otra

mitad, que vive en las ciudades, el tratamiento será distinto en París, Roma o Londres, por un lado, que en El Cairo, la Ciudad de México, São Paulo o Beijing, por el otro. Es imperativo desengancharse de la ilusión de totalidad que produce el mercado del libro y de las ideas. La mercantilización de Foucault, Agamben y Esposito es una buena prueba de lo que hablo. Mercantilización que los lleva a participar de un juego que ellos mismos critican. Proponer un modelo de solución para todo el planeta presupone la misma lógica que el modelo de solución neoliberal para todo el planeta. Solo que uno es «bueno» y el otro es «malo».

- **FC**: Como la serpiente que se muerde la cola déjeme terminar esta sección con una pregunta que linda en lo biográfico. Encuentro curiosos paralelismos entre su carrera y la de Tzvetan Todorov. Los dos se especializaron en Francia en estudios lingüísticos y, bajo la guía de Roland Barthes, se definieron en cierto momento como semióticos. Tanto Todorov como usted construyeron su prestigio con dificultosos estudios sobre lengua y literatura, y para ambos el género fantástico y la estructura del relato fueron temas capitales. La conquista de América les abrió la puerta para pasar de la lengua a la sociedad y desde entonces (principios de los años ochenta) su trabajo es cada día más político. Todorov ha rescatado, a duras penas, la herencia ilustrada, y usted ha construido un *canon* alternativo que radicaliza a los pensadores ilustrados por su modernidad, si se me permite la palabra (cito a Ottobah Cugoano y Guaman Poma, por ejemplo). Todorov se ha convertido en la voz de la razón humanista en Francia. Y usted... Bueno, quizá se puede decir que usted ha trabajado en pos de reconstruir la dignidad del *anthropos* devaluado por el peso de la *humanitas*. Me interesa saber qué le parece la idea del humanismo que algunos de sus coetáneos defienden como la única opción frente a los excesos de la modernidad: el capitalismo salvaje y los totalitarismos de la política. ¿Se puede hacer algo con el concepto o está irremediablemente ligado a la tradición moderna, es decir, a la lógica colonial?

- **WM**: Interesante el paralelismo, puesto que es un caso muy claro de *geo* y *corpopolítica* del conocer, sentir y creer. La geo y corpopolítica del conocimiento no presupone esencialismos y determinismos, sino opciones[40]. Para

---

40. Véase Walter D. Mignolo. 2011. «Geopolítica de la sensibilidad, y del conocimiento»: http://eipcp.net/transversal/0112/mignolo/es

una persona nacida y educada en Bulgaria y otra nacida y educada en Argentina, las opciones son distintas, aunque se comparta el menú de la época. El menú tiene varias caras, una es lo puramente visible (libros, películas, ideas, etc., que circulan a plena luz), otras son menos visibles, y otras son invisibles. Si tomamos los años setenta del siglo XX como corte lateral y espacial, vemos algo distinto a lo que veríamos si hacemos un corte lineal y cronológico de lo visible. En un corte lineal y cronológico veríamos lo que precede en Europa al surgimiento del estructuralismo, el posestructuralismo y el posmodernismo. Y la coexistencia de estas tendencias. Si hacemos un corte espacial, vemos que por ejemplo en América Latina, lo visible, pero menos visible que las tendencias europeas mencionadas, era la teoría de la dependencia y la teología/filosofía de la liberación. Y totalmente invisibles (y eso lo comprendemos mejor hoy, que se han visibilizado) estaban los trabajos, pensamientos e ideas de pensadores afrocaribeños (por ejemplo, Fanon tuvo un momento de lectura en América Latina, pero fue eclipsado por la importación del estructuralismo, posestructuralismo y posmodernismo) e indígenas. El pensador (guerrero de la palabra) y activista aymara, Fausto Reinaga, es prácticamente desconocido. Hoy, gracias al creciente número de pensadores aymaras y a las publicaciones de la Vicepresidencia del Estado plurinacional de Bolivia, van saliendo a la luz, siendo discutidos y debatidos. Pero no solo eso, también eran bastante invisibles fuera de sus países, y en este caso Bolivia, pensadores mestizos como René Zavaleta Mercado. Por otro lado, si miramos alrededor del globo, en esa época, la filosofía africana estaba ya en el proceso de planteamientos radicales, geo y corpopolíticos, que pusieron en tela de juicio la asumida universalidad de la filosofía continental como medida del filosofar. En Irán, Ali Shariati había ya comenzado, a mediados de los sesenta, un proceso de «revolución epistémica» que continúa hasta el día de hoy. Y, por cierto, es necesario agregar el vuelco epistémico ocurrido en Estados Unidos a partir de los movimientos de avance de los derechos civiles de las minorías.

Todo ello nos enfrenta una situación simple: una de las tareas fundamentales de nuestro presente y que va caminando con fuerza es la descolonización del saber y del ser, dos procesos que van juntos. No se puede realizar lo uno sin lo otro. Y en ese terreno, una de las tareas fundamentales consiste en mostrar que la hegemonía del conocimiento moderno en Europa gozó del privilegio de la expansión imperial en todos los órdenes y que, como consecuencia, logró imponer la imagen (de herencia teológica y filosófica-secular) de que el conocimiento no está geohistóricamente y biográficamente situado. Es decir, se aceptaría en principio que cuando Descartes argumenta para

llegar a la verdad indubitable, se asume que esa es la tarea del pensar, y que esa conceptualización no responde a necesidades geohistóricas y biográficas a las que respondía Descartes, sino que debe ser guía para toda la humanidad. La razón secular se construye así sobre la razón teológica para la cual la última instancia del conocer, Dios, no tiene geohistoria y tampoco biografía.

En cuanto a la compleja palabra humanismo/humanidad, podríamos también plantearla en términos de geo y corpopolítica del conocimiento. Sin duda, hay un concepto de Hombre y de Humanidad, en Europa, que mirado detenidamente es la figura que sostiene y en la que se sostiene el conocimiento: el que se define como humanidad y define la humanidad frente a la diferencia, el *anthropos*, es decir, todas aquellas instancias en las que por cuestiones genéricas, sexuales, étnico-raciales, lingüísticas, religiosas, etc., un tal tipo de persona o grupo no da la talla del Hombre y de la Humanidad. Es ahí donde entra Fanon a proponer una humanidad-otra. Esta propuesta se hace desde la perspectiva geopolítica y biográfica, no del Hombre y la Humanidad construidos a imagen y semejanza de la masculinidad europea, sino la del ser negro o negra, no por naturaleza, sino en el sistema conceptual del Hombre y la Humanidad. La propuesta de Fanon la radicalizó Sylvia Wynter[41], quien como mujer jamaicana lanzó la propuesta: «*After Man, Towards the Human*». Pues ahí ya está en marcha un proyecto de descolonización del humanismo eurocentrado y la construcción descolonial de la idea de humanidad. Humanidad-humanismo es uno de tantos casos que no es posible resolver si nos mantenemos en el vocabulario occidental del saber y si no reducimos el concepto occidental a su medida y justo término. Es decir, un concepto regional que pudo universalizarse a provecho del patrón colonial de poder. Todas las culturas y civilizaciones existentes tienen un concepto equivalente al occidental de humanidad. Pero todas las culturas y civilizaciones existentes fueron descritas como menos humanas en el proceso de constituir el humanismo de Occidente. Hoy la reemergencia de saberes desacreditados y de conceptos equivalentes deshumanizados para asentar el concepto de humanidad es un punto del cual ya no se regresa.

---

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

II. Sobre geopolítica y descolonialidad

- **FC**: Hasta aquí ha quedado claro, me parece, que la opción descolonial tiene un claro tinte geopolítico. En ese entendido, me interesa pensar el mundo actual desde su óptica. Para ello, propongo diferenciar entre una primera globalización que corre de 1492 (pienso en dos eventos españoles: la Reconquista y el «descubrimiento de América» para Europa) hasta su última apoteosis en 1989, cuando se proclamó la democracia liberal de Occidente como el único horizonte para lo político (menciono la caída del Muro de Berlín y la versión que hacía de lo ocurrido en Tiananmen un gran grito por la occidentalización de China). Esta primera etapa duró casi quinientos años, durante los cuales Occidente estiró sus tentáculos hacia todos los rincones del planeta. Lo hizo con el correr del tiempo y valiéndose de las fórmulas más variadas: el cristianismo institucionalizado en sus distintos ropajes litúrgicos; las grandes rutas intercontinentales del comercio marítimo (vale recordar a las viejas potencias navales: Portugal, los Países Bajos, España, el Reino Unido); el liberalismo como la primera ideología de un universalismo militante, con todo y sus arreglos institucionales; el método científico y su hegemonía sobre el saber y la educación; la literatura universal proclamada por Goethe y que en buena medida erigió a la novela en el horizonte insuperable de la producción literaria a escala mundial; las eras de las mercancías de las que habla Marx en el *Manifiesto*, y que llevan aparejadas no solo nuevas relaciones sociales, sino una percepción planetaria del tiempo; el comunismo que llegó a ser mucho más que un espectro y que en buena medida occidentalizó la resistencia contra la occidentalización; la tecnología que cobró empuje con la Revolución Industrial y sus posibilidades de someter a la causa del desarrollo a la naturaleza toda; y, quizá, por último, el libre mercado como el *software* con el que se debe configurar la maquinaria social si es que se quiere pertenecer al mundo civilizado –ese que cuenta con el aval de la Alianza Atlántica (Estados Unidos por un lado y Europa occidental, por el otro)–. Se puede enfatizar uno o varios de los fenómenos de los arriba mencionados, se puede discutir sobre la periodización correcta para comprender la globalización o, incluso, si el término «modernidad» es el adecuado para hablar de este período. Sin embargo, todo esto comparte un denominador común: su *centro de gravedad*, para usar una expresión de Oswald Spengler (1927), es Occidente. La segunda etapa se va anunciando después de la Segunda Guerra Mundial, cobra conciencia de sí misma con la Conferencia de Bandung (1955)

y hoy parece entrar bien encaminada en su larga marcha hacia la consolidación. Su peculiaridad es hacer de la desoccidentalización su bandera y su *centro de gravedad* es Asia, en lo general, y China, en lo particular. Si se toma por buena esta hipótesis de trabajo, ¿cómo debemos entender la desoccidentalización no eurocentrada? Es decir: ¿qué es a ciencia cierta lo que está cambiando en el mundo más allá de los jugadores que llevan la voz cantante?

- **WM**: Estupendo resumen para entrar en materia. Primero diría que el pensamiento descolonial es eminentemente geo y corpopolítico. Ambos están ligados en los procesos de descolonización del saber y del ser. Son dos aspectos fuertemente interdependientes a través del racismo y del patriarcado. Con ello quiere decir que ambos, racismo y patriarcado, interrelacionan las dos esferas. Se suele ver el racismo ligado solamente a las personas y no la racialización de los lugares o regiones. De igual manera, en el patriarcado se suele asumir la universalidad de la distinción hombre-mujer y de la diferencia de poder entre ambos (ambas, ahí ya está el diferencial de poder, en el género gramatical). Pero resulta que las clasificaciones jerárquicas de género y sexualidad presuponen la división geopolítica: ¿no es acaso un lugar común enfatizar la sexualidad de las zonas tropicales, como el Caribe o Brasil? ¿O la haraganería de los indígenas en las Américas, pero también de los malayos y filipinos? Puesto que planteas aquí la dimensión geopolítica hablemos primero de ella. Luego tocaremos también la dimensión corpopolítica. Pero es más, los últimos trabajos de María Lugones[42] insisten en que los problemas de género y sexualidad están cruzados con el racismo y, sobre todo, que los tres configuran un problema de Humanidad. Lo cual nos remite al final de la sección anterior. Género, sexualidad y raza son tres categorías mediante las cuales quienes controlan el saber constituyen y se constituyen como *humanitas* y remiten al *anthropos* la femineidad, la homosexualidad y más aún la femineidad y la homosexualidad asumidas por personas de color.

De todo lo que has mencionado solo pondría un signo de interrogación en Tiananmen. Que las insurgencias en Tiananmen fueran un signo de oc-

---

42. María Lugones: 1) http://www.bdigital.unal.edu.co/12294/1/marialugones.pdf; 2) http://manzanadiscordia.univalle.edu.co/volumenes/articulos/V6N2/art10.pdf

cidentalización no es del todo seguro. Esa fue la interpretación (y propaganda) en Occidente. La prensa en Occidente pintó el panorama muy simple y recurriendo a la propaganda como rebelión por la democracia contra el comunismo. Bueno, esto ocurrió casi diez años después de que Deng Xiaoping abriera las puertas para reformas económicas y dijera en algún momento que «enriquecerse es glorioso». La apertura de Xiaoping no fue occidentalización. Y ello hay que entenderlo en la historia del siglo XX en China desde Sun Yat-sen hasta Deng Xiaoping, pasando por Chiang Kai-shek. La corrupción entró no tanto por el lado del comunismo, sino por el del capitalismo, como en Rusia en el 1989. Que los jóvenes reaccionaran frente a la corrupción y al malestar de la apertura al capitalismo, no significa que el movimiento fuera occidentalizante. Lo que los jóvenes tenían cerca de ellos eran las ideas socialistas de Mao Zedong. Pero claro, la prensa de Occidente llevó agua para su molino pensando que Occidente ganaría China de nuevo como ocurrió con la Guerra del Opio. Pero ya no. Ocurrió una vez, no ocurrirá una segunda. En fin, este es un asunto que requiere más espacio y no es el nudo de tu pregunta, pero es necesario ponerle un punto de interrogación, sobre todo desde las perspectivas de hoy. Demasiado simplista decir –como hizo la prensa de Occidente, desinformada, como siempre– que los jóvenes chinos deslumbrados por la democracia occidental se rebelaron de abril a junio de 1989. En fin, tu pregunta es otra, pero está relacionada de alguna manera tanto con Deng Xiaoping como con Tiananmen.

Para entender la desoccidentalización en el este de Asia y en el Sureste Asiático, hay que comenzar por divorciar capitalismo de modernidad. «Modernidad», en Asia al menos, está relacionada con el imperialismo cultural de Occidente. Y eso es un «no-no». Por esa razón surge la tendencia a la indigenización, en la ropa, en las costumbres, en la comida, en fin, en las formas que toma la vida de todos los días. Sin duda que se encuentra siempre un segmento de la población, y sobre todo segmentos grandes porque la población es enorme, que sí construye su identidad «identificándose» con valores, modas, estilos, comidas, etc., que se originan en Europa o en Estados Unidos. Pero eso ocurre con las minorías. La tendencia general, tanto de las políticas culturales estatales como de la sociedad civil, es otra: «capitalismo sí, consumismo sí, pero modernidad no». Este principio es importante puesto que pone en la conciencia de los gobiernos y de la sociedad civil, la afirmación de su propia historia, formas de ser y de vivir, y el rechazo a recibir instrucciones políticas y económicas de Estados Unidos y,

antes, de la Unión Europea. Sin duda que todavía encontramos en la sociedad civil y en los gobiernos, personas y agentes que prefieren la occidentalización a la desoccidentalización. Esto es inevitable y natural. Es parte del debate. La cuestión es ver hacia dónde se inclina la balanza de la historia.

Dije «antes», puesto que ahora es China quien está ayudando a la UE a salir del paso y aconsejando a los europeos que sean más conscientes y cuidadosos en sus negocios. Lo cual forzó al presidente del Consejo Europeo, Herman Van Rompuy, en una entrevista antes de su visita a China, a decir en rueda de prensa: «Europa solucionará por sí misma sus propios problemas». La desoccidentalización, en breve, es el capitalismo divorciado del liberalismo y neoliberalismo. Al primero lo abrazan con fervor, a los dos siguientes los rechazan con desdén. Ahí vemos con toda su fuerza lo que significa *identidad en la política*, como decíamos antes. La desoccidentalización no cuestiona el capitalismo. Pero no acepta, y lo ve como una aberración, que el oeste (es decir, Estados Unidos y tres países de la Unión Europea –Alemania, Francia y el Reino Unido– más el Banco Mundial, el Banco Central Europeo y el Fondo Monetario Internacional), le diga a los asiáticos lo que tienen que hacer y cómo tienen que vivir. El capitalismo conlleva todos los problemas que conocemos: explotación del trabajo, destrucción del medio ambiente, énfasis en el consumo, etc. La desoccidentalización significa: «gracias por mostrarnos lo que es el capitalismo, ahora ya no los necesitamos, sabemos cómo hacerlo». Volviendo a la observación anterior, Deng Xiaoping en realidad abrió el camino de la desoccidentalización, si bien en ese momento no había todavía una conciencia teórica como la hay en estos momentos.

Lo que empezó a cambiar con la desoccidentalización es lo siguiente:

1. Hasta 1500 el globo era policéntrico y no capitalista. Varias civilizaciones coexistían pero ninguna de ellas dominaba o controlaba a las otras. Había dominio y control interno. Digamos que en China o en el Incanato, las dinastías chinas y los incas controlaban, dominaban a la población. Pero no había una civilización que dominara y controlara a las otras. Esto lo expliqué ya en varias partes con detalles.
2. En 1500 aparece una nueva civilización en el planeta. La civilización occidental, que comienza a construir su narrativa afincada en la cultura griega y latina. Es decir, Europa se construye apropiándose de la Antigua Grecia –es curioso que ahora que ya no la necesita, la Unión Europea está dispuesta a sacrificar a Grecia, la cuna de la identidad

cultural que tan afanosamente construyó. Es de esperar que las nuevas generaciones intelectuales griegas comiencen a poner de relieve este hecho, esto es, que se den a la tarea de descolonizar desde Grecia los mitos de la civilización occidental–.

Pues bien, esta civilización está montada sobre dos pilares: el Tratado de Tordesillas (1494) y el Tratado de Zaragoza (1529). Por medio de estos dos tratados el papa Alejandro VI se apropia del planeta, inventa las Indias Occidentales y las Indias Orientales y se las ofrece a las coronas de España y Portugal. La cancha está trazada. Ya después vendrán los Países Bajos, Francia, el Reino Unido y Estados Unidos. Las rayas del papa, por decirlo así, son marcas políticas, raciales, epistémicas, estéticas, etc. La Iglesia no solo controla la raya, sino el conocimiento. Luego ese conocimiento será tomado por los intelectuales seculares de la etnoclase burguesa que inventa lo que conocemos hoy como liberalismo para zafarse del teologismo. Pues bien, si seguimos así, vemos que del 1500 al 2000, *mutatis mutandi*, la civilización occidental se afirmó y se expandió no solo política y económicamente, sino en el amplio ámbito de formas de vida y de creencias. Una de las estrategias (tecnologías, se diría hoy) de control, es el racismo y el patriarcado. El racismo funciona a dos niveles: inferioriza gentes y culturas. Por ejemplo, no solo los chinos fueron considerados amarillos, sino que China fue considerada por Occidente como una cultura interesante, pero ampliamente superada por la historia. Esto Hegel lo dijo muy claro en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Y el patriarcado complementa el racismo al jerarquizar seres humanos y así poder controlarlos. Pues bien, los argumentos que sirvieron a Occidente para convencer de que Occidente era el presente donde la historia había llegado, que todos los demás quedaron atrás, que hay que modernizarse, ese mito se terminó. Capitalismo sí, modernización no, quiere decir simplemente que los valores y formas de vida de la historia local en la que yo vivo son tan válidos para mí como tus valores y formas de vida lo son para ti. Grecia no es el punto de origen de la civilización mundial, lo es, en todo caso, solo de la civilización occidental. Desoccidentalización significa el fin de ese mito con todas las consecuencias epistémicas, políticas, estéticas, subjetivas que trae aparejadas.

3. Así pues, el proceso de cierre comenzó hacia el año 2000. Y ese proceso de cierre está guiado y liderado por dos grandes fuerzas: la desoccidentalización y la descolonialidad. Primero la desoccidentalización.

En general, la desoccidentalización es la entrada al orden económico global de la gente de color. El capitalismo fue creado, organizado, mantenido, exportado por la emergente burguesía blanca (mercantilista y marginal en términos del Estado monárquico y la Iglesia) de los siglos XVI al XVII y la burguesía blanca (de la Revolución Industrial), secular y en tándem ya con el Estado. La desoccidentalización es la apropiación del capitalismo por parte de la emergente burguesía global de color que confronta el racismo (con todas sus implicaciones epistémicas y políticas a nivel de relaciones internacionales) del que fueron víctima. En este sentido, la desoccidentalización es importante porque confronta la tendencia neoliberal a la homogeneización del planeta. La cosa se está jugando fuerte en dos o tres frentes: Siria, Irán y la apertura de Estados Unidos al Pacífico que anuncia el proyecto de reoccidentalización, esto es, recuperar el liderazgo de Occidente que se perdió con Bush y Cheney, así como con el desastre financiero que vive la Unión Europea.

En particular, la desoccidentalización, como ya dijimos, se originó en Asia, pero es ya un fenómeno planetario. El Brasil de Lula no fue un giro a la izquierda, sino un giro hacia la desoccidentalización. Lula nunca cuestionó el capitalismo, pero sí cuestionó recibir órdenes de Estados Unidos y de la UE, y profundizó sus relaciones internacionales con China, India, Irán, Turquía. En este sentido, Brasil está liderando la desoccidentalización en América Latina. El conflicto del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS) en Bolivia no debe leerse sino como el conflicto entre la desoccidentalización con la que coquetea el Gobierno y la descolonización que guió la rebelión que terminó con el Gobierno de Sánchez de Lozada y llevó a Evo Morales a la presidencia (véase Bautista *et. al*, 2012). Rafael Correa va en esa dirección también: lo suyo es la desoccidentalización, que no la descolonización. En cambio Chile, Colombia, México, Perú y buena parte de los países centroamericanos se mantienen leales a la reoccidentalización, y prefieren seguir recibiendo órdenes. Cristina Fernández de Kirchner, menos definida, pero también va hacia la desoccidentalización tal y como lo demuestra la nacionalización de YPF, la filial argentina de la española Repsol. Esta fue, también, la orientación aprobada en la reunión de la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC) hacia finales de 2011: fortalecer la unión de los países de América Latina para no depender y sufrir las consecuencias de la crisis

en la Unión Europea y Estados Unidos. Esto es pues la desoccidentalización y, lo que veo es que en este momento, a nivel de estados, la desoccidentalización es un paso necesario y útil. ¿Por qué? No es que un capitalismo policéntrico o multipolar sea menos explotador que un capitalismo monocéntrico o monopolar. Sucede que el desarrollo de una identidad política propia genera confianza en actores e instituciones que eran descalificados y marginados en los tiempos de Pinochet, Menem, Cavallo, Sánchez de Losada, Salinas, Zedillo. Una nueva generación de gobernantes que pone picas en Flandes y dice ya basta de recibir órdenes.

4. El otro proceso o conjunto de procesos son los proyectos de descolonización. Estos tienen lugar en la sociedad política global. La sociedad política global es un desprendimiento de la sociedad civil, y se diferencia de esta en que va creando sus propios proyectos y va generando conocimientos adecuados y necesarios para abogar y legitimar sus acciones. Un ejemplo patente y espectacular hoy en día lo encontramos en las organizaciones que se enfrentan a las corporaciones y están parando los proyectos mortíferos que ocasiona la minería a cielo abierto y el glisofato de Monsanto. El Juicio Ético a las Transnacionales es un ejemplo contundente de lo que la sociedad civil está haciendo, además de tener un discurso claramente descolonial[43].

Aclaremos entonces el papel de Bandung en estos procesos. También ocurrió en Asia, en la Indonesia de Sukarno. Este fue el acontecimiento clave, institucional, de la descolonización, hoy diríamos de los argumentos descoloniales. Bandung, por un lado, dejó claro que quienes se reunían ahí eran parte de casi la mitad del planeta y que las cuestiones de racismo y religión eran centrales en la agenda. El escritor afroamericano y activista de Detroit, Richard Wright (1956), fue sin ser invitado a cubrir la conferencia, le interesaban los temas que se trataban y la manera en que se discutía la agenda. Publicó un libro importantísimo, *The Color Curtain*, al año siguiente. Wright entendió

43. Véase: http://www.youtube.com/watch?v=VLS8gCFZTEQ (quien no conozca este video, sugiero escuchar al menos los cuatro o cinco primeros minutos para entender mejor a lo que me refiero).

a la perfección que el segundo punto de Bandung era el siguiente: ni capitalismo ni comunismo, sino descolonización. La idea de la descolonización sugería algo distinto que no era la mera mezcla de las dos grandes ideologías (como la «tercera vía» de Giddens, quizás más semejante a la «tercera posición» de Juan Domingo Perón, anunciada en 1951, cuatro años antes que Bandung aunque, podemos imaginar, las conversaciones ya estaban en circulación entre líderes que buscaban distanciarse tanto del comunismo como del capitalismo). Bandung es, por lo tanto, un punto de referencia de la descolonialidad, en tanto que quizás sea Deng Xiaoping quien dio el primer paso hacia la desoccidentalización. De ahí que hoy sea necesario repensar esta historia, desprendernos de las versiones occidentales a las que tenemos acceso y entrar en las interpretaciones en el Este Asiático que, sin duda, serán tan parciales como las occidentales. Pero al menos tendremos dos tipos de versiones parciales e interesadas desde su propio punto de vista, para trabajar en la descolonización de ambas.

II. CONOCIMIENTO Y DESOBEDIENCIA EPISTÉMICA

5. Anecdotario 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 pleonasmo. 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 entrevista[1]. 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 2007[3]. 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, Amilcar 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 ellos[5], 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 conoce[6]; 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 reconvirtiendo 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 mas 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 emprobrecimiento 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 antropologador 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/autocolonización.

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 Internacional[7]. 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 exportable[8]. 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 psiconálisis 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, geoepistemológica, 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 geoepistemológica 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 necesa-

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 geoepistemológica 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 geoepistemológicos[9].

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 imperial[10]

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 Portugal[12]. 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-invención 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 conocimiento[13]. El ego fue un sujeto cognosciente, 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 teo-logía, fue la ego-logía 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 teo-lógica a la ego-lógica, no fue sino hasta Kant y *The Conflict of the Faculties* (1979 [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 corpopolítica 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 corpopolítica 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 Burga[14]:

---

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 integraron[16], 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/colonial[17].

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 mismo[18]. 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.

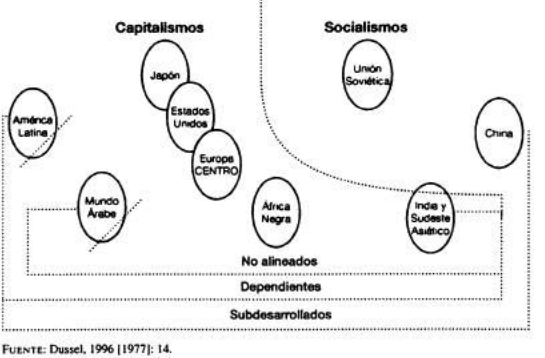
del ser. El libro de Fanon *Peau noire, masques blancs* (1952) no era conocido y no se tradujo entonces al castellano. Por supuesto, todos leyeron la introducción de Jean Paul Sartre a *Los condenados de la tierra* (1961), y es bastante probable que no todos los que leyeron la introducción de Sartre 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 capitalismos y socialismos; 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 *latino*americanos y afrocaribeños, y menos reconocida que la de los *auténticos* afroamericanos[21]. 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 Tlostanova[22] 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 colonialidad[23].

¿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 perspectivas 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 con-funde 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 Blair[24]). 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 Bogues 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, sensibilidadades, 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 entendibles[25]). 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 mas 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 epistémica[26]

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 Kunste (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 eipcp (European Institute for Progressive Cultural Policies). El artículo de Therese Kaufmann, «Arte y conocimiento: rudimentos para una perspectiva descolonial» (http://eipcp.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 estatales[27].

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 expropiación (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 comunal[28].

Dado que el punto de origen de la descolonialidad fue el Tercer Mundo con su diversidad de histórias 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 Mignolo (2010a).

yecto descolonial[29]. ¿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 interrogue!», 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 Mundo[30], 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 Borda[31], 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 analéctica[32]. 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 Analía 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 frentes[33]. 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 desplazarnos 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 «existentia 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-

no[34]. 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 eclesiástica.

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 «premoderno», 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 la 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 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-

fía. 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 afromartiniquense 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 corpopolítica, 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 latinidad[35]. 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 *depender* 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 quiero 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).

tradicciones 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 monotopismo 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 Yánez 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-humboldiana 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 Fornet-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 ocupo 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 exprimer 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 Soviética[36]. 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 desparramados 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 desvaloración 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 democracia[37].

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 precarias[38]. 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 consagradas[39]. 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 *luces*. 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 olvido[40]. Y quisiera terminar esta entrevista invocan-

---

40. Véase: http://www.periferies.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 desmantelar 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 desmantelar (a veces con buenas intenciones) los sistemas legales indígenas y también (nunca con buenas intenciones) a desmantelar 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 *Bourdieus* (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.

III. FIJANDO POSICIONES

10. Anecdotario III

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

La cuestión simplemente expuesta es que no hay *poscolonialismo* antes del concepto de *posmodernidad* (Lyotard, 1987 [1979]). Edward Said había publicado un poco antes *Orientalismo* (1978); y ese mismo año también *La cuestión palestina* (1979). Este último quedó olvidado en las conversaciones poscoloniales. Se me ocurre pensar hoy que *La cuestión palestina* es un argumento descolonial, paralelo a *Los condenados de la tierra* (Fanon, 1963 [1961]) y a *Colonizadores y colonizados* (Memmi, 1957). Últimamente he estado argumentando que el proyecto descolonial tiene su momento de anclaje en la Conferencia de Bandung de 1955[1]. En resumen, poscolonialismo y descolonialidad tienen en común los pasados coloniales de las historias locales y los diseños globales, pero habitan distintas pieles y siguen distintos derroteros con una visión común: transcender la imperia-

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

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

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

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

11. La razón poscolonial: herencias coloniales y teorías poscoloniales[2]

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

I

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

también invocados con la intención de entender el concepto de poscolonialidad. En un juego de palabras, se podría decir que la posmodernidad es el discurso de la contramodernidad emergida de las colonias de asentamiento[5]; mientras que poscolonialidad es el discurso de la contramodernidad manifestada por la colonización de profundo asentamiento (p.ej., Argelia, India, Kenya, Jamaica, Indonesia, etc.), es decir, donde el poder colonial se mantuvo con una particular brutalidad. En segundo lugar, notemos que si el primer paso de desconolonización después de 1945 ha de ser tomado en cuenta (lo cual ubica, principalmente, la descolonización en relación con el Imperio británico y las colonias alemanas y francesas), entonces el caso de América Latina (hispano y lusoamérica) no es considerado como un proceso prematuro de descolonización, y su posición como un grupo de países del Tercer Mundo no siempre es aceptada. Esta es otra de las razones por las cuales el concepto de poscolonialidad solo comenzó recientemente a ser discutido en los círculos académicos latinoamericanos de los Estados Unidos, y se mantiene mayormente ignorado en los países de América Latina; en cambio, los conceptos de modernidad y posmodernidad gozan ya de una extensa bibliografía, tanto en la academia de los Estados Unidos como en América Latina, particularmente en aquellos países con una gran población de descendencia europea (p.ej., Brasil y el Cono Sur).

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

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

---

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

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

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

de América Latina y la Revolución Rusa. Una similitud muy obvia que, como señala Zea, proviene de la modernidad marginal de España y Rusia durante los siglos XVIII y XIX. Sin embargo, existen enormes diferencias, a raíz de las distintas épocas en las cuales ocurrió cada proceso histórico y por el hecho de que mientras la descolonización en América Latina se llevó a cabo en las primeras colonias españolas y portuguesas de profundo asentamiento[6], la Revolución Rusa se llevó a cabo en el mismo corazón del Imperio. Tanto España como Rusia tuvieron una relación semejante con el *eurocentrismo*, al cual Zea dedica un capítulo de su producción más tardía (Zea, 1988): lo ubica en la fundación y consecuencia de las conceptualizaciones cartesianas y hegelianas de la *razón*; asimismo, el invertido hegelianismo de Marx y Engels lo define como una utopía que no se materializa en Europa, sino en sus márgenes. Sin embargo, la herencia histórica y su implementación revolucionaria en la Unión Soviética no están conectadas con la herencia colonial y el pensamiento poscolonial por razones que ya se describirán.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Las dificultades de trazar límites claros proveen a la teorización poscolonial de un lugar distintivo. Primero, porque el lugar geocultural se hace explícito. Las prácticas teóricas poscoloniales son asociadas con individuos que provienen de sociedades con fuertes herencias coloniales, que han estudiado y/o están en algún lugar del corazón del imperio. Yo soy consciente de que esta afirmación puede ser peligrosa si se toma para asegurar que solamente ciertos individuos pueden producir un determinado discurso. Sin embargo, no estoy moldeando el problema en términos de determinismo ontológico, sino más bien en términos de opciones y posibilidades. Estoy seguro de que, mientras que no es necesario ser x para entender a los x (p.ej., chicanos, mujeres, mujeres de color, hispanos, etc.), cuando se habla de prácticas teóricas como intervenciones culturales y políticas, la política de identificación se convierte en parte de la política de colocación: identificarse a sí mismo como x sería parte del mismo proceso de teorización de la condición social en la cual los x han estado y son colocados. Por consiguiente, parece que las posibilidades de teorización de las herencias coloniales pueden ser llevadas a cabo en diferentes direcciones: desde un lugar estrictamente disciplinario; desde el lugar de alguien para quien las herencias coloniales son históricas, pero no algo personal; finalmente, desde el lugar de alguien para quien las herencias coloniales están atrincheradas en su propia sensibilidad[7]. Hoy, parte de la confusión y la ambigüedad

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

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

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

Mi primera suposición, entonces, es que la teorización poscolonial lucha por un desplazamiento del *locus* de enunciación del Primer al Tercer Mundo[8].

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

II

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

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

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

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

La construcción de la idea de la modernidad, conectada a la expansión europea, y también forjada por los intelectuales europeos, fue lo suficientemente poderosa para durar casi quinientos años. Los discursos y las teorías descoloniales comenzaron a desafiar directamente esa hegemonía, un desafío que era impensable (y tal vez inesperado) por aquellos que construyeron y supusieron de antemano la idea de la modernidad como un período histórico e implícitamente como EL *locus* de enunciación. Un *locus* de enunciación que en el nombre de la racionalidad, la ciencia y la filosofía afirmó su propio privilegio sobre otras formas de racionalidad o sobre formas de pensamiento que, desde la perspectiva de la razón moderna, fueran racionales. Por consiguiente, propondría que los discursos y las teorías descoloniales y poscoloniales compartiesen los legados coloniales al mismo tiempo que construyesen los *loci diferenciales*. Por supuesto, estoy sobresimplificando; pero lo estoy haciendo con el propósito de acentuar mi percepción de la razón descolonial como un *locus* de enunciación diferencial. *Diferencial* aquí significa también un desplazamiento de los conceptos y las prácticas de las nociones del conocimiento y también de las formas de entendimiento articuladas durante el período moderno[9]. Por otro lado, si un proyecto similar pudiera ser unido a lo que puede ser llamado, en este contexto, razón posmoderna, la posición de Dussel sería semejante a la de Homi Bhabha (1994) cuando habla desde las diferentes herencias coloniales (tipos b y c):

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

Además, en el siguiente párrafo:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III

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

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

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

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

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

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

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

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

12. La opción descolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso[12]

Los debates que se dieron en El Escorial en julio de 2006, durante un seminario de verano organizado por Heriberto Cairo Carou (Universidad Complutense de Madrid), incidieron en la revisión del texto que había enviado con antelación y sobre el cual se basó mi presentación[13]. El texto final es básicamente el mismo, pero con un cambio y un agregado. El cambio ha sido la extensión del pensamiento de-colonial –tema del seminario– a la opción descolonial, que es en definitiva lo que está puesto en juego en la consolidación del pensamiento descolonial. Pero ¿opción descolonial en relación con qué? ¿Cuáles son las otras opciones? Básicamente, la opción descolonial es la opción en dos esferas del pensar y el hacer; el pensar descolonial es siempre contrapartida del hacer, del hacer descolonial. En uno de los debates se mencionó que el pensamiento descolonial debería estar también ligado a la acción. La observación (u objeción) presupone, como en todo el pensamiento de la modernidad (liberal y marxista), que una cosa es la teoría y la otra es la praxis. Quizás la primera opción que el pensa-

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

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

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

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

---

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

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

ción de algo, de un objeto, y el control de la definición por el enunciante. La ciencia, en sus variedades naturales y sociales, es una forma de hacer orientada al objeto y no al sujeto, al enunciado y no a la enunciación. La opción descolonial se vuelca hacia el sujeto enunciante; se desprende de la fe en que el conocimiento válido es aquel que se sujeta a las normas disciplinarias, esto es, al conocimiento por gestión empresarial mediante las reglas impuestas por el grupo de seres humanos que aceptan jugar ese juego. Pero como vemos en Irak, por ejemplo, frente a la gestión democrática que intenta Estados Unidos, los iraquíes aparentemente no están dispuestos a jugar con tales reglas. La gestión democrática resulta costosa, tan costosa como la gestión socialista de Stalin. La opción descolonial es imperativa frente a la lucha por gestiones imperiales euro-americanocentradas y resistencias antiimperiales tanto de las izquierdas euro-americanocentradas como de fundamentalismos no europeos[16].

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

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

I. Pequeña historia

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

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

---

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

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

El argumento básico (casi un silogismo) es el siguiente: si la colonialidad es constitutiva de la modernidad, y la retórica salvacionista de la modernidad presupone la lógica opresiva y condenatoria de la colonialidad (de ahí los *damnés* de Fanon), esa lógica opresiva produce una energía de descontento, de desconfianza, de desprendimiento entre quienes reaccionan ante la violencia imperial. Esa energía se traduce en proyectos de descolonialidad que, en última instancia, también son constitutivos de la modernidad. La modernidad es una hidra de tres cabezas, aunque solo muestra una: la retórica de salvación y progreso[18]. La colonialidad, una de cuyas facetas

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

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

---

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

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

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

II. El cambio geo-epistémico y la emergencia del pensamiento descolonial: un manifiesto[20]

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

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

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

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

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

Aunque la metareflexión sobre el giro epistémico descolonial es de factura reciente, la práctica epistémica descolonial surgió «naturalmente» como consecuencia de la implantación de estructuras de dominación, la matriz colonial de poder o la colonialidad del poder, que Aníbal Quijano develó hacia finales de los años ochenta y sobre la cual continúa trabajando. Por lo tanto, no es nada sorprendente que la genealogía del pensamiento descolonial (esto es, el pensamiento que surge del giro descolonial) lo encontremos en «la colonia» o el «período colonial», en la jerga canónica de la historiografía de las Américas. Ese período de formación, en el siglo XVI, no incluye todavía las colonias inglesas ni en el Norte ni en el Caribe, ni tampoco las francesas. Sin embargo, el giro descolonial reaparece en Asia y en África como consecuencia de los cambios, adaptaciones y nuevas modalidades de la modernidad/colonialidad generadas por la expansión imperial británica y francesa a partir de finales del XVIII y principios del XIX. De modo que las primeras manifestaciones del giro descolonial las encontramos en los virreinatos hispánicos en Anáhuac y Tawantinsuyu, en el siglo XVI y comienzos del XVII. Y lo encontramos también entre las colonias inglesas y la metrópoli, en el siglo XVIII. El primer caso lo ilustra Guaman Poma[21] en el virreinato del Perú, que envió su obra *Nueva Corónica y Buen Gobierno* a Felipe III en 1616; el segundo, Ottobah Cugoano, un esclavo liberto que pudo publicar en Londres, en 1787 –es decir, diez años después de la independencia de Estados Unidos y de la publicación de *The Wealth of Nations*, de Adam Smith–, su *Thoughts*

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

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

Guaman Poma y Ottobah Cugoano abrieron las puertas al pensamiento-otro, al pensamiento fronterizo[22] a partir de la experiencia y memoria del Tawantinsuyu y de la experiencia y memoria de la brutal esclavitud negra del Atlántico, respectivamente. Ninguno de los que defendieron a los indígenas en el siglo XVI, ni de los que se manifestaron contra la esclavitud en el siglo XVIII llegaron a pensar desde el espacio y las experiencias de la herida colonial infringida a indios y negros, tal como la epistemología imperial clasificó la diversidad del Nuevo Mundo. La teoría política en Europa (desde Nicolás Maquiavelo hasta Carl Schmitt, pasando por Hobbes y John Locke) se construyó sobre las experiencias y la memoria de los reinados y

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

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

¿Cómo interpretar la metáfora del párrafo anterior: «abrieron las puertas al pensamiento-otro»? Como desprendimiento y apertura[23]. Quizás con otra metáfora que coopere a la inteligibilidad del tipo de puertas del que hablo en este caso. Ya no se trata de las puertas que conducen a «la verdad» (*aletheia*), sino a otros lugares: a los lugares de la memoria colonial; a las huellas de la herida colonial desde donde se teje el pensamiento descolonial[24]. Puertas que conducen a otro tipo de verdades, cuyo fundamento no es el ser, sino la colonialidad del ser, la herida colonial. El pensamiento descolonial presupone, siempre, la diferencia colonial (y en ciertos casos, que no voy a analizar aquí, la diferencia imperial). Esto es, la exterioridad en el preciso sentido del afuera (bárbaro, colonial) construido por el adentro (civilizado, imperial); un adentro asentado sobre lo que Castro-Gómez (2005) reveló como la *hibris* del punto cero, en la presunta totalidad (totalización) de la *gnosis* de Occidente fundada, recordemos una vez más, en el griego y el latín y en las seis lenguas modernas imperiales europeas. El *giro descolonial es la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida (economías-otras, teorías políticas-otras), la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento del encantamiento de la retórica de la modernidad, de su imaginario imperial articulado en la retórica de la democracia*. En diálogo con la razón imperial crítica, diría lo siguien-

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Lo que quiero decir es que «ese otro mundo» que empezamos a imaginar ya no puede ser solo liberal, cristiano o marxista o una mezcla de los tres, que aseguraría que la burbuja moderno/colonial, capitalista e imperial, triunfara; y ese triunfo garantizaría lo que Francis Fukuyama (1992) celebró como el fin de la historia[25]. Me imagino que Fukuyama pensaría que toda la población de China, toda la población islámica (desde Oriente Me-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III. 1

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

peninsulares y los criollos de América del Sur. La tercera fue la incorporación de Guaman Poma en el pensamiento indígena como uno de sus fundamentos (p.ej., como Platón y Aristóteles para el pensamiento europeo). Así, en los debates actuales de la Asamblea Constituyente en Bolivia, la posición indígena privilegia la presencia y reinscripción del Tawantinsuyu y los legados del pensamiento descolonial en la organización social y económica de Bolivia; mientras que el Estado liberal privilegia la continuación del modelo europeo de Estado. La Universidad Intercultural de las Nacionalidades y los Pueblos Indígenas del Ecuador, Amawtay Wasi, forjó su currículum y objetivos de enseñanza superior en el Tawantinsuyu y en el kichwa, aunque también se *use* el castellano[26]; mientras que la universidad estatal continúa la reproducción de la universidad napoleónica, encerrada en los legados del griego, el latín y las seis lenguas imperiales europeas modernas, y en este caso, el castellano, con total desmedro y olvido del kichwa.

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

de la llegada de los castellanos; el otro nivel es lógico-epistémico. En esta lectura, el cristianismo en Europa no sería sino la versión regional de ciertos principios que afectan a la conducta humana y que establecen criterios para la convivencia, para el «buen vivir». El argumento de Guaman Poma debe leerse en este segundo nivel y no en el primero. La lectura del primer nivel es eurocéntrica y le otorga a la cristiandad occidental europea –que más tarde se expande a América– la posesión de principios universales bajo el nombre de cristianismo. «Cristianismo» en el argumento de Guaman Poma es equivalente al de «democracia» en la pluma y la palabra de los zapatistas: la democracia no es propiedad privada del pensamiento y la teoría política de Occidente, sino un principio de convivencia, de buen vivir, que no tiene dueño. Guaman Poma se apoderó de los principios cristianos a pesar de y contra los malos cristianos, igual que los zapatistas se apoderan de la democracia a pesar de y contra el Gobierno mexicano en contubernio con la comercialización de la democracia en el mercado de Washington[28]. Esta analogía tiene una doble función: pedagógica, para entender la situación de Guaman Poma hace cuatro siglos y medio, y política y epistémica, para recordar la continuidad del pensamiento descolonial a través de los siglos, en sus diversas manifestaciones.

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

---

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

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

Guaman Poma construyó la idea de «buen gobierno» en el Tawantinsuyu. Al contrario de las utopías occidentales modernas que había iniciado Tomas Moro un siglo antes[30], la utopía de Guaman Poma no se ubica en un *no lugar del tiempo* (las utopías occidentales modernas se afincan en un no espacio de un futuro secular), sino en la reinscripción de un espacio desplazado por los castellanos. En verdad, lo que propone Guaman Poma es una *topía* de la razón fronteriza y del pensamiento descolonial. Razón fronteriza porque su *topía* se estructuró en el Tawantinsuyu. Como se sabe, Tawantinsuyu significa aproximadamente «los cuatro lados o rincones del mundo». Para quien no esté familiarizado con el diagrama del Tawantinsuyu, imagine las diagonales de un cuadrado (sin los cuatro lados, solo las diagonales). Los cuatro espacios formados por las diagonales son los cuatro *suyus*, espacios significativos en la estructura y jerarquías sociales. El centro, en el incanato, lo ocupaba Cuzco, y en las zonas o pueblos del incanato, todos ellos organizados en el Tawantinsuyu, se ubicaba el pueblo en cuestión. En este esquema, Guaman Poma situó a Felipe III en el centro del Tawantinsuyu, puesto que como lo muestra su Pontifical Mundo, Felipe III ocupaba el trono tanto en Castilla como en el Tawantinsuyu. Luego, Guaman Poma distribuyó los *suyus* a cada uno de los grupos mencionados. En un *suyu* situó a los indios, en otro a los castellanos, en otro a los moros y en otro a los africanos. En la medida en que el Tawantinsuyu es una estructura jerárquica, Guaman Poma mantuvo esa jerarquía en la distribución de *suyus* –detalles que no vienen al caso aquí puesto que nuestro objetivo es localizar la emergencia del pensamiento colonial y no entrar en el análisis de

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

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

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

Tal teoría política, la de Guaman Poma, es producto del pensamiento fronterizo crítico y, por eso, es pensamiento descolonial[31]. La última sección del «buen gobierno», extensa, está dedicada a la descripción de «los trabajos y los días» en el Tawantinsuyu. El ritmo de las estaciones, la convivencia en y con el mundo natural (sol, luna, tierra, fertilidad, agua, *runas* [es decir, seres vivientes que en Occidente se describen como «seres humanos»]) conviven en la armonía del «buen vivir». Esta armonía es significativa, a principios del siglo XVII, cuando la formación del capitalismo mostraba ya un desprecio por vidas humanas desechables (indios y negros, fundamentalmente), sometidos a la explotación del trabajo, expropiados de su morada (la tierra en la que *eran*), y su morada transformada en tierra como propiedad individual. Momento en que los europeos, en sus proyectos económicos, no contemplaban la armonía del vivir y el movimiento de las estaciones, sino que concentraban todos sus esfuerzos en el aumento de la producción (oro, plata, café, azúcar, etc.), muriera quien muriera. La teoría política de Guaman Poma se contrapone a la teoría política europea; es una alternativa al régimen monárquico y capitalista-mercantil. El *triunfo* (hasta hoy) del modelo imperial relegó el modelo del Tawantinsuyu al

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

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

III. 2

Si Guaman Poma es una puerta de entrada al lado más oscuro del Renacimiento, Ottobah Cugoano es una puerta de entrada al lado más oscuro del Siglo de las Luces. Cugoano es el menos conocido de cuatro exesclavos (Egnatius Sancho, John Marrant y Loudah Equiano) que, en el Reino Unido y en la segunda mitad del siglo XVIII, lograron llegar a la página escrita. Se estima que Cugoano llegó a Inglaterra hacia 1770. Habría sido esclavo, en las plantaciones inglesas del Caribe, de un tal Alexander Campbel. Nacido en lo que hoy es Ghana alrededor de 1757, fue capturado por los propios africanos cuando tenía alrededor de trece años y vendido como esclavo a mercaderes europeos. Cugoano llegó a Inglaterra poco después de que se proclamara la «decisión Mansfield», en junio de 1772, a favor de los esclavos cimarrones (*runaway slaves*) en las colonias. Esta decisión que fue recibida, por cierto, con gran euforia por unos 20.000 africanos en Inglaterra, fue de gran importancia en el proceso de la declaración de la ilegalidad de la esclavitud[32].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

IV. Concluyendo el manifiesto

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

en la actualidad el signo visible de una fractura y de la diferencia descolonial, que está en marcha desde hace cinco siglos, pero resulta más clara y visible desde 1970[35]. No se trata ya de un «giro a la izquierda», sino de un «giro descolonial». O, en todo caso, de un «giro de la izquierda» en América del Sur, dado el liderazgo político, intelectual e ideológico de los movimientos indígenas que no necesitaron ni de Marx ni de Lenin para darse cuenta de que eran explotados. Fenómeno semejante se dio hace tiempo con la Revolución Haitiana. Dado que en la mentalidad blanca los negros no tenían capacidades intelectuales, la Revolución de Haití no podría haber sido llevada a cabo por los negros sin ayuda de los blancos; no se sabía quiénes eran, pero lo cierto es que sin blancos detrás no podría haber habido Revolución Haitiana. Uno de los grandes peligros hoy en día es dar prioridad a la izquierda sobre la descolonialidad, un proyecto político que la izquierda es todavía incapaz de ver[36]. Aunque, sin lugar a dudas, aún es más ciega la derecha.

Le Monde Diplomatique, en su edición francesa, publicó un artículo[37] en el que se mantiene la prioridad del giro a la izquierda y se invisibiliza la fractura descolonial –diría que desde París no se alcanza a ver muy bien la densidad de la memoria indígena que en Bolivia la nutre y la sostiene–. El título del artículo es revelador: «La Bolivie indienne rejoint la gauche latina». ¡Se aproxima, pero no da en la tecla! Sería más adecuado a los procesos históricos decir: «La gauche latina rejoint la Bolivie indienne». El in-

---

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

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

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

consciente eurocentrismo de la izquierda europea no puede concebir que sean los blancoides quienes se acerquen a los indígenas, sino que por «natural colonialidad del ser y del saber» son los indígenas los que tienen que acercarse a la salvacionista izquierda blancoide. Ahí, en ese «giro» de la expresión se encuentra el giro descolonial más que el giro a la izquierda. Pero, en efecto, desde París el inconsciente no permite que sea la izquierda latina, de ascendencia europea, la que ceda al liderazgo indígena. Como en el caso de la Revolución Haitiana, la izquierda eurocentrada necesita mantener la prioridad imperial de izquierda: es la Bolivia indígena la que se une a la izquierda latina, y no la izquierda latina la que (con)cede al liderazgo indígena. Ahí, en ese cambio sintáctico-semántico de la frase está en juego, y se juega, la fractura descolonial. *The Economist*, en su edición británica, reflexionó[38] sobre los pros y los contras de la presidencia de Morales en términos de mercado, inversiones y finanzas. Esto es, considerando como la «Bolivie indienne would rejoing la droite latina and sajona». El contenido de los artículos de *Le Monde Diplomatique* y *The Economist* es distinto, pero la lógica es la misma. Ambos no ven más allá del sistema único y las polaridades entre las izquierdas y las derechas. La fractura descolonial y el desprendimiento que se anuncia en las declaraciones iniciales de Evo Morales no son todavía visibles o no quieren ser reconocidos.

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

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

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

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

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

Andrés (UMSA) y del agudo analista político que percibe el cambio introducido por los movimientos sociales y los intelectuales y líderes aymaras. En este sentido, está siendo crucial para la presidencia de Evo Morales contar con el apoyo y la colaboración de García Linera para oponerse a la imagen trasnochada de la derecha y la izquierda internacional[39].

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

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

---

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

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

chos dicen que Álvaro García Linera es el cerebro detrás del trono del Movimiento al Socialismo (MAS), el partido político que llevó a Evo Morales al poder en Bolivia. Él lo niega enfáticamente. "Soy un traductor, más que un inyector", asegura»[41]. Si, en un sentido, García Linera es el equivalente y contrario a «Tuto» Quiroga, en otro sentido es el equivalente y complementario del subcomandante Marcos (o Rafael Guillén): el intelectual de izquierda, de descendencia hispánica, que entiende que las luchas anti –y a veces descoloniales– de los indígenas comenzaron en, y no se interrumpieron desde, el siglo XVI. Poco que ver tiene esta historia con la derecha y la izquierda parisina posrevolución, con el socialismo saint-simoniano y con la izquierda y el socialismo marxista. Las historias de los oprimidos europeos y los oprimidos coloniales (los humillados y racializados como seres inferiores a lo largo del proyecto moderno/colonial) son, literalmente, aguas de distintos molinos. Si ayer era la izquierda eurocentrada la que daba pautas para la liberación de las colonias y excolonias, hoy es la descolonialidad que se manifiesta en Evo Morales la que puede dar pautas para el giro descolonial en Europa (p.ej., los acontecimientos en Francia, en noviembre de 2005) y en Estados Unidos (los sectores clasificados como minorías étnicas, resultado de la opresión colonial: afroamericanos, indígenas; de la expansión imperial: chicanos y latinos de México, Puerto Rico y Cuba fundamentalmente; y de las migraciones desde el ex-Tercer Mundo).

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

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

Washington, justifica la democracia por el voto. En Bolivia las elecciones fueron clara y aplastantemente democráticas por el voto, pero «el pueblo» (indígenas y no indígenas) no votó a un partido que lo representase, sino a un movimientos social que lo involucrase. «Yo creo que el MAS-IPSP es un instrumento político del pueblo, por la dignidad y por la soberanía, como dice el nombre», respondió Evo Morales en una entrevista publicada por *La Insignia* en agosto de 2002[42].

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

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

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

tiones como salud, alimentación y el buen vivir son peligrosos para la democracia de mercado y para el doble juego de la droga: anatema moral en los países desarrollados y enormes beneficios económicos y circulación de dinero en los mismos países en los cuales el consumo de la cocaína es anatema. Evo Morales comienza a cambiar los términos, y no el contenido de la conversación: «jamás tolerancia cero de la hoja de coca» significa cambiar las reglas del juego; cambiar los principios sobre los cuales el discurso oficial y pseudoético intenta no solo destruir la dieta y la economía de Bolivia, sino también demonizar formas de buen vivir, fuentes de trabajo y de dietas saludables. La fractura descolonial consiste en una serie de desprendimientos y de cambios de los términos de la conversación, mientras que la izquierda solo cambia los contenidos y se mantiene dentro de las mismas reglas del juego de la cosmología eurocéntrica. El segundo punto es la *nacionalización* de los hidrocarburos[43]. *Nacionalización* es un término que cae mal tanto a intelectuales más o menos de izquierdas como a defensores de la globalización de derechas. Para los intelectuales de izquierda, *nacionalización* suena a los años setenta, y para los de la derecha, a regionalismo pasado de moda frente a una globalización que borra, dicen, las fronteras. En ambos casos, quien gana es la globalización neoliberal. En el primer caso, porque la nacionalización no es la solución –lo cual deja las puertas abiertas a la alternativa– y, en el segundo, porque, llanamente, a la globalización hay que defenderla de sus opositores en todo el mundo, como aconseja el libro *En defensa de la globalización*, del economista Jagdish Bhagwati (2005).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VI. Concluyendo el caso

La opción descolonial, coexistente con la constitución de la modernidad/colonialidad –como lo atestigua Guaman Poma–, ha sido invisibilizada por la artillería conceptual y categorial de la teología, la filosofía secular ego-lógica y la correspondiente ciencia y tecnología. La impresión de totalidad, aceptada o impuesta, mantiene la oposición en el interior de sus redes. La teología de la liberación en América del Sur, por ejemplo, se construyó –consciente o inconscientemente– sobre la autoridad de Bartolomé de Las Casas y de Karl Marx. La opción descolonial, por su parte, se abre a la variedad y diversidad de posibilidades, epistémicas y políticas, apabulladas por la supremacía triunfalista de Occidente como el único partido (en el sentido de partido de fútbol, y no de partido político) en el pueblo. La opción descolonial se abre entonces hacia la creatividad y la opción por «el buen vivir» más que por el «vivir mejor (que otros)», como lo conceptualizó rotundamente Evo Morales[44].

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

13. Sobre la idea de América Latina: conversación con Antonio Lastra[45]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Lo de la omisión es generalmente una observación de intereses personales, tanto en la omisión como en quien la detecta. No recuerdo si mencioné o no a C. L. R. James. Es sin duda un gran pensador. Pero como su libro es un manifiesto y no una historia descriptiva de los pensadores caribeños, tuve que elegir. Y elegí a Aimé Césaire, Frantz Fanon, Sylvia Wynter y, posteriormente, a Lewis Gordon y Paget Henry. Quien conozca la obra de Wynter[46] y el libro de Paget Henry (2000), *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy*, encontrará un capítulo especial sobre C. L. R. James. Y también un libro que Paget coeditó en 1992 (*C. L. R. James's Caribbean*). Paget es quien, a mi entender, ha puesto a C. L. R. James en el marco descolonial de la tradición afrocaribeña. Hubiera podido también incluir a James al hablar de Haití, pero preferí –debido al argumento– introducir a Michel-Rolph Trouillot (1995), cuyo libro, *Silencing the Past*, es pensamiento descolonial sin nombrarse tal. Tampoco creo que le dediqué la atención que merece a Eric Williams (1994 [1944]), cuyo libro *Capitalism and Slavery* cito con frecuencia e incluyo en mis seminarios de grado

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

y de pregrado. Dicho sea de paso, sería interesante, en un ámbito de conversación general (no necesariamente en relación con *La idea de América Latina*), confrontar –amigablemente– *The Black Jacobins* en su edición original y la segunda de 1970 (James, 1970), con el libro sobre la Revolución Cubana, *From Columbus to Castro: The History of the Caribbean 1492-1969* de Williams (1984)[47]. En fin, el pensamiento afrocaribeño es muy potente. Lástima que el pensamiento posestructuralista europeo reciba más atención en las editoriales y por parte de los profesores universitarios y revistas culturales. Pero, claro, se entiende, la colonialidad del saber y del ser opera en el pensamiento europeo de derecha, de centro y de izquierda; el racismo epistémico es insidioso y perverso, porque es inconsciente. Por otra parte, *no podría no* haberle dedicado varias páginas a Sylvia Wynter, quien –tanto como James, Fanon y Césaire– es para la nueva generación de pensadores afrocaribeños lo que Nietzsche, Heidegger y Levinas son para Jacques Derrida. Distintas genealogías de pensamiento, distintas subjetividades; cuestión de piel, en suma. Puesto que había un límite para el libro, tenía que elegir basándome en mi argumento y no en la historia del pensamiento caribeño o del interés europeo por los pensadores caribeños. Encuentro un fuerte eco al leer a Sylvia Wynter[48]. En fin, aunque no lo pensara como lo estoy diciendo, si hubiera tenido que elegir –dado el reducido número de páginas de la colección de Blackwell, y puesto que se trata de manifiestos y no de etnografías completas de un área–, hubiera terminado en el mismo lugar: subrayando la importancia del pensamiento de Sylvia Wynter.

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

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

---

47. A lo cual habría que agregar el libro del mismo título, pero con distinto subtítulo del expresidente y escritor dominicano Juan Bosch (1970).
48. Sylvia Wynter. «Towards the Sociogenic Principle»: http://www.coribe.org/PDF/wynter_socio.pdf

donde habita el pensamiento y la subjetividad de Guaman Poma o de Calibán[49], diría que sí. Ambos tienen un elemento en común, aunque habitan memorias distintas: Guaman Poma la memoria de aymaras y quechuas en los Andes; Calibán, memorias entremezcladas de africanos esclavizados que fueron arrancados de sus comunidades y transportados a las Américas; sus lenguas originarias se perdieron y se trasvasaron en variadas formas del *cróele* a la lengua imperial de turno, inglés o francés. Próspero, en cambio, habita memorias entremezcladas del griego y del latín, trasvasadas a la formación de las lenguas vernáculas de la Europa cristiana y capitalista y de su reciente experiencia colonial.

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Por último, hablemos de tu pregunta sobre la desaparición de los estudios clásicos y por ende del sustrato filológico de las humanidades. Sería esta una oportunidad para otra disertación. Trato de resumir. Tu pregunta tiene sentido en Europa, pero apenas lo tiene en las Américas y considero que tampoco lo tiene en Oriente Medio, África Subsahariana, India, China, Asia Central ni en el Cáucaso. ¿No crees que tengan otra sopa que cocinar? Me parece que en Europa todavía tienen lentes de corto alcance, y la idea de que la columna vertebral del mundo va de Atenas a Roma y de ahí a París, Londres y Nueva York (siempre con la protesta de españoles y portugueses porque se los deja de lado) sigue vigente. Hoy en día la moda de Levinas incluye también a Jerusalén. Ahí están mis comentarios sobre Brague. En fin, quizás la herencia clásica grecorromana tenga un poco más de sentido en Rusia, donde Pedro el Grande y Catalina la Grande hicieron un gran esfuerzo por volcarse hacia el espíritu de Europa. Pero el alfabeto cirílico y la cristiandad ortodoxa, además del ruso y la etnia eslava, complican la cosa y convocan genealogías que se emparentan también con Gengis Kan y el pensamiento de las estepas. Mira, por ejemplo, las magníficas pinturas de Zorikto Dorzhiev, nacido en Siberia, que continuó estudios en la República de Buryat, donde habitan estas pinturas[50]. Ahí ves el pensamiento fronterizo y la estética fronteriza en todo su esplendor: el espíritu y las formas occidentales absorbidas y transformadas en el espíritu y las for-

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

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

Pero fíjate en esto: las Américas se fundan, históricamente, con una población eurodescendiente (proporciones y estadísticas de origen las dejo de lado). Esta población instaló universidades y colegios. En fin una historia larga que cuento en otra parte (Mignolo, 2003a; Mignolo, 2005a). En estos colegios y universidades se estudiaba griego y latín. Por otra parte, había una historia y memoria larga y compleja, densa, en Tawantinsuyu y Anáhuac, en lenguas tales como el aymara, el quechua, náhuatl, tzotsil, tojolabal, etc. ¿Por qué deberían los intelectuales aymaras, quechuas, tojolabales y náhuatls de hoy preocuparse por la desaparición de los estudios clásicos y del sustrato filológico de las humanidades? Igualmente podría decirse de la energía intelectual y creativa de los afrodescendientes. Hace un tiempo estuve en Salvador de Bahía, participando en seminarios de *La fábrica de ideas*, organizados por Livio Sansone[51]. Una tarde, Flavio Lucas (profesor de antropología y activista en los movimientos afros) nos llevó al museo de antropología y nos hizo una visita guiada. La visita terminaba en una sala en la cual las paredes estaban cubiertas por unas veinte deidades africanas. Flavio comentó, antes de comenzar su magnífica y teatral explicación, algo así: «Grecia tiene a Zeus, nosotros tenemos a Shangó; con él construiremos la civilización del futuro».

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

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

también un sitio web[52]. Catherine Walsh[53] ha publicado en Ecuador varios artículos donde reflexiona sobre la significación de Amawtay Wasi. En esta parte de las Américas, el proyecto descolonial tiene otra genealogía fundacional, que no es ni la griega ni la romana. Estas genealogías es necesario conocerlas en cuanto que fueron parte de los proyectos imperiales, pero no son fundamentales para la liberación (o emancipación, si prefieres un término más kantiano y dieciochesco) de la humanidad. En términos de Sylvia Wynter, es necesario pensar «después del Hombre, hacia la Humanidad». El enunciado, pronunciado por una mujer jamaicana, es significativo: implica la necesidad de beber en otras fuentes, además claro está, de las griegas y romanas.

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Levinas se enfrentó a un problema semejante al de los intelectuales descoloniales: el judío como el colonizado interno de Europa. Pero, y ya lo puso de manifiesto Dussel hacia 1977, para Levinas el problema es el judío en Europa y no los hombres y mujeres de color fuera de Europa (sería interesante saber cómo se enfrentaría Levinas, hoy, a la inmigración). De modo que, en este sentido, los problemas a los que se enfrenta Levinas son compatibles con los nuestros, aunque son arenas de otro costal. Es más, Marc Ellis[54] (2009) hace una distinción entre judíos constantinos (el Estado de Israel); judíos constantinos disidentes (Spielberg y otros tantos críticos del Estado de Israel) y judíos de conciencia (teólogos judíos de la liberación

54. Teólogo judío de la liberación.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Podría contar una anécdota que va más allá de ella misma e ilustra cómo trabajamos con intelectuales indígenas y afros. La Universidad Andina Simón Bolívar abrió un programa en Estudios Culturales, cuya orientación general está modelada basándose en las tesis modernidad/colonialidad/descolonialidad. Cada programa de doctorado tiene su orientación, en Quito, en Estados Unidos o en España, ¿verdad? A este doctorado asisten estudiantes indígenas, mestizos y afros. Estos estudiantes son más bien colegas, tienen entre 30 y 40 años, la mayoría rondan los 40. Son en su mayoría activistas, artistas, maestros y profesores y tienen ya una orientación política clara. Ariruma Kuwi es otavalense, indígena por cierto. Activo en la política, poeta, ocupa cargos oficiales, en fin, es un intelectual indígena fuerte, con un pensamiento incorporado en la lengua, memoria, formas de vida, esperanzas y proyectos que provienen de los indígenas, aunque no todos los indígenas se plieguen a él. El presidente del Gobierno español, José Luis Rodríguez Zapatero[57] tiene su proyecto, que viene del pasado y de las memorias castellanas, aunque no todos los españoles se plegaran al proyecto de Zapatero. A la vez, en Cataluña y el País Vasco, hay otros proyectos, diferentes al de Zapatero, aunque haya también vascos y catalanes que se adhieren al proyecto de Zapatero. En fin, no mezclemos el origen y la motivación de los proyectos con la gente que se pliega a ellos. No todos los tejanos son bushistas, aunque haya muchos tejanos que lo sean. Si no hace-

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

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

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

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

IV. HACIA UNA POLÍTICA DESCOLONIAL

14. Anecdotario IV

El primer tema de este capítulo fue escrito para una conferencia celebrada en diciembre de 2008 en Buenos Aires. Los resultados del coloquio se publicaron en un libro colectivo que tardó en aparecer con el título de *Bicentenarios (otros) transiciones y resistencias*, compilado por Norma Giarracca (2011). Luego se publicó en el blog «Otros Bicentenarios» y fue reproducido en varias páginas de Internet. Me enteré por casualidad, a través de amigos de amigos, de que en Colombia se había asignado como material de lectura en una escuela de secundaria. En cierto modo, leyendo estos dos artículos juntos, «El vuelco de la razón» es una reflexión sobre las revoluciones y convulsiones de la primera gran sacudida del mundo moderno/colonial, cuando las élites nativas de descendencia europea, desde Tierra del Fuego hasta la Península del Labrador, controlaron –con la excepción de la Revolución Haitiana que instaló en el Gobierno descendientes de africanos– la formación de los estados modernos-coloniales. El zapatismo en el sur de México, por un lado, y la elección de Evo Morales en Bolivia, por otro, ilustran el fin de ese ciclo, como también lo señalan las «revoluciones» globales que se están produciendo –con el agotamiento de la forma Estado-nación[1]– generadas por las protestas de la sociedad civil politizada y de la emergente sociedad política global. Todos ellos son indicios de procesos de desenganche del largo sueño/pesadilla de las burguesías euroamericanas y sus colaboradores internacionales. Los procesos no son pací-

1. De las élites imperiales apoyadas por colaboradores en distintos estados del planeta.

ficos, y ello lo estamos experimentando con más intensidad en las últimas dos décadas. Un aspecto particular en estos procesos es la revolución teórica, sin la cual no puede haber desenganche.

Así, la reflexión sobre la «revolución teórica del zapatismo» comenzó hacia finales de los años noventa del siglo pasado. Fueron charlas primero: recuerdo que la primera que di fue en Berkeley, invitado por el profesor José David Saldívar. Sería en 1997 más o menos. Fui allí desde México, aunque no me acuerdo de a qué había ido a México, puesto que mis visitas a la ciudad y al país habían sido múltiples desde 1980. A mi llegada, una estudiante me esperaba en el aeropuerto para conducirme al hotel. En el camino conversamos y, al preguntarme, le dije que venía de México. Como el tema de la conferencia ya se había anunciado, la estudiante concluyó en tono de pregunta afirmativa: «Ah, estuvo estudiando el zapatismo». Sorprendido, respondí diciendo que no, que no me dedicaba a estudiar el zapatismo. Reflexioné sobre lo que decía y me corregí: «Bueno, estudio el zapatismo, pero no para estudiar el zapatismo. Estudio el zapatismo para reflexionar sobre la revolución teórica que el zapatismo supone». Ahí también me di cuenta de que para estas reflexiones no era necesario estudiar *etnográficamente* el zapatismo, visitando Chiapas de vez en cuando. En definitiva, los dos capítulos que vienen a continuación ponen en marcha el pensamiento descolonial al reflexionar sobre un acontecimiento (el zapatismo) para argumentar sobre otro (la revolución teórica).

Como colofón, la entrevista con María Iñigo Clavo y Rafael Sánchez-Mateos Paniagua cierra esta sección y abre la siguiente: una reflexión entre la filosofía política, la estética y el arte. La columna vertebral es la crítica del concepto de *representación*, un concepto fundamental en la retórica de la modernidad que oculta y desdibuja la lógica de la colonialidad. Sea en política (los elegidos que representan a los electores, o un evento o una construcción que no es lo que es, sino que se supone que representa algo que no es) o en otra área, el concepto de *representación* es uno de los pilares del imaginario de la civilización occidental y de la retórica de la modernidad. Mis estudiantes inconscientemente, claro, no pueden escribir un informe o un estudio sin decir que algo representa otra cosa. Descolonialmente, podemos partir de *ixiptla* en vez de Platón, en la creencia de que el mundo terrenal representa la Idea o que la cruz representa a Dios. *Ixiptla* no representa nada, ninguna imagen o escultura representa nada en el imaginario de la civilización azteca. La escultura de Coatlicue no representa a Coatlicue: es Coatlicue. Los cristianos estuvieron siempre desorientados y perdidos,

puesto que no podían deshacerse de lo que ellos creían que era la única realidad del mundo: los signos de cualquier especie representan otra cosa que el propio signo. La lingüística de Saussure y toda la reflexión de Derrida no tienen sentido vistas a partir de *ixiptla*. O sí tienen sentido, partiendo de *ixiptla* nos damos cuenta de lo regional de un legado estructural y un debate posestructural que pasó por un tiempo como universal. Así, descolonizar el concepto de representación implica pensar a partir de otras opciones y no quedarse encerrado en la opción moderno-europea del signo, del significante y del significado. Como nos recordaba Fanon, «vamos hermanos, tenemos muchas cosas que hacer en vez de seguir preocupándonos de qué se piensa en la filosofía europea».

15. El vuelco de la razón: sobre las revoluciones, independencias y rebeliones de finales del siglo XVIII y principios del XIX

I

Las llamadas «revoluciones» y a veces «independencias» que sacudieron a América y al mundo del Atlántico (desde España y Portugal hasta Francia, Alemania y el Reino Unido) fueron en realidad revoluciones e independencias poscoloniales. Poscoloniales en sentido literal, ya que instauraron órdenes políticos y económicos *después* del período colonial y sobre las ruinas de las colonias ibéricas y británicas. No podría decirse en cambio que la Revolución Gloriosa, en Inglaterra, o la Revolución Francesa, en su país homónimo, fueran revoluciones poscoloniales. En las Américas las revoluciones e independencias fueron movimientos de emancipación de los criollos blancos (en la América latina y sajona) y negros, originarios de África o nacidos y crecidos en el Caribe (la Revolución Haitiana). En medio de las revoluciones y las independencias que lograron –en distintas escalas– sus fines, cuentan también las «rebeliones» de Túpac Amaru y Túpac Katari en el Colasuyo, y en el sector sureste del hispánico Virreinato del Perú. Hoy no se podrían entender las organizaciones indígenas en Ecuador o la fuerza de gambianos y nasas en el sur de Colombia, si no tuviéramos en cuenta las rebeliones, además de las revoluciones y de las independencias.

La comprensión adecuada de esta sacudida periférica, que comenzó antes de la inflada Revolución Francesa, necesita sacar de la estantería lugares comunes ya cubiertos por el polvo. En primer lugar, la revolución fundadora de los Estados Unidos de Norteamérica ocurrió en 1776, y las rebeliones de Túpac Amaru y Túpac Katari en 1781-1782. En segundo lugar, a diferencia de la Revolución Francesa y a su equivalente en Inglaterra (la Revolución Gloriosa), no fueron revoluciones de una clase emergente

en Europa –la burguesía mercantil que provenía de la Edad Media europea y la burguesía librecambista enriquecida por la explotación de las colonias en América y por la trata de esclavos, que teorizará Adam Smith en la segunda mitad del siglo XVIII–. Al contrario de Europa, las revoluciones, independencias y rebeliones en las Américas ofrecen un paisaje variopinto. Los criollos de descendencia europea que llevaron adelante la revolución en Estados Unidos no eran propiamente burgueses, equivalentes a grupos sociales en Inglaterra y Francia; ni equivalentes a las comunidades formadas en los burgos medievales ni tampoco a la burguesía surgida del comercio transatlántico, como lo explica Eric Williams en su clásica obra *Capitalism and Slavery* (1944). Los criollos y africanos de primera generación que llevaron adelante la Revolución Haitiana no tenían mucho que ver ni con los unos ni con los otros. Ellos no llegaron a América desde Europa, sino desde África. Por su parte, las rebeliones de Katari y Amaru eran solo las últimas de una larga historia de rebeliones y protestas en los Andes, en Yucatán y en el valle de México, cuya historia se remonta a la primera mitad del siglo XVI. En tercer lugar, si en Europa se llamaron revoluciones a la Gloriosa y a la Francesa, en América se llamaron revoluciones a la de Estados Unidos y a la Haitiana. ¿Se tomaron como homólogas periféricas de las correspondientes revoluciones metropolitanas (en Inglaterra y Francia)? En cambio, se llamaron independencias sus equivalentes en el mundo colonial ibérico (cuando todavía América Latina no existía).

Una comprensión cabal de la sacudida periférica nos lleva a preguntarnos: ¿estas revoluciones, independencias y rebeliones en la periferia fueron contra qué y contra quiénes? Y en Europa, ¿las dos revoluciones de marras contra qué y contra quiénes fueron? Y ¿por qué no hubo semejantes sacudidas en lo que son hoy Oriente Medio (que no existía como tal todavía) y China (que todavía no había caído en las garras diplomáticas y comerciales del Reino Unido y Estados Unidos, como lo haría con la Guerra del Opio, en 1848)? Para empezar, la revolución que constituyó los Estados Unidos fue una revolución para emanciparse de quienes, en Inglaterra, comenzaron a tomar control político y económico con la rebelión de los «Levellers» (en 1648) y la «Revolución Gloriosa» en 1688. La revolución que liberó esclavos y africanos en Haití sacó ventaja de las clases emergentes que se emancipaban del control monárquico y religioso. Es decir, los motivos que encendieron las energías en ambos lados del Atlántico eran bien diversos y tenían historias locales específicas. No fueron, por cierto, revoluciones, emancipaciones y rebeliones contra un abstracto Gran Hermano opresor,

universal e invisible. Al contrario, una cosa fueron las revoluciones en el seno de formaciones imperiales-capitalistas en Europa y otra muy distinta las rebeliones, revoluciones e independencias en las colonias de los países europeos, imperiales-capitalistas.

En América, los movimientos de emancipación (con sus tres perfiles) descoloniales fueron distintas respuestas a la «revolución colonial» que se produjo en el siglo XVI y comenzó a reestructurarse a finales del XVIII y comienzos del XIX. ¿En qué consistió «la revolución colonial»? Para los hombres ibéricos (oficiales del Estado monárquico, soldados de una informe armada, misioneros de varias órdenes) consistió simplemente en el desmantelamiento de un tipo de orden (en Tawantinsuyu, en Anáhuac y en el Mayab) y en la imposición paulatina de otro; fue el proceso de destrucción de un orden (el existente en el Incanato en Tawantinsuyu, en el Tlatoanato en Anáhuac y en el Mayab en la civilización maya). Mientras que «revolución colonial» destaca el aspecto *positivo* que el concepto de revolución tiene para quienes la realizan (y, en este caso, positivo y triunfante para los agentes ibéricos y para sus narradores), para los indígenas la «revolución colonial» fue un desastre y un caos. Para quechuas y aymaras, la revolución colonial que iniciaron hombres ibéricos fue un *Pachakuti*, un vuelco y desorden. El intelectual andino Guaman Poma de Ayala vertió la expresión *Queshuaymara* de *Pachakuti* como «el mundo al revés», y a sí lo detalló en su fundamental tratado político *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, concluida y enviada a Felipe III hacia 1616. También fue un vuelco y un caos para las poblaciones de África, de cuyo seno se capturaron, esclavizaron y transportaron a América millones de personas. El equivalente de *Pachakuti* para un esclavizado y luego liberto como Ottobah Cugoano fue su tratado ético-político (apropiado recientemente como «slave's narratives») *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery* (1999 [1787]), escrito once años después de la publicación de *La riqueza de las naciones*, de Adam Smith (1776). El tratado de Cugoano se publicó en las vísperas mismas del proceso que llevaría a la Revolución Haitiana.

II

El lector impaciente se estará preguntando de qué estamos hablando en un volumen conmemorativo del segundo centenario de la independencia en el Río de la Plata y la constitución de la República Argentina. La historia

oficial y la contrahistoria son harto conocidas. Aunque siempre hay lugar de maniobra para una nueva interpretación, partiendo de las pautas comunes que sostienen las interpretaciones existentes, si bien diversas y también en conflicto, mi intención aquí es precisamente socavar los cimientos sobre los que se asientan tales interpretaciones existentes, en su diversidad y en su conflicto. Estoy intentando hacer una interpretación descolonial más que poscolonial. Las interpretaciones poscoloniales parten de la afirmación de la revolución colonial. Las interpretaciones descoloniales parten del *Pachakuti*. Ahora bien, la perspectiva que instaura la revolución colonial borra la memoria del *Pachakuti*. En cambio, la memoria del *Pachakuti* no puede sacarse de encima la revolución colonial. Esto es, la interpretación descolonial implica una epistemología de fronteras, un tener que dar cuentas sin poder ignorar la revolución colonial. Mientras que las interpretaciones poscoloniales son críticas de la revolución colonial, aunque dejan intactos sus mismos supuestos. En este sentido, Bartolomé de las Casas es un crítico poscolonial: critica los excesos de la revolución colonial, pero no cuestiona su propia existencia y sus propios fundamentos.

Las revoluciones, independencias y rebeliones de finales del XVIII y principios del XIX son, por un lado, las primeras fracturas del orden moderno/colonial instaurado por la revolución colonial (en general descrita como «descubrimiento y conquista») a finales del XV y principios del XVI. El orden moderno es inseparable del desorden colonial, tanto para indígenas en América como para africanos en África y en América. Dicho de otra manera, la colonialidad es constitutiva y es el lado oscuro de la modernidad. Esbocemos entonces, en este marco, el carácter de las distintas rebeliones, revoluciones e independencias.

La revolución de los criollos de ascendencia inglesa, en las colonias inglesas de la costa este de Estados Unidos, se construye sobre la base de un triple orden de decisiones: independencia del control británico, sumisión de las comunidades indígenas y explotación de esclavos africanos. Esta revolución se realiza, por otra parte, en un momento histórico en el cual Inglaterra y Francia están tomando el liderazgo de la política y la economía global que ni España ni Portugal supieron o pudieron mantener. La Revolución Gloriosa y la Revolución Francesa son los signos y los síntomas de una sacudida histórica en Europa: la Revolución Americana en las colonias. Curiosamente, las colonias inglesas, a partir de las cuales se fundarán los Estados Unidos de América, se constituyeron en las primeras décadas del siglo XVII, mientras que los virreinatos en el área colonial his-

pánica y los *pelourinhos* en el área colonial portuguesa, fueron constituidos durante el siglo XVI. ¿Por qué, entonces, la revolución en las colonias inglesas tuvo lugar antes que en las colonias españolas y portuguesas? Y ¿cómo es, entonces, que la construcción de los Estados Unidos como Estado-nación colonial tomó la delantera y se puso al lado de los estados-nación imperiales (Francia, Inglaterra, Alemania), mientras que los estados-nación en el Sur no siguieron el mismo derrotero (y hoy en día vemos las consecuencias)? Una posible respuesta estaría en considerar la conmoción del mundo colonial[2] como una réplica de las divisiones imperiales internas en Europa: al sur quedaban los países latinos, católicos; al norte, los países latinos pero calvinistas, como Francia, y los países anglosajones. Este es el momento de la segunda modernidad, la modernidad de la Ilustración que desplazó la primera modernidad, la modernidad del Renacimiento. La formación de Estados Unidos sobre las cenizas de las colonias inglesas se gestó también en correlación con el liderazgo que Inglaterra estaba ganando frente a España y Portugal. De este modo, las independencias de las excolonias ibéricas y la formación de estados-nación poscoloniales mantuvieron intacta la colonialidad en la que se fundó la revolución colonial (como lo hizo Estados Unidos), pero además –y a diferencia de Estados Unidos– inauguraron la continuidad imperial mediante imperios sin colonias. Veamos esto con más detalle.

Se podría hablar de *colonialismo* interno para describir situaciones como las descritas, pero habría que hacerlo con salvedades, sobre todo en las Américas y el Caribe. Las revoluciones e independencias en manos de criollos de descendencia europea tanto en el Sur como en el Norte tienen un elemento en común: el *colonialismo interno*, es decir, la reproducción y reorganización de la colonialidad (es decir, la lógica de la dominación y control imperial en las colonias) en manos de hombres nacidos en América, en lugar del simple colonialismo en manos de hombres y funcionarios de los monarcas imperiales. ¿Por qué colonialismo interno? Porque hombres blancos/mestizos descendientes de familias europeas continuaron, y muchas ve-

2. Único existente en ese momento, puesto que lo que sería la colonización de la India por los ingleses estaba en sus comienzos y la colonización del norte de África por los franceses acababa de comenzar hacia 1830.

ces empeoraron, las condiciones de indígenas y esclavos, aunque fueran esclavos libertos. Su condición de seres inferiores –en la conciencia de los blancos– los marginó de la nación y de la ciudadanía. Haití es la excepción porque, desde el primer momento, se construyó como un Estado-nación en manos de hombres negros descendientes de familias africanas o de familias de africanos esclavizados en las colonias.

El concepto de *diferencia imperial interna* que describe las tensiones entre el sur católico y el norte protestante de la Europa atlántica capitalista también puede conectar la América anglo con la América latina, aunque en los puntos opuestos del espectro de la diferencia imperial interna. La primera ola de revoluciones, rebeliones e independencias poscoloniales (es decir, que rompen los lazos directos con el imperio, pero que reproducen la colonialidad) inició una nueva modalidad: imperialismo sin colonias. La formación de repúblicas (presuntamente autónomas y soberanas) sobre las ruinas de las colonias ibéricas terminó en realidad en manos de Francia e Inglaterra, aunque ni la una ni la otra tuvieron colonias; ambas manejaron, sin embargo, la escena económica y comercial (principalmente Inglaterra) y la escena política y cultural (principalmente Francia). Inglaterra, después de perder las colonias en el continente y el control de varias islas del Caribe, inició su colonialismo directo en la India y su colonialismo sin colonias en América del Sur. Francia, después de Napoleón y del tratado Guadalupe-Hidalgo que dejó en territorio estadounidense vastas extensiones de tierra del Estado mexicano, inició una feroz campaña política en la que la diferencia imperial interna se fue trasladando del interior de Europa a su continuidad en América: Estados Unidos. Estos dos derroteros llevaron a Estados Unidos a integrarse en el club de los países imperiales y a tomar el liderazgo después de la Segunda Guerra Mundial; mientras que los estados-nación del sur, independizados de imperios decadentes, de la primera modernidad, se entregaron al imán de los nuevos imperios, los de la segunda modernidad. Georg W. F. Hegel contó esta historia a su manera, aunque reveladora, en sus *Lecciones de la filosofía de la historia*, publicadas en 1822. El politólogo de Harvard, Samuel Huntington (1993), actualizó la historia de Hegel en su controvertido libro *El choque de las civilizaciones*, tesis publicada por primera vez en inglés como artículo en 1993.

Las repúblicas del sur entraron en una reorganización del mundo moderno/colonial que quizás sus líderes no entendieron cabalmente, desorientados por la trayectoria de Estados Unidos a lo largo del siglo XIX, desde la compra de Luisiana a Napoleón, y la impune apropiación de territorios

mexicanos en 1848, hasta su afirmación definitiva en el orden global después de la guerra que dio el golpe de gracia al Imperio hispánico en 1898. En el sur las excolonias ibéricas se entregaban cada vez más al control británico y francés y, a partir de principios del siglo XIX, al de Estados Unidos. Hoy, a 200 años de la sacudida poscolonial, somos testigos de los destinos seguidos por los estados-nación construidos en la tradición de Europa. Hoy, 200 años después de la sacudida poscolonial, estamos presenciando también el comienzo de procesos descolonizadores.

La memoria del *Pachakuti* alimenta proyectos políticos e intelectuales como los que llevaron a Evo Morales a la presidencia y que recorren el suelo de América desde el territorio mapuche hasta Canadá. 200 años después de las independencias y revoluciones de criollos de origen europeo, estamos presenciando acontecimientos como la III Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de América. La conciencia descolonial en África es ya evidente en toda América del Sur, y siempre lo fue en el Caribe. El concepto de «afrolatinidad» es ya moneda corriente, cuando hace 10 años apenas se asumía que la población africana en las Américas estaba en Estados Unidos o en el Caribe inglés (es decir, afroanglicanidad); o en el Caribe francés, cuya «latinidad» quedó oscurecida por el simple hecho de que el concepto mismo de «latinidad» es una invención de intelectuales y politólogos franceses. Afrolatinidad, en cambio, destaca las poblaciones afrodescendientes en la América hispana y lusitana.

En 1852, Juan Bautista Alberdi comenzaba la introducción de su célebre «Bases y puntos de partida para la organización política de la República de Argentina» con estas observaciones:

> «América ha sido descubierta, conquistada y poblada por las razas civilizadas de Europa, a impulsos de la misma ley que sacó de su suelo primitivo a los pueblos de Egipto para atraerlos a Grecia; más tarde a los habitantes de esta para civilizar las regiones de la Península Itálica; y por fin a los bárbaros habitadores de Germania para cambiar con los restos del mundo romano la virilidad de su sangre por la luz del cristianismo». (Alberdi, 1852, Introducción)

Hoy, al ser no solo conscientes de que la revolución colonial para unos fue un *Pachakuti* para los otros, podemos imaginar 200 años después de las primeras independencias, rebeliones y revoluciones del mundo moderno/colonial que los estados-nación de «las razas civilizadas de la Europa» se enfrentan con dos problemas: uno, el conflicto «de las razas civilizadas»

del Sur y del Norte; el otro, la emergencia de actores políticos, en el Sur, que fueron marginados de la construcción nacional, y la emergencia, en el Norte, de una inmensa población «latina» cuya función social de transformación es semejante al protagonismo de indígenas y afrodescendientes. En este panorama, entrevemos el proceso descolonial como una reinscripción del *Pachakuti*: un vuelco de la razón; esto es, un vuelco que comienza a llevarnos de la razón imperial a la razón descolonial en cuyo espíritu están escritas estas páginas.

16. La revolución teórica del zapatismo: consecuencias históricas, éticas y políticas[3]

En un mercado chiapaneco, poco después de la insurrección de 1994, se escuchó a una joven mujer indígena decir: «Los zapatistas nos devolvieron la dignidad». ¿Quién despojó de su dignidad a los pueblos mayas de Chiapas? Resulta simple identificar agentes colectivos específicos, como los españoles de la colonización de Mesoamérica; o los *criollos* que levantaron naciones tras la descolonización (México y Guatemala en este caso). Sin embargo, la dignidad se perdió por doquier en América Latina y el Caribe, así como en América del Norte, Australasia y otras regiones donde no existió intervención directa de España. Por ello, propongo la formulación más general: que la dignidad de los pueblos indígenas les fue arrebatada por la colonialidad del poder actuante en la configuración del mundo moderno/colonial desde el siglo XVI al presente (Mignolo, 2000a). En el proceso de alcance mundial que identificamos hoy como modernidad/colonialidad, el término modernidad no se sostiene por sí mismo; su rostro oculto es su necesario complemento: colonialidad. Tal y como lo concibo aquí, el mundo moderno/colonial va de la mano del capitalismo mercantil, industrial y tecnológico centrado en el Atlántico Norte. Ambos conllevan el mecanismo epistémico de la colonialidad del poder: clasificación de pueblos por color y territorio, y gerencia de la distribución del trabajo y la organización de la sociedad (Quijano, 1997; Mignolo, 1999).

3. Este capítulo ha sido traducido originalmente por Ana Gabriela Blanco.

Por lo anterior, el enunciado de la joven del mercado chiapaneco reviste un significado que trasciende las historias particulares de los pueblos indígenas de México. No obstante, sus palabras ilustran significativamente una historia local intensa, tal como es descrita en la Primera Declaración de la Selva Lacandona, en enero de 1994:

> «Somos producto de 500 años de luchas: primero contra la esclavitud, en la guerra de Independencia contra España encabezada por los insurgentes, después por evitar ser absorbidos por el expansionismo norteamericano, luego por promulgar nuestra Constitución y expulsar al Imperio francés de nuestro suelo, después la dictadura porfirista nos negó la aplicación justa de las leyes de Reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes, surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros (...)» (Primera Declaración de la Selva Lacandona, 1994).

La referencia a la «dignidad humana» cobra pleno sentido, por una parte, no únicamente dentro y como consecuencia de esta historia local, sino también a través de su conexión con experiencias coloniales similares, evidenciadas desde historias coloniales diferentes (desarrollo esta idea más abajo, en términos de «diversidad como proyecto universal»). En otras palabras, la «dignidad humana» no debe ser considerada, bajo ninguna circunstancia (ni siquiera la de la Revolución Francesa), como un universal abstracto, sino como un conector de experiencias coloniales similares en historias coloniales diferentes, ocurran estas en las Américas, en Asia o en África. Por otra parte, la idea de la «dignidad humana» ilumina la particular dimensión ética del levantamiento zapatista; el subcomandante Marcos así lo explica:

> «(...) de pronto la revolución se transforma en algo esencialmente moral. Ético. Más que el reparto de la riqueza o la expropiación de los medios de producción, la revolución comienza a ser la posibilidad de que el ser humano tenga un espacio de dignidad. La dignidad empieza a ser una palabra muy fuerte. No es un aporte nuestro, no es un aporte del elemento urbano, esto lo aportan las comunidades. De tal forma que la revolución sea el garante de que la dignidad se cumpla, se respete» (Subcomandante Marcos / Le Bot, 1997: 146).

El énfasis en la cuestión ética no implica que la cuestión económica se deje de lado; tampoco que los reclamos por la tierra, la explotación laboral

y la marginalización económica no se consideren. Al contrario, al colocar la cuestión ética en primer término nos recuerdan que, después de todo, Karl Marx no estudió la lógica del capital para elaborar una crítica económica, sino sobre todo una ética crítica sobre la adoración al dinero y a lo material a expensas de la vida humana. A continuación exploraré la revolución teórica del zapatismo, la introducción a una macronarrativa histórica desde la perspectiva de la colonialidad que sostiene su lucha política y ética.

I. La doble traducción y la narrativa zapatista de la revolución teórica

Un concepto clave es la narración que describe y profundiza en el encuentro entre *Marcos* y el Viejo Antonio –encuentro por el que el intelectual marxista urbano inició el proceso de convertirse en el Subcomandante Marcos, el *doble traductor*–. La sabiduría de los ancianos es lo que caracteriza a la intelectualidad amerindia (p.ej., personas cuyo rol dentro de una comunidad determinada es el de transformar el conocimiento en sabiduría). Marcos se convirtió en el traductor, por una parte, del discurso indígena a la Nación mexicana y al mundo; y, por otra, del marxismo para los intelectuales indígenas. Actuando como ese doble traductor, desplazó el modelo implantado por los misioneros de los inicios del mundo colonial. Estos, ya fuera traduciendo del español o de cualquier lengua indígena, jamás arriesgaron nada; esta suerte de traducción, en términos ideológicos, fue siempre unidireccional. Los misioneros eran los únicos traductores, y nunca cambiaron sus marcos conceptuales.

Sin embargo, la de Marcos ha sido una traducción bidireccional y arriesgada en su concepción y práctica. De hecho, se convirtió en el Subcomandante Marcos en el momento de darse cuenta de que los líderes políticos y los intelectuales amerindios podían utilizarlo de la misma forma que él a ellos. Se percató de que su ideología marxista necesitaba ser contagiada por la cosmología amerindia, que tenía su propio equivalente de lo que Marx representaba para los intelectuales urbanos que se internaron en la Selva Lacandona en los años ochenta con la esperanza de propagar la revolución. En claro contraste con los misioneros del siglo XVI, quienes jamás dudaron de que lo correcto fuese convertir al cristianismo a aquellos pueblos, el Subcomandante Marcos pudo haber comprendido que la conver-

sión al marxismo de los pueblos indígenas sería la reproducción de la misma lógica de salvación, aun cuando mostrara un contenido diferente. La naturaleza de la transformación del Subcomandante Marcos es particularmente clara en sus reflexiones acerca de la fusión del marxismo y la cosmología amerindia, en un proceso que llamo *doble traducción:*

> «(...) no estábamos hablando con un movimiento indígena que estaba esperando un salvador, sino con un movimiento indígena de mucha tradición de lucha, con mucha experiencia, muy resistente, muy inteligente también, al que simplemente le servíamos de algo así como brazo armado» (Subcomandante Marcos / Le Bot, 1997: 147).

La transformación conceptual de quien llegaría a ser *Marcos* nació de su primer encuentro con el Viejo Antonio en 1984, diez años antes de la muerte de este último. Según la narración del propio Subcomandante, escrita en 1997, un grupo de intelectuales urbanos (un grupo marxista-leninista con un perfil similar al de las guerrillas de América Central y del Sur) se unió a un grupo de líderes políticos e intelectuales indígenas (*Tacho*, *David*, *Moisés*, *Ana María*) para trabajar al interior de las comunidades indígenas en México. Cuando el incipiente guerrillero se sentó a conversar con el Viejo Antonio, aquel anciano respetado, el tema de Emiliano Zapata pronto salió a la luz. El universitario contó la historia de México desde una perspectiva marxista, situando a Zapata de manera central en dicha narración. Fue entonces cuando el Viejo Antonio intervino con su propia narración, que daba cuenta de la historia de las comunidades amerindias desde la perspectiva maya, situando a Zapata, de hecho Votán/Zapata[4], dentro de esa historia.

Después de tal intercambio de narraciones, en el cual Zapata devino una especie de *conector* de dos historias incrustadas en diferentes cosmologías, el Viejo Antonio mostró una fotografía de Votán/Zapata de pie, empuñando con su mano derecha una espada que pendía de su costado derecho. El Viejo Antonio preguntó entonces si Zapata se disponía a desenvainar su arma, o sería acaso que la estaba guardando. Según Marcos, el Viejo Antonio deseaba hacer hincapié en que ambas historias tienen razón,

4. «Votán» y Zapata son dos nombres diferentes para identificar a una misma persona.

y que únicamente una estructura no consciente de poder decide cuál de ellas es historia y cuál es mito. Enfrentando posibles objeciones, no se trata de asumir una posición de relativismo cultural; más allá, yo interpreto el encuentro con el Viejo Antonio, así como la pregunta de este último, en términos de la *diferencia colonial*. La «cultura» es un concepto que ha adquirido su significado actual a partir del siglo XVIII, cuando remplazó al de «religión» en un mundo secular occidental que se embarcaba en un nuevo discurso de expansión colonial (Dirks, 1992). Las comunidades de nacimiento comenzaron a ser conceptualizadas como comunidades nacionales, desplazando a las comunidades de creencia así definidas en términos religiosos. La noción de «relativismo cultural» trastocó la cuestión de la colonialidad y la colonialidad del poder en un problema semántico que engendró un nuevo discurso de tolerancia étnica y tolerancia política. Si aceptamos que acciones, objetos, creencias, lenguajes o ideas son culturalmente relativos, entonces ocultamos la colonialidad del poder que, precisamente, engendra la posibilidad de la existencia misma de «las culturas». Estas no son otra cosa que constructos dotados de significado en el proceso mismo de estructuración del mundo moderno/colonial. Las «culturas» no han estado siempre *ahí*; no existían «indios» en las Américas hasta la llegada de los españoles. Claro está que se trataba de grupos distintos de pueblos que se identificaban a sí mismos nombrándose de una u otra manera, pero no eran «indios» (Silverblatt, 1995). Y no había tal cosa llamada América hasta que el colonialismo del norte europeo trazó los nuevos mapas para incluir a América en la trinidad cristiana de Europa, Asia y África. El mundo se organizó y dividió, y los pueblos fueron clasificados por color, por cultura y por continente. La colonialidad del poder se originó en esta intersección como principio epistémico para tal clasificación de pueblos y continentes. El mundo moderno/colonial surgió como el lugar de enunciación de dicho principio epistémico. Entonces, la cuestión no es interpretar el discurso entre el Viejo Antonio y aquel intelectual urbano recién llegado a la selva en el marco del relativismo cultural, sino diluir el relativismo cultural en el quehacer y reproducción de la diferencia colonial. El ejercicio de la colonialidad del poder en las «culturas» –en su clasificación por religión, color, continente (la diferencia colonial)– creó las condiciones propicias para la conceptualización, tanto de las diferencias culturales como del relativismo cultural.

Ahora podemos ahondar en la explicación del papel clave de la doble traducción en la revolución teórica de los zapatistas. La doble traducción

permite la disolución del relativismo cultural en diferencias coloniales y desenmascara, al mismo tiempo, la estructura colonial del poder (la colonialidad del poder) en la producción y reproducción de la diferencia colonial. Desde la perspectiva de la doble traducción surge un imaginario político y ético que abre la posibilidad de concebir futuros más allá de los límites impuestos por los dos universales abstractos hegemónicos: el neoliberalismo y el neomarxismo. La revolución teórica del zapatismo hunde sus raíces en la doble traducción –o mejor decir: doble contagio– que permite un movimiento epistémico bidireccional. Formas de conocimiento desacreditadas desde los inicios de la modernidad/colonialidad se trenzan en un movimiento que se retroalimenta, posibilitado por el reverso de la colonialidad del poder que ha sido abierto por la doble traducción.

La revolución teórica enraizada en la doble traducción permite tanto imaginar la diversalidad epistémica (o pluriversalidad), como comprender los límites de los universales abstractos que han dominado el imaginario del mundo moderno/colonial desde la cristiandad hasta el liberalismo y el marxismo. La revolución teórica del zapatismo nos sugiere que, en términos de la lógica de los universales abstractos, la diferencia entre, digamos, Sendero Luminoso y Alberto Fujimori era relativamente insignificante: se trataba de la misma lógica con distinto contenido. Aventurándonos más allá, quizás fue la tiranía de una lógica anclada en los universales abstractos la que impidió a Che Guevara en Bolivia, o a los sandinistas en Nicaragua, comprender el potencial teórico, político y ético que había en el interior de las comunidades amerindias. El potencial epistémico de la doble traducción/doble contagio es, de hecho, la fuerza del discurso zapatista, y el sustrato que nutre su revolución teórica. El Subcomandante Marcos «nació» en el proceso que estoy nombrando: la *doble traducción*. Así lo refiere él mismo:

> «Sufrimos realmente un proceso de reeducación, de remodelación. Como si nos hubieran desarmado. Como si nos hubiesen desmontado todos los elementos que teníamos –marxismo, leninismo, socialismo, cultura urbana, poesía, literatura–, todo lo que formaba parte de nosotros, y también cosas que no sabíamos que teníamos. Nos desarmaron y nos volvieron a armar, pero de otra forma. Y esa era la única manera de sobrevivir (...) el EZLN nace a partir del momento en que acepta enfrentarse a una realidad nueva para la que no tiene respuesta y a la que se subordina para poder sobrevivir en ella» (Subcomandante Marcos / Le Bot, 1997: 149-151).

Marcos describe al Viejo Antonio como un traductor entre el intelectual urbano y las comunidades y sus intelectuales indígenas, y se describe a sí mismo como un traductor cuya audiencia abarca al mundo en un sentido general, más allá de las comunidades indígenas latinoamericanas o de las estructuras locales de poder. De hecho, Internet ha jugado un papel importante en el «levantamiento» teórico de los zapatistas. En contraste con el modelo de traducción impuesto por los misioneros a partir del siglo XVII, la traducción de Marcos situó a la voz indígena en un lugar semejante al que un traductor, digamos, del griego al alemán, le otorgaría a la voz de Aristóteles. Los intelectuales indígenas ya no serían considerados como curiosidades o meros objetos de estudio de la antropología, sino como pensadores críticos por derecho propio. Me atrevo a decir como Žižek, señalando el surgimiento de la «política propiamente dicha» en la Antigua Grecia: «nosotros, los "nadie", los no contados en el orden, somos el pueblo; somos todos, contra otros que representan únicamente a sus propios intereses privilegiados» (Žižek, 1998: 998). Un cambio de tal naturaleza en la direccionalidad de la traducción contribuyó a la apertura del marxismo a la diferencia colonial y, consecuentemente, a la comprensión del racismo en relación con el trabajo en el orden global del mundo moderno colonial. Contribuyó, asimismo, a señalar los límites de la noción occidental de democracia, mostrando el camino para separar el concepto de su significado como universal abstracto, y para tomarlo como un conector entre la diversidad de proyectos universales (diversalidad) que es posible imaginar en nombre de la democracia. En la siguiente sección exploraré estos puntos de manera más profunda.

II. El marxismo y la diferencia colonial

Con relación al primer aspecto, el marxismo, una vez más escuchemos al Subcomandante Marcos:

> «El zapatismo no era el marxismo-leninismo, pero era también el marxismo-leninismo, no era el marxismo universitario, no era el marxismo de análisis concreto, no era la historia de México, no era el pensamiento indígena fundamentalista y milenarista, y no era la resistencia indígena: era una mezcla de todo esto, un cóctel que se mezcla en la montaña y que cristaliza

> en la fuerza combatiente del EZLN, es decir, en la tropa regular. O sea los insurgentes, nosotros, el Mayor Mario, la Mayor Ana María, los que estuvimos todo este tiempo en la montaña, somos el producto final de este choque de culturas» (Subcomandante Marcos / Le Bot, 1997: 199).
>
> «(...) el zapatismo no puede pretender constituirse en una doctrina universal, de homogeneización, como el neoliberalismo o los ideales y metas del socialismo. Es importante que el zapatismo permanezca indefinido» (ibídem: 260).
>
> «(...) los verdaderos creadores del zapatismo fueron los traductores, los teóricos del zapatismo como el Mayor Mario, el Mayor Moisés, la Mayor Ana María, toda esa gente que tuvo que traducir en dialectos (Marcos se está refiriendo aquí a lenguas indígenas); Tacho, David, Zebedeo. Ellos son, en realidad, los teóricos del zapatismo (...) construyeron una nueva forma de ver el mundo» (ibídem: 338-339).

En este punto resulta importante insistir en que en ninguna de mis diversas referencias al Subcomandante Marcos pretendo caracterizarlo como un sujeto moderno. El argumento que he venido planteando y desarrollando debería ayudarnos a comprender por qué el periodista francés de *Le Monde*, Bertrand de la Grange, y la española Maite Rico insisten, no obstante, en interpretar a Marcos bajo el esquema de la concepción biográfica y el código moral del individuo moderno (De la Grange y Rico, 1998). Este «estudio» acerca del Subcomandante sigue el patrón tradicional occidental de la «biografía». Lo que ellos no parecen entender es que, en la cosmología maya, al contrario de la europea o aquella de la tradición noratlántica, es la comunidad y no el individuo el centro y el referente fundamental. Así, mientras la práctica del Subcomandante Marcos refleja y afirma una concepción distinta de las personas y de la sociedad, ¡de la Grange y Rico insisten en juzgarlo de acuerdo a los patrones eurocéntricos de la biografía occidental! Como si fueran misioneros del siglo XVII, son incapaces de modificar sus esquemas conceptuales y no tienen mejor opción que encuadrar al Subcomandante Marcos en su concepción de individuo; una que viene desde Rousseau y que, obviamente, persiste hoy en día.

Interpretar al Subcomandante Marcos en el encuadre familiar de la narración biográfica para mirarlo como una «impostura» (aun cuando la califican, condescendientemente, como «genial») es errar en la comprensión de la revolución teórica de los zapatistas. Peor aún, es encuadrar al zapatismo dentro del modelo epistémico colonial que su revolución intenta remontar. De tal suerte que una interpretación del papel que Marcos desem-

peña en términos de la filosofía del sujeto moderno, implícitamente, está caracterizando a las comunidades indígenas como víctimas silenciosas e inconscientes más que como las iniciadoras de una revolución teórica en la que Marcos opera como un mediador/traductor. Ciertamente no es una expresión de modestia o falsa modestia cuando Marcos dice que no es él, sino que son los propios pensadores indígenas los teóricos del movimiento zapatista; son ellos quienes están mostrando una nueva manera de mirar al mundo. Tal interpretación requiere nuestro esfuerzo y capacidad para aceptar los cambios en la direccionalidad de la traducción, y más allá; y es que las consecuencias políticas y éticas que he venido perfilando aquí únicamente pueden venir de un sujeto teórico no situado dentro de la academia occidental. Tampoco esta revolución teórica recae sobre los intelectuales indígenas, quienes podrían celebrar un tipo de conocimiento indígena original; más bien se ubica en el doble proceso de traducción en el que la epistemología occidental (marxista) es apropiada por la epistemología amerindia para ser, posteriormente, transformada y enviada de vuelta. En este proceso, conocimientos antes subalternos (amerindios) participan del debate *a caballo* entre el marxismo y la epistemología occidental.

III. La democracia más allá de los legados de la Ilustración

La doble traducción y la revolución teórica de los zapatistas, tal y como la pretendo definir, pueden ser descritas como pensamiento fronterizo concebido como el potencial epistémico de saberes subalternos[5]. La idea recibe una clarificación más poderosa y sucinta en el texto de un discurso pronunciado por la Mayor Ana María en la inauguración del Encuentro Intercontinental en la Selva Lacandona en el mes de julio de 1996:

> «Para el poder, ese que hoy se viste mundialmente con el nombre de "neoliberalismo", nosotros no contábamos, no producíamos, no comprába-

5. Para consultar una discusión más extensa de gnosis fronteriza o epistemología fronteriza, véase Mignolo, 2000a y 2000b.

> mos, no vendíamos. Éramos un número inútil para las cuentas del gran capital. (...) Aquí, en las montañas del sureste mexicano, viven nuestros muertos. Muchas cosas saben nuestros muertos que viven en las montañas. Nos habló su muerte y nosotros escuchamos (...) Nos habló la montaña a nosotros, los macehualob, los que somos gente común y ordinaria, los que somos gente simple, así como nos dicen los poderosos. (...) Nacimos la guerra con el año blanco y empezamos a andar este camino que nos llevó hasta su corazón de ustedes y hoy los trajo a ustedes hasta el corazón nuestro. Esto somos nosotros. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional. La voz que se arma para hacerse ofr. El rostro que se esconde para mostrarse. El nombre que se calla para ser nombrado. La roja estrella que llama al hombre y al mundo para que escuchen, para que vean, para que nombren. El mañana que se cosecha en el ayer. Detrás de nuestro rostro negro. Detrás de nuestra voz armada. Detrás de nuestro innombrable nombre. Detrás de los nosotros que ustedes ven. Detrás estamos ustedes» (Mayor Ana María, 1996).

Ciertamente, aparece una extraña desarticulación entre la primera frase –que podría haber sido escrita por un intelectual francés en *Le Monde diplomatique*– y el resto del párrafo –que invoca un diálogo con la muerte–. En el texto, originalmente publicado en español, la distinción entre el *ser* y el *estar* se presenta desdibujada, una particularidad del discurso que se pierde en la traducción al inglés, que solo admite una posibilidad: *to be*. Y, finalmente, una interpelación que inicia con una demanda epistémica y política y termina con un acento «poético». Los rasgos epistémicos más distintivos del discurso de Ana María son, quizás, el desplazamiento de la correlación sujeto-objeto y, consecuentemente, el efecto semántico que este desplazamiento provoca. Este resulta natural considerando que Ana María piensa y elabora desde la estructura de su propia lengua maya, y no desde el griego, el latín o el francés. Desplazamiento obvio también en el sentido de que Ana María no implementa un discurso «contra» un pensador individual reconocido con un nombre propio y localizado en el panteón de los «grandes pensadores» de la civilización occidental. A diferencia de cualquier lengua vernácula/colonial europea, las lenguas mayenses poseen la característica de una correlación intersubjetiva entre la primera y la tercera persona, esto es: un código desprovisto de objeto directo e indirecto y, en cambio, estructurado en la correlación entre sujetos (Lenkersdorf, 1996).

Tales cuestiones derivan en consecuencias importantes. Por ejemplo, si una lengua carece de la correlación sujeto/objeto como base para la ela-

boración de principios epistémicos y la estructuración del conocimiento, sus hablantes no establecen actos de «representación», sino «encuentros intersubjetivos». Consecuentemente, lo «natural» en una lengua mayense, por ejemplo en la lengua tojolabal, no es un «algo». Más allá, en tojolabal los actos de enunciación no solo involucran la copresencia del yo y el tú, sino también la presencia de la «ausencia» de la tercera persona, «ella», «él», «ellos/ellas». Una simple frase en español, o inglés que posea sujeto, verbo y objeto indirecto se traduce al tojolabal utilizando dos sujetos con dos verbos distintos. Una idea que en español se expresaría como: «Les dije (a ustedes o a ellos)» en tojolabal se estructuraría más o menos como: «(lo) dije, ustedes/ellos (lo) escucharon». Lo fundamental aquí es que el objeto indirecto en español –o inglés– es el segundo sujeto con otro verbo o agente en tojolabal.

Tal y como lo articuló por vez primera el filósofo y lingüista francés Émile Benveniste (1966: 225-66), en las lenguas occidentales modernas la estructura pronominal posee únicamente dos personas: «yo» y «tú». Cuando se piensa desde la perspectiva de la relación sujeto-objeto, que es la dominante en tales lenguas, el resto de los pronombres (ella, él, ello, ellos/as) yacen más allá, en el horizonte de las no-personas. Es claro que la teoría de Benveniste no puede ser aplicada al tojolabal; mejor que eso: *la teoría de Benveniste* no *podría ser formulada por nadie que piense en tojolabal*. Esto es lo que jamás comprendieron los misioneros europeos, autores de tantas gramáticas de las lenguas amerindias; esto es lo que ahora puede ser corregido, gracias a la revolución teórica del zapatismo. Pero no hemos agotado aún esta cuestión. Desde el tojolabal hubiera sido imposible producir un «principio universal» como el «derecho de gentes» (posteriormente «los derechos del hombre y el ciudadano» y, más recientemente, los «derechos humanos»), para el cual, aquellos cuyos «derechos» son defendidos son presentados en un rol de tercera persona, efectivamente, una no-persona. Pensando desde el tojolabal resulta imposible concebir a la gente como «otros» y, por tanto, desarrollar una idea de justicia y equidad defendiendo la «inclusión del otro» (Habermas, 1999: 129-54; 203-38), pues no existen objetos, únicamente sujetos interactuando. Tampoco existe un concepto semejante al del «Estado-nación» europeo presupuesto en las teorías políticas y legales acerca de la «inclusión» y la ciudadanía.

Ahora podemos volver al *dictum* de la joven indígena del mercado chiapaneco, «los zapatistas nos devolvieron la dignidad», esforzándonos por entenderlo desde una perspectiva *indígena*. Particularmente, es posible

mirar en esa expresión un reclamo ético que se sustenta en la reelaboración zapatista de la idea de «democracia». Podrá parecer extraña tal afirmación, como si pretendiera traer del pasado todas aquellas creencias que han sido desacreditadas en nombre de la «razón», de la ciencia y del conocimiento; desde Bacon y Kant, hasta Aristóteles, y hacia adelante hasta nuestro tiempo. ¿Cómo se podría concebir la *democracia* más allá de la fundación de la «política propiamente dicha» en Grecia, y posteriormente ensayada y reelaborada por los filósofos de la Ilustración europea? ¿Cómo imaginar la *democracia* desde la perspectiva tojolabal, una que ha sido y continúa siendo representada por los zapatistas? Ciertamente estos no han producido tratados sobre gobierno, o especulación filosófica alguna acerca del cosmopolitismo y la paz universal semejantes a aquellos escritos en Alemania, Francia e Inglaterra en respuesta a las guerras religiosas del siglo XVII y la Paz de Westfalia. No obstante, existe un principio de sabiduría amerindia entre las comunidades zapatistas que se halla incrustado tanto en la estructura intersubjetiva de su lenguaje, como en su correspondiente interpretación de las relaciones sociales (Lenkersdorf, 1996). Este principio político es «mandar obedeciendo».

«Mandar obedeciendo» es el título de una declaración fechada el 26 de febrero de 1994, firmada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y dirigida al pueblo de México, a los pueblos y gobiernos del mundo, a la prensa nacional y a la internacional. Los dos párrafos cruciales señalan:

> «Cuando el EZLN era tan solo una sombra arrastrándose entre la niebla y la oscuridad de la montaña, cuando las palabras justicia, libertad y democracia eran solo eso: palabras. Apenas un sueño que los ancianos de nuestras comunidades, guardianes verdaderos de la palabra de nuestros muertos, nos habían entregado en el tiempo justo en que el día cede su paso a la noche, cuando el odio y la muerte empezaban a crecer en nuestros pechos, cuando nada había más que desesperanza. Cuando los tiempos se repetían sobre sí mismos, sin salida, sin puerta alguna, sin mañana, cuando todo era como injusto era, hablaron los hombres verdaderos, los sin rostro, los que en la noche andan, los que son montaña, y así dijeron:
>
> Es razón y voluntad de los hombres y mujeres buenos buscar y encontrar la manera mejor de gobernar y gobernarse, lo que es bueno para los más para todos es bueno. Pero que no se acallen las voces de los menos, sino que sigan en su lugar, esperando que el pensamiento y el corazón se hagan común en lo que es voluntad de los más y parecer de los menos, así los pueblos de los

> hombres y mujeres verdaderos crecen hacia adentro y se hacen grandes y no hay fuerza de fuera que los rompa o lleve sus pasos a otros caminos (...) Así nació nuestra fuerza en la montaña, el que manda obedece si es verdadero, el que obedece manda por el corazón común de los hombres y mujeres verdaderos. Otra palabra vino de lejos para que este gobierno se nombrara, y esa palabra nombró «democracia» este camino nuestro que andaba desde antes que caminaran las palabras (...)» (EZLN, 1994: 176-77).

La palabra «democracia» escrita en ese párrafo, tanto como la palabra «dignidad» pronunciada por la joven del mercado, posee un doble filo. Las palabras son utilizadas universalmente, y sin embargo ya no poseen un significado universal. «Democracia» en boca de los zapatistas no significa lo mismo que cuando es pronunciada por los funcionarios del Gobierno mexicano o, para el caso, en el discurso oficial de la Casa Blanca en Washington, DC. Lo mismo ocurre con la palabra «dignidad». En labios de esa joven chiapaneca es distinta de la que usa una orgullosa familia católica burguesa en Buenos Aires, Argentina, o en París, Francia. Sin embargo, no pretendo decir que, tanto «democracia» como «dignidad», son significantes vacíos capaces de acomodar los distintos significados que las palabras puedan adquirir al ser pronunciadas en diferentes lugares del mundo, por personas en diferentes sectores de las jerarquías raciales, o situadas en estratos distintos de la escala social. Lo que las palabras «democracia» y «dignidad» han perdido es su «valor como universales abstractos». Si los concebimos como significantes vacíos los ratificamos, en efecto, como universales abstractos y apelamos a su cualidad de apertura para acomodar «diferentes» interpretaciones de democracia o dignidad. Pero no es esto de lo que se trata aquí. «Democracia» y «dignidad» no son entendidas como *significantes vacíos*, sino como *conectores*. Como tales devienen lugar de encuentros de diversos principios epistémicos que subrayan reglas de organización social y códigos morales de comportamiento colectivo. El problema al concebir estas palabras como significantes vacíos es que el significado primario que se les atribuye predomina y cualquier otro significado se transforma en derivativo. Si en lugar de ello las concebimos como conectores el significado primario se transforma en uno más entre varios, sin reclamar el privilegio de ser, precisamente, primario.

Esta línea argumentativa permite la aseveración de que la revolución teórica de los zapatistas evoca la noción de democracia *Ayllu*, discutida en el Aymara Research Institute Thoa (UMSA/THOA, 1995; Rivera Cusican-

qui, 1990 y 1993). Muy similar al *oykos* griego, el término *Ayllu* en aymara acuerpa la educación y la organización social, familiar y económica. Sería útil explorar, sin embargo, si la organización social implicada en *Ayllu* sería similar a la que sobre el concepto de «democracia» han elaborado los teóricos políticos de Occidente a partir del legado de *oykos* y *demos*. Sin embargo, existe una compleja configuración histórica que se debe considerar. Cuando la Revolución Francesa impuso la noción de democracia y la edificó sobre el concepto de ciudadanía, el «gobierno del pueblo» era un concepto burgués implementado en contra de la Monarquía. Cuando los *Ayllus* fueron desmantelados durante el siglo XVI, el proceso ocurrió de manera opuesta: fue la Monarquía, a través de la colonización, la responsable de caracterizar como «bárbara» una forma de organización social que, de hecho, era más cercana a la que permitió concebir el concepto de «democracia» en la antigua Grecia. Lo que ocurrió, en cambio, fue que la población de descendientes de españoles («criollos», o «mestizos») que se consideraban a sí mismos como «nativos», pero se diferenciaban claramente de la población «indígena», utilizó a la Revolución Francesa para rebelarse en contra de la Monarquía colonial española. Al hacerlo tomaron el control e impusieron una nueva forma de colonialidad: el colonialismo interno, como herramienta de construcción nacional en los países descolonizados. Uno puede imaginar un escenario en el cual, en lugar de la rebelión criolla, hubiera sido el *Ayllu* el que se rebelara en contra tanto del colonialismo monárquico, como de los aspirantes a burgueses, entre los que se contaban los criollos, los blancos y los mestizos. Este escenario, evidentemente, no ocurrió y, sin embargo, ahora es posible concebirlo. «Mandar obedeciendo» podría interpretarse como una versión «democrática» desde la perspectiva de las comunidades para las cuales el *Ayllu* no era una excepción. De cualquier manera, la actual organización *Ayllu* no es lo que era antes de la conquista, aunque se mantiene claramente distinta y separada de la organización social del Estado boliviano. Y bien podría decirse que «no todo es democracia» en el *Ayllu*. Sin embargo, lo mismo puede decirse de los Estados Unidos de América, o Francia, el Reino Unido o Alemania, ¿no es así?

Actualmente el *Ayllu* no es tan cerrado y jerárquico como pretenden caracterizarlo los intelectuales liberales y marxistas, así como las organizaciones no gubernamentales. En realidad sigue principios y reglas «democráticas» basadas en un sentido de comunidad y reciprocidad entre las personas y el mundo viviente (Fernández Osco *et al.*, 2000; Rivera Cusi-

canqui, 1990 y 1993). Podrá evidenciar imperfecciones, tantas como las que muestra la democracia en los estados occidentales modernos. En un Estado moderno –Bolivia mismo, o digamos, los Estados Unidos–, regido por principios democráticos, no es sorprendente constatar la violación de tales principios, tanto en contextos sociales internos como externos. De manera semejante, al interior del *Ayllu* es posible encontrarse con abusos ocasionales que, sin embargo, no afectan los principios que aseguran su legitimidad a los ojos de sus integrantes. Efectivamente, después de más de 500 años de colonialismo externo –España– e interno –el Estado boliviano–, las comunidades indígenas en Bolivia (en números significativos) continúan basando su organización social sobre los principios heredados por los antepasados aymaras y quechuas, más que sobre los de los antiguos griegos o los de la Ilustración europea, como sí lo hacen los estados criollos y (neo)liberales en América Latina.

No resulta sencillo encontrar la razón de por qué los ideólogos de la construcción del Estado-nación en países como Bolivia, así como en otros países con características similares, han actuado y siguen actuando dando la espalda a las contribuciones éticas y políticas indígenas. Ninguna explicación más allá del hecho de que la colonialidad del poder ha actuado y actúa excluyendo y rechazando todo aquello que no se acomoda a los principios bajo los que la modernidad ha sido concebida. Ciertamente, las «modernidades alternativas» o «periféricas» son versiones coloniales y dependientes de la modernidad representada por la clase alta mestiza. Toda clase gobernante, sea en Bolivia o en México, que pretenda ser moderna tiene que reproducir el silencio al que han sido confinados los pueblos indígenas y los afroamericanos a lo largo de más de 500 años de colonialismo. Paradójicamente, tanto los intelectuales (neo)liberales como los marxistas persisten en sus esfuerzos por «romper» una organización social que interpretan como no democrática, ¡como si la democracia pudiera ser exclusivamente definida por el legado europeo, basado en el ejemplo griego! Su idea de la «política propiamente dicha» puede ser identificada como la «diferencia» mantenida por más de 500 años, legada por los colonizadores europeos; una diferencia que hoy se mueve hacia delante con el levantamiento zapatista, en paralelo con movimientos indígenas en Ecuador, Colombia, Guatemala, así como otros estados de México. En la revolución teórica de los zapatistas se revela un marco epistémico que no habría sido posible hallar en los legados europeos liberales o marxistas, originalmente enraizados en el pensamiento político y constitucional de la Antigua Grecia.

¿Por qué el levantamiento zapatista se destaca de manera específica y especial? ¿Qué lo distingue de otros levantamientos? No hay duda de que el Subcomandante Marcos ha sido un gran mediador, y su papel como tal puede ser explicado por la efectividad política y ética de la doble traducción. ¿Cuál es, entonces, la conexión entre la doble traducción y un mediador no indígena que, además, fue un intelectual urbano? Básicamente la cuestión radica en la educación y aquello que ha sido inculcado en esa educación. Sería necesario detenerse en algún punto y trazar las condiciones bajo las cuales, por ejemplo, los intelectuales en el Caribe francés o británico tuvieron la posibilidad de educarse a nivel universitario. O, cómo operaron condiciones similares para los intelectuales indígenas norteamericanos como Vine Deloria Jr. En América Latina estas condiciones fueron más restrictivas para la población indígena. Los intelectuales amerindios, como Fausto Reinaga en Bolivia, no abundan, y entienden su rol en términos de afirmar una tradición más que como una doble traducción. Por tanto, dadas las circunstancias sociohistóricas de los pueblos indígenas en América Latina, las restricciones que enfrenta la gente de las comunidades indígenas para tener acceso a la educación del Estado, y el prejuicio de las élites mestizas/blancas hacia «el indio», hacen difícil el establecimiento de un diálogo o una negociación verdadera con el Estado. La gente que detenta posiciones oficiales está generalmente cerrada a la escucha. En este sentido, un intelectual urbano como el Subcomandante Marcos era útil para el efectivo intercambio de todo un elenco de transacciones. Se ha insinuado que la pretensión de Marcos era utilizar a los indígenas para posicionar su agenda marxista. Me gusta imaginar que los indígenas pretendían utilizarlo para hacer avanzar sus ideas indígenas. Existe, ciertamente, un amplio espectro de contribuciones en la larga historia de los levantamientos indígenas, así como también un vasto catálogo de contribuciones en la larga historia del hombre blanco en la moderna Europa. De entre unas y otras destacamos: la Revolución Francesa, la Revolución Haitiana, y los zapatistas en América Latina.

Estamos ahora en grado de explorar el concepto actual de «democracia» influido por el levantamiento zapatista y su revolución teórica. Que la democracia es un invento griego es ya un lugar común, ensayado durante la Ilustración, modificado en su versión socialista, y merecedor de toda la difusión posible a lo largo y ancho del planeta Tierra. Para discutir esta macronarrativa de la «democracia» (escrita, claro está, desde la perspectiva de la civilización occidental y la modernidad), y para abrir nuevas vías en la imaginación

de otros futuros, es preciso que la revolución teórica del zapatismo llegue a buen puerto. Ha conseguido separar a la democracia de su significado «original», es decir, de su significado como un constructo occidental originado en la Antigua Grecia. No existe más la posesión de los derechos por parte de ninguna comunidad o civilización sobre su imposición o exportación; en cambio, es una democracia compartida por todos los pueblos alrededor del mundo que buscan la equidad y la justicia social, y particularmente por aquellos que son o han sido víctimas de injusticias e inequidades. Desplazando la apelación de origen de la Grecia antigua, los zapatistas postulan un origen distinto para la democracia: el inicio del mundo moderno/colonial y la creación de la diferencia colonial; en este sentido, hacen posible la construcción de nuevas macronarrativas desde la perspectiva de la colonialidad.

Como hemos visto, «mandar obedeciendo» es un principio que hunde sus raíces en la estructura intersubjetiva de las lenguas mayenses (p.ej., el tojolabal), en las que ni la «naturaleza» ni el «otro» pueden ser conceptualizados como objetos; o más bien, lenguas en las cuales es impensable que exista «naturaleza» y «otros» en cuanto naturaleza y otro. Aun cuando los intelectuales indígenas, así como los filósofos de la antigüedad griega o del siglo XVIII, han tenido claro el sentido de la organización social para y por el bien común, no pretendo idealizar ni a unos ni a otros. Ni la noción del «mandar obedeciendo», ni los conceptos de origen griego que derivaron en «democracia» y «socialismo» se han transformado en universales abstractos correctivos paralelos a la expansión global del capitalismo. Sin embargo, desde mi visión, en el planeta existe «gente honesta no liberal», como diría Rawls (1999: 1-54), capaz de entablar un diálogo de iguales con las nociones liberales de «democracia» y las nociones marxistas de «socialismo». Entre esta gente se cuentan los zapatistas: amerindios como Ana María o el Comandante Tacho, o latinoamericanos –criollos, mestizos o inmigrantes– como el Subcomandante Marcos, quienes han planteado cuestiones éticas y políticas que se nutren de principios epistemológicos derivados de la doble traducción de la cosmología amerindia hacia el marxismo, y desde la cosmología marxista hacia la cosmología amerindia.

De vuelta al concepto de la «doble traducción», este es un término que aún es difícil de comprender, incluso para el brillante académico francés Yvon Le Bot, quien se ha mostrado totalmente «prozapatista» y completamente ciego ante la diferencia colonial. Le Bot entrevistó a los líderes del levantamiento (al Mayor Moisés, al Comandante Tacho, al Subcomandante Marcos) y, sin embargo, no se sintió cómodo con relación al concepto de

democracia introducido en las rúbricas de los comunicados del EZLN. En su introducción a la serie de entrevistas, Le Bot ofrece una definición de «democracia» del Subcomandante Marcos publicada en el diario mexicano *La Jornada* (31 de diciembre de 1994). Para Le Bot esa era una «mejor definición de democracia, menos poética, quizás más simplista pero más satisfactoria [sic!]». Él escribe:

> «(...) "Democracia" es que los pensamientos lleguen a un buen acuerdo. No que todos piensen igual, sino que todos los pensamientos o la mayoría de los pensamientos busquen y lleguen a un acuerdo común, que sea bueno para la mayoría, sin eliminar a los que son los menos. Que la palabra de mando obedezca la palabra de la mayoría, que el bastón de mando tenga palabra colectiva y no una sola voluntad (...)» (Le Bot, 1997: 83).

Sin el discurso previo del EZLN o de la Mayor Ana María, esta definición «satisfactoria» de democracia tiene o poco sentido o se permite a sí misma ser interpretada como insustancial y, por tanto, intrascendente. No obstante, lo que interesa acerca de tal definición no es que sea más clara y satisfactoria para el entendimiento de los lectores franceses o castellanos y sus correspondientes conceptos de democracia, sino que esta definición del Subcomandante sigue la lógica de las lenguas indígenas mayenses aun cuando es expresada sintáctica y semánticamente en castellano. En otros momentos he elaborado las nociones de «pensamiento fronterizo» y «gnosis fronteriza» para describir la epistemología que emerge de la apropiación subalterna de la epistemología occidental hegemónica. En la revolución teórica de los zapatistas, el pensamiento fronterizo emerge de la doble traducción a través de la diferencia colonial; de hecho, su revolución teórica puede ser explicada y sus consecuencias éticas y políticas derivadas de la conceptualización del pensamiento fronterizo (Mignolo, 2000a: 49-90; 2000b).

IV. Pluriversalidad y ética de la liberación: las consecuencias teóricas

El notable teólogo de la liberación Franz Hinkelammert (1996: 238-240) reconoció, inicialmente, en el levantamiento zapatista un proyecto emergente con una lógica distinta, una lógica que no reproduce la necesidad de

universales abstractos. Debemos clarificar: la pluriversalidad no es el rechazo a reclamos universales, sino el rechazo a la universalidad entendida como un universal abstracto anclado en una mono-lógica. Un principio universal basado en la idea de lo di-verso no es una contradicción de términos, sino un desplazamiento de las estructuras conceptuales. Según Hinkelammert, los zapatistas reclaman la diversidad como un proyecto universal: «un mundo donde quepan muchos mundos», el derecho a la diferencia en la igualdad, el «mandar obedeciendo». En un mundo como ese, compuesto de múltiples mundos, no se precisan universales abstractos o significantes vacíos, sino *conectores* que liguen la revolución teórica y sus consecuencias éticas con proyectos semejantes alrededor del globo, emergiendo desde la diferencia colonial (tanto «externa» como «interna», p.ej., las formas nacionales de colonialismo). Un mundo interconectado por la pluriversalidad, en lugar de estarlo por la universalidad; un mundo en el cual la traducción es, al menos, bidireccional; un mundo radicalmente diferente a aquel encapsulado en un universal abstracto aun cuando este sea el mejor imaginado posible. Pues el problema radica en que «el mejor imaginado posible», sin importar su origen (el mundo islámico, el pueblo quechua, etc.), es realmente difícil de imaginar universalmente consensuado.

Los *conectores* son *nodos* en donde se llevan a cabo las interacciones. Los *significantes vacíos* son espacios en los que aquello que ha sido excluido puede también ser incluido. Pero aquello que es incluido ha de pagar el precio de serlo y de serle negada la posibilidad de ser aquel/aquellos que incluye/n. Los *conectores* eliminan la posibilidad de que ciertos actores desempeñen el rol de ser los que incluyen, mientras otros resulten ser los incluidos. Los *conectores* son espacios donde la negociación tiene lugar y donde el destino final no es ser incluido o ser exitosamente el que incluye. El *significante vacío* como forma de inclusión, y esta como meta final, resultan acomodarse en las posiciones que defienden Jürgen Habermas o Ernesto Laclau. La *pluriversalidad* como proyecto universal y los *conectores* como los lugares de negociación son las posiciones defendidas, de distintas maneras, por Hinkelammert, Dussel y yo mismo; y logradamente teorizadas en el discurso zapatista, y puestas en marcha en su levantamiento. El Subcomandante Marcos describe el zapatismo como un fenómeno que depende de la cuestión indígena. Asimismo subraya que, como problema local, tiende a evidenciar valores significativos para japoneses, kurdos, australianos, catalanes, chicanos o mapuches (Subcomandante Marcos / Le Bot, 1997: 259-260). No está hablando de exportar contenidos del levanta-

miento zapatista (como si de diseños globales se tratara: cristiandad, modernidad, misiones civilizatorias o desarrollo), sino que habla de *conectar* a través de la lógica de la doble traducción y la diferencia colonial. La pluriversalidad como proyecto universal emerge, precisamente, como un proyecto de interconexiones desde una perspectiva subalterna y más allá del poder de gestión y de la inspiración monotópica de cualquiera de los universales abstractos –ya sean de izquierda o de derecha–.

Aun cuando la idea de la «pluriversalidad» describe perfectamente la posición de Hinkelammert, debo el término al pensador y escritor, nacido en Martinica, Édouard Glissant. Su pensamiento y conciencia están claramente modelados por su herencia afrocaribeña y creole; distinto al bagaje hispano-germánico de Hinkelammert; o del imaginario colectivo zapatista hispano-maya. Hallamos una comunalidad en la diversidad de la experiencia de la diferencia colonial de Glissant, de los zapatistas y de Hinkelammert. Una comunalidad que transforma a los grupos en colectividades políticas unidas por la exterioridad de su epistemología y por la historia colonial que le da forma: hablamos de, respectivamente, la diáspora afroamericana, los pueblos indígenas y las posturas críticas y disidentes de mestizos/criollos, como Quijano, e inmigrantes, como Dussel y Hinkelammert en América Latina. Hinkelammert ha tenido un papel importante en la articulación de la «ética de la liberación» de Enrique Dussel (1994 y 1998), para quien los zapatistas, así como la activista maya-quiché Rigoberta Menchú, constituyen importantes paradigmas. Este escenario teórico abre nuevas vías para la concepción de proyectos democráticos más allá de los derechos humanos. Exploremos la revolución teórica del zapatismo en relación con lo que Hannah Arendt (1973 [1951]) y Giorgio Agamben identifican como «la figura del refugiado». Agamben (1996: 160) asevera que el refugiado es «quizás la única figura imaginable para la gente de nuestro tiempo y la única categoría en la cual uno puede distinguir hoy las formas y los límites de una comunidad política en ciernes –al menos hasta que el proceso de disolución del Estado-nación y su dominio haya alcanzado su total término–». Y continúa, sugiriendo:

> «Es incluso posible que, si realmente deseamos ser justos con las absolutamente nuevas tareas que enfrentamos, tengamos que abandonar, sin reservas, los conceptos fundamentales a través de los cuales hemos representado hasta ahora a los sujetos de la política: el Hombre, el Ciudadano y sus Derechos, pero también el dominio, el pueblo, el obrero y más» (Agamben, 1996: 160).

Pareciera obvio que la crisis del Estado-nación desnuda la crisis de sus símbolos fundamentales; especialmente la complicidad entre ciudadano, hombre y derechos humanos. Una de las consecuencias de esta crisis es que las condiciones de ciudadanía y los conceptos de «hombre» y de «derechos humanos» no pueden considerarse como hechos incontrovertibles. El mismo concepto de «derecho de gentes» del siglo XVI, basado en conceptualizaciones del hombre renacentista y humanistas que continuaban siendo válidas dos siglos después, en el XVIII, derivó en la necesidad de la *convivialidad internacional*. El ciudadano y el extranjero se convirtieron en figuras del Estado-nación bajo el que Europa se organizó. La figura del *refugiado* aparece en Europa, por cierto, tras los primeros síntomas del resquebrajamiento de los estados nacionales y de una de sus figuras principales: el ciudadano. La primera aparición del refugiado como un fenómeno masivo, dice Agamben (1996: 30), «se produjo al final de la Primera Guerra Mundial». Agamben elabora su argumento sobre otro de Hannah Arendt (1973 [1951]) presentado en su libro *Totalitarismo*, particularmente en el capítulo sobre el declive del Estado-nación y el fin de los derechos del hombre. Estas referencias históricas permiten a Agamben proponer que:

> «El refugiado debería ser considerado por lo que es, es decir, nada menos que un concepto-límite que, mientras desencadena una crisis radical de los principios que sostienen al Estado-nación, despeja, al mismo tiempo, un camino de renovación de categorías que no puede ser retrasada» (Agamben, 1996: 162).

El argumento de Agamben sostiene bien mi planteamiento de que la revolución teórica de los zapatistas ofrece una figura no contemplada en el cuadro. Así como la figura del refugiado cierra el círculo del Estado-nación, ese artificio de finales del siglo XVIII en la Europa Occidental, los zapatistas cierran el círculo del mundo colonial, un mundo impuesto desde el siglo XVI por la Europa cristiana del sur. Considerar al refugiado como «quizás la *única* figura imaginable para la gente de nuestro tiempo y la única categoría en la cual uno puede distinguir hoy las formas y los límites de una comunidad política en ciernes» (ibídem: 159 [énfasis mío]) es tan cortao de vistas como eurocéntrico. El regreso de la «dignidad humana» coloca en primer plano a otra figura: la del indígena, la del aborigen, la de los pueblos originarios (y también a los afroamericanos desde Brasil a los Estados Unidos de América a través de Cuba o Martinica), que ha sido

enviada a los márgenes de la humanidad y lejos de las posibilidades de producir conocimiento o de tener principios éticos o enjundia política. La figura del indígena, a diferencia de la del refugiado, ha de ser educada, gestionada, y ya sea incluida o totalmente excluida de la comunidad humana. Esta perspectiva general, gestada en el siglo XVI, se reprodujo a sí misma en las experiencias coloniales después del siglo XIX en Asia y África, y en los colonialismos internos de los constructores de las nuevas naciones en América Latina. Tal es el contexto histórico de la revolución teórica de los zapatistas. Aunque los intelectuales del Renacimiento en Salamanca reconocieron el *Derecho de Gentes* y lo discutieron con la mayor seriedad, la gente cuyos supuestos derechos estaban siendo justificados elaboradamente no tenía el derecho de participar en las discusiones. Por otra parte, los zapatistas se levantaron en armas reclamando la letra, revirtiendo el ideal moderno (del siglo XVI) del «hombre de armas y de letras». Reclamar la letra era reclamar la voz. Voz que les había sido arrebatada, lo cual explica por qué una joven mujer en un mercado asegura que la dignidad le ha sido devuelta a los amerindios. En efecto, el amerindio emerge en la conciencia occidental como una figura difícil de considerar como «hombre», y sin tener o haber tenido el potencial de ser considerada «ciudadano»; del mismo modo que la Revolución Haitiana de 1804 evidenció que la figura del colonizado, especialmente el de color, no cabía en «los derechos del hombre y del ciudadano».

No elaboro mis conclusiones a partir de Agamben, esto es, de la aplicación de la figura del refugiado de Agamben a los zapatistas; al contrario, estoy procurando revertir el proceso. Enrique Dussel, en un artículo de 1994, y Maurice Najman, en «À la conquête de la société Mexicaine», publicado en *Le Monde diplomatique* (1 de enero de 1997), percibieron las implicaciones éticas, políticas y teóricas del levantamiento zapatista. No obstante, la legitimización intelectual de sus aportes aún parece depender de las sanciones implícitas de la academia noratlántica. Por tal razón, he reunido la figura del refugiado y la del amerindio dentro del marco de la diversalidad como proyecto universal. La *diversalidad* epistémica, ética y política implica que los proyectos están anclados en historias locales (tales como la Europa después de la Segunda Guerra Mundial y los refugiados, o los movimientos indígenas en América Latina) con la consiguiente consecuencia de implicar también lo indeseable de los universales abstractos (sean cristianos, liberales o marxistas) que podrían unir lo diverso dentro de un marco uni-versal que es bueno para quien lo ha diseñado. Tal escena-

rio nos conduciría al «buen» universal vacío, opuesto a los «malos» neoliberales. Si el «fin de la historia» tiene sentido alguno, sería en todo caso el «fin de la historia de los universales abstractos, cristianos, liberales, marxistas». La revolución teórica del zapatismo provee los medios de escape desde la dialéctica hegeliana (temporal), esto es, el sentido de la progresión lineal. Un elemento crucial del universal abstracto de la epistemología moderna –inherente a la colonialidad del poder– es la conceptualización de lo «novedoso» en una dimensión más temporal que espacial. En tal modelo teórico, lo «novedoso» podría ser, o la síntesis hegeliana o el paso «siguiente» en un desarrollo, una progresión, una modernización o una revolución planeadas previamente. Desde la perspectiva de la colonialidad, las rupturas epistémicas (para emplear el término de Foucault) son espaciales más que temporales. Las rupturas epistémicas no son, pues, cambios paradigmáticos en la cronología del conocimiento occidental, sino cambios de paradigma en la dimensión espacial de la colonialidad desde la perspectiva de los saberes subalternos y marginalizados. La revolución teórica de los zapatistas es una ruptura paradigmática en la configuración espacial de la modernidad/colonialidad.

Con relación a lo expresado por Agamben, es posible inferir que *la tarea política de nuestro tiempo* consiste en «seleccionar una nueva humanidad planetaria cuyas características permitan para su sobrevivencia eliminar la delgada barrera que separa la mala publicidad mediatizada de la perfecta exterioridad que se comunica solo a sí misma» (Agamben, 1993: sección XVI). Pero, la necesidad de comenzar a partir de un lugar distinto podría implicar, por ejemplo, el reconocimiento de que la selección sería organizada por actores sociales desde historias locales singulares y que la teorización debería, asimismo, estar enraizada en experiencias semejantes, pero diferentes a las de los refugiados. Tales reclamos y acciones no podrían soportar un diseño universal o la pretensión de instalar un «nuevo» ente singular. En efecto, la única singularidad podría ser el conector, es decir: la diversalidad como proyecto universal.

En este contexto, deseo explorar estas intuiciones a partir de una exigencia en el argumento de Dussel (1994) que conecta con una declaración del Subcomandante Marcos, en la que subraya el giro ético tomado por el levantamiento zapatista. Mientras que Hinkelammert aprovecha la revolución teórica de los zapatistas para formular la necesidad de la diversalidad como proyecto universal, en lugar de buscar un nuevo universal abstracto, Dussel hizo lo propio para postular su distinción entre una «ética del dis-

curso» y una «ética de la liberación». En suma, una ética del discurso reclama el «reconocimiento de la diferencia», así como «la inclusión del otro»; sin embargo, tan benevolente reclamo deja poco margen al «reconocido e incluido» para expresarse y opinar sobre el proceso de su propio reconocimiento e inclusión. En cuanto que asume un espacio como abstracto universal en el cual reconocer y desde donde incluir, una ética del discurso es, esencialmente, una versión estandarizada del multiculturalismo y, como tal, es común –a pesar de las obvias diferencias– a pensadores como Charles Taylor (1998) y Jürgen Habermas (1996). Por su parte, la idea de una «ética de la liberación», piensa –si se puede decir de esta manera– desde el pensar de los excluidos, como Rigoberta Menchú o los zapatistas. Es decir, mientras que una ética del discurso permite solo tolerancia a las diversidades dentro de un reacomodo de existentes universales abstractos hegemónicos, una ética de la liberación propone la diversalidad como proyecto universal; pero este solo podrá ser alcanzado si la revolución teórica, con su doble traducción, crea las condiciones para nuevas formas de pensamiento «en las fronteras», es decir, superando los marcos de referencia del pensamiento estructurados por la colonialidad del poder en la configuración del mundo moderno/colonial. De esta forma, la ética, la política y la epistemología se encuentran situadas junto a estructuras existentes que se mantendrán, y que han sido el legado del mundo moderno/colonial.

Así como la figura del amerindio es complementaria a la del refugiado (y viceversa), la concepción zapatista de «democracia» es complementaria (y viceversa) a la democracia tal y como se concibe y se realiza dentro de la tradición hegemónica del legado greco-ilustrado. Sin embargo, son socio-histórica y lógicamente irreductibles. Socio-históricamente, los refugiados son gente expulsada de sus territorios, mientras que los amerindios han sido desposeídos y marginalizados dentro de sus propios territorios; pero ambos son «víctimas» de diseños globales. La palabra democracia en su raíz greco-ilustrada es desplazada cuando movimientos antiglobales, como el zapatismo, se apropian de ella y la reconfiguran para imaginar un orden social justo que no es la invocación de «libertad» defendida por todo un ejército. Socio-históricamente, el uso zapatista de la democracia desplaza la idea de «derechos de propiedad originales» que el término implica en la tradición ilustrada. En respuesta a la consolidación de políticas identitarias en los Estados Unidos, y al *impasse* en el que se hallan tanto la izquierda como la derecha en la lucha contra la globalización, Slavoj Žižek ha construido un molde para un concepto universal de democracia enraizado

en el legado greco-europeo, en contraste con el particular implícito en las políticas identitarias. Desde la perspectiva de Žižek, la emergencia de políticas identitarias anuncia el fin de lo que él llama «lo propiamente político», tal y como se constituyó a partir del legado de la Antigua Grecia. En una discusión altamente polémica, el propio Žižek conjetura la necesidad de un «eurocentrismo de izquierda» (Žižek, 1998; 1999: 171-244). De este modo, ofrece la siguiente definición de lo «propiamente político»:

> «Es un fenómeno que aparece por primera vez en la Antigua Grecia cuando los miembros del *demos* (aquellos sin posición determinada claramente dentro de la jerarquía del edificio social) se presentaron a sí mismos como los representantes de toda la sociedad, los representantes de la verdadera universalidad ("nosotros, los 'nadie', los no contados en el orden, somos el pueblo; somos todos, contra otros que representan únicamente a sus propios intereses privilegiados"). El conflicto propiamente político involucra la tensión entre el cuerpo social estructurado en el que cada parte tiene su lugar, y la parte no-parte, quien desestabiliza este orden a cuenta del principio vacío de la universalidad, de la igualdad de todos los hombres como seres hablantes, de la igualdad como principio de la que habla Étienne Balibar cuando dice *egaliberté* (igualdad/libertad)» (Žižek, 1998: 998).

Žižek realiza implícitamente dos movimientos, aun cuando la estructura del párrafo da la impresión de que se trata de uno solo. Por un lado, ofrece una definición de lo «propiamente político»; por el otro, ubica inequívocamente su lugar de origen en la Antigua Grecia. El primero es un movimiento lógico, mientras que el último es geopolítico. En otros términos, Žižek introduce una geopolítica del conocimiento disfrazada como la *universalidad de lo propiamente político*. Este disfraz resulta crucial en su argumento cuando apela al «legado fundamental de Europa» como la base de la distinción entre *globalización* y *universalismo* (1998: 1006). Con el término globalización Žižek se refiere a la emergencia del mercado global (nuevo orden mundial), y con el término universalismo se refiere al «dominio propiamente político de la universalización de un destino particular como paradigma de la injusticia global» (ibídem: 1007). Esto importa porque:

> «Esta diferencia entre globalización y universalismo es cada vez más palpable actualmente, cuando el capital, con el objetivo de penetrar nuevos mercados, instantáneamente renuncia a peticiones de democracia con tal de

> no perder potenciales nuevos socios. Esta vergonzante capitulación es, por supuesto, legitimada como respeto a la diferencia cultural, como derecho irrenunciable del Otro (étnico/religioso/cultural) a elegir la forma de vida que mejor le parezca mientras que no entorpezca la libre circulación de capital» (Žižek, 1998: 1007).

Casi nadie podría estar en desacuerdo. En oposición a los proyectos evangelizadores, civilizatorios y modernizadores que dieron forma a las sucesivas ideologías capitalistas (coexistentes hoy), el proyecto de «Mercado» ha renunciado a convertir, civilizar o modernizar. En la actualidad, aquellos sujetos otrora seleccionados para su mejoramiento o su salvación en las fases anteriores del capitalismo no cuentan como creyentes o ciudadanos, sino únicamente como «consumidores» (García Canclini, 1995). Žižek corrobora lo anterior con numerosos ejemplos, incluido uno que involucra al «sabio» (entrecomillado de Žižek) gobernante de Singapur, Lee Kuan Yew, quien había estado enfatizando las diferencias entre Oriente y Occidente para justificar el capitalismo al estilo asiático (Zakaria, 1994 [en conversación con Lee Kuan Yew]). Según el argumento de Žižek, resulta claro que Singapur es un ejemplo de globalización sin universalismo; globalización en la que hay una suspensión de lo «propiamente político». Por otra parte, aun cuando se hubiera estado en desacuerdo con las políticas de Kuan Yew, se podría decir que la única alternativa a su sistema sería haber aceptado el capitalismo al estilo occidental, es decir, tanto un sistema económico como una ideología (neo)liberales. Kuan Yew no operó en el mismo nivel que los zapatistas de Chiapas, ya que la posición de aquel –igual que la del Gobierno mexicano– es definida por el carácter y las necesidades del Estado neocolonial.

No me parece que la «política propiamente dicha» quedase suspendida en la Singapur de Kuan Yew según lo sospecha Žižek, sospecha compartida desde la perspectiva de los Estados Unidos (ibídem). La estrategia política de Kuan Yew era «conservadora» en el sentido de que conservó cierta esencia del pasado. Asimismo, no había necesidad o interés en constituir a la población en el equivalente del *demos* griego, si bien ni siquiera en la Antigua Grecia los esclavos y los extranjeros podían participar en el *demos*. De cualquier forma, dada la posición subalterna de Kuan Yew en un orden mundial administrado por el G-8, podría decirse sobre él que «nosotros, los "nadie"» (...) somos todos, contra otros que representan únicamente a sus propios intereses privilegiados» (Žižek, 1998: 988). Ciertamente,

Žižek realiza un movimiento similar cuando insiste en el «potencial de politización democrática como el verdadero legado europeo, de la Antigua Grecia en adelante» (ibídem: 1008). Pero existe una notable diferencia entre Žižek y Kuan Yew: el primero propone un regreso al pasado para generar un futuro transformador, mientras que el segundo querría preservar el pasado. ¿No es posible imaginar un futuro transformador surgiendo del pasado mismo que Kuan Yew propone preservar? Según la argumentación de Žižek este no es el caso, pues lo «propiamente político» ha permanecido asociado a Grecia y apropiado como un «legado europeo», hecho que obliga al resto del mundo a inclinarse, sea hacia la derecha o hacia la izquierda, ante un estándar definido geopolíticamente como un «legado europeo».

El *dictum* zapatista «porque somos iguales tenemos el derecho a la diferencia» abre nuevas vías de pensamiento acerca de lo propiamente político y lo propiamente ético a la hora de imaginar futuros posibles. Esto es, «pensar la diferencia» más allá del mercado y los diseños capitalistas, o pensar más allá del proceso de subordinación capitalista que permite y promueve las diferencias subalternas mientras mantiene una ideología hegemónica de gestión. La diferencia que reclaman los zapatistas se ubica en el nivel de la gestión social, y no solamente en el que se posiciona la sociedad civil. Trasladar esta «diferencia» al nivel de gestión requiere introducir la distinción entre sociedad civil y sociedad política (Chatterjee, 1999a y 1999b). En el nivel de la sociedad civil hallamos reforma y negociación dialógica, tal y como Žižek la entiende (1998: 1008). En el nivel de la sociedad política (autoorganización de colectivos subalternos que han sido marginados por la sociedad civil constituida por la comunidad legal de ciudadanos) encontramos lucha y demanda de participación en la transformación gestiva, tal y como los zapatistas la tienen. Su objetivo no es la toma del poder, sino participar en la apertura del espacio de existencia de la sociedad política, precisamente en el sentido definido por Žižek, si le disculpamos su implícita geopolítica: la Antigua Grecia y el legado europeo. Es justamente en el nivel de la sociedad política que el segundo *dictum* zapatista («mandar obedeciendo») es el corolario necesario del primero («el derecho a la diferencia porque somos todos iguales»).

Dos asuntos quedan por ser clarificados: a) la concepción de «lo político» en la historia local de las diferencias imperiales y b) la concepción de «lo político» en relación con las historias locales de la diferencia colonial. En el primero, la diferencia imperial es el conector de «diferencias» entre países imperiales en los cuales lo político –la concepción de lo político–

está ligado a la Antigua Grecia, a Roma y a la cristiandad; a las ciudades-estado italianas de los siglos XIV y XV (Venecia, Florencia, Génova), y a las repúblicas burguesas de los Países Bajos e Inglaterra. Tal «herencia noratlántica» se equipara a la historia del capitalismo hasta el fin del siglo XX, es decir, antes de que el capitalismo se afirmara en Asia, cuando esta dejó de ser meramente una fuente de recursos naturales y un espacio para colonizar desde el exterior. El argumento de Žižek puede ser comprendido contra este contexto histórico. En el segundo asunto, la diferencia colonial no se origina en Grecia, con la excepción, tal vez, del discurso de los colonizadores que apelaron a la tradición greco-romana para justificar la colonización. Lo «propiamente político» en la diferencia colonial aparece «por primera vez» (utilizo lo declarado por Žižek entre comillas) en el Caribe, en Anáhuac (territorio de los antiguos mexicas) y en Tawantinsuyu (territorio de los antiguos incas). En aquel momento «nosotros "los nadie"» eran aquellos dejados fuera del marco del legado griego y cristiano-europeo; aquellos que tenían que resolver cómo lidiar con un orden político impuesto sobre ellos. Brevemente, eran aquellos de los que hablaban los «buenos» humanistas españoles (como Bartolomé de Las Casas y Francisco de Vitoria), pero cuyas voces habían sido silenciadas, suprimidas por la diferencia colonial construida sobre la tradición griega y cristiana. Por ejemplo: Guaman Poma de Ayala escribió en Tawantinsuyu un tratado político titulado *Nueva Corónica y Buen Gobierno* a finales del XVI y principios del XVII, aunque no fue impreso sino hasta 1936 (Adorno, 1986).

Este es, pues, el legado dentro del cual debe ser comprendida la revolución teórica del zapatismo, así como sus consecuencias éticas y políticas. Por supuesto que también está el legado de las luchas políticas enmarcadas por la diferencia colonial, dentro de la cual Enrique Dussel (1998) postuló la distinción entre la ética del discurso y la ética de la liberación. El proyecto de la ética del discurso (Apple, Habermas) significa inclusión y *reforma*, en palabras de Dussel; también negociación dialógica y despolitización, en palabras de Žižek. La ética de la liberación, por su parte, es *transformación* anclada en un discurso filosófico que cuestiona el hecho de que en las políticas de inclusión y de reconocimiento lo que queda fuera de discusión, lo que no se toca, es precisamente el lugar mismo desde el cual la inclusión es propuesta. Aquellos que proponen la inclusión no analizan críticamente el hecho de que quienes son «recibidos» quizá no quieran participar en el juego que tan generosamente proponen quienes abren sus brazos para acoger a los que son percibidos como diferentes. Este es, creo, el tema en juego en la

persistente oposición que señala Kuan Yew entre el «estilo oriental y el estilo occidental de hacer las cosas». Podríamos no estar de acuerdo en la forma en la que Kuan Yew plantea la cuestión; sin embargo, no podemos ignorar la existencia de un tema en el que las diferencias imperiales (diferencias dentro del propio capitalismo) y las diferencias coloniales (diferencias históricas erigidas con la complicidad entre una colonialidad del poder y el capitalismo) se unen de diversas maneras llamativas. La revolución teórica de los zapatistas es una aportación de inmenso valor a los esfuerzos que quieren evitar los círculos viciosos inherentes a una imaginación política limitada a la historia local de Europa, ya se incline más a los legados del pensamiento de la Antigua Grecia o a la corta historia de la post-Ilustración europea.

V. Conclusión

La revolución teórica del zapatismo, con sus consecuencias éticas y políticas, indica que ha llegado el tiempo de mirar más allá de las herencias europeas (Grecia o la Ilustración) y de la figura europea del refugiado para, con ello, hallar las diversas posibilidades para imaginar y levantar futuros democráticos (Mignolo, 2000b). La figura del colonizado (los pueblos indígenas y la herencia griega de la esclavitud, retransformada en esclavitud negra en el Atlántico del siglo XVI), así como la figura del inmigrante de las historias locales coloniales hacia las historias locales metropolitanas, deberían añadirse al escenario espacial de las transformaciones planetarias. No es un afán de declarar el «fin» del legado europeo, pues plantear el tema en términos de «finales» y «nuevos comienzos» implicaría permanecer dentro del marco de pensamiento de la modernidad occidental, y mantener la concepción uni-lineal de los cambios históricos y del progreso (progresión) humano. La historia nos dice que las transformaciones radicales surgen de los márgenes espaciales. España era la margen de los imperios romano e islámico antes de alzarse con el poder imperial. Europa era la margen de las grandes civilizaciones de la China y la India. Los europeos morían por alcanzar el brillo de tales civilizaciones. Los chinos no tenían interés alguno por ir a Europa. No fue sino hasta inicios del siglo XX que Europa comenzó a ser tomada en cuenta en la historia y la conciencia chinas.

Este no es el «fin de la democracia occidental», sino la oportunidad para su regionalización. Aquellos que imaginan futuros democráticos para

América Latina –como los zapatistas– (Rivera Cusicanqui, 1990) o para India (Chatterjee, 1999a y 1999b) difícilmente se tomarían en serio la invitación que hace Žižek para «insistir en el potencial de la democratización política como el verdadero legado europeo, de la Antigua Grecia en adelante» (Žižek, 1998: 1008). Aunque tal planteamiento podría ser válido propiamente dentro de la historia de la región del Atlántico Norte, es decir, desde el legado de la Antigua Grecia hasta los modernos Estados Unidos de América, para los latinoamericanos se trataría de una reminiscencia de las ideas impulsadas durante la primera mitad del siglo XX por políticos de derecha que enfrentaban transformaciones demográficas inestables, derivadas de la irrupción del «desarrollo» industrial. En contraste, los zapatistas han introducido el concepto de «democracia» dentro de un marco que revela la necesidad de mirar la multiplicación de historias interconectadas, con sus herencias correspondientes, ligadas por la colonialidad del poder y la diferencia colonial.

17. Pensamiento fronterizo y representación: conversación con María Iñigo Clavo y Rafael Sánchez-Mateos Paniagua[6]

I. Sobre pensamiento fronterizo

- María Iñigo Clavo (MI) y Rafael Sánchez-Mateos Paniagua (RS): Pensamos que una de sus más valiosas aportaciones ha sido la creación de una nueva conceptualización de pensamiento en torno a la colonialidad, así como este mapeo planetario de pensamiento fronterizo que muestra distintos acercamientos a un mismo modo de abordar la alteridad poscolonial. El pensamiento fronterizo es aquel que genera una doble crítica, se aleja de las contraposiciones dicotómicas, exterior-interior, para posicionarse críticamente tanto frente al fundamentalismo occidental como al de un país periférico (a menudo resultado de procesos nacionales tras las experiencias coloniales y un modo de ubicarse en el marco de las fuerzas internacionales). Ello implica posicionarse ante ambas tradiciones de pensamiento «y, simultáneamente desde ninguna de ellas», lo que permitiría alejarnos de la narrativa histórica lineal occidental y lo que es más importante, cuestionar su epistemología.

En la actualidad se sigue trabajando en el proyecto modernidad/colonialidad/descolonialidad, que comenzó a madurar a partir de varios encuentros desde el año 2000, recientemente se ha publicado *Globalization and the Decolonial Option*, editado en colaboración Arturo Escobar (Mig-

6. Entrevista realizada para el número 7, especial Bárbaro, de la revista digital *Bilboquet*, en noviembre de 2007.

nolo y Escobar, 2010)[7]. ¿Podría hablarnos de este proyecto y cómo el pensamiento fronterizo se integra en él?

- **Walter Mignolo (WM)**: El proyecto modernidad/colonialidad/descolonialidad como proyecto colectivo comenzó a gestarse en 1998. Una breve historia del mismo se encuentra en una página web que está diseñando Eduardo Restrepo[8]. La fundación conceptual que llevará a la formulación de este proyecto en 1998 data de principios de los años noventa; esto es, final de la Guerra Fría, colapso del socialismo «real», como se dice, y desorientación de la izquierda. Hoy diríamos que a principios de los noventa es cuando *la opción descolonial*[9] comienza a germinar, aunque todavía no conceptualizada como opción descolonial. Los dos conceptos claves que surgen en ese momento son los de *colonialidad*, introducido por Aníbal Quijano, sociólogo peruano, y el de *transmodernidad*, introducido por Enrique Dussel, filósofo argentino de ascendencia alemana. En ese momento Quijano y Dussel no estaban en contacto. La reflexión de Quijano provenía de la teoría de la dependencia, y su concepto de *colonialidad* es a mi modo de ver una consecuencia de esa genealogía de pensamiento en América Latina que, en el caso de Quijano, se retrotrae a José Carlos Mariátegui (Quijano, 2007). Dussel, en cambio, proviene de la teología y de la filosofía de la liberación y de su conocido encanto/desencanto con Emmanuel Lévinas, que Dussel elaboró hacia mediados de los años setenta[10]. Mi libro *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (2003) es un argumento que reúne estas dos líneas de pensamiento en América del Sur con el pensamiento crítico, filosófico articulado por la chicana y lesbiana Gloria Anzaldúa en su libro fundamental *Borderland/La Frontera. The New Mestiza* (1987); un punto de partida equivalente al *Discurso del método*. En estos tres casos se puede ver que la geopolítica del conocimiento es absoluta-

---

7. Este libro fue publicado como un número especial de la revista *Cultural Studies*, vol. 21, n.º 2-3 (marzo de 2007): http://www.tandfonline.com/toc/rcus20/21/2-3#.VLZXAiuG9HU
8. Eduardo Restrepo es un antropólogo colombiano, residente en Colombia, y miembro del proyecto. Véase: http://www.decoloniality.net/?q=node/5
9. Opción concebida hoy de este modo en el *Cultural Studies* mencionado (vol. 21, n.º 2-3 de marzo de 2007).
10. Véase por ejemplo http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/GGonzalezdeAllen.pdf

mente necesaria para anclar las historias locales donde se construye pensamiento y subjetividad: pensamiento que directa o indirectamente contribuyó a la colonialidad del ser y del saber, y pensamiento que directamente proyecta la descolonialidad del ser y del saber. Quijano, Dussel y Anzaldúa son tres momentos, tres anclas de este desprendimiento geo y corpopolítico del conocer y del ser; todos ellos se imaginan lo difícil que es pensar y ser, en América del Sur o en los márgenes del caparazón anglo en Estados Unidos, poniéndose en los calcetines de Descartes, Kant o incluso Simón de Beauvoir y Jean-Paul Sartre. Sin duda hay una línea de pensamiento en las Américas que bebe y se postra a la tradición greco-latina actualizada por las seis lenguas europeas imperiales modernas (del Renacimiento [italiano, castellano y portugués] y sobre todo de la Ilustración [francés, alemán e inglés]).

No obstante, si bien la conceptualización del habitar, del ser y del pensar en la frontera comenzó a formularse hacia finales del siglo XX, la condición misma de habitar, de ser y de pensar en la frontera es consubstancial con la formación y fundación histórica del mundo moderno/colonial y de la economía capitalista. Me explico. Imaginen el mundo hacia 1500. En China la dinastía Ming se encuentra hacia mediados de su larga vida. El sultanato otomano está ya en proceso ascendente. Hacia 1520 y hasta 1566, Suleimán el Magnífico dará dolores de cabeza a Carlos V. El sultanato otomano es tan o más fuerte que el Sacro Imperio Romano Germánico bajo Carlos V y el naciente Imperio hispánico bajo el mismo Carlos, pero esta vez I. El sultanato safávida (del cual se desprendió Irán hacia 1520 por la influencia de Francia e Inglaterra –mientras que Irak lo hace del sultanato otomano, también por pullas de Inglaterra y Francia, así como por la creciente necesidad de petróleo–) comenzaba a formarse, al igual que el sultanato Mughal, en lo que es hoy la India. En Rusia, Moscú es declarada la «tercera Roma» hacia 1520 y ya se pone en marcha hacia la formación del zarato Ruso cuyas riendas tomará Iván el Terrible hacia 1558, más o menos al mismo tiempo de la ascensión al trono de Isabel I de Inglaterra y Felipe II de España. Hacia 1500 también, el Incanato en la región de Tawantinsuyu y el Tlatoanato en la región de Anáhuac estaban asimismo en su período floreciente. Como ya se pueden imaginar es un mundo policéntrico, con organizaciones sociales semejantes y economía agropecuaria. La heterogeneidad histórico-estructural (Quijano, 2000) se desprende de la historia lineal (desde Grecia a nuestros días, pasando por Roma, París, Londres y llegando a Estados Unidos), puesto que todas las historias locales existen-

tes hacia 1500 continuaron y continúan; pero cada una de ellas, en su momento, enganchada con la expansión de la historia local de Occidente.

Hoy se suele llamar «imperios» a toda organización social de todo el globo anterior a la formación de los estados-nación seculares del corazón de Europa (según Hegel latiendo al compás de Inglaterra, Francia y Alemania). Decir que Suleimán el Magnífico o que cualquier Huángi de la dinastía Ming es emperador, y por lo tanto hablar del Imperio chino y del Imperio otomano, es tan imperial e insultante como llamar sultán a Julio César o Huángi a Alejandro el Grande. La cuestión del nombre lleva una intensa, enorme y electrificante carga de apropiación imperial y, en consecuencia, de degradación colonial: de fabricación de la diferencia colonial y de la diferencia imperial que, en el fondo, son diferenciales racistas epistémicas. ¿Me entiendes? Por ejemplo, hoy, el radicalismo ortodoxo predicado por un John Milbank[11] y sus adláteres pretende re-inscribir la teología como salvación para todo el mundo. Piensan que todo el mundo quiere salvarse bajo el manto de Jesucristo y no de otro modo. Esta es su respuesta, por cierto, al mismo proyecto globalizador neoliberal. El argumento sería que en vez de reducir la población del mundo a un consumismo radical se haga bajo un cristianismo (eucarístico) radical. Sin duda, si yo tuviera que elegir entre esas dos únicas opciones, me uniría con disgusto al radicalismo teológico ortodoxo. Una tercera opción sería un marxismo remozado en el cual las multitudes o la multitud tomarían las riendas en lugar de hacerlo un proletariado que ya no tiene lugar en la sociedad del no trabajo (*end-of-work-society*). Una cuarta opción sería la que proponía Osama bin Laden: en vez de un mundo neoliberal consumista, de cristianos que practican una ortodoxia radical (sin ser ortodoxos a la manera del cristianismo de Bizancio, aparejado en Rusia), tendríamos un mundo de seres humanos convertidos al islam y no al consumismo, al cristianismo o al marxismo multitudinario.

Ahora bien, cuando emergen los circuitos comerciales del Atlántico y la fundación histórica de la economía capitalista basada en la apropiación masiva de tierras, explotación masiva del trabajo, masificación de la escla-

---

11. Véase la siguiente entrevista: http://blogs.ssrc.org/tif/2010/03/17/orthodox-paradox-an-interview-with-john-milbank/

vitud, dispensabilidad de las vidas humanas (los esclavizados se convierten en mercancía, un valor que no existía en las economías agropecuarias en todo el planeta fuera de la economía del Atlántico), Florencia, Venecia y Génova que hasta ese momento miraban hacia el este del Mediterráneo (y comerciaban con Fez, Tumbuctú, Bagdad, Calcuta, etc.) vuelven la mirada hacia el oeste del Mediterráneo y hacia el Atlántico; primero Castilla, luego Portugal y más tarde los Países Bajos. ¿Por qué les cuento este asunto? Porque ahí se van creando las condiciones para la emergencia del habitar las fronteras, esto es, la exterioridad, y para la emergencia del pensar o la epistemología fronteriza. Y ellas se crean fundamentalmente en las Américas, entre los «indios» y los «negros»: dos categorías inventadas por la epistemología territorial teológicocristiana, que era la hegemónica en la cristiandad europea occidental. Dos casos ejemplares, entre otros, son el de Guaman Poma de Ayala en Tawantinsuyu (finales del siglo XVI y principios del XVII) y Ottobah Cugoano (en el Caribe inglés y luego en Londres, en la segunda mitad del siglo XVIII).

Escribí ya sobre este asunto (Mignolo, 2008), y aquí me interesa subrayar un par de cosas en relación con su pregunta. Me encontré con varias audiencias enconadas por atreverme a sugerir que Guaman Poma, que adoptó el cristianismo y criticó a los negros, puede ser un pensador fronterizo y descolonial. Igual en cuanto a Ottobah Cugoano, ¡cómo un asimilado al cristianismo puede ser descolonial! Claro, Cugoano no criticaba a los negros, porque él fue un africano esclavizado y luego liberto, pero negro siempre para la «objetividad» de la teología cristiana y epistemología teológica del momento. La cuestión es la siguiente: prestar atención en lo que se lee en el contexto en el cual se dice lo que se dice, es decir, entender la enunciación a partir del enunciado en vez de concentrarse en el enunciado y olvidar la enunciación. La sobrevaloración de lo enunciado sobre la enunciación es a la vez el esplendor y la miseria de la pobreza de la epistemología occidental. Esplendor porque se ha impuesto en el sentido común. Miseria porque oculta la enunciación y al hacerlo oculta su propia imperialidad epistémica. Cuando escribieron Guaman Poma y Cugoano, Karl Marx y Sigmund Freud no habían hecho públicas sus teorías para que Guaman Poma y Ottobah Cugoano pudieran apoyarse en pensadores europeos (no casualmente judíos). De modo que lo que hacen es (a) tomar el cristianismo, con el que tienen que dialogar; (b) partir del cristianismo para criticar a los propios europeos de ser no-cristianos, y (c) construir argumentos a partir de las experiencias, subjetividades, lenguas y conocimientos que

les eran propios; experiencias y subjetividades de las cuales los europeos estaban fuera de lugar y desde ahí poder reclamar su derecho al pensamiento filosófico y político que, por cierto, no fue escuchado. ¿Quiénes eran, después de todo, un indio o un negro para pensar y reclamar? Esta gente era gente sin letras, no del todo racionales, que tenían que esperar de la bondad epistémica y política de los dadores europeos, teológicos o seculares.

Ahora fíjense en estos dos ejemplos: ambos Guaman Poma y Cugoano habitan y piensan en la frontera. Interrumpen las tranquilas aguas de la teología y de la filosofía secular agazapadas en el griego y el latín. Son epistemológicamente desobedientes y, claro, pagan por su desobediencia. En fin, es en esta genealogía del ser y del pensar que podemos situar a Frantz Fanon, Gloria Anzaldúa, Abdelkebir Khatibi, Malek Benabbi, Ashis Nandy, Vandana Shiva y tantos otros. Todos ellos tienen esto en común: subjetividades formadas en las fronteras de la historia local de Occidente, expandida a todo el globo, y las historias locales de cada uno de ellos. En Europa hoy se está viviendo el reverso: las experiencias y vivencias fronterizas no están ocurriendo ya en las colonias y excolonias, sino en la inmigración en Europa. Ahora bien, es un tanto «como natural» que el pensamiento fronterizo no surja de experiencias y subjetividades europeas o angloamericanas, sino de las exterioridades; para simplificar, de las experiencias y subjetividades que no habitan, desde el inicio de cada vida, la casa del griego y del latín y sus descendientes europeos (italiano, español, portugués, francés, inglés y alemán). Esta es ni más ni menos la cuestión central del ser y el pensar fronterizo, en la exterioridad del racismo y del patriarquismo epistémico imperial en el que se fijaron las reglas del buen conocer, del buen vivir, de las jerarquías raciales y sexuales, de la normatividad heteroxesual y de la superioridad blanca. Para quienes no están dispuestos a habitar la casa imperial y apuestan por reexistir (no ya a resistir, como nos recuerda Adolfo Albán [2010], artista y pensador afrocolombiano), la epistemología fronteriza es UNA opción, que es también la opción descolonial.

En resumen, colonialidad, transmodernidad y pensamiento fronterizo son tres conceptos articuladores del proyecto. Hay un libro sobre estos temas publicado por Duke University Press, coeditado por Ramón Grosfóguel, Nelson Maldonado-Torres y José David Saldívar titulado *Unsettling Postcoloniality: Coloniality, Transmodernity and Border Thinking* (2007). Es importante denotar que Grosfóguel y Maldonado-Torres son puertorriqueños y José Saldívar es chicano. Es decir, los tres están doblemente involucrados en el colectivo modernidad/colonialidad/descolonialidad y en

proyectos concurrentes de «latinidad» en Estados Unidos. Este volumen recoge las contribuciones fundacionales del proyecto, hasta principios del año 2000. Véase también un par de artículos resumiendo las propuestas del colectivo: el del filósofo colombiano Damián Pachón Soto sobre «El grupo Modernidad/colonialidad»[12], y el artículo del antropólogo colombiano Arturo Escobar, titulado «Mundos y conocimientos de otro modo»[13], en el cual retoma el título del dossier electrónico *Worlds and Knowledges Otherwise (WKO)*[14] y hace un análisis sobre el proyecto.

El volumen de *Cultural Studies* (2007) mencionado antes surgió de uno de los encuentros del proyecto que organicé junto con Arturo Escobar en Duke-Chapel Hill en mayo de 2004. Desde nuestra perspectiva, esa conferencia marcó un momento de cambio en el proyecto por varias razones. En primer lugar, comenzamos a pensar las relaciones entre *la Teoría Crítica* (Escuela de Frankfurt) y *la descolonización epistémica* o descolonialidad. En segundo lugar, ya en ese momento, se estaban introduciendo nuevos conceptos fundamentales. Catherine Walsh estaba ya elaborando, a partir del pensamiento indígena, el concepto de *interculturalidad*[15] (que es un concepto indígena, y no de nosotros «latinos» en América del Sur descendientes de europeos). Asimismo, Catherine Walsh estaba trabajando con intelectuales afroecuatorianos (como Juan García, líder intelectual, y Edison León) y afrocolombianos (como Adolfo Albán), quienes habían introducido ya conceptos como *pensamiento cimarrón, ancestralidad, la gran comarca*, etc. Por su parte, Nelson Maldonado-Torres comenzaba a elaborar el concepto descolonialidad del ser; Santiago Castro-Gómez, en Colombia, estaba proponiendo su «hybris del punto cero» para caracterizar la imperialidad epistémica de Occidente; Agustín Lao-Montes ha puesto de relieve sus exploraciones de afrolatinidad; Zulma Palermo se ha interesado en la colonialidad del saber y la universidad; María Lugones está desarrollando las relaciones entre colonialidad y género y ha creado un centro de «pensamiento descolonial» en Binghamton. En fin, este panorama no agota

12. Véase: http://pariendo-la-patria-buena.blogspot.com.es/2007/09/nueva-perspectiva-filosfica-en-amrica.html, o dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3663394.pdf
13. Véase: http://www.unc.edu/~aescobar/text/esp/escobar-tabula-rasa.pdf
14. Véase: http://globalstudies.trinity.duke.edu/projects/worlds-knowledges-otherwise
15. Véase: http://www.buenosaires.gob.ar/areas/salud/dircap/mat/matbiblio/walsh.pdf

empíricamente lo hecho, sino que da una idea de lo que podrían ser dos etapas, hasta este momento, del proyecto. Diría que estamos hoy en una tercera etapa en la cual se establece el diálogo con instituciones en Brasil, en Colombia, en Europa y por supuesto en Estados Unidos. Ramón Grosfóguel, quien dentro del grupo contribuyó a cruzar las fronteras entre el economicismo del análisis del sistema mundo al aspecto cultural, es también hoy quien está coordinando estos encuentros y también gestando variadas publicaciones en América del Sur y Europa.

- **MI y RS**: El pensamiento local occidental se ha impuesto como diseño global en el mundo, transformando otras formas de pensamiento y la historia de otros pueblos. El pensamiento fronterizo, según lo entendemos, aspira a modificar este paradigma desde la diversidad de pensamientos locales que comiencen a operar más allá de la localidad (más allá del Bantustán africano o, como decía Armando Muyolema, más allá de que los kichwas solo aspiren a kichwisarse a sí mismos); quiere por tanto mostrar una realidad planetaria y proponer un modo de repensar nuestra relación con otras localizaciones históricas y epistemológicas. Nos sorprende cómo en el pensamiento de/sobre/desde América Latina sigue existiendo esa urgencia por pensar proyectos macropolíticos, o macronarrativas, o macroproyectos de liberación, mientras que en Europa o Estados Unidos se tiende cada vez más a reivindicar las micropolíticas, hasta tal grado que incluso las llamadas minorías pueden ser vistas como macronarrativas, identidades impuestas y autoritarias. ¿De dónde cree que proviene esta tendencia latinoamericana?

- **WM**: Interesante la pregunta. Ella implica ya tener en cuenta la geopolítica del conocimiento y también la corpopolítica, en la medida en que ambas contemplan la correlación entre el pensar (o razonar) y el emocionar, introducido y desarrollado por el neurofisiólogo chileno Humberto Maturana y también corazonar, como lo presenta el poeta ecuatoriano Patricio Guerrero[16]. Ahora bien, hoy «América Latina» ya no es solo las formas y proyectos de pensamiento de la intelectualidad de descendencia europea (criollos, mestizos y mestizos con sangre mezclada, pero de mente blanca, y los inmigrantes, a partir de finales del siglo XIX, de donde provenimos

16. Véanse: http://www.tierramerica.net/2000/suplemento/preguntas.html y http://www.uasb.edu.ec/contenido.php?cd=1208&swpath=notev&pg=ev

Dussel y yo, por ejemplo), sino que coexisten los proyectos indígenas, en su diversidad, y los proyectos afros, también en su diversidad. Hay algo que tanto blancos o blancoides, como dice el aymara Félix Patzi Paco, como indígenas y afros en su diversidad tenemos en común: la colonialidad. Hay una cuestión de escala, sin duda, pero la colonialidad del saber y del ser la sentimos todos, aunque con diversas intensidades. Igual ocurre en sectores del mundo árabe-islámico con pensadores como Malek Bennabi en Argelia, Abdelkebir Khatibi en Marruecos, Nawal el Sadawi en Egipto, Ali Shariati en Irán, Vandana Shiva y Ashis Nandi en India, etc. En Europa hoy vemos este fenómeno con pensadores como Tariq Ramadán, y en Estados Unidos con el pensamiento chicano.

Así pues, la geo y corpopolítica del pensar y del ser, del razonar y del emocionar, provincializa el pensar y ser, el razonar y el emocionar del canon greco-latino-europeo trasvasado al *mainstream* de Estados Unidos. De modo que, en América del Sur, África del Norte, Oriente Medio, India, etc., se manifiestan hoy dos tendencias: la colaboración con los agentes y proyectos imperiales y la búsqueda de proyectos de deseganche de la imperialidad. Estas últimas, a su vez, se manifiestan en dos líneas a veces complementarias a veces antagógnicas: la desoccidentalización y la descolonialidad. Es el lado más oscuro de la modernidad que está hoy saliendo a la luz y revelando la oscuridad de la modernidad. Sin duda, hay lugar para todos, de modo que la modernidad del saber y del ser forjada por y en la civilización occidental, tiene su lugar, pero uno entre muchos, y no el de guía sagrada del ser y del pensar. Es cuando esto ocurre que emerge la colonialidad, el lado oscuro de la modernidad. Me parece que algo así está ocurriendo hoy en todo el mundo, incluidos Europa y Estados Unidos, a partir de las «minorías» inmigrantes. En Europa, esta emergencia es una cuestión de tiempo, pero sin duda ya es visible.

- **MI y RS**: Dice Baudrillard en *El crimen perfecto* (2000) que a menudo se involucra a los indígenas (él habla de primitivos) en la dinámica de la negociación de diferencias, para concluir que, en algunos casos, «no hay que reconciliar nada, hay que mantener la alteridad de las formas, la disparidad de los términos, hay que mantener vivas las formas de lo irreductible». ¿Es posible algo así? Porque si la gnosis fronteriza queda situada entre la epistemología occidental y ciertas formas de conocimiento local de contextos (pos)coloniales, ¿no correríamos el riesgo de situar el pensamiento occidental como eje del pensamiento fronterizo? ¿Ello no implicaría pensar que no hay actualmente un afuera del marco occidental político y epistemológico?

- **WM**: Lo que mencionas es un problema de Baudrillard y quizás del pensar europeo que trata de resolver sus problemas de la manera más justa y democrática posible. Es un debate europeo, como el de Las Casas con Sepúlveda, en el cual no estuvieron involucrados los indígenas. Como dije en la respuesta anterior, el pensamiento europeo tiene su lugar en la pluriversidad como proyecto universal, pero no veo por qué tenga yo que involucrarme en lo que es un problema para Baudrillard, pero no para mí. En todo caso podemos hablar de igual a igual si llegamos a entender que sus problemas no son los míos ni los míos los de él. El pensamiento fronterizo y la opción descolonial son otra cosa, otra opción, y no ya la opción de Baudrillard. Con esto no intento ponerme de igual a igual con Baudrillard en el mercado, puesto que su valor de cambio excede en mucho al mío. Con hablar de igual a igual me refiero a otro nivel, en el nivel en el que los seres humanos dialogan en pro del bien común, independientemente del valor intelectual de cambio de cada uno de los dialogantes. En los últimos cinco años estuve en el mismo coloquio con Baudrillard unas cinco veces (los encuentros de la Académie de la Latinité). Nunca hablamos. Una vez compartimos por un rato una mesa de restaurante. Recuerdo que él escuchó al menos una de mis ponencias. Yo escuché un par de las suyas. Lo que estaba claro para ambos es que ninguno de nosotros tenía nada que decir al otro. El pensamiento fronterizo y la opción descolonial pertenecen a una esfera de opciones que sin estar en conflicto tampoco están en diálogo con el pensamiento posestructuralista.

La segunda parte de la pregunta es bien interesante y esclarecedora con respecto a la problemática de la primera parte de esta misma pregunta. En primer lugar, la respuesta es que sí, el pensamiento fronterizo presupone, precisamente, la globalización de la episteme occidental a partir del siglo XVI hasta hoy, a través de la teología cristiana, de la filosofía y ciencia seculares, así como de las tecnologías y bionanotecnologías de hoy. En segundo lugar, y resumiendo lo anterior de una manera un tanto brutal, lo que ocurrió desde el siglo XVI hasta la actualidad (por cierto no linealmente, sino en complejos nodos de heterogeneidad histórico-estructural) fue no solo la expansión económica y política (p.ej., el Estado-nación), sino fundamentalmente epistémica. Así surgieron las categorías (generalizando) de *humanitas* y de *anthropos* (bárbaro, primitivo, comunista, terrorista, delincuente, extranjero, etc.). *Anthropos* no es el afuera de *humanitas*, sino su exterioridad: esto es, solo y únicamente el observador u observadora, el dicente o la dicente, que asume la fe de la *humanitas*, es quien *inventa* la

noción de *anthropos*. *Anthropos* es la exterioridad no ontológica; es decir, el *anthropos* solo existe en la imaginación, el discurso y la acción concurrente de quien se asume y se ubica en la *humanitas*. Pues bien, el pensamiento fronterizo surge al asumirnos en el haber sido clasificado como *anthropos*, en el emocionar del ninguneo y en la guerra epistémica frente a la violencia imperial, racista y ontológica. Es decir, si el anthropos no existe como tal, fue una categoría inventada *como ontológica* a partir de la episteme occidental. De modo que mi diálogo con Baudrillard, y posiciones equivalentes (como las opiniones de Las Casas) sería el diálogo del pensar fronterizo habitando la exterioridad del *anthropos*, es decir, habitando las fronteras, frente a un pensar y ser crítico (como el de Baudrillard y Las Casas) en el seno mismo de la *humanitas*.

Dicho esto, el pensamiento fronterizo y el ser habitando las fronteras constituyen la columna vertebral de la opción descolonial. Sin duda que hay otras opciones. Una de ellas es la que propone Baudrillard. Vean por ejemplo como este tipo de reflexión responde a urgencias existenciales y epistémicas variadas del «soy donde pienso»[17]. No hay pues riesgo de aceptar el hecho de que Occidente se expandió por el globo con sus categorías, sus formas políticas, su economía, etc. No veo riesgo en lo que es históricamente inevitable. Por lo tanto, el pensamiento fronterizo surge del habitar no el afuera, sino la *exterioridad*, el afuera construido por el adentro. Como dije antes, no hay «bárbaros», ontológicamente. El bárbaro y el primitivo, desde Las Casas a Lafitau, es invención del sistema categorial y de los agentes occidentales. De modo que aceptar el ser bárbaro no es aceptarme ontológicamente como bárbaro, sino aceptar que desde las categorías éticas y políticas imperiales me han clasificado como bárbaro. Fausto Reinaga, pensador radical aymara, decía: «No soy indio, carajo. Soy aymara. Pero me han hecho indio y como indio voy a pelear». Pues ahí está la condición básica del habitar la frontera y de la generación del pensamiento fronterizo.

- **MI y RS**: a) Parece que el subalterno se está convirtiendo en una categoría teórica que puede llegar a modificar nuestra epistemología, quebrando su narración histórica lineal, sus alegorías nacionales, sus paradig-

---

17. Véase: http://www.relacionesinternacionales.info/RRII/N7/resmignolo.pdf

mas teóricos y políticos ¿el subalternismo podría ocupar el lugar del marxismo? En ese caso, ¿no existiría el peligro de instrumentalizar una vez más al «otro» para conseguir activar nuevos paradigmas de pensamiento, para generar nuevos espacios teóricos, ignorando una vez más su realidad y necesidades?

b) Usted perteneció en disidencia al Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos que se inspiró en el Grupo de Estudios Subalternos de la India para generar un debate sobre la colonialidad en América Latina. Quisiéramos saber cuáles son los puntos de confluencia y de divergencia entre modernidad/colonialidad/descolonialidad y el proyecto del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos (GLES).

- **WM**: Respecto a la pregunta a), no creo que la categoría de «subalterno» o «subalterna» tenga por sí sóla esa fuerza epistémica. He escrito en extenso sobre este asunto recientemente; la noción de «subalterno/a» se ubica en coexistencia con la de *damnés* de Frantz Fanon (traducido al castellano como «condenados») y con la de «multitud» y «pueblo», que se han retomado recientemente. Depende de la genealogía de pensamiento y de sentimientos en la que uno se ubique, unas u otras categorías adquieren un rol preponderante. Para quienes de distinta manera experimentamos los legados coloniales en las Américas, la categoría fundamental es la de *damnés*, puesto que con ella Fanon se refería a los «racializados de la tierra», y por lo tanto condenados en el proceso de racialización imperial/colonial. Las categorías de pueblo y multitud encajan mejor para quien siente y piensa en las genealogías euro-norteamericanas, para quien habita ese espacio sensorial y categorial. Por su parte, «subalterno», que como sabemos fue introducido por Antonio Gramsci porque la noción de «proletariado» no podía abarcar la estratificación social que él veía y experienciaba, fue trasladada a India por Ranajit Guha. Cuando la categoría de subalternidad llega a India entra en el ámbito de la diferencia colonial, y adquiere otro sentido: el subalterno en India tiene una cara distinta al subalterno italiano. Y aquí no hay universalidad que valga, sino globalización de categorías a través de la diferencia interna imperial en Europa (p.ej., Italia y el sur de Europa) y la diferencia colonial (la India colonizada por el Imperio británico).

La categoría de «subalterno» tanto cuando se refiere a personas como a pensamiento, está mal orientada. «Subalternidad» es una categoría crítica que permite poner de relieve clasificaciones sociales jerárquicas construidas en el discurso hegemónico. No obstante, la categoría de «subalternidad» no fue propuesta por aquellos identificados como «subalternos». La

enunciación que sostiene el concepto de subalternidad presupone privilegio de clase y racial (élite económica y/o intelectual). Después de todo ni Gramsci ni Guha, ni ellos ni sus teorías, serían identificados como «subalternos». Ambos pertenecen a la élite intelectual italiana e india, respectivamente. Así, los subalternos, cuando se refiere a personas, o lo subalterno cuando se refiere a pensamiento, es en realidad una diferenciación construida por el discurso hegemónico. Por lo tanto, corresponde hablar de «procesos de subalternización» más que de subalternos, de manera similar en cuanto a la raza. Raza como tal es una categoría ontológica construida –esta vez– por el discurso hegemónico y no, como en el caso de subalternidad, como una categoría crítica de disenso. Esto es, el concepto de raza es ya un concepto racista. Corresponde hablar entonces de «procesos de racialización». Habría que pensar –por otro lado y en contraposición– hasta qué punto el concepto de «subalternidad» es un concepto subalterno.

De modo que no estoy seguro de que el concepto de «subalterno» pueda cambiar mucho epistemológicamente. Creo, por el contrario, que el concepto de *damnés* es el que permite un cambio radical y la apertura hacia un pensamiento-otro. El concepto de «subalternidad» es crucial, en cambio, para la apertura crítica del marxismo, pero en la esfera todavía del eurocentrismo, equivalente al concepto de «multitud» de los autonomistas italianos. No se trata pues de preferir una categoría o la otra, sino de aceptar que perteneces a distintas esferas experienciales y categoriales, al mundo que pertenecen esas categorías y en la que uno piensa y siente. Dicho esto, ¿cuál es el peligro al que aluden en la pregunta? Presiento que el presupuesto de su pregunta es muy distinto al presupuesto de mi respuesta. De ahí la necesidad de aceptar mundos experienciales y categoriales en coexistencia conflictiva, en relaciones imperiales/coloniales de poder, incluido el racismo epistémico y estético (*aiesthesis*, sentir).

b) Lo dicho anteriormente ayuda a responder a la segunda pregunta. Fui desde el comienzo miembro disidente del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos. Mi disidencia fundamental, sobre la que escribí al menos cuatro artículos, estaba en el punto de partida: un grupo de intelectuales estadounidenses y latinoamericanos residentes en Estados Unidos, después de la caída del Imperio soviético, de la crisis de la izquierda, de la experiencia de Nicaragua, se reúne para formar una especie de *think tank* con el nombre de referencia. Consideré al proyecto meritorio y acepté la invitación de unirme a él. En disidencia porque el proyecto esta vez adoptaba y adaptaba teorías y formas de pensamiento del Tercer Mundo en vez del Primer Mun-

do. Está bien, pero se quedaba corto, porque borraba de un plumazo todo el pensamiento crítico y teórico de la intelectualidad sudamericana y caribeña, tanto de criollos y mestizos como de inmigrantes a partir del siglo XIX y de pensadores radicales indígenas y afros. Esta es la diferencia radical, e irreducible, con el proyecto modernidad/colonialidad/descolonialidad.

II. Cuestiones para una «representación-otra»

- **MI y RS**: Permítanos realizar una breve reflexión final que concluya a modo de interrogante. Una parte de nosotros se pregunta sobre el pensamiento descolonial y fronterizo y su aplicación en la esfera del arte y la política. La identidad, la otredad y la diferencia se inscriben en el ámbito de las representaciones, a partir de las cuales debatimos los conflictos del presente; pero, ¿se podrían plantear los conflictos contemporáneos con relación al «otro» y la diferencia fuera del orden de la representación? Parecería que las representaciones siempre levitan sobre las cosas mismas sin llegar a alcanzarlas nunca. Nos interesa pensar cómo de un tiempo a esta parte algunas de las prácticas de reivindicación del «otro» y la diferencia comienzan a ensayar una suerte de extrañamiento o emancipación de las formas de relacionarse con las representaciones. No nos referimos a la llamada «crisis de la representación», sino al marcado impulso de moverse en un espacio en el cual la experiencia del «otro» y la otredad no pasa por el circuito de verse reducido a la configuración de su representación, sino quizás a la configuración de su visión, su pensamiento. Se diría que lo que se encuentra en juego precisamente es el juego moderno del representar (no solo escópicamente o lingüísticamente, sino referido también a los sistemas de representación política, a la democracia, etc.).

La *racaille* («chusma juvenil») –descendientes de emigrados tunecinos, argelinos, senegaleses, pero franceses ya (que encendió los suburbios de París tras la muerte de un joven perseguido por la policía)–, sin emitir discursos, sin líderes ni acomodo en ninguno de los comentarios de los sociólogos franceses, ni en las imágenes que les atribuye la prensa, es como una forma de insurrección u opacidad que actúa directamente contra la máquina de representar (sin aspirar a formar parte de ella) y los regímenes de realidad que aquella administra en connivencia con la democracia. El filósofo Jacques Rancière ha escrito recientemente sobre ello, pero también

resuena en la crítica que nos llega, no sin opacidad, desde la publicación *Tiqqun/Comité Invisible*. ¿Qué opinión tiene al respecto? ¿Existe una forma de negociar la alteridad, de superar las relaciones de poder (coloniales en este caso), sin pasar por las estrategias de representación?

Entre los intelectuales es habitual reconocer la posición que afirma que el «otro» ha de conquistar un espacio de representación propio, autónomo, y por ahí se desplegaría su fuerza emancipadora. Pero los regímenes de la representación y las formas de gobierno que los administran encuentran modos de gestionar estos significados otros. Los jerséis de Evo Morales –por elegir un ejemplo que podría resultar anecdótico– nos son presentados en Europa de un modo costumbrista, pintoresco y naif, hecho que, como usted ha indicado, demuestra la incapacidad europea para entender el giro descolonial de las políticas de lo bolivariano, que confundimos con un mero giro a la izquierda. Usted nos recuerda que tanto indígenas como no indígenas votaron a Evo «no porque los representase, sino porque los involucraba». ¿En qué «escenario», en relación con los discursos de la representación, nos sitúa el pensamiento fronterizo? ¿Tendría sentido pensar en un movimiento de descolonización de la representación dinamizado por los medios del arte?

Pero quizás no se trate de negar la representación, de negar el modo por el cual construimos y mediamos con el mundo, solo porque un modo de relacionarnos con las representaciones nos aleje o nos enfrente a él. Es por ello que entendemos que lo importante no es quién es Marcos o quiénes son los zapatistas, sino lo que representa y lo que representan, y esto es algo que solo es posible mediante la poesía, la máscara y la metáfora: «El EZLN es un ejército que combate con metáforas en lugar de con balas, que aspira a ganar perdiendo, desapareciendo, dejando de ser. Un cuerpo guerrillero que no se erige, como antaño, en vocero de la mayoría, sino de una minoría, la indígena. Que exterioriza a través de la máscara a los socialmente invisibles». La máscara de Marcos, su teatro, su poesía, es quizá lo que permite que el común se reúna. Mediante la repetición de esa máscara la colectividad está presente. «Todos somos Marcos» dicen los zapatistas. En la gran marcha hacia México DF, los zapatistas portaban una pancarta que decía: «Detrás de nosotros estamos ustedes». Es el sueño colectivo de la igualdad –que se sabe habitante de «La Realidad»– el que se presenta; pero también lo hace representándose, no lo olvidemos. Para vincularlo con su pensamiento hemos tomado la siguiente cita de su texto «Evo Morales: ¿Giro a la izquierda o giro descolonial?»:

> «El giro descolonial consiste en una serie de desprendimientos y de cambios en los términos de la conversación, mientras que la izquierda solo cambia los contenidos y se mantiene dentro de las mismas reglas del juego de la cosmología eurocéntrica» (Mignolo, 2005).

Tomando el ejemplo de los zapatistas, ¿estos cambios en los términos de la conversación podrían ser entendidos como «cambios en los términos de la representación»? Más allá de la alteridad como tema, de lo colonial como contenido... ¿Cómo podrían incorporar las prácticas artísticas este cambio en los términos de la representación y participar del giro descolonial?

- **WM**: Bueno, estas preguntas resumen una plataforma futura del pensar y del hacer en todas las esferas sociales del vivir, y también globalmente, no solo en la zona mediterránea y atlántica, desde el sur de África hasta Nueva York.

Empecemos por la idea de «representación». En nada de lo que he escrito en los últimos 25 años aparece la palabra «representación». La he eludido sistemática y cuidadosamente. ¿Por qué? Si hablamos de representación asumimos que hay algo que se representa, y quedamos atrapados en el signo, significante/significado que, por cierto, no es un concepto universal sino occidental, en el sentido de que *semeion* recorrió el camino de Grecia hacia el oeste: de Roma a Francia. Por lo tanto, es un concepto regional que la semiótica tomó como universal, en paralelo a la idea de que el inconsciente es universal y no es una idea regional que surgió en Austria y se propagó a París. La filosofía musulmana, que partió de Grecia, no prestó atención al concepto de signo y representación.

En vez de ello, podemos partir de *ixiptla*. Serge Gruzinski nos enseñó, en notables páginas donde se explicaba el sentido de *ixiptla* en la filosofía náhuatl, lo siguiente:

> «La representación indígena, *si es que se puede hablar aquí de representación* [itálicas mías, WM], tendía, pues, a la calca de la realidad sensible, aunque se refiriera a ella. Un concepto náhua permite llevar más lejos el análisis: *ixiptla*. Los evangelizadores franciscanos lo utilizaron para denominar el ícono cristiano, la imagen del santo, mientras que antes de la conquista designaba varias manifestaciones de la divinidad. Son *ixiptla* la estatua del dios –diríamos, con los conquistadores, el ídolo–, la divinidad que aparece en una visión, el sacerdote que la "representa" cubriéndose de sus adornos, la víctima que se convierte en el dios destinado al sacrificio. Las diversas "se-

mejanzas" –es así cómo se traduce a veces en español *ixiptla*– podrían yuxtaponerse en el curso de los ritos: el sacerdote que "representaba" al dios se colocaba al lado de la estatua que "representaba", sin que, empero, sus apariencias fueran por fuerza idénticas» (Gruzinski, 1994).

Ustedes tienen, por cierto, el derecho de usar «representación» y reflexionar a partir de tal concepto. Yo no tengo ninguna obligación a ello y reflexiono a partir de *ixiptla*. Creo que la filosofía zapatista tiene como base *ixiptla* y no representación. Lo que ustedes dicen sobre la representación de Marcos es un problema de Vds. y no el de Marcos, David, Tacho o María, etc. Ese mundo no es platónico, es la continuidad de la filosofía mesoamericana enfrentada –pero sin perder sus fundamentos– con la filosofía platónico-cristiana. En este sentido, el pensamiento fronterizo es enemigo de la representación y muy amigo de *ixiptla*, aunque no puede evitar la idea de representación porque se ha globalizado. Y esta conversación es un ejemplo al canto. De modo que pensar a partir de *ixiptla* presupone enfrentarnos con representación, mientras que la idea de representación ignora y silencia *ixiptla*. De esta tensión, en todas las esferas del saber, del ser y del estar, surgen el pensar y el hacer fronterizos. No se trata claro de atravesar fronteras, sino de morar en la frontera que indica la «barra» en la expresión modernidad/colonialidad.

Para mí la noción de representación es una de las anclas de la tiranía de la genealogía del pensar desde Platón y Aristóteles hasta nuestros días, desde Grecia y el norte del Mediterráneo cruzando el Atlántico. Con esto quiero decir que no creo que «representación» sea un concepto clave en la filosofía árabe; ni que lo sea en el pensamiento indígena en las Américas, ni en el hinduismo o confucianismo. Doy algunos ejemplos, puesto que sería muy largo de otra manera.

Jorge Luis Borges lo intuyó cuando escribió una de sus tantas magníficas piezas en pocas páginas. Esta la tituló «La busca de Averroes». Como recordarán, el asunto es que Averroes está traduciendo a Aristóteles y se estanca cuando llega a la palabra «mimesis». No encuentra un equivalente en el árabe. Se pone de pie, camina hasta la ventana, pensando en cómo resolver el asunto, y mira mientras piensa a unos niños jugando en el patio. El narrador cuenta que el juego de los niños consistía en que cada uno de ellos pretendía ser otra cosa o persona distinta de la que era. Averroes vuelve a su escritorio y sigue traduciendo, pero deja en blanco esa palabra para la cual no ha encontrado equivalente.

Alton L. (Pete) Becker, lingüista y epistemólogo que dedicó su vida al entendimiento de la historia, pensamiento, cultura, etc., de Java, escribió hacia finales de 1970 un artículo memorable «Text-Building, Epistemology and Aesthetics in Javanese Shadow Theatre». Empezó preguntándose, en ese artículo, cómo explicarle en qué consiste el teatro javanés de sombras a una audiencia occidental familiarizada con Aristóteles. Recuerda a continuación, citando a Aristóteles, las reglas que este establece para la tragedia. Becker observa, a continuación, que quien siga las pautas de Aristóteles no entenderá un comino del teatro javanés de sombras. Estamos de nuevo en la *esfera de ixiptla*.

El escritor alemán Peter Bischel cuenta una anécdota de su experiencia en Bali con su maestro, un joven balinés. En una de las frecuentes conversaciones, Bischel le pregunta al joven si él creía en la historia del príncipe Rama –una de las leyendas sagradas en el hinduismo–; si creía que tal historia era verdadera. El joven respondió, sin dudar un momento, que sí lo era. Bischel le pregunta que si, en consecuencia, creía que el príncipe Rama había vivido en algún momento en algún lugar. El joven, de nuevo sin duda, le respondió que él realmente no sabía si el Príncipe había vivido en algún lugar y en algún tiempo. Bischel le dice al joven, en tono interrogativo: «¿Entonces se trata de un relato?». A lo cual el joven, sin duda, le responde que sí, que es un relato. «Entonces», continúa Bischel, «¿algún ser humano lo debe de haber escrito?». «Esto es», aclara Bischel, «algún ser humano contó o escribió el relato». «Sí», responde el joven, «sin duda que algún ser humano lo escribió». «Por lo tanto», continúa Bischel en tono triunfante, «bien puede ser el caso que quien escribió el relato, un ser humano, ¿lo puede haber inventado?». El joven replica que es muy posible que quien lo escribió lo haya inventado, lo cual no cambia en nada el hecho de que el relato sea verdad o verdadero. «Entonces», concluye Bischel, «bien puede ser el caso que el príncipe Rama no tuvo existencia y no vivió en este mundo». Exasperado el joven le responde: «Pero ¿qué es lo que usted quiere saber, si el relato es verdad o si la historia ocurrió?». Bischel contraargumenta diciendo que los cristianos creen que su Dios Jesucristo existió y vivió en la tierra en un tiempo específico, etc., etc. El joven después de escuchar y meditar responde que ha sido bien informado sobre las creencias de los cristianos, pero que todavía no entiende qué es para ellos, «y para usted (refiriéndose a Bischel) que vuestro Dios haya estado en la tierra, si intuyo sin embargo que los europeos no son piadosos. ¿Es mi intuición correcta?». A lo que Bischel responde: «Sí, sí lo es».

Finalmente, resumo una de las tesis centrales del pensamiento de Humberto Maturana, el cual ha sido siempre influyente en mi propio pensamiento, y está registrado en algunos de mis escritos en qué consiste esa influencia. Para el caso, lo que importa es lo siguiente. Humberto Maturana (y su colega, Francisco Varela, quienes han publicado varios trabajos en colaboración) sostiene lo siguiente: «Todo lo que se dice, es dicho por un observador». Dejemos de lado la elaboración de por qué el concepto de «observador», para el cual Maturana tiene una explicación convincente. Digamos que se trata de un argumento en la esfera de la ciencia, de la biología y la neurofisiología, más exactamente. Si partimos de esta premisa, es posible distinguir entre «el decir de la gente» (citando a Ortaga y Gasset) y el particular «decir de la ciencia» (y ya voy al arte, al concluir esta respuesta). Hay creencias que sostienen dos esferas (diversas, complejas) de comprender el mundo; a la una la llama objetividad sin paréntesis y a la otra objetividad entre paréntesis. En la primera, se asume una correlación, cuasi uno a uno, entre el decir y lo dicho, entre la enunciación y lo enunciado. En la segunda, en cambio, se asume que la correlación entre la enunciación y el enunciado es válida en el límite de las premisas del sujeto dicente. La primera opción conduce a la creencia en la universalidad. Y cuando hay competencia entre varios proyectos en el ámbito de la objetividad sin paréntesis, la opción es la de destruir la opinión distinta a la mía. En cambio, en la esfera de la objetividad entre paréntesis se asume que, aunque no comparta el decir de un enunciante B o C, la objetividad de mi mundo es consistente con las premisas a partir de las cuales lo concibo.

El primer ámbito, de la objetividad sin paréntesis, es el mundo de la «representación», de la denotación, de la mimesis. El segundo, es el mundo de la «enacción», del hacer pensando y del pensar haciendo; o mejor, simplemente del «ser», no en el sentido heideggeriano ni tampoco levinasiano, sino en el del «ser que es haciendo» y para el cual no se trata de «representación» ni de conflicto de representaciones (todas las cuales representaciones aceptan que es necesario que haya representaciones), sino de un cambio de terreno en el sentir y en el pensar. Nos preguntamos entonces sobre las «enacciones» (no digo *performance* por sus relaciones con la representación y la teatralidad como representación), sobre el cambio de terreno y del cambio en los términos de la conversación que se desprenda (en la exterioridad), de la tiranía de la representación. Ahora bien, en la medida en que la «representación» es un concepto imperial que contribuyó a la colonialidad del ser y del saber (como lo muestran los ejemplos de *ixiptla* y del joven balinés, principalmente, pero también lo sugieren el de Borges y el

de Maturana), la pregunta de ustedes sería qué tipo de «representación-otra» contribuiría al giro descolonial. O, dicho de otra manera, ¿qué sería una imagen (fotográfica, pictórica, escultórica), esto es, una sensación ocular de formas distintas a la escritura alfabética o cirílica o sígnica, que nos conduzca a una representación-otra? En primer lugar se trata de que lo que vemos está relacionado con lo que sabemos, presuponemos, pensamos, sentimos. Esto es, no hay imagen en el mundo, ni generada por la vida orgánica ni por la mano de los seres humanos, que lleve en sí misma la «esencia de la representación». Si para los indígenas la montaña es sagrada porque no operan con la distinción entre significante y significado, y los cristianos son incapaces de ver las cosas de esa manera porque operan sobre la base de la distinción significante-significado (y por lo tanto representación), no hay ninguna obligación (más allá de la comodidad, la costumbre o nuestras creencias en la objetividad sin paréntesis) en aceptar que los principios cognitivos cristianos son los únicos legítimos.

¿Qué vemos aquí?

Un anciano en algún lugar desértico y montañoso. Un *retrato* se dirá, siguiendo la tradición pictórica del Renacimiento italiano hacia el presente. Pues bien, el título de esta imagen pictórica es *El viejo y el mar*. Fue pintada por Zoritko Dorzhiev, nacido en Ulán-Udé, Siberia, en 1976[18]. Toda o la mayor parte de su pintura consiste en desmontar y desobedecer la genealogía pictórica occidental, robar y devolver, transformada por la experiencia de vida y apropiación desobediente de la tradición pictórica imperial, imágenes en guerra. Así, esta imagen más que representar algún tipo social humano de la república de Buriatia se devuelve como un bumerán a la historia pictórica occidental. Así, tenemos dos espacios opcionales de lectura: una, que Zorikto imita y adapta la pintura occidental, y a través de esta adaptación, «representa» tipos sociales de su entorno; la otra, que Zorikto *enactúa* procesos de descolonización del ser y del saber a través de la pintura. En el primero caso, operamos en el ámbito de la objetividad sin paréntesis y todas sus consecuencias, desde la filosofía a la ciencia, el arte y la cotidianeidad. En el segundo, operamos en el ámbito de la objetividad entre paréntesis y, en ciertos casos, en el ámbito de la opción descolonial, de la descolonización de la universalidad y el totalitarianismo de la «representación». Una representación-otra sería entonces actuar, *enactuar*, vivir, filosofar, en el ámbito de la objetividad entre paréntesis.

---

18. Toda esta sección sobre Zorikto fue elaborada en conversación con Madina Tlostanova, cuyas vivencias de Asia Central y el Cáucaso, entreveradas con su residencia en Moscú durante muchos años, tanto como sus conocimientos históricos y teóricos, me ayudaron a comenzar a comprender a Zorikto. Aunque es importante notar aquí lo siguiente: cuando me encontré de casualidad con la pintura de Zorikto durante una visita con Madina Tlostanova al Museo Oriental de Moscú, el impacto fue magnético. Me quedé mudo y boquiabierto, como se dice. No se trataba tanto de la belleza, del sentimiento de lo bello junto al de lo sublime del que nos habla Kant, sino del impacto *aiestético*. Sentí y entendí que el «ser» Zorikto es ser en la frontera: esto es, en la transculturalidad de las colonias y la conciencia estética, ética y política que lo lleva a la práctica descolonial mediante la pintura. Véase: http://www.khankhalaev.com/body.php?mx=material&lanes.

Veamos otra pintura, también de Zorikto:

Una representación autoorientalista de su propio entorno, guerreros buriatis en el desierto, y uno de ellos vigilando la posibilidad de algún enemigo al acecho. Un segundo elemento que salta a la vista es que el vigía no está mirando hacia el valle, sino hacia «la cámara» o hacia «el pintor» que con la paleta los está representando. Bueno, se podría decir también que se trata nada más que de las técnicas de *écriture* en las que el escribiente, para evitar la falacia representativa, denuncia su propia actividad de representación en el acto de representar. Esta sería una lectura muy parisina y posestructuralista: hacer que la representación apunte el dedo hacia el acto de representar. Pero aquí estamos en la República de Buriatia, una colonia de la Unión Soviética desde 1923 a 1992. Los buriatis son mongoles que habitan en Siberia, para quienes el budismo está en su piel como el cristianismo para las regiones bajo la influencia de Roma. También el cristianismo llegó a Buriatia, pero solo después de que la región fue incorporada al Imperio ruso; y el cristianismo en cuestión fue el cristianismo ortodoxo, heredero de Bizancio, y su correspondiente legado visual. En fin, metaforizando, podríamos leer esta pintura como otro tipo de *enacción*: Zorikto mirando a Occidente, habitando un mundo en el cual las sensaciones visuales, las formas, los colores fueron invadidos por la pintura occidental, pero cuya invasión, inevitable, ya no es la llave maestra ni la guía soberana de formas de ver, sentir y pensar. Occidente, como dije antes, es inevitable. Y es imperial/colonial. Seguir el juego de la representación es cambiar el contenido, pero no los «términos de la conversación». La *enacción*, en

contextos de doble y triple colonización a distintos niveles y esferas: del zarato ruso, la Unión Soviética y la colonización a distancia de las formas occidentales de arte pictórico a través de la educación y de la colonialidad del saber.

Una más:

El título es *Jugar a las escondidas II* (*abcde II*, se traduciría en inglés como «hide and seek»). Debajo del título hay un poema:

Меня восхищал Кощей Бессмертный,
как он хитро спрятал свою смерть.
Я тоже хотела так ее спрятать,
но не знала, где ее найти.

En traducción libre sería algo así:

Estaba fascinado con la figura de Koschei, el inmortal.
Qué manera tan sutil y maestra de esconder su muerte.
Hubiera querido yo también esconder la mía de igual manera.
Pero no sabía dónde encontrarla.

Koschei es un personaje clásico en los cuentos de hadas rusos[19]. Sin embargo, la imagen no se corresponde con el imaginario visual de la histo-

19. Véase: http://es.wikipedia.org/wiki/Cuento_de_hadas

ria y cultura eslavas y del cristianismo ortodoxo. En el contexto de la pintura de Zorikto, la imagen provoca sensaciones ligadas a Siberia y, en cuanto a la inmortalidad y de nuevo en el contexto de Zorikto, a la presencia de *Purana* (memorias de tiempos antiguos) en la tradición hindú. Pero recordemos que no se trata de un pintor formado (espiritual, subjetiva e ideológicamente en la historia ruso-soviética), sino en una de las colonias de ambos; una colonia entreverada con memorias no-eslavas, ni comunistas, ni del cristianismo ortodoxo. *Su pintura la leo precisamente como pensamiento fronterizo enactuado en un arte de descolonización más que de representación*. En este caso, Zorikto no apunta sus armas hacia el occidente europeo, marcado por el Renacimiento y la Ilustración, sino más bien hacia la expansión rusa y soviética en Siberia. Podemos leer a Zorikto en términos de representación, de su mundo o de sí mismo. Pero si lo leemos así, quizás lo leemos al contrario de lo que su pintura genera: *enacciones* descolonizadoras que denuncian el imperialismo filosófico del concepto de «representación».

En fin, como dije, estamos empezando un largo proceso a escala global; un proceso pluriversal de objetividad entre paréntesis donde ya no hay lugar para los universales abstractos ni tampoco lugar para interpretar a Zorikto como una suerte de auto-orientalización, de «representación de sí mismo» en vez de la «representación imperial». La representación-otra no puede ser sino *enacción*, a riesgo de llamarse *otra* y de mantenerse en el mismo juego limitado del uni-versalismo de la mimesis, de la denotación, de la representación, de la objetividad sin paréntesis, de la distinción entre significante y significado, de la identificación de verdad y ocurrencia, etc. De aquí podemos pasar a entender de qué trata la insurrección de los jóvenes de las barriadas parisinas, o del proyecto que asoma en Evo Morales. Sin duda, vivimos en un mundo donde la creencia en la objetividad sin paréntesis es hegemónica. Con ella nos enfrentamos en la opción descolonial, con ella se enfrentan los jóvenes, se enfrenta Morales, se enfrenta Zorikto y tantos otros. De ahí también el pensamiento fronterizo como método de la opción descolonial.

Cómo lo harían ustedes en Europa, eso ya no sabría decirles. Les devuelvo la pregunta. En todo caso sugeriría desmontar, poner el concepto de representación entre paréntesis, reconocer que es regional (greco-latino), moderno/imperial europeo (p.ej., Renacimiento, Ilustración, guerras mundiales); poner entre paréntesis a Rafael y a Picasso, etc., y tirarse a las aguas de otros lagos (mis ejemplos aquí intentan ser un botón de muestra). Si

seguimos en la representación, y en la historia occidental del arte, y no cuestionamos el concepto mismo de arte, etc., no saldremos de la representación, por más «otra» que le pongamos. Lo que yo hago y pienso, y mi lectura de Zorikto, lo hago y pienso a partir de mi propia experiencia de hijo de inmigrantes en América del Sur y de habérseme ubicado como hispano latino en Estados Unidos. De ahí la geopolítica del conocimiento (del sentir y del pensar) en un mundo todavía atravesado por la diferencia colonial, que es la que me toca más de cerca. Se trata ya de un desprendimiento y de un cambio de marcha, de un cambio de los términos de la conversación más que de un *nuevo* (el truco de la modernidad, celebrar lo nuevo) en la misma totalidad (y totalitarianismo) de una tradición categorial y subjetiva suprema y universal a la que todo el mundo tarde o temprano se tiene que someter. Pareciera ser que la *desobediencia categorial en el pensamiento y del sentir en la subjetividad y el ser* están abriendo una *sociedad política* global que se desengancha del Estado, del mercado y de las instituciones que controlan el conocimiento y la subjetividad. Desengancharse quiere decir, de nuevo, estar en la frontera: tener que vivir en un mundo que es como es y trabajar *no para cambiar este mundo, sino para construir otro a partir de las ruinas del mundo en el que estamos viviendo*. La metáfora zapatista aquí es fuerte: un mundo en el que quepan muchos mundos *no significa mantener este mundo haciendo lugar para otros mundos*. Significa crear un mundo en donde este, en el que estamos viviendo, quizás persista en la reconstrucción de sus ruinas, pero no ya como «El» mundo en el que la generosidad habermasiana se abre a que todo el mundo viva como él piensa y siente que se debe vivir.

Diría que esto es lo fundamental: no se trata de hacer un arte descolonizador o pintura descolonizadora (caso en el cual queremos que las cosas cambien para que sigan como están), sino de instrumentar proyectos descolonizadores para los cuales nos servimos tanto de la pintura como de la filosofía, la ciencia, el teatro y de tantos otros instrumentos ya hechos o que iremos inventando. Si no se da este cambio, si mantenemos la pintura, la literatura, la filosofía, etc., y queremos hacerlas «de otra manera», cambiamos el contenido, pero no los términos de la conversación. El proyecto deberá definirse como proyecto descolonizador y la pintura y el arte como una vía entre otras de *enactuar* la descolonialidad estética, política y éticamente.

V. ESTÉTICAS DESCOLONIALES

18. Anecdotario V

«Aesthesis descolonial», publicado en Bogotá en marzo del 2010, fue una invitación de Pablo Pedro Gómez, editor de *Calle 14. Revista de Investigación en el campo del arte* (n.º 4). La invitación surgió en una de las clases del doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, creado y dirigido por Catherine Walsh en la Universidad Andina Simón Bolívar, en Quito. El concepto de estética descolonial ya había estado circulando en ese seminario, aunque aun sin tanto fervor, quizás por el 2003; ahí estaba Adolfo Albán Achinte, profesor en el doctorado, quien había comenzado a hablar de descolonizar la estética y construir estéticas descoloniales en sus años de estudiante del doctorado. Pero en el seminario del verano de 2010 eran ya seis estudiantes, al menos, los que estaban reflexionando sobre el tema. Uno de ellos era Pedro Pablo Gómez; y fue ahí donde me invitó a contribuir con un artículo en la revista que él editaba. Después de publicar el artículo, o quizás en el proceso de publicación, Pedro Pablo Gómez sugirió organizar un acto, conferencia y exhibición, en torno a «Estéticas descoloniales». Y lo hicimos, como cocuradores (o cocomisarios). La exposición y las ideas expuestas en los talleres generaron una considerable polémica publicada en *[esferapública]*[1].

Personalmente, mi interés por la cuestión estética en el horizonte colonial de la modernidad comenzó en 2004, cuando Manuel Borja-Villel, en-

1. Véase: http://esferapublica.org/nfblog/?p=18027. El portal *[esferapública]* fue fundado en el 2000 por el artista Jaime Iregui.

tonces director del Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona (MACBA), me invitó a dar una de las ponencias principales en la conferencia anual del Comité Internacional para Museos y Colecciones de Arte Moderno (CIMAM) en São Paulo, en noviembre de 2005. La ponencia se tituló «Los museos en el horizonte colonial de la modernidad». Fue publicada en la página web de la asociación; luego se reeditó con modificaciones en el libro editado por Jonathan Harris, *Globalization and Contemporary Art* (2011)[2]; y volvió a reeditarse con un subtítulo agregado: «Fred Wilson's Mining the Museum» en la colección de artículos dedicados a la obra de *Fred Wilson. A Critical Reader*, editada por Doro Globus (2011)[3].

Sobre «Activar los archivos, descentralizar a las musas: el Museo de Arte Islámico de Doha y el Museo de las Civilizaciones Asiáticas de Singapur», presentamos la traducción realizada por el MACBA, un texto relacionado con un seminario que realizé en el marco del Programa de Estudios Independientes (PEI), en junio de 2014, dirigido por Beatriz Preciado. Originalmente, el artículo fue publicado en *IBRAAZ: Contemporary Visual Culture in North Africa and the Middle East* en noviembre de 2013. Finalmente, el intercambio con Francisco Carballo sobre estéticas descoloniales es parte de un trabajo que llevó varios meses y que llegó a las 40.000 palabras. Fue publicado como una larga conversación descolonial por *Ediciones del signo* de Buenos Aires (Carballo y Mignolo, 2014).

---

2. Este libro se puede consultar en internet: http://www.amazon.co.uk/Globalization-Contemporary-Art-Jonathan-Harris/dp/1405179503
3. El libro editado por Doro Globus puede consultarse en: http://ridinghouse.co.uk/publications/53

19. *Aesthesis* descolonial

«Como teórica y artista, puedo sugerir una incondicional y clara repolitización de una posición apropiada. Posicionarme significa tomar una postura clara sobre las condiciones apropiadas para trabajar, vivir, actuar... Vivimos en un tiempo en el que no solo es importante hacer una obra de arte, sino que también es esencial cuestionar la(s) condición(es) de nuestras vidas, la forma en que nuestras vidas son producidas (...). Después de la caída del Muro de Berlín, uno podía detectar en el Este (de Europa) un proceso muy rápido de borrado de nuestra historia particular, nos encontramos en un espacio sin memoria, sin identidad. Tenemos que tomar esto como una especie de posición cero. Mantenerme como si estuviera unida solo a una identidad particular y ser ciudadana solo de la pequeña República de Eslovenia no es suficiente. Yo propongo ensanchar esta situación pensándome también como ciudadana del mundo»[4].

(Marina Gržinić, 2004).

I. El problema

El siguiente relato está basado en tres experiencias personales. Son tres instalaciones museográficas. No soy especialista en la historia ni en la crí-

4. N. de Ed.: Esta cita y las siguientes son traducciones libres del original en inglés.

tica del arte. Mis observaciones, por lo tanto, son las de un ciudadano que –como tantas otras y tantos otros– visita museos y se interesa por el arte. Es también el relato de un turista en los museos, cuya mirada está basada en la creencia de que la modernidad es un relato de salvación que necesita de la colonialidad, es decir, de la explotación, la represión, la deshumanización y el control de la población para poder llevar adelante los procesos de salvación. Vimos esta doble cara en el siglo XVI, y la seguimos viendo en el siglo XXI. Una vez que la máscara de la modernidad es puesta al descubierto, y la lógica de la colonialidad aparece detrás de ella, surgen también proyectos descoloniales, esto es, proyectos que forjan futuros en los cuales la modernidad/colonialidad será un mal momento en la historia de la humanidad de los últimos 500 años. La tarea es gigantesca, y no consiste en tomar al Estado o a los museos o a las universidades sin proyectos descoloniales que sostengan revoluciones «materiales». Lo que vi en estas instalaciones, la primera en 1992 y las dos últimas en 2008, son las formas en las que la estética –sobre todo en el arte, pero no solo– contribuye a los procesos descoloniales.

La palabra *aesthesis*, que se origina en el griego antiguo, es aceptada sin modificaciones en las lenguas modernas europeas. Los significados de la palabra giran en torno a vocablos como «sensación», «proceso de percepción», «sensación visual», «sensación gustativa» o «sensación auditiva». De ahí que el vocablo *synaesthesia* se refiera al entrecruzamiento de sentidos y sensaciones, y fuera aprovechado como figura retórica en el modernismo poético/literario. A partir del siglo XVII, el concepto *aesthesis* se restringe, y de ahí en adelante pasará a significar «sensación de lo bello». Nace así la *estética* como teoría, y el concepto de *arte* como práctica. Mucho se ha escrito sobre Immanuel Kant y la importancia fundamental de su pensamiento en la reorientación de la *aesthesis* y su transformación en *estética*. A partir de ahí, y en retrospectiva, se comenzó a escribir la historia de la estética, encontrándose sus orígenes no solo en Grecia, sino también en la prehistoria.

Esta operación cognitiva constituyó, nada más y nada menos, la colonización de la *aesthesis* por la estética; puesto que si *aesthesis* es un fenómeno común a todos los organismos vivientes con sistema nervioso, la *estética* es una versión o teoría particular de tales sensaciones relacionadas con la belleza. Es decir, que no hay ninguna ley universal que haga necesaria la relación entre *aesthesis* y *belleza*. Esta fue una ocurrencia del siglo XVIII europeo; y en buena hora que así lo fuera. El problema es que la experiencia singular del corazón de Europa se traslada a una teoría que

descubrió la verdad de la *aesthesis* para una comunidad particular (por ejemplo, la etnoclase que hoy conocemos con el nombre de burguesía), que no es universalizable. Lo anterior no significa que civilizaciones no europeas desconocieran aquello que en Europa fue definido como «lo bello». Basta observar cualquier civilización del planeta de la cual se guarden documentos para comprobar que en el Antiguo Egipto y en la Antigua China, así como en Tawantinsuyu y en Anáhuac, la satisfacción de las sensaciones y el gusto por la creatividad en el lenguaje, en las imágenes, en los edificios, en las decoraciones, entre otros, no eran ajenos a nadie. Tanto en la Europa moderna, como en las civilizaciones antiguas, tales experiencias humanas existieron. Por razones complejas, que tienen relación con la construcción de Europa a partir de 1492, la teorización particular de la experiencia europea se universalizó. Sin duda, Kant hizo una fiesta en torno a estas especulaciones, y teorizó el juicio con la belleza y, por lo tanto, con el marco de categorías que la explica, la estética.

Así, la mutación de la *aeshtesis* en *estética* sentó las bases tanto para la construcción de una historia propia, como para la devaluación de toda experiencia *aesthésica* que no hubiera sido conceptualizada en los términos en los que Europa había conceptualizado su propia y regional experiencia sensorial. En la línea de la propia historia de las ideas y de las teorías europeas, si bien la *aesthesis* tiene su origen en la lengua griega, esta categoría no fue una preocupación para Aristóteles. Sobre lo que Aristóteles teorizó en el discurso de la *Poética* fue acerca de la *poiesis*; y en la poética, *mimesis y catarsis*. Sabemos que la primera es equivalente a representación, y que la representación tiene varias caras: pertenece, por un lado, a la familia de la denotación, un problema que Platón trató en su filosofía del lenguaje. En este universo del discurso, representación significa tanto «estar en lugar de» (yo represento a Pedro en esta reunión) como «fingir que soy» (en esta representación teatral yo finjo que soy Pedro). En este sentido, la representación pertenece al universo de la ficción y del fingimiento. De ahí que *mimesis* se traduzca como representación o como imitación. Por su parte, *catarsis* significa purgar emociones, deshacerse de tensiones emocionales. Tal experiencia se logra por variados caminos; y el arte es uno de ellos, puesto que el psicoanálisis no era pensable todavía en la Antigua Grecia.

II. Minar el Museo

En 1992, momento de celebraciones e impugnaciones, por los 500 años del descubrimiento de América –desde la perspectiva europea–, por el último año de libertad para las civilizaciones de Anáhuac y Tawantinsuyu, o por la invención de América –para europeos descendientes y disidentes como el filósofo de la historia mexicano, Edmundo O'Gorman–, o por el preludio de años de comercio de esclavos africanos, Fred Wilson inauguró la instalación que sin duda lo situó en el mundo del arte y en la historia del museo como institución.

Mining the Museum

La instalación se inauguró en el Maryland Historical Society Museum de Baltimore, en el tercer piso. Al salir del ascensor, quien llegaba se encontraba con tres pedestales de mármol a la derecha, y en frente, otros tres a la izquierda[5]. A la derecha, en pedestales más bajos, se veían los bustos, reconocidos, de insignes prohombres de la civilización occidental. A la izquierda, en los pedestales más altos, no había bustos, pero al acercarnos pudimos leer nombres de personas inscritos en placas de plata; uno de ellos era el del esclavo negro, y luego liberto, Frederick Douglas; los otros dos nombres eran también de esclavos negros. Una buena introducción a lo que iba a venir.

Al recorrer la exposición, nos encontramos con salas e instalaciones que seguían la misma lógica. Por ejemplo, en una vitrina titulada «Metal Work» (Trabajo del metal) vimos, desde la distancia, una formidable colección de platería. Nos acercamos curiosos, como nos acercaríamos a todo objeto expuesto en un museo, y al llegar, observamos que en el medio de la vitrina habían sido colocadas las esposas que se usaban para sujetar a los esclavos. En la sala siguiente se anunciaba «Modes of Transport, 1770-1910» (Medios de transporte). De nuevo desde la distancia, vimos pequeñas carrozas que nos llevaban a imaginar el modo de vida de la élite de Baltimore a finales del siglo XVIII y durante el siglo XIX; divisamos también

5. Véase: http://vimeo.com/11838838

un *cochecito* para transportar a los niños antes de que comiencen a caminar, y al aproximarnos, en lugar de un bebé, nos encontramos con una capucha del Ku Klux Klan. En otra sala, que llevaba el nombre de «Cabinetmaking», dimos con otro ejemplo más: había una serie de sillas antiguas que apuntaban en la misma dirección; quien supuestamente se sentase en ellas tendría su mirada dirigida hacia el frente, hacia un objeto de madera en exhibición. Evidentemente, las sillas pertenecían a las antiguas familias de la élite de Baltimore; y la *escultura* era el poste en el que los esclavos eran sujetados para azotarlos en la espalda. Entonces, ¿qué estaba en juego en estas y otras tantas instalaciones de Fred Wilson?

Intentemos entender la instalación complementándola con algunas de las entrevistas y artículos sobre el artista. Wilson estuvo a cargo de la instalación de apertura del Museum of World Culture, en Gotemburgo (Suecia), en 2004. El título de la instalación fue «Site Unseen: Dwellings of the Demons» (Lugar invisible: moradas de los demonios). En una conferencia de prensa, la directora del Museo, Jette Sandahl, declaró que cuando invitó a Wilson, le había pedido que sacara a relucir lo que se encontraba bajo la superficie del museo[6]; agregó que le había requerido que sacara los demonios a la superficie, porque «Wilson es muy diestro en mostrar de manera interesante y sutil los pilares del *poder colonial, los presupuestos evolucionistas, el racismo y el sexismo*, aspectos fundamentales que están en el interior de nosotros mismos, pero que han sido olvidados con el correr del tiempo»[7]. Los demonios que Wilson sacó a relucir esta vez no fueron los de la historia de la esclavitud en Estados Unidos, sino la historia del Museo de Gotemburgo, que se había apropiado de objetos de las civilizaciones indígenas, principalmente de los Andes y de América Central. En 1931, por ejemplo, Rubén Pérez Kantule, un indio kuna, había ido a Suecia para observar, en el Museo, ¡una colección de objetos de su propia comunidad![8]

---

6. Esto es precisamente lo que hizo Wilson en Baltimore: armó la instalación con piezas archivadas en el depósito del museo.
7. Museum of World Culture. «Exhibition "Fred Wilson-Site Unseen: Dwellings of the Demons". The man who excavates in the museums murky corners», 2004. La documentación ya no está disponible en la página web del museo; quizás debido a la controversia que generó la exhibición.
8. La mayoría de las fotografías de la exhibición de Fred Wilson estaban disponibles en la web del museo: http://www.varldskulturmuseerna.se/varldskulturmuseet/. Yo tuve el pri-

La pregunta entonces sería: ¿cuál es el proyecto de Fred Wilson? El 30 de abril de 2004, el crítico de arte Holland Cotter publicó un artículo en el *New York Times* acerca de las instalaciones de Wilson entre 1979 y 2000. El texto se basó en la exhibición «Objects and Installations 1979-2000» en el Studio Museum de Harlem. El título que a Cotter se le ocurrió para este artículo fue sugerente: «Pumping Air Into the Museum, So It's as Big as the World Outside» (Hinchar de aire el Museo, para que sea tan grande como el mundo exterior). Como vemos, el título pone de relieve la frontera que salvaguarda al museo, como institución, del mundo que se supone que el museo nos ayuda a entender. Para convencer a sus lectores de la importancia de la obra creativa de Wilson, Cotter no tiene otra alternativa a la cual recurrir que al *posmodernismo*. Según el autor, la grandeza de Wilson consiste en responder a las premisas del posmodernismo, interpretación que choca con lo que yo había visto en «Mining the Museum». A mi modo de ver, la obra de Wilson no es posmoderna, sino descolonial. Sin embargo, Cotter presiente que algo no encaja exactamente entre la obra de Wilson y los objetivos del pensar, sentir y hacer posmodernos, por lo cual se detiene en una justificación del término:

> «Llámenlo una actitud, una fase o una novedad, pero el posmodernismo hizo al menos algo grande y bueno. Llovió a cántaros sobre la fiesta –principalmente blanca, principalmente masculina, solo con invitación– que durante mucho tiempo había sido el arte occidental. Lo hizo cuestionando, con preguntas insistentes y desalentadoras, la belleza, la calidad, la autoridad y la propiedad de cada cosa. Clasificó como corrupta una jerarquía estética formada por una cómoda alianza entre los intereses del mercado y la crítica –léase opiniones personales. (...) Les dijo a los creadores de tendencias: lo siento, pero su idea más brillante es vieja, provinciana, rancia. Forzó a los implicados a mirar fuera de su círculo, de repente sin encanto o pasado de

---

vilegio de ver una experiencia similar, en marzo de 2009, al visitar el museo, invitado por la curadora Adriana Muñoz, para preparar un informe relativo a una colección boliviana particular, la colección Niño Korin. Las figuras centrales del informe eran el médico aymara y kallawaya Walter Quispe y la doctora Carmen Beatriz Losa, ambos de Bolivia. El informe resalta la confrontación de conocimiento: cómo la colección fue interpretada por su *padre* sueco, el doctor Henry Wassen, director del museo alrededor de 1970, cuando se llamaba Museo Etnográfico.

> moda. (...) Para mí, el posmodernismo significó principalmente que el arte y el mundo se expandieron y se conectaron. Mis credenciales estadounidenses, de clase media blanca, ya no me ponían en el centro del cuadro, sino allá en algún lugar, entre los muchos otros lugares. Y eso estaba bien, puesto que el Allá resultó ser el nuevo Aquí. Si tal reposicionamiento tuvo sentido para ti, es poco probable que volvieras a ver el arte, o el mundo del arte, o los museos, o a ti mismo, de la misma manera. Esto tuvo sentido para el artista Fred Wilson, quien es ahora sujeto de un informe de viaje en el Studio Museum de Harlem, y quien jugó un papel significativo en la definición de una perspectiva crítica fresca sobre el arte y sus instituciones» (Cotter, 2004).

En este punto, el lector dirá si intuye o no que la obra de Wilson y el posmodernismo van de la mano. Por mi parte, veo en Wilson todos los signos de un pensar y un hacer descoloniales. Los suyos son actos de desobediencia *aesthética* e institucional. La estética es abiertamente política y descolonizadora, como lo es también la inversión del papel que el museo juega en la esfera pública y en la educación. En una entrevista con Leslie King-Hammond (1994), Wilson no deja mucho espacio para maniobras interpretativas y para justificaciones posmodernas. King-Hammond lo invita a hablar sobre su experiencia al sentirse extranjero en Europa, en relación con su sentirse extranjero (como afroamericano) en su propio país. Wilson responde:

> «Allá me sentía mal conmigo mismo por la forma en que estaba siendo tratado, y mientras tanto todos actuaban como si no hubiera ningún problema. En el museo, estás en este ambiente al que se supone que entiendes y en el cual se supone que te sientes a gusto. Todos estos *supuestos* –y la obra de arte– están allí, pero también están todas esas cosas de las cuales no se habla porque se refieren al mundo real» (King-Hammond, 1994: 29).

Los «supuestos» [*supposed to*] (lo esperable, lo que debería ser) corresponden, como lo argumenté en otros textos, a la retórica de la modernidad, la retórica que crea las expectativas de lo que debe ser. Son estas expectativas naturalizadas las que operan en la colonialidad del ser, del sentir (*aesthesis*) y del saber (epistemología). «Como debería ser» es el horizonte trazado por la fe puesta en la marcha hacia adelante; «como debería ser» es precisamente el horizonte de la colonialidad del ser y del sentir. Wilson apunta la barra –«/»– que divide y une modernidad/colonialidad. «Negación» (*denial*) es la palabra que usa Wilson para referirse a estos fenómenos:

> «De toda esta negación (*denial*), de toda esta historia de América, de toda esta historia de Europa, y de la relación entre las personas no se habla. Los museos simplemente pretenden que lo podamos pasar por alto, que podamos experimentar la *cultura* sin tener esos sentimientos de opresión. Esto compone esos sentimientos. Por eso me gusta trabajar en los museos, porque, para mí, inconscientemente, ellos tienen tanto de América» (King-Hammond, 1994: 29).

Opresión y negación son dos aspectos de la lógica de la colonialidad. El primero opera en la acción de un individuo sobre otro, en relaciones desiguales de poder. El segundo, lo hace sobre los individuos, en la manera en que niegan lo que en el fondo saben. Los procesos descoloniales consisten en sacar a ambos de sus lugares reprimidos, mostrando también las características imperiales de la *negación*. La opresión y la negación no se limitan al sujeto europeo moderno –el trabajador asalariado de Marx o el sujeto moderno europeo que analizaba Freud–, también operan en la opresión racial/colonial y también en la negación de los sujetos imperiales y coloniales: el negro que quiere ser blanco, y el amo que se niega a ver que la opresión y explotación de otro ser humano es éticamente reprobable y humanamente inaceptable. Por estas y otras razones, la obra de Fred Wilson es un constante proceso de descolonización de la *aesthesis*, de las formas de sentir y de saber (teorizar) lo que sentimos.

III. Desaprender lo aprendido

Al entrar al Nasher Museum de la Duke University en Durham, Carolina del Norte, para ver la instalación *Black Mirror/Espejo Negro* de Pedro Lasch, te encuentras con una escena un tanto sorpresiva: todas las estatuillas que al entrar uno presume que son lo que el visitante debe ver están de espaldas a él. Todas se encuentran frente a un espejo negro, como mirándose en él. Como visitante de la instalación observas la escena, la mirada general de la instalación, puesto que merece ser observada antes de recorrerla pieza por pieza. Luego te acercas a una composición; lees el título «Mimesis y transgresión»; te sitúas para observarla y ves el frente de la estatua reflejado en el espejo. En ese momento te das cuenta de que hay otras figuras en el espejo, pero que no están reflejadas. Si lo estuvieran, esos personajes deberían estar parados a tu lado. Pero no lo están. Esas figuras están

mirando la estatua que se mira en el espejo. Quizás te están mirando también a ti, que estás mirando la estatua y las figuras no reflejadas. Alguien a tu lado dice: «Las figuras en el espejo provienen del cuadro de José de Ribera, *La mujer barbuda* (1631), que se guarda en el Hospital de Tavera, en Toledo, y pertenece a la fundación del Duque de Lerma». «¿Y cómo sabe eso?», preguntas. «Oh, –dice la persona a tu lado– soy historiador del arte». La mujer barbuda, piensas tú, a la vez que miras la espalda de la estatua que se refleja en el espejo negro, una figura femenina sin duda. «¿Y la estatuilla?», preguntas. «Ah, eso no lo sé», dice el historiador del arte. «Es una estatuilla de piedra volcánica, una figura femenina erecta. Data de más o menos el año 1000 de la era cristiana, y se guarda en los depósitos del Museo Nasher. Al igual que todas las estatuillas que se muestran aquí, viene del depósito del museo». Nos dispersamos. Caminas hasta la parada siguiente, pensando en la complejidad de la instalación. Pero te das cuenta de que no es una complejidad que pueda explicarse a través de Edgar Morin, o por la pasión geométrica de Edmund Husserl. Lo que parece estar en juego aquí es otra lógica, la lógica del espacio y del tiempo de las civilizaciones mayas y aztecas, enfrentadas a la cosmología hispánica.

Te detienes en la próxima parada. Como haces siempre, miras en primer lugar el título: «Lenguaje y opacidad». Esta vez miras primero el espejo negro, y ves el retrato de Góngora. Lo recuerdas de la escuela secundaria. Tu maestra tenía un doctorado en el Barroco Hispánico. «Caramba», murmuras por lo bajo, aquí Góngora está reducido a sus justas y humanas proporciones. Además, enfrentado con sus silencios. Tanto mirar hacia Grecia, exaltar la tradición grecorromana, y Góngora realmente –recuerdas ahora tus lecciones de secundaria–, realmente no supo qué hacer con grandes e iguales civilizaciones, como la azteca y la maya, que sus compatriotas estaban en proceso de destruir. Claro, el pasado maya y azteca no era el suyo. Pero es el nuestro, de todos los que vivimos en América, seamos descendientes de los habitantes originarios, de africanos forzados a radicarse aquí, o de descendencia europea de variadas procedencias, pero sobre todo de la costa atlántica, desde la Península Ibérica hasta las islas del Reino Unido. «¿Y la estatuilla?», preguntas al historiador del arte que está a tu lado y que había explicado la naturaleza y proveniencia de la figura anterior. «Ah, creo que esta es de la cultura muisca, del la región central de Colombia, fechada también entre 1000 y 1500 de la era cristiana. La figura de la mujer, en la estación anterior, está confeccionada con piedra volcánica. Esta es de cerámica». Miras de nuevo la composición. El brillo naranja de la cerámica, la

luminosidad y la alegría, tanto en la espalda como en su imagen en el espejo, contrasta con el gris triste, opaco, deslucido de la cultura del conquistador, reflejada por la imagen de Góngora. Piensas también que el barroco de Indias fue un silenciamiento de lo «indígena» y la celebración de España en las «Indias». Ahora te das cuenta de por qué la geometría de Husserl y la complejidad de Morin se quedan cortas. Porque se ha invertido el proceso: ya no es Europa construyendo indígenas a partir de grandes civilizaciones, sino la memoria de las civilizaciones que vuelven, afirmándose y reduciendo a su medida la, en aquel momento, emergente civilización europea.

Hay un banco en la sala. Aquel que viste al entrar. Te sientas. Piensas. Abres el catálogo. Lees el texto escrito por Pedro Lasch. Te detienes en el último párrafo:

> **«A TRAVÉS DEL "ESPEJO DE CLAUDE" Y ADENTRÁNDONOS A LA ERA DE LA VIGILANCIA** Las obras coloniales que aparecen en esta instalación pueden verse como ejemplos de dos formas clave de la representación moderna que se parecen al espejo negro: la inevitable cámara fotográfica y el "espejo de Claude" del siglo XVIII europeo. Llamado así por el pintor ambientalista Claude Lorrain, el espejo de Claude era un vidrio convexo portable y reflejante que pintores y fotógrafos usaban para crear sus imágenes. Esta herramienta óptica marca de hecho el paso de una época de ritual y magia a otra de ilusionismo científico y expansión colonialista europea. Ya no usamos espejos negros para hablar con los muertos, o para fijar la mirada en objetos que pudieran durar un poco más que nosotros mismos. Sin embargo, pequeños ojos negros flotan en nuestro alrededor en forma de cámaras de vigilancia en todo tipo de espacios interiores y exteriores. Estos pequeños espejos negros todavía actúan como intermediarios entre los presentes y los ausentes, lo visible y lo invisible, los colonizados y los colonizadores». (Lasch, 2009).

Te das cuenta de que no habías prestado atención al espejo de obsidiana ubicado en el mismo centro de la instalación[9]. Lees que se supone que

9. «Liquid Abstraction/Abstracción líquida» de *Black Mirror/Espejo Negro: The Photographic Suites* (2007-2008), impresión Cibachrome. Disponible en: http://www.espejonegro.com/en/blackmirror.suite5#34_08.05.510.501a.4p.luS.jpg

proviene de la civilización azteca, del tesoro personal de Moctezuma o Moctecuzoma. Pero también hay una historia del espejo de obsidiana en Europa. Su historia recorre la trayectoria de la adivinación a la ciencia. Esto lo habías aprendido en una clase de arte, con un profesor al que los estudiantes llamaban «el loco» porque sabía y hablaba de cosas de las que nadie hablaba. Ahora te das cuenta de que quienes decían que tu profesor era loco serían las figuras grisáceas detrás del espejo, quienes miraban sin darse cuenta de que eran mirados y siguen siendo mirados todo el tiempo, y que son lentamente reducidos al gris. Esto es quizás lo que quiere decir Lasch en el párrafo cuando habla de lo visible y lo invisible, del colonizador y del colonizado. En últimas, el espejo de obsidiana es el lugar donde la geografía de la razón se vuelca, es el lugar del *Pachakuti* estético-epistémico, piensas, un poco aturdido.

«¡Colonizador, colonizado, ah caramba!», te dices. Pues lo que estamos viendo aquí es realmente un acto descolonial, en el mismo museo donde en este mismo momento hay la exhibición, en otras salas, *De El Greco a Velázquez*. Poco a poco te vas dando cuenta de que el arte no tiene mucho que ver con la representación, tal como aprendiste en la escuela secundaria, y en el primer año de universidad. O, mejor aún, que la descolonización de la estética imperial, basada en la representación, consiste en crear y hacer que lo creado no pueda ser cooptado, enflaquecido y achatado mediante el concepto de representación, o la unilateral y limitada concepción de la complejidad de Morin. Una complejidad que, como la geometría de Husserl, desconoce la geometría egipcia y la maya, para dar un par de ejemplos y no hacer la cosa más compleja, invocando la geometría de la civilización china. Esto es pues lo que la colonialidad debe significar (recuerdas un taller de hace dos semanas sobre el concepto de colonialidad, del que no habías oído hablar hasta ese momento).

Observando de nuevo la instalación recuerdas a Fred Wilson, *Mining the Museum*. Y también unas entrevistas que habías leído. Caes en la cuenta, poco a poco, de que si Wilson opera desde la morada de los afroamericanos, Lasch lo hace desde aquella de los chicanos o, más general, de los latinos. Observas de nuevo la instalación en su totalidad, desde el banco donde estás sentado. Piensas en la estatuilla de la mujer parada frente a la mujer barbuda, y en la brillante y colorida estatuilla de la cultura muisca frente al grisáceo Góngora, y a la transculturación del espejo de obsidiana. Piensas que todo lo aprendido es de poca utilidad para entender a Wilson y a Lasch. Los datos que tenías son útiles, pero la lógica de la comprensión

en la que te «educaron» ya no lo es. Llegas así a la conclusión de que es necesario desaprender lo aprendido y volver a reaprender. Quizás esto podría ser una lectura descolonial de la estética, a la vez que las instalaciones son ya estéticas descoloniales.

IV. ¿Estéticas descoloniales en la Europa del Este?

Estabas en el café del museo cuando se acercó el historiador del arte y te invitó a continuar la conversación. «Por alguna razón», dijo, «la instalación de Lasch me recuerda las instalaciones de Tanja Ostojic». «¿Quién?», preguntaste. «Tanja Ostojic», dijo el historiador del arte extendiendo hacia ti, sobre la mesa, un libro donde aparecía su nombre. «Ah, interesante, nunca oí su nombre», dijiste. «Nació en el Belgrado de la antigua Yugoslavia; es de la generación de Lasch, poco más o poco menos, ya que ambos nacieron en los tempranos setenta». A primera vista resulta extraño relacionar la instalación de un chicano con la de una artista nacida y educada en el Belgrado de la antigua Yugoslavia, que ahora reside en Alemania. «La razón puede ser –comentaste ya reeducado por Wilson y Lasch– que Lasch es mexicano en Estados Unidos, y Ostojic es también del Sur, de los Balcanes de Europa, y está en Alemania». «Ah –dijo el historiador– buena observación. La cuestión de la frontera, el significado de la frontera para quienes moran en su exterioridad». «¿Cómo, la qué?», preguntaste. «Exterioridad –dijo– puesto que ni México ni los Balcanes están fuera de Europa o de los Estados Unidos de América. Están separados por la frontera física, pero existen en el interior del imaginario y de los miedos de los europeos del oeste y de los estadounidenses, principalmente blancos y blancas». «Ah, pues, sí», respondiste. «¿Y quién es Ostojic, cuéntame», dijiste en tono curioso, ojeando el libro que te había extendido, *Integration Impossible? The Politics of Migration in the Artwork of Tanja Ostojic* (Gržinić, 2009). «Fíjate en la portada», dijo el historiador del arte. «Sí, ya me fijé», respondiste. «Aunque ya era conocida por sus *performances* anteriores (particularmente *I'll Be Your Angel* [Venecia, 2001] y una película en video *Be my guest*, también de 2001), el póster, que es ahora la tapa del libro, invadió Europa en el año 2005. La foto de la propia Ostojic es una emulación exacta del cuadro de Gustave Coubert *El origen del mundo* (1866). En el contexto de la inmigración en Europa, una feminista serbia como Ostojic hace patente que las mujeres de la Europa de

servicio (los países excomunistas) son consideradas y aceptadas en la Unión Europea como mujeres de servicio también». «Ah, interesante», comentaste.

«Más interesante en esta misma onda –dijo el historiador del arte– es el proceso (puesto que *performance* e instalación son palabras que ya no expresan lo que Ostojic hizo) que culminó en relato de imágenes de variada procedencia, agrupadas con el título *Looking for a Husband with EU Passaport, 2000-2005*. En este entendemos el radicalismo estético, político y filosófico de sus acciones-procesos. Fíjate –dijo, mostrándo la fotografía de la instalación, al final del proceso– ¿Ves, en la pared? Hay una foto de ella desnuda. Pues distribuyó esta foto por Internet y la puso también en la web, en la cual solicitaba a los interesados que enviaran su *dossier* con sus calificaciones para el puesto. Recibió, archivó, al final eligió y se casó con un alemán (razón por la cual pienso que está ahora en Alemania), al cabo de tres años se divorció, celebró el divorcio, y todo ello es parte de la instalación con ese nombre, es decir, el proceso-instalación en el cual no solo se borran los límites entre "el arte y la vida", como se solía decir, sino que se produce, tal como se nombra de manera más sofisticada, la *sobreidentificación*, que Marina Gržinić ve en los *performances* de Ostojic, a través de Slavoj Žižek». «¿Cómo es eso de la sobreidentificación?», preguntaste. «Pues sí –dijo el historiador del arte– Ostojic estaría haciendo visible, poniéndolo delante de tus propias narices, lo que tú no quieres ver, pero que está ahí. Y lo que tú no quieres ver y que está ahí es lo que te controla. Pues sí, sabemos que las mujeres de las márgenes de Europa juegan sus destinos buscando un hombre con pasaporte europeo, pero que lo hacen jugando el juego de la sensualidad, el amor y el romance; Ostojic derriba todo eso y lo hace abiertamente, distribuyendo una foto desnuda. En vez de jugar al *glamour* y a la sensualidad-sexualidad, lo hace convocando la imagen de una prisionera de guerra, mostrando la imagen de un cuerpo despojado de todo *glamour*. Un cuerpo *desnudo* en el sentido literal de la palabra»[10].

«Ah, comienzo a entender la relación que viste con Lasch», comentaste; y pensaste, aunque no lo mencionaste, con Wilson también. «Digo, no

10. Tanja Ostojic: «Looking for a Husband with EU Passport, 2000-2005» (2000-2001). Más información en: http://www.brooklynmuseum.org/eascfa/feminist_art_base/gallery/tanja_ostojic.php?i=1360

es que en el caso de Lasch la sobreidentificación como la explicas sea tan evidente como en Ostojic. Pero Lasch está también haciendo visible lo invisible. Poniendo frente a tus narices la belleza y creatividad de civilizaciones que fueron destruidas en nombre de la civilización y que no queremos ver, o solo vemos una civilización: la civilización que destruyó a otras y que contó el cuento vendiendo la imagen de procesos civilizatorios». «Sí, en eso tienes razón», dijo el historiador del arte. «Pues, estaba pensando que en el caso de Lasch (y de Wilson, aunque no lo mencionaste) lo que tenemos son procesos de estéticas descoloniales, ¿pero podríamos hablar de estética descolonial en Ostojic? ¿Podríamos ver la Europa del Este como un espacio colonizado, al igual que en las Américas?» «Pienso que sí», dijo el historiador del arte. «En últimas, la inmigración de América del Sur a Estados Unidos no es muy diferente a la inmigración de la Europa del Sur y del Centro a Europa del Norte después de la caída del muro de Berlín. Hay una escuela de pensamiento en América del Sur y en Estados Unidos que distingue entre colonización y colonialidad. En este caso, la colonización se trataría de procesos históricos específicos. En ese sentido, la colonización rusa de Europa Central y los Balcanes es diferente en los detalles, pero no en la lógica, a los procesos anteriores y occidentales de colonización. Por otra parte, la «integración» a la Unión Europea de países bajo el control de la Unión Soviética no es sino otra forma más sutil de colonización y de conversión de estos países en lugares de servicio. Creo que es ante esto que responden Ostojic e intelectuales y activistas como Marina Gržinić.» «¿Marina Gržinić?» «Sí, Gržinić es eslovena, y ha colaborado con Ostojic, además de haber escrito sobre su propia obra»[11].

«Ah, entonces Ostojic no es el único caso». «No, de ninguna manera, es parte de un proceso que comenzó en la antigua Yugoslavia después de la caída del muro. Gržinić cuenta y analiza este proceso en un librillo importante, donde además analiza la primera obra de Ostojic, de 2004. Creo que ahora Gržinić vería en los procesos performativos de Ostojic el aspecto descolonial en la complicada historia de la Europa marginal (esto es, de los

11. Aquí se refiere a *Situated Contemporary Art Practices. Art, Theory and Activism from (the East) of Europe* (2004). También colaboró en la edición de Integration Impossible? (2009), y escribió un artículo titulado «Decoloniality of Knowledge».

países relevantes en el Renacimiento y en la Ilustración)[12]. Obviamente no hablamos de los países que se desprendieron del Imperio austrohúngaro o del Sultanato otomano (fundamentalmente los Balcanes), que pasaron a depender de la Unión Soviética, y ahora caen bajo el imperialismo del capital de la Unión Europea[13]. No sé cuál será la ciudad, quizás Londres. Pero ¿ves?, Ostojic está vestida con un atuendo de diseño musulmán, pero con tela de uniforme militar, hoy general, pero originalmente de Estados Unidos. Lleva una máscara, como los zapatistas, pero roja. En el *performance*, en el teatro, se quitará el atuendo de diseño musulmán y tela militar, y quedará con un vestido ajustado rojo, zapatos rojos y la capucha estilo zapatista, roja. ¿Ves el mecanismo de todos los proyectos perfomativos de Ostojic?: te enfrenta con los fantasmas que no quieres ver y te saca de las identificaciones cómodas (mujer musulmana, militar estadounidense, mujer zapatista vestida de alta costura). Fíjate en esta foto»[14]. «Sí, ya veo, y cada vez me convenzo más de que el conector entre Lasch –piensas en Wilson, pero no lo mencionas– y Ostojic consiste en acciones descolonizadoras agarrándose, como podría decirse, de la historia del arte y de los museos, y del teatro. Pero mientras que artes, museos y teatros fueron codificados en Occidente, en su formación misma como civilización occidental, y como tales estuvieron involucrados, a sabiendas o no, con los proyectos imperiales-coloniales, la descolonización estética es una de las tantas formas de desarmar ese montaje y construir subjetividades descoloniales. Las estéticas descoloniales desplazan las estéticas imperiales, ahora sometidas al mercado y a los valores corporativos». «Pues sí, así es –dice el historiador– fíjate, lee este párrafo de Ostojic»:

> «*Integración imposible* es una recopilación interactiva de *performances*, acciones de arte y documentales que cuestionan las políticas migratorias de

---

12. El historiador del arte se refiere al catálogo *No War but Class War!* (2009), escrito con su colaboradora Aina Smid, así como al artículo «Decoloniality of Knowledge».
13. El historiador quizás no esté al tanto del panel que Gržinić organizó en la conferencia de Transmediale, en Berlín, en febrero de 2009 y que se puede ver en: http://vimeo.com/3366962
14. La función del espejo puede verse en esta foto (hay otras que se pueden encontrar buscando en la red «Pedro Lasch, *Espejo Negro/Black Mirror*»): http://visualpractice.net/pictures/BlackMirror_All/Nasher_Large/4_Nasher.jpg

> la Unión Europea y la noción de terrorismo. Estoy familiarizada con las estrategias populares de cruce de fronteras que los inmigrantes han usado durante décadas, y las reutilizo como parte de mi actuación. Para reclamar mis propios derechos de los que me he visto restringida por las leyes actuales de la Unión Europea, he aplicado estrategias que explícitamente provocan al público con la violación de estas leyes. Ampliamente, la actuación resume mis experiencias e investigaciones relacionadas con la situación de ser una trabajadora inmigrante en Francia y Alemania» (Ostojic y Gržinić, 2009: 106).

V. Cae el telón

Las instalaciones y procesos performativos que he descrito en las secciones anteriores son ya construcciones de futuros descoloniales. La crítica y la historiografía del arte que acompañan estos procesos se transforman ellas mismas en crítica a historiografía descolonial. Es más, son las instalaciones y procesos performativos descoloniales los que fuerzan la descolonización de la historia y la crítica de arte, y la construcción de *aesthesis* descoloniales. En última instancia, quienes controlan la autoridad (gobiernos, ejércitos, instituciones estatales) y quienes controlan la economía (corporaciones, ejecutivos, creativos de Wall Street) son conscientemente subjetividades imperiales que ya es demasiado tarde para cambiar. Pero es temprano, muy temprano, para construir futuros globales en los cuales ya no existan las condiciones y las posibilidades para la formación de tales sujetos y subjetividades.

20. Activar los archivos, descentralizar a las musas: el Museo de Arte Islámico de Doha y el Museo de las Civilizaciones Asiáticas de Singapur[15]

I

«El peligro de una sola historia» es el título de una conocida conferencia de la escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie en la que habla de historias y el modo en que estas son importantes. La idea central de Adichie es que cuando se lanza al dominio público una historia única, esta se convierte en hegemónica. El poder de una sola historia es que puede hacernos creer que el mundo es como lo cuenta tal historia, sin poner en cuestión a los autores que construyen el relato. Es la clase de historia que trasciende la condición de «relato de ficción» y se convierte en ontología (o, dicho llanamente, en «realidad»). Si comienzo este ensayo, centrado en el Museo de Arte Islámico de Doha y en el Museo de las Civilizaciones Asiáticas de Singapur, con esta referencia a Adichie es porque examinaré el museo como una historia y como un espacio de narración[16].

Es importante contemplar aquí la historia particular del museo en cuanto que construcción occidental, y señalar cómo modernidad y tradición son conceptos propios de unos relatos europeos. La idea y concepto de

15. Este capítulo ha sido publicado en: Mignolo, Walter. «Activar los archivos, descentralizar las musas». *Quaderns portàtils*, n.º 30 (2014). Museu d'Art Contemporani de Barcelona (MACBA). Traducción a cargo de Fernando Quincoces.(en línea) http://www.macba.cat/qp. Véase también: http://www.ibraaz.org/essays/77

16. Mi argumentación aquí es la continuación del artículo publicado en *Ibraaz Platform 005* con ocasión de la 11ª Bienal de Sharjah (2013) y es respuesta a *Ibraaz Platform 006*.

«modernidad» es un buen ejemplo de una historia única que durante mucho tiempo ha tenido la potestad de denigrar y reprobar todo aquello que fuese «no moderno» en opinión de los actores e instituciones que definen qué es o qué debe ser la modernidad. Al mismo tiempo, también debemos tener presente que los relatos europeos de la modernidad se edificaron en oposición a la tradición. «La tradición» no es un momento ontológico de la historia humana. Cuando se piensa en diversos museos del mundo occidental, como el Museo Británico, podría sostenerse que existe, o bien una «tradición» europea (la Antigüedad griega y la Edad Media latina, por ejemplo), o bien muchas «tradiciones» originarias de sociedades no europeas que a menudo son vistas –y descritas– desde perspectivas europeas.

En esos museos la representación occidental de culturas diferentes a la suya ha sido una cuestión controvertida a la hora de pensar la institución. Sin embargo, a finales del siglo XX y en los albores del XXI, el boom económico de Asia Oriental y de Oriente Próximo ha generado confianza y un exuberante desarrollo urbano. Cuando se visita Shanghái o Doha, salta a la vista que, según las narrativas europeas de modernidad, la propia modernidad ha dejado de estar en Europa. Desde Hong Kong, Shanghái y Singapur hasta París, Londres o Berlín es evidente que Europa se ha convertido en la «tradición» de su propio concepto de modernidad y que Doha y Kuala Lumpur son hoy lo que en la segunda mitad del siglo XIX fue Mánchester.

Desde esa perspectiva, este ensayo tratará de explorar el surgimiento de un orden mundial multipolar y de desentrañar las múltiples historias desde el período de occidentalización, imperialismo, colonización y hegemonía de Occidente hasta la era de la desoccidentalización y la descolonialidad. Señalaré de qué modo el modelo occidental de museo está siendo apropiado y utilizado para el resurgir y la recuperación de historias de civilización que el mismo modelo ahora empleado había descalificado y anexionado. En mi lectura a través del Museo de Arte Islámico y del Museo de las Civilizaciones Asiáticas seguiré los pasos de Adichie; en este caso, buscando descolonizar la historia única de los museos occidentales y mostrando de qué modo funciona la desoccidentalización[17]. Mi argumento re-

17. Véase «How De-westernization Works», en la página web de Walter Mignolo: http://waltermignolo.com/how-dewesternizing-discourse-works/

correrá, pues, la historia descolonial de los museos occidentales a través de la apropiación del modelo museístico en el Sur y el Oriente globales.

II

El vocablo griego *μουσεῖον* (mouseion) significa «lugar de estudio» y pasó al latín como *musēum*, es decir, biblioteca o lugar de estudio. La voz deriva de la palabra griega «musa», que designaba a las nueve hijas de Zeus y de Mnemósine, diosa de la memoria. Esta especie de reverencia hacia el espacio del museo como lugar de saber fue decisiva para construir el perfil y la identidad de la civilización occidental tal como hoy la conocemos. Los museos fueron los lugares donde se implantó, organizó y mostró el archivo occidental: unas casas de conocimiento. Asimismo, los museos occidentales fueron el lugar donde coleccionar y clasificar los artefactos del mundo no europeo. Se coleccionaron artilugios, pero no la memoria de los pueblos, que se les había sustraído mediante pillaje o compra. De ese modo, los museos, a medida que evolucionaban en el mundo modernizador de Occidente, constituyeron el archivo de la civilización occidental; sin embargo, no pudieron dar vida a los archivos del resto del mundo. En ese sentido, el museo solo pudo reunir artefactos representativos de «otras» memorias, pero no activar las memorias culturales de sus dueños y autores, contenidas en esos artilugios arrancados y desplazados de su entorno.

El magnífico edificio del Museo de Arte Islámico de Doha se distingue desde lejos por sus muros, semejantes a una fortaleza, cuyo color se funde con la arena del desierto a la vez que la resalta. Su forma la crean una serie de líneas nítidas y angulares, producidas por un conjunto de cubos que componen la figura de pirámide fragmentada de la construcción. Levantado sobre una península, el edificio está rodeado de agua y, desde el interior del museo, el visitante puede admirar por los enormes ventanales acristalados la deslumbrante arquitectura de Doha y el cúmulo de rascacielos del centro urbano. Vistos desde allí, los barcos parecen juguetes de niños y los helicópteros mosquitos.

Llegados a este punto, una mente crítica e inquisitiva podría preguntarse de qué modo un museo proyectado por un equipo bajo la dirección del arquitecto chino-estadounidense I. M. Pei (Hudson, 2013) y el diseñador de interiores francés Jean-Michel Wilmotte puede entenderse como un acto de des-

occidentalización[18]. En relación con esto se plantean varias cuestiones: ¿cómo podemos pensar que un museo que reproduce la idea del museo occidental es un proyecto desoccidentalizador? Y más aun: ¿cómo ignorar el reproche de que ese proyecto no es sino un alarde fastuoso del capitalismo árabe, que se ha apropiado del arte islámico para proyectar una imagen exaltada del Estado? Son interrogantes legítimas cuya respuesta podría ser esta: igual que el museo fue una institución crucial que edificó la idea y la imagen de los estados capitalistas occidentales y de su civilización, así también el museo como institución está siendo apropiado y manejado fuera de Occidente para infundir vida a unos archivos, memorias e identidades hasta ahora borrados.

En muchos sentidos podría afirmarse que el proceso de desoccidentalización se halla en un punto sin retorno y que, además, se está construyendo sobre una reversión muy trabada. No es, sin embargo, una cuestión de oposiciones binarias, sino de unos diferenciales de poder interrelacionados. Cuando los grandes museos occidentales se levantaron para reunir artefactos de todo el orbe, el resto del mundo era coleccionado y «representado» en Londres, Berlín o París. En ese aspecto, en el mundo no occidental no existen museos etnográficos y etnológicos equivalentes, porque las culturas europeas y angloamericanas no son objeto de estudio de los antropólogos del Sudeste Asiático o de Oriente Próximo, por ejemplo. El «conocimiento» residía entonces en la civilización occidental, y la «cultura», en el resto del mundo[19].

Pero en el mundo no occidental parece darse hoy una tendencia a coleccionar no ya artilugios etnográficos occidentales, sino más bien obras maestras del arte moderno y contemporáneo y también «mentes». La mayoría de las veces estas mentes son las personas empleadas para llevar a cabo un determinado diseño de intervención global: un ejemplo serían los arquitectos y diseñadores de interiores occidentales contratados para elaborar grandes proyectos museísticos, siguiendo visiones locales (p. ej., los encargos a Pei y Wilmotte del Museo de Arte Islámico de Doha), o la invitación a co-

---

18. Véase ClickNetherfield and Schott: «Museum Display Cases at Museum of Islamic Art Doha», videoclip en línea, YouTube (19 de agosto de 2010): http://www.youtube.com/watch?v=9jL1mkq1xRg

19. El pillaje comenzó mucho antes de finales del siglo XVIII y principios del XIX. En el Nuevo Mundo se inició ya a finales del siglo XVI y se practicó durante todo el siglo XVII. Véase, para una información detallada: Michael D. Coe (1999).

misarios extranjeros para asesorar en lo que esencialmente es un comercio de conocimientos entre una cultura y otra (como Yuko Hasegawa al comisariar la 11ª Bienal de Sharjah). No obstante, en todos los casos, a esas «mentes culturales» se las contrata y paga para que hagan lo que se les pide.

Está claro que el Museo de Arte Islámico es un potente mensaje, cuestionable para algunos y digno de elogio para otros, pero un mensaje al fin y al cabo. Los recelos en torno al museo nacen, sin embargo, de unas premisas muy discutibles. No hace falta ser un defensor del proyecto ni un discípulo de Sherlock Holmes para darse cuenta de lo endebles que son esos presupuestos críticos. Por ejemplo, el supuesto de que el Museo de Arte Islámico es un alarde espectacular hecho posible por la increíble liquidez de la que actualmente dispone Qatar. No olvidemos aquí las inversiones realizadas por el país tanto en el desarrollo de sus propias instituciones culturales estatales como las hechas a escala internacional, desde el patrocinio de una gran retrospectiva de Damien Hirst en la Tate Modern, después exhibida en 2013 en la Qatar Museums Authority, hasta la adquisición en subasta de importantes obras del arte occidental.

En el caso de Qatar, aunque las inversiones financieras en arte contemporáneo se antojen un derroche a los ojos (¿celosos?) de Occidente, no resultan tan extravagantes ni ostentosas como parecen si las ponemos en perspectiva. Deberíamos tal vez recordar los despilfarros cometidos en el siglo XVII, cuando las 70.000 piezas coleccionadas por sir Hans Sloane sirvieron para fundar el Museo Británico[20], por no mencionar las monarquías hereditarias que erigieron el Louvre de París[21]. Llenar el Museo Británico y el Louvre fue, en sus respectivas épocas, prerrogativa de reyes. Así pues, si se piensa de qué forma las monarquías británica y francesa construyeron su imagen de poder, riqueza y gusto a través de sus colecciones de arte y de sus museos, ¿qué hay de malo en que hoy las monarquías de Qatar y Emiratos Árabes construyan las suyas por idénticas razones?

Pero, desde luego, es imposible ignorar la rapidez con la que en el siglo XXI han proliferado los museos y colecciones culturales fuera de Occi-

---

20. «Sir Hans Sloane», página web del Museo Británico: http://www.britishmuseum.org/about_us/the_museums_story/sir_hans_sloane.aspx

21. «History of the Louvre: From Château to Museum», página web del Louvre: http://www.louvre.fr/histoire-du-louvre

dente. Compárense los presupuestos anuales de 32 millones de dólares del Museum of Modern Art de Nueva York o los 30 millones del Metropolitan Museum con el presupuesto del Museo de Arte Islámico de Doha, que es de 1.000 millones de dólares al año. Esa fantástica cifra le permitió a la jequesa Sheikha Al-Mayassa bint Hamad bin Khalifa Al-Thani desembolsar 250 millones de dólares en 2012 por los *Jugadores de cartas* (1890-1895) de Paul Cézanne, unas cuatro veces los presupuestos conjuntos de los dos museos neoyorquinos mencionados (Peers, 2012). La jequesa Al-Mayassa, hermana del recién nombrado emir de Qatar, preside la Autoridad de Museos de Qatar (Qatar Museums Authority, QMA), que supervisa la gestión del Museo de Arte Islámico (Museum of Islamic Art, MIA); el Museo Árabe de Arte Moderno (Mathaf), y el todavía en construcción Museo Nacional de Qatar (National Museum of Qatar, NMoQ). Disfruta de un espléndido fondo para adquisiciones de 1.000 millones de dólares al año[22]. ¿Por qué ese presupuesto? Bueno, en primer lugar porque la fortuna del emirato de Qatar destina un pequeño porcentaje de sus ingresos anuales a la financiación del arte y los museos qataríes. Pero, ¿por qué no emplear ese dinero en acabar con la pobreza o en mejorar la justicia social? Es una buena pregunta que nos podría llevar a cuestionar por qué Estados Unidos tiene el mayor presupuesto militar del mundo, del cual una suma indecente, revelada hace poco, se dedica a actividades de ciberespionaje.

¿Por qué, en efecto, ese presupuesto para arte en Qatar, mientras que la Unión Europea y los Estados Unidos recortan sus fondos para museos, arte y enseñanza, a fin de favorecer una educación «eficiente» que prepare a los jóvenes para «competir» en el mundo competitivo del futuro? No son tiempos para el arte, sin duda. Pero la cuestión no es esa. La cuestión es que Europa y Estados Unidos no necesitan gastar ingentes cantidades de dinero para construir sus identidades civilizatorias porque ya lo hicieron. Europa empezó en el Renacimiento; Estados Unidos, a comienzos del siglo XX.

Qatar está respondiendo a las necesidades de los tiempos. Nos guste o no, es una visión y es una visión necesaria. En 2010 la jequesa Al-Mayassa

---

22. Robin Progrebin. «Qatar Redrawing the Art Scene». *Gulf News* (27 de julio de 2013): «With annual acquisition budget of $1 billion a year, Sheikha Al Mayassa is creating a first class contemporary collection».

dijo en una TED Talk[23]: «Estamos reexaminándonos a través de nuestras instituciones culturales y de nuestro desarrollo cultural»[24]. Y añadió que el arte constituye una parte muy importante de la identidad nacional. En una entrevista en *The New York Times* subrayó, asimismo, cómo el establecimiento de una institución artística también podría combatir los prejuicios occidentales respecto de las sociedades musulmanas (Progrebin, 2013). Lo central aquí, tanto si se está de acuerdo con ello como si no, es que estos desplazamientos ideológico-culturales que están teniendo lugar en el mundo no occidental se producen en paralelo a la confianza proporcionada por las economías en auge de Asia Oriental y Occidental (también llamada Oriente Medio en la terminología orientalista de Occidente). Es más, esos desplazamientos forman parte de un movimiento más general y complejo de desoccidentalización.

Tomemos el Museo de Arte Islámico de Doha y su envidiable presupuesto de adquisición de obras de arte, así como de inversión y promoción del arte en la región. En muchos sentidos, la inversión en este caso es una manera de recobrar la sensación de orgullo por una identidad. Podría, con todo, criticarse que, dado el cada vez mayor desequilibrio global entre la riqueza y la pobreza, semejantes fondos destinados a la compra de arte como los de Qatar solo hacen mucho más visible la disparidad entre ricos y pobres. No obstante, si comparamos el presupuesto de adquisiciones de la QMA con los gastos militares de Estados Unidos, que ascienden a 662.000 millones de dólares al año, tal vez nuestra perspectiva cambie. Súmese a esto que China se sitúa en el segundo puesto, en cuanto a gastos militares se refiere, con 162.000 millones de dólares al año sobre los 314.900 millones del total para toda Asia. Arabia Saudí figura en séptimo lugar con

---

23. TED: Tecnología, Entretenimiento, Diseño (en inglés: *Technology, Entertainment, Design*) es una organización sin ánimo de lucro dedicada a las «Ideas dignas de difundir» (del inglés: *Ideas worth spreading*). TED es ampliamente conocida por su congreso anual (TED Conference) y sus charlas (TED Talks) que cubren un amplio espectro de temas que incluyen ciencias, arte y diseño, política, educación, cultura, negocios, asuntos globales, tecnología y desarrollo, y entretenimiento.

24. No dudaré en decir que su TED Talk expuso brillantemente lo que significa la desoccidentalización en el terreno del arte y de los museos: «Sheikha Al Mayassa: Globalizing the local, localizing the global», página web de TED (febrero de 2012): http://www.ted.com/talks/sheikha_al_mayassa_globalizing_the_local_localizing_the_globa

57.600 millones de dólares anuales sobre los 166.000 millones por año del Oriente Próximo y África del Norte (Heely, 2013).

Es natural que un musulmán pueda sentirse disgustado porque en el Louvre se exponga «arte islámico». A la inversa, puede sentirse satisfecho porque, en vez de en el Louvre, el arte islámico se exhiba en el Museo de Arte Islámico de Doha. Pero si uno tiene cierto sentido crítico, sea o no musulmán, podrá denunciar lo que hay tras este museo: el dinero del capitalismo global en un pequeño estado no democrático gobernado por una dinastía familiar. Sin embargo, en el caso de Qatar la riqueza que ha ido a parar a la construcción y desarrollo del Museo de Arte Islámico proviene del mismo lugar del que procedían las «antigüedades» visibles en tres de los principales museos occidentales, esto es, el Museo Etnológico de Berlín, el Museo Británico y el Louvre: del mundo no europeo. La única diferencia, claro está, es que en el caso de estos tres museos no fueron solo las viejas monarquías europeas las que contribuyeron al establecimiento de estas instituciones de memoria cultural. Gran parte de la riqueza y capital acumulados en los tres últimos siglos, los mismos que vieron el nacimiento y evolución de dichas instituciones, provenían además de la burguesía secular y democrática que extendió los tentáculos de la Europa imperial por todo el mundo, sobre todo a través del colonialismo de británicos y franceses, y en especial a partir de 1875 y 1878, cuando las investigaciones arqueológicas y antropológicas en el África del Norte, Oriente Próximo y Asia discurrían en paralelo a la expansión económica y política de Europa[25].

Por ejemplo, el Louvre que conocemos hoy fue inaugurado en agosto de 1793, un año después del establecimiento de la Primera República francesa en 1792; todo un símbolo del Estado-nación francés en ascenso. Tiempo después, sin embargo, daría acogida a los tesoros de arte egipcio, islámico y del Oriente Próximo «importados» y exhibidos en el museo. El edificio como tal tiene una larga historia, pero el que corresponde a su forma actual se debe a Francisco I, quien puso en marcha en 1546 un proyecto para transformar el palacio de las Tullerías con arreglo a las

25. «History of the Louvre: From Château to Museum», website del Louvre: http://www.louvre.fr/en/history-louvre

modas arquitectónicas y de diseño renacentistas. Bajo el reinado de Enrique II se construyeron la Sala de las Cariátides y el Pabellón del Rey, que incluía los aposentos privados del monarca[26]. El complejo sufrió de nuevo una transformación radical tras la Revolución Francesa de 1789 y pasó a convertirse en el lugar donde se reunían los monumentos de las ciencias y las artes, es decir, en un lugar de memoria y saber: un museo; puesto que para el espíritu de cualquier europeo de la época las ciencias y las artes eran, evidentemente, el sello distintivo de Europa y de la civilización occidental.

No debe extrañar, por tanto, que hoy la opulencia económica de Asia Occidental haya facilitado una corriente de resurgimientos culturales fuera del ámbito de Occidente[27]. En el caso del Museo de Arte Islámico de Doha (y en general, de la QMA), observo una saludable mutación frente a la gestión imperial occidental de las culturas del mundo. Revela un enfoque multipolar de la economía y las relaciones internacionales, y un movimiento hacia una perspectiva mundial pluriversal, surgida en el campo del arte y las ideas. Los museos de artes y civilizaciones de esta envergadura han sido posible gracias al crecimiento económico exuberante y autónomo de las regiones poscoloniales desde el final del dominio imperial occidental, y en el contexto de unos estados soberanos monárquicos de reciente creación. Es un crecimiento que muchos no esperaban que se produjese, sobre todo sin la ayuda de instituciones occidentales. Ahora bien, lo que está sucediendo no es simplemente una imitación de la occidentalización, sino la puesta en práctica de una desoccidentalización, pues los estándares culturales occidentales están siendo apropiados y adaptados a sensibilidades, necesidades y visiones locales o regionales. En el ámbito de las civilizaciones y los museos esto es una novedad significativa.

---

26. Ibídem.

27. «Resurgimiento cultural» (*cultural resurgence*) es también un concepto clave detrás de la autoafirmación epistémica, ética y política de las First Nations/Premières nations en Canadá, los nativos americanos en Estados Unidos y los pueblos originarios en América Central y del Sur. El resurgir lo hacen realidad las élites de estados ricos y también pueblos sin Estado.

III

Detengámonos a considerar de qué modo la historia de los museos occidentales se ha construido sobre dos premisas. La primera consistió en poner los cimientos de la identidad de la civilización occidental y en consolidar, desde el siglo XIX, la cultura nacional de los tres principales estados-nación surgidos del período de la Ilustración: Reino Unido, Francia y Alemania. La segunda premisa consistió en definir la identidad imperial de estos tres países a través de los siguientes museos: el Museo Británico, el Museo Etnológico de Berlín y el Louvre de París.

Sir Hans Sloane (1660-1753) fue un coleccionista británico de quien se dijo que, en su larga vida, había reunido unos 70.000 objetos, sobre todo libros, manuscritos y antigüedades (principalmente griegas y romanas). Gracias a su colección, se creó en junio de 1753 el Museo Británico como museo de historia y cultura humanas; su fundación y crecimiento coincidieron con el período culminante del imperialismo británico, teniendo el museo como finalidad albergar la memoria y las culturas de todo el mundo.

No obstante, además de pensar en la etimología grecolatina de la palabra «museo» y en la fijación que el mundo occidental ha tenido respecto a sus raíces en la cultura clásica griega, la historia del museo en sí no debe quedar limitada hoy a los legados de la memoria de la Antigua Grecia. Después de todo, las memorias son múltiples y plurales, y no todas emanan de fuentes griegas (u occidentales). Visto de esta manera, lo que hacen proyectos como el Museo de Arte Islámico y el Museo de las Civilizaciones Asiáticas es institucionalizar las memorias de sus propias civilizaciones tras haber soportado la pérdida de sus memorias culturales a causa de la pérdida de sus producciones. En este escenario, es solo cuestión de tiempo que los actores e instituciones cuyas memorias han sido robadas (según la definición que hizo un ecuatoriano hablante de quechua del término «colonialidad», que tradujo al castellano como «memoria robada») se expandan continuando un largo viaje de recuperación.

El Museo de las Civilizaciones Asiáticas se edificó partiendo de las mismas premisas de construcción sobre unas memorias robadas[28]. Si cual-

28. «About Us», página web del Museo de las Civilizaciones Asiáticas: http://www.acm.org.sg/the_museum/about_acm.html

quier persona asiática puede sentirse orgullosa o disgustada porque su memoria se exponga en el Museo Etnológico de Berlín o en el Museo Británico, la historia sería diferente si las columnas y restos de las civilizaciones de Asia se coleccionasen, recuperasen y reconstruyesen en Asia y no en Europa. Si ustedes tienen sentido crítico, podrán esgrimir el argumento de que también Singapur es un país capitalista y que su democracia deja bastante que desear. Si tales son sus razones, les invitaría a pensar asimismo en las deficientes democracias de aquellos estados-nación que construyeron los famosos museos de Londres, Berlín y París antes mencionados: se crearon no solo acumulando y glorificando su propio pasado, sino también comprando y saqueando las memorias de las civilizaciones no europeas.

Procediendo a revertir o recuperar ese legado, el Museo de las Civilizaciones Asiáticas de Singapur construye y activa el archivo de la civilización occidental, tanto en la parte relativa a la acumulación de significado como en la de la acumulación de dinero, dos dimensiones complementarias de la expansión imperial europea. Como reflejo físico de esta idea, el Estado de Singapur no contrató a arquitectos radicados en Occidente para construir el museo, sino que reutilizó el edificio antes ocupado por la administración británica –el recientemente restaurado Empress Place Building[29]–, o lo que es lo mismo, las oficinas originales del gobierno de la época colonial. Esto significa que el museo, en el contexto de su ubicación, asume y supera las herencias coloniales británicas[30]. Al apropiarse el Estado de Singapur del edificio que guarda la memoria del Imperio Británico y al trasladar a él las memorias de las civilizaciones asiáticas, reconoce y afecta a aquellas memorias coloniales que igualmente son parte de las memorias culturales de Singapur. Pero no es una cuestión de «memorias robadas» a la inversa, si se compara con lo que hicieron los museos europeos. Se trata más bien, precisamente, de la recuperación para el relato histórico de Asia de esas memorias robadas;

---

29. «Image of the Asian Civilisations Museum building». Wikimedia: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/6e/Asian_Civilisations_Museum_2%2C_Dec_05.jpg

30. Hengcc: «Asian Civilisations Museum of Singapore – Art of lacquer from China», videoclip en línea, YouTube (17 de junio de 2013) https://www.youtube.com/watch?v=EQ40n1u-TOg

en lugar de que «te cuenten» el relato único y absoluto de las civilizaciones europeas que se halla encerrado en los museos occidentales, el Museo de las Civilizaciones Asiáticas ha optado por contar él mismo la historia. Así, mientras que en los museos europeos a menudo nos enfrentamos a memorias robadas, en el caso del Museo de las Civilizaciones Asiáticas vemos cómo, mediante la apropiación de un antiguo edificio colonial de Singapur, una nación implanta su propio archivo.

Véase, por ejemplo, un texto de la página web del Museo de las Civilizaciones Asiáticas en el que se explica el propósito del museo: «Explorar y presentar las culturas y civilizaciones de Asia, a fin de fomentar la conciencia y estima de las culturas ancestrales de las gentes de Singapur y sus vínculos con el Sudeste Asiático y con el mundo».

Presentado como el primer museo de la región sobre la civilización panasiática, el museo dirige simultáneamente su atención hacia el Estado-nación y hacia la visión panasiática de sus fundadores (Saale y Szpilman, 2011). Esto se subraya en documentos históricos, artefactos y literatura de los últimos 200 años, cuando los padres de Singapur fueron a asentarse allí desde muchas partes de Asia. Las culturas llevadas a Singapur por esas gentes de diversa procedencia son antiguas, refinadas y complejas, y es en última instancia este aspecto de la historia de Singapur el punto fuerte del Museo de las Civilizaciones Asiáticas. Así pues, su colección se centra en las culturas materiales de los diferentes grupos provenientes de China, el Sudeste Asiático, Asia del Sur y Asia Occidental.

Los conservadores de la colección permanente del Museo de las Civilizaciones Asiáticas no se olvidan, ciertamente, del pasado británico de la historia de Singapur (los británicos se asentaron en la isla en 1819), ni tampoco de la invasión japonesa durante la Segunda Guerra Mundial. La colección permanente reúne primorosas figuras de porcelana china de Dehua, caligrafías y un santuario decorativo del budismo y el taoísmo. La muestra incluye, además, esculturas en bronce de Uma –esposa de Shiva-Somaskanda– de la dinastía Chola, procedentes del sur de Asia. La colección permanente despliega un amplio abanico de material etnológico del Sudeste Asiático, como son templos javaneses, oro y tejidos de Peranakan, esculturas jemeres, etc. También hay espacios para exposiciones temporales que complementan y amplían esa colección permanente, activando el archivo de civilizaciones asiáticas que alberga.

Pero, naturalmente, el Museo de las Civilizaciones Asiáticas no es un museo «nacional»; es un museo de civilizaciones[31]. Podría entenderse como tal y ser asimilado, por consiguiente, a otros museos del «Tercer Mundo» creados para honrar determinadas memorias nacionales, como el Museo Nacional de Antropología de Ciudad de México. Este es un museo que ha recibido grandes alabanzas por su monumentalidad y celebración de la civilización azteca. Sin embargo, sobre él también han recaído duras críticas por haberse adueñado de una civilización a la que no pertenecían los promotores estatales de su construcción, ya que ninguno era de ascendencia azteca, sino de estirpe española (mayoritariamente) o mestiza. Es decir, los criollos y mestizos, la élite mexicana de origen europeo, «robaron» la memoria de la civilización azteca y la encuadraron en el relato de su nación mientras seguían marginando a los pueblos indígenas de origen azteca. Por el contrario, en Singapur los constructores del Museo de las Civilizaciones Asiáticas han sido indígenas (no de ascendencia europea como en México), del mismo modo que los creadores del Museo Británico y el Louvre fueron gente indígena de Inglaterra y Francia.

No obstante, no es mi intención confrontar aquí Singapur con México. Simplemente señalo unas diferencias significativas entre el Museo de las Civilizaciones Asiáticas y el Museo Nacional de Antropología tan solo para entender de qué modo, en diferentes historias locales, la reinscripción del pasado en el presente es una cuestión de dignidad y de supervivencia cultural. Al final, la celebración de las herencias de Singapur y de Asia en el Museo de las Civilizaciones Asiáticas es una corrección necesaria de la negación histórica occidental de las «otras» civilizaciones.

---

31. En este contexto deben mencionarse también los Museos de Civilizaciones Islámicas de Doha y Sharjah. Ambos contribuyen a modificar la política de geografías culturales de un mundo multipolar conectado por un tipo común de economía: el capitalismo.

IV

Hasta aquí he venido sugiriendo que tanto el Museo de Arte Islámico de Doha como el Museo de las Civilizaciones Asiáticas de Singapur son dos proyectos –y habrá más, seguramente, en un futuro cercano– con unas intenciones muy claras. Por un lado, hay una tendencia que apunta a la reconstrucción de unas civilizaciones, afectadas por 500 años de hegemonía epistémica, religiosa y estética, que se ubican en la periferia de la tradición grecorromana de la civilización occidental. Por otro, existe otra tendencia que aspira a liberarse de la tiranía histórica de la acumulación occidental de significado, conseguida mediante el robo de las memorias contenidas en forma de archivos de artefactos. Esta afirmación mía ha debido hacer frente a determinadas críticas; algunas ya las hemos mencionado, otras alegan que los dos museos en discusión aquí –el Museo de Arte Islámico de Doha y el Museo de las Civilizaciones Asiáticas de Singapur– no son más que instrumentos de propaganda de Estado. Estoy de acuerdo. Son propaganda en la misma medida en que lo son el Museo Británico, el Louvre y el Museo Etnológico de Berlín. Todos estos museos tienen dobles fines y visiones. La diferencia es que solo los museos occidentales han fracturado las memorias de las civilizaciones no occidentales, privándolas de su herencia cultural e histórica.

Si observamos los relatos y la historia del coleccionismo de los tres museos occidentales que he mencionado en este texto, el Louvre, el Museo Etnológico de Berlín y el Museo Británico, comprendemos que lo exhibido en ellos llegó a Europa a través de viajeros y de los funcionarios del imperio, aprovechándose de sus posiciones privilegiadas en las colonias. No escasean historias al respecto. Un ejemplo sería una pieza robada en Afganistán y expuesta en el Museo Británico[32]. Otro, de un museo distinto, sería la colección Niño Korin completa, que acabó en el Museo de Etnografía (ahora Museo de la Cultura del Mundo) de Gotemburgo (Suecia), a raíz de una visita de su entonces director, Henry Wassén, a La Paz en 1970.

---

32. «"Beautiful and priceless" ancient treasures stolen from Afghanistan on show at British Museum». *The Daily Mail*, (2 de marzo de 2011): http://www.dailymail.co.uk/news/article-1362168/British-Museum-display-millennia-old-looted-treasures-Afghanistan-recovered-London-art-dealer.html

Tras intervenir en el Congreso Internacional de Americanistas en Lima (Perú), Wassén viajó a Bolivia, donde vio una interesante colección en el Museo Arqueológico de La Paz. Se presume que pagó por ella 1.000 dólares. En 2009 yo participé en la redacción de un informe en el momento en que el Gobierno boliviano solicitaba la repatriación de la colección (Mignolo, 2009).

Conflictos de esta naturaleza no parecen ser un problema para el Museo de las Civilizaciones Asiáticas de Singapur o el Museo de Arte Islámico de Doha, lo cual sugiere una especie de autonomía casi emancipadora en lo referente a la libertad con que estas dos instituciones construyen, o reconstruyen, su legado cultural y con él su memoria histórica. Ambos museos aplican diferentes políticas frente al «robo» de memorias occidentales. Bien roban la mente de un arquitecto occidental (Doha), o bien sacan partido del edificio dejado por los colonizadores británicos (Singapur). El diferencial de poder establecido a través de 500 años de supremacía por la civilización occidental fue al mismo tiempo el triunfo de un relato maestro que creó la ficción de la «modernidad» y la presentó como historia universal, con Europa en el centro de su avance.

Por delante está la tarea de desmontar esa ficción y reducir a su justa proporción la civilización occidental, la más reciente en la historia de la humanidad y la única que ha sido capaz de incorporar y devaluar todas las demás civilizaciones del planeta. Esa era está acabando. La desoccidentalización es un camino hacia el futuro. El Museo de Arte Islámico de Doha y el Museo de las Civilizaciones Asiáticas de Singapur son dos iniciativas en esa dirección. Ambos han sido construidos sobre la globalización del capitalismo, del mismo modo que los museos europeos se erigieron sobre el auge del capitalismo europeo y la expansión imperial.

Una nota final de aviso: dadas las pujantes respuestas artísticas desde todo el Magreb y África del Norte hasta el Oriente Próximo, resultaría sencillo menospreciar los dos museos abordados en este ensayo como proyectos estatales fundados en la riqueza económica; la antítesis de cualquier clase de reivindicación popular de autonomía cultural. Es cierto que ninguno de los dos museos aquí citados surgen de una efervescencia desde la base. Sin embargo, la creación de un museo civilizacional se produce paralelamente a los combates por la autonomía (*auto-nomos*) económica y política. Los centros descoloniales bosquejados en este ensayo corren en paralelo, y son afines, al trabajo de base que actualmente se lleva a cabo a través de la gestión y las prácticas artísticas no solo en el Magreb –África

del Norte y Asia Oriental–, sino también entre los artistas y comisarios de la «Europa negra»[33]. Esos contextos operan sobre trayectorias descoloniales y, sencillamente, los museos de civilizaciones pueden operar y operan sobre trayectorias desoccidentalizadoras.

Ahora bien, esto no es un «choque de civilizaciones». Cierto que tanto el Museo de Arte Islámico como el Museo de las Civilizaciones Asiáticas son proyectos de Estado. Pero, insisto, también lo son el Museo Británico, el Louvre y el Museo Etnológico de Berlín. Ninguno de ellos es un museo del pueblo, por el pueblo y para el pueblo. Todos son museos estatales con funciones: la primera, la mediación de la política cultural entre estados; y la segunda, la educación, conforme a la visión de cada Estado, de sus nacionales, y también de extranjeros y turistas, en el relato histórico y cultural convenido propio del país. Si no conseguimos entender la desoccidentalización, debido a que esta no dinamiza los archivos tal como estos debieran ser dinamizados, podemos acabar, por un lado, enalteciendo las colecciones asiáticas del Museo Británico o elogiando la colección de arte islámico del Louvre, mientras que, por otro, condenamos el Museo de las Civilizaciones Asiáticas de Singapur y el Museo de Arte Islámico de Doha[34]. La disputa por el control y administración del ámbito cultural no debe hacernos descuidar el hecho de que la colonialidad económica estuvo detrás de la gestación de los museos de civilización occidentales tanto como lo está de la creación de los museos de las civilizaciones asiática o islámica, por poner un caso.

Asimismo, esto no debe confundirnos y hacernos pensar que todo está movido por el capitalismo (el capitalismo económico), ni que la contienda por el control del ámbito cultural es irrelevante. La desoccidentalización

---

33. Lockward, Alanna. «Black Europe Body Politics: Towards an Afropean Decolonial Aesthetics». *Social Text: Periscope* (15 de julio de 2013): http://socialtextjournal.org/periscope_article/black-europe-body-politics-towards-an-afropean- decolonial-aesthetics/

34. Hay abundante información sobre las inaceptables condiciones de trabajo de los obreros que en Qatar construyen las infraestructuras de la Copa del Mundo de 2022. Tampoco es difícil encontrar críticos de la política y la economía de Singapur. Quienes estamos comprometidos con la justicia y la equidad universales no debemos olvidar estas realidades ocultas tras el esplendor de los museos. Pero, por otro lado, tampoco debemos olvidar de qué manera se construyeron en el pasado los museos en Francia e Inglaterra. Sobre el Museo Británico, véase MacPhee (2012).

(los proyectos de iniciativa estatal en disputa por el control de la economía, la política y la cultura) importa incluso si la colonialidad sigue todavía presente. Con todo, el poder de las historias únicas oculta a la vista los lados más oscuros de tales historias. Por una parte, los museos se hacen multipolares al situarse en paralelo al orden global económico y político multipolar. Entre tanto, las civilizaciones no occidentales construyen sus propios museos y cuentan sus propias historias, escapando del encierro en los contextos y colecciones del Museo Británico y el Louvre. Por otra parte, mientras que los museos del pasado se construyeron a hombros de la expansión imperial europea, hoy se construyen a hombros de la soberanía política desoccidentalizadora del capital, como es el caso del Museo de las Civilizaciones Asiáticas de Singapur y el Museo de Arte Islámico de Doha.

21. Estéticas descoloniales: conversación con Francisco Carballo

- **Francisco Carballo (FC)**: En los últimos meses las «estéticas descoloniales» han entrado en escena con una fuerza sorprendente. Hasta la fecha se han publicado diversos manifiestos, los artistas se han asociado en colectivos para avanzar en sus postulados, se han dedicado conferencias a analizar sus alcances, se han escrito tesis de grado sobre sus principios y se han montado exposiciones que concitan el interés de los críticos de vanguardia. En buena medida, profesor Mignolo, su trayectoria ha sido meteórica. Ha tocado fibras sensibles para un buen número de personas involucradas en el mundo del arte. Me gustaría saber qué parentesco y qué puntos de ruptura tiene la versión descolonial con los múltiples asaltos a la estética que han surgido en las últimas décadas, tanto desde el pensamiento como desde la praxis de eso que, a falta de mejor nombre, llamamos arte contemporáneo. Menciono algunos ejemplos desde el campo teórico: la *Asphyxiante Culture* de Dubuffet; Bourdieu, Lyotard, Badiou, Hal Foster y la gente agrupada en torno a la revista *October*; Arthur Danto y el fin de la gran narrativa con que se escribe la historia del arte occidental. Estas críticas subrayan, también, el carácter colonizador de la estética, la expropiación del sentir y la codificación del hacer en que se ha empeñado esa rama de la filosofía alemana que conocemos como estética y que llegó a la mayoría de edad con la *Crítica del Juicio* de Kant. En buena medida, la oposición a la rigidez estética es uno de los caballitos de batalla de la posmodernidad cuando se refiere al arte actual.

- **Walter Mignolo (WM)**: Digamos, para comenzar, que la crítica posmoderna a la rigidez de la estética moderna poco tiene que ver con las formulaciones de las estéticas descoloniales, las cuales no se formulan confrontando, sino desprendiéndose tanto de la estética moderna como de la

posmoderna y de la altermoderna. No se trata para nosotros de la rigidez de la estética moderna, sino de su carácter imperial. En este sentido, ni la estética posmoderna ni la altermoderna escapan a los legados imperiales/coloniales de la estética moderna. Pero vayamos por partes. Es necesario contar la historia. La revolución descolonial en la estética no surgió en Francia, ni en Alemania ni en el Reino Unido, sino en los Andes sudamericanos, desde la provincia de Salta en Argentina hasta Ecuador y Colombia. Ahí la piel que se habita no es la de la modernidad, ni la de la posmodernidad, ni la de la altermodernidad. Sin embargo, la filosofía moderna, *pos-* y *alter-* ha llegado, como llegó el cristianismo en su momento y, más tarde, la misión civilizadora. En verdad, la estética moderna fue una parte importante de la misión civilizadora; y a su vez, la estética posmoderna y altermoderna fueron instrumentos cruciales de la re-occidentalización de la estética. Es decir, critican la rigidez de la modernidad, pero no su carácter imperial y moderno/colonial. Posmodernidad y altermodernidad estéticas son críticas eurocentradas de la modernidad estética.

Lo que detallaré ahora es cómo estamos conceptualizando la estética descolonial quienes trabajamos en torno a la idea de la doble cara modernidad/colonialidad. En primer lugar, haré un poco de historia (llamémosle el primer momento) y, luego, pasaré a la cuestión más teórica en relación con la pregunta que me haces. Ya existe una extensa bibliografía en línea que recopila lo hecho hasta ahora en el campo del pensamiento descolonial[35]. Esta bibliografía es muy importante porque, a través de ella, se puede ver que la «estética descolonial» no es una cuestión aislada de la matriz colonial del poder o de la colonialidad (que es la manera sintética de hablar de la matriz). Así pues, historiamos y teorizamos la colonialidad de la economía, de la autoridad (o de lo político si prefieres), la colonialidad del género, de la sexualidad, de la racionalidad; la colonialidad del saber y del ser, la colonialidad de las subjetividades; y, como ya hemos comentado, la colonialidad de la naturaleza, aunque esta también se puede ver hoy a través del prisma de la colonialidad económica y de la auto-

35. Cfr. La bibliografía en línea compilada por la Universidad de Oxford sobre el proyecto modernidad/colonialidad se puede consultar en: http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199766581/obo-9780199766581-0017.xml

ridad: es la batalla internacional por la apropiación y explotación de recursos naturales del planeta y, por ende, de todo organismo viviente que hasta hace poco florecía en las áreas que ahora se han convertido en zonas de muerte, no aún para los ejecutivos de las transnacionales o los gobiernos locales e internacionales, pero sí para la gente que las habita. Identificar la lógica de la colonialidad en cada una y en las relaciones de cada una de las esferas mencionadas es en sí mismo un trabajo descolonial. Es ya pensar descolonialmente, puesto que el propio concepto de colonialidad y matriz colonial del poder es un concepto descolonial. Lo cual quiere decir que *no* es un concepto surgido en una disciplina particular (filosofía, sociología, economía, psicología, ciencia política, *estudios* de raza, de género y de sexualidad, o cualquier otra disciplina dentro del amplio abanico del saber universitario), sino que surgió del pensar descolonialmente, y el pensar descolonialmente era ya una manera de hacer y pensar en todos los procesos de descolonización en África y Asia. Al crear el concepto de descolonialidad Aníbal Quijano estaba ya pensando descolonialmente. De tal modo que, cuando en el proyecto hablamos de «estéticas descoloniales», aceptamos que no hay tal cosa como la estética, sino que aquello que *llamamos* estética es un concepto moderno/colonial y, por lo tanto, imperial/colonial. Para entender lo que quiero decir aquí solo hace falta leer las observaciones sobre lo bello y lo sublime escritas por Immanuel Kant.

Por lo tanto, y este sería un segundo momento de la formulación conceptual, se trataría de descolonizar la estética para liberar la *aesthesis*. Liberar la *aesthesis* significa realizar dos movimientos simultáneos; por una parte, desprogramar la filosofía moderna y posmoderna que se amparan en la regionalidad del concepto occidental de estética y, por la otra, desprogramar la estética que reduce la *aesthesis* a la esfera del arte: la *aesthesis*, el sentir, los sentidos nos afectan en todo momento del existir. La *aesthesis* no se reduce a lo bello y lo sublime, sino a los procesos y acontecimientos por los cuales determinados actores e instituciones manipulan los sentidos; es decir, las respuestas de los cuerpos a los estímulos. Estos estímulos pueden ser creados (tanto en el arte como en la moda; tanto en la literatura como en las mercancías) y pueden ser también el efecto de la regulación del sentido y del gusto para apreciar, por ejemplo, un paisaje, el cual se convierte en una imagen comercial para las compañías de turismo o para aumentar la deuda de los usuarios de las tarjetas de crédito. Más adelante volveremos sobre esto, pero ahora debo mencionar por su interés el volumen coordina-

do por Zulma Palermo que se titula *Arte y estética en la encrucijada descolonial* (2009).

Es importante pues no confundir el arte con la estética. El primero está ligado a formas de hacer que requieren cierto grado de técnica. La etimología de la palabra nos indica que «arte» proviene del nombre dado a quien es diestro en «hacer», de ahí la palabra «artesano». Borges lo sabía perfectamente cuando escribió su cuento «El hacedor» (1960). Pues bien, en este ámbito general de la colonialidad, comenzamos a hablar en el proyecto de la *colonialidad de la estética* o *colonialidad estética*. Quien introdujo la expresión en el proyecto, quizás por el año 2003, fue el intelectual, artista y activista Adolfo Albán Achinte (de Popayán, Colombia), en los cursos del doctorado en la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito (Ecuador), ideados y dirigidos por Catherine Walsh (programa que ya he mencionado al inicio de esta sección). Uno de los primeros resultados de estas conversaciones fue el volumen coordinado en Argentina por Zulma Palermo que, aunque publicado en 2009, empezó a gestarse en 2007.

El tercer momento fue el verano de 2009, durante las jornadas presenciales del doctorado en la misma universidad de Quito. Esto ocurrió en paralelo a la publicación del volumen de Zulma Palermo. Ese año, por primera vez en los cursos del doctorado iniciados en 2001, se formó un grupo de unos cinco o seis estudiantes para reflexionar ya sobre la colonialidad estética y, por ende, sobre la estética descolonial. El cuarto momento ocurrió entre el verano de 2009 y el mes de noviembre de 2010. Pedro Pablo Gómez, uno de los estudiantes de doctorado en Quito, que reside en Bogotá, era el director/editor de *Calle 14: Revista de Investigación en el campo del arte*. En 2009 Pedro Pablo decidió incluir artículos sobre estéticas descoloniales en varios números de la revista (por lo menos en los números 4, 5 y 6) y, en algún momento, durante ese proceso, me sugirió hacer una muestra en Bogotá sobre «estéticas descoloniales». Y la hicimos: se celebró entre el 10 de noviembre y 15 de diciembre de 2010. Hubo un debate intenso en el portal *[esferapública]*[36], donde se plantearon sus términos en contraposición a la altermodernidad, defendida por el crítico de arte y curador francés Nicolas Bourriaud en la Trienal que organizó para la

36. Véase: http://esferapublica.org/nfblog/?p=18027 (consultado en enero de 2015).

prestigiosa galería Tate de Londres en 2009[37]. La muestra y el taller que la acompañó tuvieron su continuidad en la Universidad de Duke (un quinto momento), durante el mes de mayo de 2011, y en Berlín en mayo de 2012 (sexto momento)[38].

Este es un breve resumen de la emergencia del concepto «estéticas descoloniales» en el proyecto modernidad/colonialidad/descolonialidad. Para quienes trabajamos sobre la base de la matriz (o patrón) colonial de poder, las estéticas descoloniales son procesos de desenganche, más específicamente, de la colonialidad de la estética moderna, posmoderna y altermoderna. La estética es un discurso filosófico que surgió en Europa, durante el siglo XVIII. Su función fundamental fue controlar el «gusto». Hay un documento fundamental y olvidado que traza esta narrativa de forma crítica; es la obra del filósofo italiano Galvano Della Volpe titulada *Crítica del gusto* (1960). El tratado más sintético sobre la estética moderna es el de Immanuel Kant, *Observaciones sobre lo bello y lo sublime* (1767). Es a partir de aquí que en Europa se derivan las especulaciones estéticas posmodernas (los filósofos que tú citas, por ejemplo) y el manifiesto altermoderno (Bourriaud)[39], al que me refería líneas arriba. Todas estas son variaciones dentro de la misma partitura: la estética moderna, invención europea del siglo XVIII, un discurso que colonizó la *aesthesis*, el sentir, las sensaciones y las reguló en los principios de lo bello y lo sublime. Así, la estética moderna, posmoderna y altermoderna son la mitad de la historia aunque pretendan ser universales y globales. La otra mitad es la respuesta que proviene del 80% del mundo no europeo cuyas expresiones culturales fueron reducidas a folklore, música popular, literatura popular, artesanías, nativismo, etc., reguladas y controladas por la decisión europea sobre qué es lo que debe considerarse bello y cómo hacerlo. Por eso, las estéticas descoloniales (esto es, el discurso descolonial del discurso moderno-filosófico) no surgieron en Europa, sino en el Tercer Mundo. Y si bien ahora las estéticas

---

37. Véase la teorización que hace Nicolas Bourriaud (2009), así como la web de la exposición *Altermodern* en la página web de la Tate: http://www.tate.org.uk/whats-on/tate-britain/exhibition/altermodern (consultado en enero 2015).

38. Los *links* de este proceso se encuentran en el siguiente informe de actividades: http://waltermignolo.com/2012/06/14/from-bogota-y-berlin-esteti-cas-descoloniales-and-be-bop-2012-catalogos/ (consultado en enero de 2015).

39. Puede consultarse en: http://www.pablogt.com/altermodern-manifesto/

descoloniales han entrado en Europa, esto ha sido sobre todo gracias a la actividad intelectual y artística de los inmigrantes, así como de europeos que se vuelcan hacia el *sentir* de los inmigrantes más que hacia el *sentir* de los filósofos franceses o alemanes.

Entonces, ¿qué busca y promueve la estética descolonial? La descolonización de la estética para la liberación de la *aesthesis*; esto es, la desobediencia de la estética moderna, posmoderna y altermoderna y la sanación de la herida *aestésica* colonial: es decir, la «falta» de sensibilidad para entender lo bello y lo sublime.

- **FC**: Rainer Rochlitz (1994), traductor francés de Jürgen Habermas y antecesor de Jacques Rancière en propugnar la necesidad de re-pensar la estética, describió la interesante dialéctica en que descansa el arte occidental. Describe la curiosa complementariedad entre subversión y subvención, una relación, debe decirse, marcada tanto por el antagonismo como por la complicidad. Los artistas se entregan a la tarea de subvertir los criterios que se supone deben definir la obra de arte y, por ende, ponen en entredicho los principios en los que se apoyan las instituciones artísticas. En la historia del arte moderno es evidente que a mayor subversión artística, mayores posibilidades de que el artista gane en legitimidad. Cuanto más violente los cánones de su época, más oportunidad tiene de entrar en el panteón de los grandes creadores. Hoy en día, ya no es necesario abrir el «salón de los independientes» para organizar una muestra transgresora. Las instituciones se disputan a golpe de chequera a los artistas desobedientes; pelean a capa y espada por el derecho a presentar la última y más descabellada subversión en boga. Es como si las instituciones culturales se alimentaran de un deseo masoquista. Cuanto más dolor puedan resistir, cuanto más acepten sus culpas, cuanto más subvenciones otorguen a aquellos que las cuestionan, mejor están cumpliendo su cometido. Me interesa saber lo siguiente: ¿hasta qué punto las estéticas descoloniales pueden convertirse en una forma más del masoquismo institucional del que se alimentan los museos occidentales (y sus copias en el Sur del mundo)? ¿Cómo evidenciar, pues, la enorme complicidad del museo en propagar la retórica de la modernidad y su lógica de la colonialidad sin caer en el juego de autolegitimación en el que se apoyan las instituciones culturales? Me temo que existe el riesgo latente de que los museos, las galerías y la crítica especializada abracen las «estéticas descoloniales» como un aparato teórico apto para vivificar el debate artístico siempre hambriento de novedades...

- **WM**: Creo que el problema radica en el sentido que tiene la desobediencia. Todos los ejemplos de artistas rebeldes a los que te refieres han

sido básicos en la estética moderna desde el Renacimiento y, fundamentalmente, a partir de la Ilustración. Pero esta es una historia muy corta en el tiempo y muy acotada en el espacio. ¡Son solo 500 años de la historia de Europa! Sin duda, la rebeldía «artística» se extendió a las colonias. Pero cuando hablamos de arte y estéticas/*aesthesis* descoloniales estamos hablando y llevando a la práctica algo diferente. El objetivo fundamental de ambos es la sanación de la herida estética colonial más que «el éxito» en los circuitos comerciales. Uno es el proyecto del «éxito» y el otro es el proyecto de la «sanación» (en el sentido de descolonización de la sensibilidad moderna, posmoderna y altermoderna). Por lo tanto, la «rebeldía moderna, posmoderna, altermoderna» es distinta a la «desobediencia descolonial». La primera responde a la sensibilidad europea, la segunda a la sensibilidad descolonial. De modo que lo que hacen los museos en este sentido es integrar la rebeldía dentro de la estética moderna, posmoderna y altermoderna; de hecho, los ejemplos a los que tú te refieres están en la reglas del juego de la retórica de la modernidad y de la crítica *pos-* y altermoderna de la modernidad.

Esta es tan solo la mitad de la historia, porque hoy veo cuatro opciones que pueden aclarar este punto. Las opciones desoccidentalizantes y descoloniales no entran en el juego que tú mencionas. He aquí la manera en que veo cómo la tradición clásica de la estética moderna y posmoderna se está erosionando gracias a cuatro fuerzas que, si bien rebasan la provincia estética, la informan de manera decisiva. Estas cuatro opciones, a grandes rasgos, son las siguientes:

1. *Las opciones del mercado*. El arte se ha convertido en una de las mercancías más representativas de nuestros días. El valor del arte es el valor del mercado: todos aquellos valores que han caracterizado a las artes en el pasado reciente (estética, innovación, nacionalismo, escuelas artísticas de distintos períodos, etc.) se han subordinado a quienes dictan los valores del mercado.
2. *La opción «altermoderna»*. Junto al valor que otorga el mercado, existe la tendencia de conservar ciertos valores artísticos e intelectuales con un discurso que hace hincapié en la «novedad», ya no solo en relación con la periodización occidental, sino que celebra cómo el mundo entero está regido por valores artísticos comunes alrededor del mundo. Esto, por supuesto, implica denostar las identidades particulares. Esta es la opción «altermoderna», que corre en paralelo a los valores que otorga el

mercado. Ambas opciones se proponen desconocer cualquier tipo de política que germine a partir de la diferenciación de identidades, e imponen una «neutralidad» de valores que en esencia responde a la dinámica que marca el mercado y sus formas de apreciación.

3. *La desoccidentalización del arte*. Esta opción la encontramos confrontándose y contrastándose con las dos primeras opciones. Esto significa una perspectiva en la que el valor del arte no es el del mercado o el de la *comunión* global de propósitos, discursos y soportes, sino prácticas artísticas que tienen como objetivo desligarse de la hegemonía imperial que suponen los valores estéticos occidentales. Estos son dos ejemplos: la Bienal Sharjah en los Emiratos Árabes Unidos y el Museo de Arte Islámico en Doha[40].
4. *La opción descolonial*. Un ejemplo contundente de esta cuarta opción es el programa *BE.BOP 2012. Black Europe Body Politics*[41].

En resumen, lo que me propongo dejar en claro es que a) el concepto de estética fue construido por la filosofía europea a partir de un tipo de sensibilidad que sirvió para descartar y reprimir a los *otros*, estableciendo normas para distinguir, dentro de su propia historia, el concepto de «arte» de otras expresiones *similares* y *diferentes* (arte popular, artesanía, folklore); y b) que esta distinción jugó un papel importante al ser un espejo que desviaba imágenes hacia el mundo no europeo. La filosofía occidental colonizó la *aesthesis* (el sentir), y el «arte» fue el instrumento para conseguir ese objetivo. Descolonizar la estética significa liberar la *aesthesis*; y liberar la *aesthesis* implica descolonizar el conocimiento (el control y manejo de la estética por parte de la filosofía occidental, historia del arte y la crítica de arte) y descolonizar el ser (el control de la subjetividad por medio del control del conocimiento). En ese sentido, existe un punto de encuentro entre la desoccidentalización y la descolonización de la estética: la necesidad de desprenderse de la monocultura de la modernidad, de la posmodernidad y la altermondernidad en la provincia del *arte*, la *estética*, sus conceptualiza-

---

40. Véase la entrevista a Hoor Al Qasimi, directora de la Sharjah Art Foundation: http://universes-in-universe.org/esp/bien/bienal_sharjah/sharjah_art_foundation/hoor_al_qasimi (consultado en julio de 2014).
41. Véase: http://blackeuropebodypolitics.wordpress.com/ (consultado en enero de 2015).

ciones y sus historias. De formas distintas, ambas opciones se desmarcan también del mercado del arte. A pesar de que la desoccidentalización del arte y la estética sucede en un contexto de enorme apoyo económico del Estado, su objetivo tiene relación con las políticas de la herencia cultural y no con el hecho de estar al servicio de la acumulación del capital. Esta es la política de las economías emergentes (China, India, Qatar, Kuwait). Por su parte, la opción descolonial opera desde la sociedad política, que es marginal en relación con el control de la economía (el valor del mercado) y el control del aparato estatal (las políticas de la memoria cultural basadas en el poderío económico).

Las estéticas desoccidentalizantes y descolonizadoras operan para liberarse de la imperialidad de la estética moderna, posmoderna y altermoderna. Es decir, liberarse de la mitad de la historia que pretende ser la totalidad de la historia y que en realidad *sirve* (es decir, rinde servicio) a una mínima parte de la población del planeta, sea en Europa, en cierto sector de la población de Estados Unidos o en las excolonias donde todavía quedan actores e instituciones que difunden los ideales europeos. El debate en [*esferapública*][42] es un buen ejemplo de cómo en las excolonias se adapta la altermodernidad. Por otra parte, y en sentido inverso, *BE.BOP* 2012/2013/2014[43] y lo que se está haciendo en Goldsmiths (Universidad de Londres), que tú bien conoces porque eres parte, son los inmigrantes de las excolonias que llevan adelante las estéticas descoloniales en Europa.

- **FC**: Sigo en la misma línea. Una de las características de la disidencia estética durante el siglo XX fue recuperar al *otro* para energizar su posición artística. Me refiero a los *primitivos*, los *salvajes*, los *locos*, los *autodidactas*, es decir, los que quedaban fuera del canon dominante. ¿Le parece que es posible reevaluar prácticas artísticas devaluadas o exaltadas a medias sin caer en la lengua modernista con que se trató de encontrar un parentesco entre el arte de los *otros* y las vanguardias del siglo XX? En resumidas cuentas, ¿se puede pluralizar el campo de lo sensible para darle cabida a formas distintas de hacer y consumir arte sin caer en los errores del pasado?

---

42. Véase el debate entre lo descolonial y lo altermoderno publicado en *[esferapública]*: http://esferapublica.org/nfblog/?cat=325 (consultado en julio de 2014).
43. Véase: https://blackeuropebodypolitics.wordpress.com/be-bop-2012-2014/

- **WM**: Sin duda, todos los ejemplos que mencionas son precisamente parte de la mitad de la historia que pasa por la totalidad. Cuando el primitivo, el *otro*, el salvaje, comienza a intervenir creando su arte y su filosofía estética, estamos ya en el ámbito descolonial. Lo escrito aquí, desde el comienzo de esta conversación, está siendo escrito por el *otro*, el bárbaro, el primitivo. Y esa es la actitud y el gesto descolonial básico: ya no queremos ser modernos, posmodernos o altermodernos. Estamos en otra cosa[44]: ya no estamos solo reclamando la pluriversalidad en el campo de lo sensible, sino que la estamos actuando, haciendo, construyendo.

La «integración» del primitivo, el salvaje, el *otro* no es un problema del salvaje, del primitivo o del *otro*, sino del *mismo*. Integración es una palabra del pasado. Hay quienes todavía quieren integrarse, pero ese es otro problema. El pensar, sentir y hacer descolonial no es la integración, sino el desenganche, el *delinking*. En este sentido, la desobediencia descolonial es otra cosa distinta de la desobediencia y la rebeldía moderna que mantiene las reglas del juego contra el que se rebela. De ahí que sea fácil para las instituciones subvencionar la rebeldía. El concepto de arte y estética, como ya dije, es regional y europeo, lo cual no quiere decir que las culturas no europeas no operen según sus propias sensibilidades y formas de expresión equivalentes a lo que en Europa se concibió como arte y estética. Imaginemos el mundo en el siglo XVI. Es en Italia donde surgen muchos elementos de la modernidad/colonialidad, entre ellos ciertos cánones de *belleza*; estos, en cuanto a cánones, no tienen absolutamente nada que ver con el inmenso mundo asiático, con los esplendores de aztecas, mayas e incas, con las magnificencias de Egipto, con las estupendas cosmologías y los contadores de historias de África y Asia Central, o con las impresionantes arquitecturas del mundo islámico que se pueden apreciar en Granada y Sevilla o en La Meca y Medina, por mencionar unos pocos ejemplos. Pero ahí estuvo Kant para prestigiar lo suyo y desprestigiar lo que no podía sentir y, por lo tanto, comprender. El *mismo* y el *otro*, el artista occidental y el primitivo son todos conceptos occidentales. Primitivo, bárbaro y el *otro* no son cate-

---

44. Pedro Lasch, «Propositions for a Decolonial Aesthetics and "Five Decolonial Days in Kassel" (Documenta 13 AND AND AND)», 15 de julio de 2013. Véase en: http://socialtextjournal.org/periscope_article/propositions-for-a-decolonial-aesthetics-and-five-decolonial-days-in-kassel-documenta-13-and-and-and/ (consultado en enero de 2015).

gorías ontológicas, sino epistemológicas, inventadas por y en la civilización occidental. Por eso, toda esta historia de Occidente es la mitad de la historia.

Ahora bien, ¿qué pasó después del siglo XVI? La invención de la doble categoría de *humanitas*. Nosotros, los ejemplares, el modelo, que controlamos el conocimiento, tenemos que cristianizar, civilizar y estetizar al *anthropos* –Kant de nuevo con sus observaciones sobre lo bello y lo sublime–. De modo que el/los *anthropos* son construidos como una categoría epistemológica que se convierte en ontología. Y ahí reside la trampa en nuestros días. El/los *anthropos* son/fuimos controlados por un conocimiento, el discurso estético en este caso, que estableció las reglas y principios occidentales del arte. Mi inversión en las estéticas descoloniales no busca *integrarse* a las críticas posmodernas y altermodernas de la modernidad, sino desengancharse de ellas. El límite de las críticas *pos-* y altermodernas es que mantienen intacta –y en silencio– la colonialidad de la estética. Y ese es el punto de partida para nosotros los bárbaros, los primitivos, los esencialistas, los tradicionales... y todos esos adjetivos que nos endilga la imperialidad de lo posmoderno y lo altermoderno. Llegados a este punto, quedan dos opciones: aceptar las reglas del juego y esperar que a mí, como bárbaro, se me reconozca en el panteón imperial (lo cual es una actitud de un cierto patetismo) o desengancharse (*delinking*), es decir, llevar a cabo el desenganche a partir del cual me afirmo con orgullo de ser el *otro*, bárbaro de la modernidad y sus legados. Y de eso se trata cuando nos involucramos en el arte, la educación y las estéticas descoloniales. Ahora bien, el desprendimiento no puede desconocer que los discursos de la estética moderna, *pos-* y *alter-*, están ya implantados como un *chip*. Pero el hecho de no desconocer este aspecto, sino de reconocerlo en toda su complejidad, no significa aceptarlo. De ahí el desprendimiento al que me refiero. Si no hiciéramos esto, no entraríamos en el debate, lo cual sería otra opción: el desprendimiento total significaría crear comunidades cuyo existir y sus expresiones borren toda traza de occidentalidad. No sé si esto es posible llevarlo a cabo, pero no deberíamos descartar la posibilidad.

De modo que no se trata de dar cabida. Si hablamos de dar cabida, asumimos –tú y yo– que somos partes del conjunto de *humanitas*, que nos la creemos, como se dice. Pero si, en cambio, nos asumimos como lo que nos han hecho ser, *anthropos*, ya no nos importa que nos den cabida o no, puesto que aquello es el juego, las fantasías universalistas de *humanitas*. *Humanitas* ha sido una autoimagen que ha justificado los desmanes de Oc-

cidente. Como *anthropos*, la tarea que tenemos por delante es subsumir las contribuciones del Renacimiento y la Ilustración, así como desterrar la barbarie de la civilización occidental. El pensamiento fronterizo, la estética fronteriza, la sensibilidad fronteriza, la espiritualidad fronteriza, la política fronteriza, la economía fronteriza que destierre la sensibilidad del éxito –en términos de riqueza personal– y la felicidad –en términos de crecimiento del producto interior bruto– son parte del pensar y hacer descolonial de los *anthropos*, como tú y como yo, a quienes ya no nos interesa ser modernos ni ser reconocidos por la barbarie de los *humanitas*.

Frantz Fanon lo comprendió en su experiencia como afrocaribeño en Francia y como francés en Argelia. En la conclusión de *Los condenados de la tierra* está resumido el hacer y pensar descolonial. Sartre lo entendió muy bien en su prólogo al libro de Fanon. Entendió que al *anthropos* ya no le interesaba el *humanitas*. El ejemplo de Sartre nos indica que es posible coordinar nuestras agendas de *anthropos* con las de los/las *humanitas* que comprenden que no son el universo, sino un puñado de personas en un rincón del planeta llamado Europa y Estados Unidos. Invoquemos a Fanon para concluir nuestra plática, ya que aquí es donde empieza el horizonte de la armonía global:

> «Entonces, hermanos, ¿cómo no comprender que tenemos algo mejor que hacer que seguir a esa Europa? Esa Europa que nunca ha dejado de hablar del hombre, que nunca ha dejado de proclamar que solo le importaba el hombre, ahora sabemos qué sufrimientos ha pagado la humanidad con cada una de las victorias de su espíritu. Compañeros, el juego europeo ha terminado definitivamente, hay que encontrar otra cosa. Podemos hacer lo que nos plazca a condición de no imitar a Europa, a condición de no dejarnos obsesionar por el deseo de alcanzar a Europa» (Fanon, 1963: 253-254).

- **FC**: Permítame continuar con el espíritu de mi intervención anterior. Es probable (ya lo estamos viendo especialmente en Europa) que las estéticas descoloniales entren en el debate del arte actual como una especie de aparato crítico, un «método»; esto es, para evaluar producciones artísticas, enjuiciar a las instituciones culturales y adelantar «propuestas curatoriales» de nuevo cuño. Hace algunos años, la teoría poscolonial vivió algo similar: pasó a engrosar el vocabulario conceptual del mundillo cultural y artístico. Todo curador que se precie debía conocer algo de Appiah, Bhabha, Said,

Spivak[45]. Se me ocurre pensar que las estéticas descoloniales van por otro lado. Más que querer un nicho propio en las bienales de arte contemporáneo buscan intervenir en el mundo. No solamente hacen patente el dolor que causa la herida colonial, sino que quieren contribuir a su sanación. Le hago un par de preguntas. La primera: ¿en qué consiste la sanación descolonial? La segunda: ¿por qué el arte es un terreno privilegiado para contribuir a la sanación de la herida colonial?

- **WM**: Es posible que tengas razón en lo que dices al comienzo de tu pregunta. Lo que ocurre es que es muy difícil dar el vuelco al razonamiento. Lo que ocurre es que o bien se hace un campo de estudios de lo descolonial («estudios descoloniales») o bien se lo convierte en un «método». Si procedemos de esta manera, estamos en lo mismo. Habremos cambiado el contenido, pero no los términos de la conversación. Me temo que son confusiones que no se pueden impedir. La matriz o patrón colonial de poder es fuerte, apoyada además como está por la legitimación de la retórica de la modernidad. Esta ha legitimado un orden del saber, según el cual *estudiamos* algo y para ello necesitamos un *método*. Pues esta no es la manera de pensar descolonialmente. Pensar descolonialmente presupone asumir, en primer lugar, que los objetos y eventos que *estudiamos* han sido ya preformados por la retórica de la modernidad mediante la legitimación del saber y la naturalización de la totalidad del mundo. Al partir de este principio, asumimos también –en segundo lugar– que la naturalización del mundo preformado mediante la retórica de la modernidad legitima la devaluación, supresión o marginación de mundos no naturalizados; esto es, la colonialidad es la cara oculta de la modernidad. Estos puntos de partida están constituidos y constituyen el pensar descolonial. En tercer lugar –y fundamental–, pensar de esta manera presupone también el «sentirnos en el pensar» tocados/as por la herida colonial. La herida colonial la *sentimos* en el momento en el que nos damos cuenta de que la colonialidad de la clasificación social, basada en la raza y el género, nos ha puesto en niveles inferiores con respecto a sistemas normativos de evaluación establecidos por la retórica

45. Vale la pena consultar sobre este punto el artículo de Cameron McCarthy y Greg Dimitriadis (McCarthy y Dimitriadis, 2000), «Art and the Postcolonial Imagination: Rethinking the Institutionalization of Third World Aesthetics and Theory».

de la modernidad. Si te sitúas en el territorio de esos sistemas normativos, no sentirás la herida colonial. O, al revés, si no sientes (o reprimes) la herida colonial, te sitúas en la legitimidad moderna, o en la crítica *pos-* o altermoderna de ella, y mantienes el convencimiento de que la mitad o la parte del mundo, del vivir, que sientes es la totalidad. Sentir la herida colonial implica ser consciente de nuestros lugares en los sistemas normativos que regulan la «normalidad» mediante la clasificación racial y la regulación de la sexualidad.

En este marco, la respuesta a tu primera pregunta (¿en qué consiste la sanación descolonial?) necesita acotar quiénes necesitan la sanación descolonial. Porque hay millones de personas que no la necesitan y que, acaso, no son conscientes de que hay miles de millones de personas que la han sufrido en el pasado y continúan sufriéndola en el presente. Entre ellos quizás estamos tú y yo, aunque en nuestro caso la herida colonial es leve, ya que tuvimos acceso a la educación superior y conseguimos trabajo en universidades de buen nivel. Pero no por esto olvidamos ni dejamos de lado la herida. De ahí que estemos haciendo esta entrevista, que es una contribución a la sanación de la herida colonial.

Hay muchas heridas coloniales, por cierto, de todo hay mucho, y cuando usamos el singular no es para universalizar, sino para designar simplemente el tipo de fenómeno al que nos referimos, y no sus particularidades. Para empezar, y simplificando, la herida colonial consiste y la sienten/sentimos personas (seres humanos) que, o bien en nuestros estados nacionales de origen, o bien cuando vamos a Europa o a Estados Unidos, nos damos cuenta de que no pertenecemos allí. Luego nos vamos dando cuenta de que, al no pertenecer, nos ven como entes inferiores, y finalmente nosotros terminamos creyendo que lo somos. Ahora bien, el fenómeno que hace a muchísima gente sentirse inferior –pero inferior a qué– es explicable en el universo de sentido que describimos como modernidad/colonialidad. Hay muchas razones por las que las personas podemos sentirnos inferiores a otras. La inferioridad a la que me refiero es la que es provocada por la herida colonial. Y la herida colonial tiene sus raíces en dos pilares de la matriz o patrón colonial de poder: patriarcado/masculinidad y racismo. En ambos casos, el sentimiento de inferioridad ocurre porque, por un lado, nos sentimos inferiores, inadecuados/as o fuera de lugar con respecto a la heteronormatividad, es decir, a la *norma* de la regulación sexual basada en la creencia de que hay dos polos, hombre y mujer, y que esos dos polos organizan *naturalmente* las relaciones sexuales; y, por otro lado, nos sentimos inade-

cuados e inferiores si nuestras creencias no son las cristianas, o no tenemos creencias religiosas, o si nos tocó nacer con piel oscura, hablar las lenguas imperiales con acento, o pertenecer a un Estado-nación alineado con el eje diabólico y sus estados amigos.

Las respuestas a tales estados de ánimo son variadas. Una respuesta extrema se refiere a los diversos fenómenos que en distintas partes del mundo son clasificados uniformemente como «terrorismo». Fíjate que ninguno de los actos terroristas se comete para obtener ganancias económicas que lleven al terrorista a aparecer entre las fortunas globales que ya no son exclusivamente occidentales. El *terrorismo* está motivado, me animo a decir, por heridas coloniales muy profundas que no han encontrado otra forma de sanación que la violencia *en contra* de instituciones que han creado y sostienen el sistema de ideas regulado y que regula la matriz o patrón colonial de poder. El tipo de sanación descolonial al que nos referimos al hablar de estéticas/*aesthesis* descoloniales es de otro tipo. ¿En qué consiste?

En primer lugar, como dije, en el momento en que emerge «la conciencia descolonial»: por ejemplo, la «doble consciencia» de Du Bois; «la conciencia de la mestiza» en Anzaldúa; la «conciencia negra» de Beko; el «re-emerger y re-surgir» en Leanne Simpson; la «sociogénesis» en Frantz Fanon; «*the desire for home rule over the evil of British Civilization*» de la que hablaba Gandhi; la necesidad de «una nueva corónica para un buen gobierno» en la obra de Guaman Poma de Ayala; el principio de «soberanía entre las personas y no entre los estados» en Ottobah Cugoano; «el mandar obedeciendo» en el zapatismo; la «necesidad de la independencia» en el pensar de Ali Shari'ati; y así podría seguir un largo etcétera. Todos estos anclajes provienen de personas que han pasado por la educación superior y se manifiestan tanto a través de sus escritos como por lo que hacen. Si bien los leemos hoy, *también*, en la academia sus sentires y pensares no se originan en la tarea académica, sino en el simple hecho de vivir y sentir la herida colonial, de diversas maneras, por cierto, según sus historias locales interferidas por la historia local de Occidente.

Con esto quiero decir que existieron y existen en el mundo millones de seres humanos tocados por la herida colonial que, o bien tomaron conciencia, han respondido y están respondiendo a ella (baste de ejemplo el zapatismo) sin que sea necesario usar el lenguaje y los argumentos que estamos discutiendo aquí; o bien no les ha llegado el momento de la toma de conciencia, lo cual es inevitable por la simple razón de que el siglo XXI será el siglo del despertar global a la conciencia descolonial; esto es, de los proce-

sos de sanación descolonial. Los procesos de sanación descolonial operan ya en el desenganche, en la desidentificación con la retórica y las promesas de la modernidad. El desenganche es el segundo momento de la sanación descolonial, y el tercer momento es cuando comenzamos a construir lo comunal. La sanación descolonial no necesita de expertos, médicos o psicoanalistas, sino que son procesos colectivos en la construcción comunal. Lo comunal en este caso no consiste en irnos todos y todas a vivir en un mismo espacio, aunque también puede ser esto, sino en lo comunal construido también en las redes y en los encuentros, en el trabajo de conexión entre personas en procesos de formación y transformación de la conciencia descolonial.

Lo que acabo de decir es un tipo de sanación descolonial para cierto tipo de personas. Por ejemplo, si prestamos atención a los procesos de sanación descolonial que llevan adelante numerosos pensadores de los pueblos originarios de las Américas –desde los mapuches en Chile hasta las primeras naciones del Canadá–, comprenderemos que la sanación descolonial tiene otras exigencias para ellos diferentes de las que tiene para personas como nosotros dos –que no provenimos ni nos hemos formado en memorias ancestrales–, puesto que ellos no necesitan desprenderse de la modernidad porque nunca estuvieron «prendidos». Los proyectos de sanación consisten no solo en desprenderse, sino en re-emerger, en re-surgir. Así lo argumenta con convicción Leanne Simpson en su maravilloso libro *Dancing on Our Turtle's Back. Stories of Nishnaabeg Re-Creation, Resurgence, and a New Emergence* (2011). De modo que la sanación descolonial tiene particulares facetas según las historias locales en las que surgen los procesos.

En cuanto a los procesos de sanación de la herida colonial heteronormativa patriarcal/masculina, también tienen sus variadas manifestaciones. En las historias locales de los pueblos originarios la cuestión consiste en desprenderse de las mentiras y los errores construidos por los historiadores y etnógrafos europeos de toda la historia de las Américas. En primer lugar, los pueblos originarios fueron heridos racialmente y clasificados de «indios». Por otro lado, se describieron las relaciones sexuales y sociales en la diversidad de los pueblos originarios enmarcados en la dualidad hombre-mujer y en la condena del «pecado nefando» (Las Casas) al que «estas gentes» (paráfrasis de lo implicado) se entregaban violando la «norma natural» (la heteronormatividad). El título del libro de Mark Rifkin, profesor asociado de inglés, lo dice todo: *When did Indians Became Straight?* (2011). En fin, la investigación descolonial es necesaria para el proceso de

sanación descolonial; no se trata de saber por saber y condenar los prejuicios, los errores y las consecuencias sociales de la heteronormatividad, sino de investigar para contribuir a los procesos de sanación descolonial.

Y esto nos lleva a tu segunda pregunta. Primero, un par de observaciones en cuanto al arte. *Ars* en lengua latina es la traducción del griego *poiesis*; esto es, como ya hemos dicho antes, la capacidad de «hacer» algo, de fabricar. Jorge Luis Borges escribió su cuento «El hacedor» para desmitificar –descolonizar diríamos hoy– la provincial universalización del «Arte» con mayúscula. El asunto es cómo la *poiesis* se convierte en *poética* en el tratado de Aristóteles y cuándo el *ars* –la capacidad del arte-sano de fabricar algo– se convierte en la manifestación de lo bello y del buen gusto y el *artista* adquiere los ribetes del genio. Pues yo diría que, en el primer caso, la *poiesis* define *poética* en su articulación filosófica. Homero y Sófocles no sé si sabían que al escribir relatos épicos y dramas trágicos estaban haciendo poética. Sabían que estaban haciendo algo que los ligaba a sus lectores o espectadores. Aristóteles conceptualizó tal *hacer*, le puso reglas y le llamó *poética*. El objetivo de la *poiesis poética*, es decir, del *hacer poético*, era para Aristóteles la *catarsis*. El *Free Dictionnary Online* la define así: «Catarsis. s. f. Entre los antiguos griegos, purificación de las pasiones del ánimo mediante las emociones que provoca la contemplación de las obras de arte, especialmente de la tragedia». En verdad la catarsis era una especie de *cura* por medio del *hacer poético*.

En el siglo XVIII la estética devino en el discurso filosófico que desplazó el discurso filosófico de la poética. *Poiesis* fue reemplazada por *ars*. Así como Aristóteles distinguía entre la *poiesis* –el hacer, todo tipo de hacer– y la *poiesis poética*, cuyo fin era la catarsis, Kant distinguió entre *ars* –todo tipo de capacidad y talento para hacer– de las bellas artes, *fine arts* –un tipo de hacer *elevado* según las reglas de la estética–. Para Kant el objetivo de las bellas artes no era la catarsis, sino el juicio en el deleite, en la contemplación de lo bello y lo sublime. El deleite y el juicio lo situaba Kant tanto en relación con la naturaleza –lo bello y lo sublime natural– como con al arte, es decir, con las bellas artes, y no con las artes –el hacer en general–. La contrapartida del juicio y el deleite es el genio que produce obras bellas de arte, *fine art*, como se llaman hoy las academias de bellas artes y de *fine arts*. El genio no «representa» la naturaleza, no la imita, sino que la «presenta» creativamente, puesto que si la representara o imitara, no sería genio. El genio artístico reside en la originalidad. Del lado de la audiencia no es la catarsis lo que está en juego, sino el juicio y el gusto. Del lado del

poeta –en sentido Aristotélico, poeta es quien hace poéticamente– está la producción con un propósito; propósito que no encontramos al contemplar lo bello y lo sublime en la naturaleza. En fin, no es este el lugar para analizar a Kant en este aspecto y adentrarnos en la idea estética y en el espíritu, sino para situar la tradición occidental desde la poética de Aristóteles a la crítica del juicio de Kant, dejando de lado a Longinus (*Sobre lo sublime*) y a Lessing (*Ut pictura poesis*), pues de otro modo no acabaríamos este punto. Para resumir, Kant (1999 [1876]) comienza así el capítulo 48 de la *Crítica del juicio*... titulado «De la relación del genio con el gusto»: «Para juzgar de los objetos bellos como tales, es necesario *gusto*; pero en las bellas artes, es decir, para *producir* cosas bellas, es necesario *genio*».

Ahora puedo responder a tu pregunta: ¿por qué el arte es un lugar privilegiado para la sanación de la herida colonial? Diría que no necesariamente es un lugar privilegiado, pero sí importante sobre todo hoy que las obras de arte se han convertido en mercancías de alto valor, de inversión económica y de éxito personal ensalzando el *genio*. La sanación descolonial en los proyectos descoloniales indígenas, por ejemplo, se articulan más en la espiritualidad que en el arte. En los territorios de «colonialismo de asentamiento», como Estados Unidos y Canadá, la tierra es el lugar privilegiado –la recuperación de la tierra–, porque ahí está la vida y la espiritualidad. Yo diría que el arte es un lugar privilegiado para la sanación descolonial para sectores de la población global educada, y educada en los cánones filosóficos, científicos y artístico/estéticos de Occidente. Esto no quiere decir que no haya artistas indígenas. Pero, al entrar en el arte, en lugar de hacerlo en la cuestión de la tierra y la espiritualidad, lo hacen reclamando ya no la producción de lo bello y el reconocimiento como genios –aunque lo sean–, sino el empleo del arte en los procesos de sanación descolonial. De igual manera lo hacen curadores y curadoras indígenas, africanos/as y afroamericanos/as (en sentido amplio y original, no en el restringido de Estados Unidos de América). El arte, en definitiva, es un espacio expresivo para la sanación descolonial que no ofrecen la ciencia, la economía, la política o la religión, por distintas razones. Las regulaciones que imponen estas disciplinas no son aplicables en el terreno del arte. Cualquiera puede ser artista, pero para ser científico, economista, politólogo o sacerdote se necesita la autorización institucional. Si la opción descolonial en el arte tiene un lugar privilegiado, es porque no puede ser controlada por las instituciones, ni las academias de arte, ni los museos, ni menos aún el Estado.

- **FC**: Voy a jugar al abogado del diablo y defender una piedra angular del pensamiento de la modernidad: la sacrosanta autonomía del arte frente a la política, la religión, la ciencia, la moral. ¿Hasta qué punto este arte de la sanación que usted propone no corre el riesgo de volverse programático, doctrinario o incluso demagógico?

- **WM**: No hay lugar a salvo y todo puede ocurrir. Lo importante es que si las instituciones y las personas que trabajan para y en instituciones se proponen llevar el arte y la estética descoloniales a fines programáticos, doctrinarios y demagógicos no hay quien lo impida. Pero eso no es importante. El hecho de que personas o instituciones vayan por ese camino no quiere decir que los proyectos descoloniales tengan todos que sumirse, esclavizarse, arrodillarse, entregarse al pragmatismo, al doctrinamiento y a la demagogia. Cuando escribo «opción descolonial» (en inglés *decolonial option*) quiero decir dos cosas: por un lado, que la opción descolonial es una frente a otras opciones en el ámbito de los sistemas de ideas seculares (liberalismo, neoliberalismo, marxismo), teológicos (cristianismo, islamismo, judaísmo, budismo) y de sistemas de ideas que no son liberales ni teológicos, como el confucianismo. Por otro lado, la opción descolonial es una opción en el ámbito de las disciplinas (ciencias naturales, humanas, escuelas profesionales como la medicina, ingeniería, administración de empresas, computación, etc.). El plural remite a opciones en el ámbito mismo de la opción descolonial. De modo que lo que tú mencionas es una de las posibilidades. Cuando nos involucramos y asumimos una opción, cualquiera sea, nos enfrentamos siempre a dos dificultades: quienes la quieren detener, devaluar o destruir o la emplean para sus propios beneficios personales y, finalmente, quienes la convierten en dogma y demagogia. Esto no nos debe desalentar, puesto que no es de esperar que el camino sea libre y limpio para cada proyecto, sobre todo, cuando proyectos como este tocan las fibras sensibles de muchas personas y despiertan la avaricia de otras.

- FC: ¿Cómo debemos entender las similitudes y las diferencias entre la sanación descolonial y la cura en el psicoanálisis freudiano?

- WM: La pregunta es oportuna puesto que en setiembre-octubre de 2013 comencé una conversación sobre el psicoanálisis y la opción descolonial con María Amelia Castañola, uruguaya y miembro activo de la École Lacanienne de Psychoanalyse. En abril de 2014 participé en una de las reuniones de la *École* en Montevideo, y la conversación continúa. Esto para decirte que lo que escribo aquí surgió de la iniciativa de María Amelia, si bien ya había pensado y escrito algunos párrafos sobre sanación descolo-

nial y cura psicoanalítica antes. La reunión de Montevideo y los intercambios con María Amelia me dieron la oportunidad de dialogar con psicoanalistas interesados en la opción descolonial.

La cura psicoanalítica presupone la teoría a partir de la cual el psicoanalista concibe el desequilibrio del sujeto que busca al psicoanalista para curarse. La cura psicoanalítica se ha modificado desde Freud a Lacan. Sin embargo, la cuestión de liberar el deseo que el sujeto psicoanalizado no puede conocer porque ese deseo está *guardado* en el inconsciente y, por lo tanto, reprimido. Lacan pone más énfasis en la angustia que en el deseo. Al igual que el deseo, la angustia es algo que trabaja en el inconsciente y desequilibra al sujeto que recurre al psicoanálisis. La cura psicoanalítica consiste en devolver el equilibro y, en ese sentido, liberar el deseo o liberar al sujeto de sus angustias (Peskin, 2008). Para responder a tu pregunta, en la cura psicoanalítica, hay dos elementos relevantes: primero, el sujeto moderno o la versión psicoanalítica del sujeto moderno –el individuo–. Jean Paul Sartre tiene un epígrafe en su novela *La náusea* que dice algo así: «Es un muchacho sin importancia colectiva, exactamente un individuo». Y, segundo, ese sujeto moderno, en la sociedad europea moderna –la Viena de Freud y el París de Lacan–, reprime el deseo de los deseos que su sociedad le ha construido o reprime las angustias que su sociedad le ha creado, y la cura psicoanalítica le ayuda reencontrar su equilibrio.

La sanación descolonial presupone otro sujeto, no el sujeto moderno, sino el sujeto colonial en su doble vertiente: el sujeto colonizado y el sujeto colonizador. Pero la sanación descolonial no puede provenir del sujeto colonizador cuyo *deseo* u objetivo es el dominio y la sujeción de otros sujetos, armado como está del sistema racial y el sistema patriarcal/masculino para rebajar de su humanidad a gentes de color y a gentes con preferencias sexuales no heteronormativas. En este sentido, el psicoanalista puede muy bien estar del lado del sujeto colonizador, y esto, de alguna manera, lo vieron aunque con diferencias el judío tunecino, Albert Memmi, y el afrodescendiente de la Martinica, Frantz Fanon.

En la sanación descolonial se trata de otra cosa. No se trata de interpretar a Fanon a través de Lacan, sino de seguir el camino abierto por Fanon. La sanación descolonial implica desprenderse de la matriz colonial del poder en la cual está inscrito el psicoanálisis. En la sanación descolonial no se trata de liberar el deseo o liberarnos de las angustias, sino de la restitución de nuestra humanidad, humanidad de la cual fue/fuimos destituidos (en diferentes grados) los habitantes del resto del mundo, fuera de Viena y

París. La sanación descolonial es la tarea de quienes tienen/tenemos que confrontar la herida colonial. La sanación descolonial es una tarea comunal donde el sujeto se con-funde con lo comunal. Y es precisamente a tales procesos de sanación a los que esta conversación está contribuyendo. No necesitamos de psicoanalistas, sino de la conciencia comunal que reaprendemos de lo comunal y que la individualidad, promovida por la retórica de la modernidad, ha destituido. Y esto lo estamos aprendiendo, en las Américas, de la persistencia de lo comunal en los pueblos originarios. De ellos aprendemos para desaprendernos de lo que nos enseñó la cultura moderna, es decir, del eurocentrismo. Al comienzo mencionabas mi inclinación a no trabajar solo, pues es parte del proceso de sanación descolonial, algo que vemos hoy en múltiples instancias. Si la sanación descolonial consiste en desprenderse de la matriz colonial, ello significa desidentificarse con el ego que es uno de los rasgos que caracterizan al sujeto moderno para quienes el psicoanálisis es relevante. Pero no para el sujeto colonial. Y esto lo comprendió bien Fanon en Argelia y lo desarrolló con maestría al final de *Los condenados de la tierra* (1963 [1961]).

EPÍLOGO

Epílogo

Walter D. Mignolo

Los artículos recogidos en esta antología, gracias a la iniciativa de Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera, fueron escritos en distintos tiempos, lugares y ocasiones. Cada sección lleva un pequeño anecdotario en el que comento el perfil de cada artículo o entrevista. En este epílogo, sin embargo, quisiera referirme brevemente a lo que no está en este libro: preocupaciones de los últimos años volcadas en entrevistas, en mi último libro (*The Darker Side of Western Modernity: Global Futures-Decolonial Options*, 2011), en artículos de opinión publicados en prensa, en cursos y seminarios, así como en ensayos académicos.

El período que va aproximadamente de mayo de 2014 al momento final de revisión del manuscrito antes de entrar en imprenta (febrero de 2015), hemos asistidos todos y todas, en el planeta, al auge de las tensiones entre la desoccidentalización y la reoccidentalización. Se anticipaban e intuían, quienes se consideran expertos y expertas pero también personas inteligentes y atentas, que Occidente (hoy el corazón de la UE + Estados Unidos) no concedería posiciones de gestión conseguidas a lo largo de 500 años y que, al perder hegemonía, la dominación sería el próximo paso. En esa estamos. Desde mediados de 2014 hasta la fecha hemos visto variados signos de la crisis de lo que la occidentalización (de 1500 a 2000) prometió y los desvaríos en los que se deslizaron las promesas. Las respuestas son variadas y de todo tipo: desde Ucrania al Estado Islámico y Boko Haram, desde los cárteles y las complicidades con el Estado que explotaron con los 43 estudiantes desaparecidos en México, más los 61 cadáveres descubiertos en Acapulco el 5 de febrero de 2015, desde Charlie Hebdo, en Francia, al suicidio/asesinato del fiscal Alberto Nisman en Argentina (una semana después o poco más).

No es esta la oportunidad de mostrar las redes que conectan estos eventos aparentemente desconectados. No tengo aquí tiempo ni argumentos suficientes, pero tampoco tengo dudas. No es, por cierto, el fin de la civilización occidental (ni tiene por qué serlo), pero sí es el fin del proyecto inacabado de la modernidad, relato ficticio y salvacionista de la civilización occidental y, por lo tanto, de su hegemonía. Los argumentos en este libro exploran distintos aspectos del proceso de occidentalización y de su resquebrajadura por la emergencia y la intensificación de variados procesos de desoccidenalización y descolonialidad; los cuáles tienen ciertos putos de contacto pero también de divergencias. A todo ello debe sumarse la nota positiva del surgimiento de *Syriza* en Grecia y *Podemos* en España. Ambos proyectos políticos fueron creados por la *politización de la sociedad civil*, de los y las indignadas que crearon el liderazgo político, uno ya en el Gobierno de Grecia y el otro con enormes posibilidades de hacer lo mismo en España. Quizás estamos presenciando el comienzo de la desoccidenlización de Europa que, como es de esperar, emerge en el Sur –el Sur de Europa inventado en el siglo XVIII, al mismo tiempo que el orientalismo, que sirvió para circunscribir Occidente y legitimar los diseños de occidentalización del mundo–.

I

El meollo de todas estas cuestiones puede formularse de una manera simple: entre los años 1500 y 2000 (los últimos 500 años de la historia mundial) surgió una nueva civilización en el planeta, la civilización occidental. Esta civilización es una identidad civilizatoria cuyo surgimiento coincide con el Renacimiento europeo. Antes de 1500, ni Grecia ni Roma eran las bases de tal civilización, puesto que tal civilización no existía. Grecia y Roma se convirtieron en pilares de la civilización occidental a partir de la construcción civilizatoria en el Renacimiento y de la idea de una civilización que estaba «al oeste de Jerusalén» con centro en Roma. Por esa razón, Rémi Brague (1992) pudo argumentar que Europa se asienta en «la vía Romana».

La *nueva* civilización surgió en el planeta en la confluencia de la expulsión de moros y judíos de la península Ibérica y el «descubrimiento del Nuevo Mundo». Estos dos acontecimientos solidificaron la tercera colum-

na: la historia local en la cual la cristiandad occidental (que había perdido su centro, Jerusalén, en las cruzadas) se reconstituyó con centro en Roma, al «oeste» de Jerusalén. Los cristianos occidentales, al oeste de Jerusalén, se expandieron e inventaron «las Indias Occidentales», al oeste de Roma; las «Islas del Poniente», también decían los castellanos.

El hecho de que Colón creyera que había desembarcado en las Indias, y que el papa Alejandro VI, al intentar corregir el entuerto en el Tratado de Tordesillas (1494) las denominara «Indias Occidentales», abrió las puertas para que en el Tratado de Zaragoza (1529) se dividieran los dominios en los mares de Asia bajo la denominación de «Indias Orientales» entre los monarcas de Portugal y España. La tan debatida cuestión entre el Oeste y el Este fue una invención del papado y los monarcas ibéricos. La distinción entre Oriente y Occidente es una ficción occidental, no una ontología planetaria. No fueron los orientales quienes se reconocieron ubicados en tal parte del mundo, sino que fueron los que se reconocieron como occidentales (al oeste de Jerusalén) quienes dividieron el planeta en Este y Oeste y se encontraron, a sabiendas o a queriendas, con la paulatina hegemonía del saber anclado en un Occidente que era a la vez locus de enunciación y entidad enunciada. El orientalismo nació en aquél momento, pero primero necesitó del occidentalismo (la invención de las Indias Occidentales).

La *nueva* civilización se construyó, como todas las otras civilizaciones, poniendo en el centro el lugar de enunciación, tanto geográfico como epistémico. Por eso tanto Beijing como La Meca, Jerusalén, Roma, Tenochtitlán o Cuzco fueron todos ellos centros cosmológicos –el centro del espacio y el presente en el tiempo–. Esto es lo que hizo Hegel en una narrativa lineal en la que llegó al presente (su Alemania) y determinó como centro del mundo el espacio geográfico europeo. Sin embargo, Roma y luego el meridiano de Greenwich (en Londres) fueron los que se instalaron como centros del mundo. El centro imperial lo impuso la nueva civilización, la última en aparecer sobre el planeta y la primera en imponerse y anular a todas las otras civilizaciones. Hegel consolidó tal ficción en sus *Lecciones de filosofía de la historia*, dictadas entre 1820 y 1830.

Con esta explicación quiero poner de relieve que la «estructura profunda» de la civilización occidental está constituida por la *colonialidad*; y su «estructura visible», en la superficie, por la retórica (en el sentido de discurso suasorio) de la *modernidad*. El patrón (o matriz) colonial de poder, en la fundación histórica del concepto que nos ofreció en un artículo Aníbal

Quijano (1991)[1], es el concepto fundamental del pensar, deshacer (desenganche) y re-hacer (resurgir, re-existir, reemerger) descolonial: la colosal tarea de deshacernos de la subjetividad moderno/colonial en la que fuimos adoctrinados para rehacernos como sujetos descoloniales. Esta es una tarea básica sin la cual no habrá descolonización ni económica, ni política, ni religiosa, ni estética, ni epistémica; sin la cual el racismo y el patriarcado, convertido en masculinidad en el proceso de secularización durante el siglo XVIII, continuarán siendo las bases de *sujeción*, y la descolonialidad consistirá únicamente en una serie de cambios que no alterarán los principios fundantes de la modernidad/colonialidad, ya que los sujetos agentes verán en ella, en la descolonialidad, un simple reemplazo del socialismo, sin desprendimiento de los horizontes modernos de sentido.

El concepto clave en el discurso autoconstitutivo de la civilización occidental es el de «modernidad», lo cual ha permitido que el autorrelato de sus agentes haya usado este concepto en una doble maniobra imperial: primero, echando en las márgenes de la *oeucumene* todo aquello que se saliera del ideal civilizatorio occidental –y digo occidental porque había varios modelos civilizatorios: China, India, los reinos de África, el Incanato, el Mayab, Anáhuac–; y, segundo, creando la ficción más poderosa que, mientras afirmaba la civilización occidental como modernidad, hizo posible justificar la expansión imperial/colonial a lo largo y a lo ancho del globo terráqueo. De ellas se desprende que la modernidad no es la consecuencia inevitable de los procesos planetarios en la historia de la humanidad, sino la interpretación de las historias planetarias que trajo la conjunción de la teología cristiana occidental (es decir, no ortodoxa oriental, según la división eurocentrada del planeta) por parte de quienes al contar la historia se situaron ellos mismos en el centro del espacio y en el presente de la historia universal (p.ej., Hegel). La civilización occidental (cristiana y secular liberal/marxista) ha sido la última, hasta ahora, en aparecer sobre el planeta, y ha sido la primera que ha logrado proyectarse e imponerse sobre todas las demás. La «colonialidad» o matriz colonial de poder, por su parte, designa la estructura conceptual profunda de la civilización

1. Este artículo: «Colonialidad y Modernidad/Racionalidad», publicado en 1991, fue actualizado y traducido al inglés en Mignolo y Escobar (2009).

occidental, estructura que guía los diseños globales en nombre de y en referencia a la modernidad.

La historia de la teoría política de la Europa moderna (desde Maquiavelo), con sus referencias griegas (Platón y Aristóteles), solo da cuenta de la historia económica y política de la propia Europa: del proceso histórico de la modernidad. Lo que queda en silencio es la colonialidad, el lado más oscuro de la modernidad. Por eso, el concepto de colonialidad difícilmente hubiera podido surgir en Europa; surgió, precisamente, en lugares donde la modernidad se manifestó como colonialidad, como progreso que barría, desvirtuaba y devaluaba. La colonialidad se manifestó, pues, fuera de Europa en sus dos pilares: el racismo y el patriarcado que gobernaba las decisiones y las clasificaciones cognoscitivas, éticas, estéticas, religiosas, económicas y políticas, entre otras. La colonialidad no tocó el cuerpo de pensadoras y pensadores europeos; y si lo hizo, fue desde la distancia, en la toma de conciencia de la barbarie de la propia civilización europea. No obstante, no era posible que Descartes, por ejemplo, estuviera en la piel de Ottobah Cugoano; a menos que el cuerpo europeo hubiera sido realmente universal y se pudiera transmutar y dejar sentir lo que sienten los cuerpos transexuales de color frente a la transexualidad blanca.

La geopolítica del conocimiento o, mejor aún, del sentir, pensar y creer es fundamental para darnos cuenta de que la universalidad del conocimiento es una ficción regional que logró convencer a mucha gente de que no era una invención, sino que el mundo realmente era así.

II

Todo esto viene al caso para describir el período comprendido entre 1500 y 2000 como la occidentalización del mundo. *Occidentalización* tiene aquí un doble sentido: por un lado, se refiere a la fundación histórica, surgimiento, consolidación y expansión de la civilización occidental; por el otro, se refiere al proceso de expansión, en el cual se va gestando la colonialidad, la estructura de gestión necesaria para manejar, controlar y dominar (O'Gorman, 1952 y 1958; Latouche, 1989). ¿Y qué es lo que ocurre a partir del año 2000, por dar una fecha aproximada? Ocurre que, entre 1500 y 2000, Occidente (la civilización occidental) fundó, transformó, consolidó y controló la matriz colonial de poder. La idea de civilización occidental por las razo-

nes antes mencionadas no es un mero lugar geográfico del planeta, sino el lugar geográfico creado y constituido por quienes se identificaron con un lugar en el planeta que no es geográfico sino ideológico y político. Pues bien, a principios del siglo XXI Occidente ya no puede controlar la matriz colonial; se le está escapando de las manos. Estamos ante un cambio de época planetario y no ya en una época de cambio en la línea temporal (y moral del equilibrio, para citar a César Vallejo), en lo que todo se subsume en el *pos-*. Estamos ante el des-control planetario de la matriz colonial de poder. La manifestación más notoria y evidente es la desoccidentalización, que es la que hoy disputa el control de la matriz.

Y a todo esto, ¿qué es la desoccidentalización? Hay varias maneras de explicarla. En el lenguaje de la modernidad/colonialidad, la desoccidentalización es la disputa por el control de la matriz colonial de poder manteniendo las reglas del juego, pero desplazando el poder de las decisiones en la esfera inter-estatal. Veamos lo que esto significa. La colonialidad, la matriz o patrón colonial de poder, fue un desprendimiento de la historia contada por europeos mediante la que se constituyó Europa y la civilización occidental en ese punto de lugar de origen. El punto de origen y establecimiento de la civilización occidental no fue China, ni tampoco los historiadores chinos se tuvieron en cuenta, constituyéndola, en el momento de contarla, la idea de Europa y de la civilización occidental. La colonialidad (matriz o patrón colonial de poder) fue un desprendimiento y, de alguna manera, el miembro indeseado de la familia: no contó, ni se contó, en la historia de Europa. Al contrario, fue de los Andes y en los Andes Sudamericanos, una región donde la historia imperial/colonial de Europa lleva sus 500 sólidos años. Esto es, la colonialidad se constituyó en esos 500 años como una estructura de gestión, de control, de formación de subjetividades (hoy referidos como colonizadores y colonizados, y en el medio los *colaboradores* locales de los colonizadores) y, sobre todo, como el fundamento oculto de la civilización occidental. Lo visible fue, y sigue siendo, la idea de modernidad y sus variantes, *pos-* y *alter-* modernidad.

Esa estructura de gestión, la colonialidad, tuvo y tiene una doble cara: una constituyente y otra destituyente. En el proceso de su constitución, la colonialidad brinda recursos de todo tipo que alimentan la retórica (relato y teoría) de la modernidad y, al mismo tiempo, destituye todo lo que encuentra a su paso para que la idea de modernidad pueda asentarse. Distintas regiones del planeta y sus gentes sufrieron, en distintos tiempos, los embates del poder destituyente de la colonialidad, amparados en la retórica salvacionista, civili-

zadora, progresista, democrática y desarrollista de la modernidad. A partir del año 2000, aproximadamente, Occidente[2] ya no controla la matriz colonial; y esto es una de las razones que explican la desintegración de Europa, así como la crisis y paulatina pérdida de liderazgo global de Estados Unidos.

La matriz sigue en pie, pero ya no la controla Occidente; por eso también se habla de un «mundo multipolar». Los BRICS[3] son un punto material y simbólico de tal desplazamiento. He ahí, en ciernes, la desoccidentalización: el proceso, iniciado ya, en el que Occidente ya no tiene el control absoluto de la matriz. La Unión Soviética, en su momento, no fue un proceso de desoccidentalización –si bien disputó el control hegemónico del planeta al capitalismo liberal–, ya que se mantuvo en el marco de la misma cosmología; fue el otro lado de la misma moneda: comunismo frente a liberalismo. La desoccidentalización, en cambio, es dispersa, no hay una ideología opuesta al liberalismo, sino contrincantes cuyos fundamentos no están ya en Occidente, sino en las historias locales en las cuales Occidente intervino a lo largo de 500 años –en el doble proceso constituyente y destituyente de la matriz–. Pienso, por ejemplo, en la Guerra del Opio que desarticuló la larga historia de la civilización china. De esa humillación hoy tenemos una muestra: la desoccidentalización política apropiándose de las estrategias económicas de la economía del crecimiento y la acumulación.

El término desoccidentalización fue introducido por Samuel Huntington (1996). Cuando anunció «el choque de las civilizaciones», este autor anticipó que Occidente algún día perdería el liderazgo sobre el planeta, y describió una de las fuerzas implicadas en términos de desoccidentalización; es decir, anticipaba que otras civilizaciones, una vez domeñadas por Occidente, ya no aceptarían ese dominio. Eso fue a mediados de la década de los noventa y, en ese momento, no era tanto China lo que preocupaba a Huntington sino el islam. Por eso trazó una línea que dividía, por un lado, Occidente y, por el otro, la cristiandad ortodoxa rusa, al norte, y al sur las regiones islámicas. El término fue apropiado para describir el auge económico asiático y las consecuencias políticas de ese auge[4]. Huntington imagi-

---

2. Estados Unidos y los estados centrales de la Unión Europea más el Reino Unido.
3. BRICS: Brasil, Federación Rusa, India, China y Sudáfrica.
4. Kishore Mahbubani (2008), natural de Singapur, en su libro *The New Asian Hemisphere: The Irresistible Shift of Global Power to the* East (El nuevo hemisferio asiático: el irresis-

naba que *ellos* entrarían en un proceso de desoccidentalización. *Ellos* transformaron la desoccidentalización en *nuestro* proyecto económico y político. Esto significó el crecimiento acelerado de Singapur, Corea del Sur, China, Indonesia y Malasia, desobedeciendo las reglas del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial. Lo que menos desean estos organismos es que la situación se les escape de las manos. Por otro lado, el crecimiento de Asia no hubiera sido posible con «la ayuda para el desarrollo» de estas instituciones.

La desoccidentalización político-económica consiste precisamente en tomar la economía de reinversión y acumulación, que presupone expropiación de tierras y recursos naturales y explotación del trabajo (el capitalismo en el vocabulario tanto liberal como marxista), sin caer en la ilusión de que abrir las fronteras estatales es un bien en sí mismo para toda la humanidad, que todos los estados violan los derechos humanos excepto los occidentales, que la democracia es un bien para todos y no un instrumento de expansión imperial, etc. En fin, habría más que contar refiriéndonos a la ideología estatal de Indonesia, el giro hacia la re-inscripción de los legados otomanos que intenta emprender Turquía, las consecuencias culturales de la desoccidentalización política económica en los Emiratos Árabes del Golfo, etc.[5]

III

Pero esto no es todo. La opción descolonial o descolonialidad coexiste e interviene en la trilogía de las trayectorias globales hoy y seguramente lo hará a lo largo del siglo XXI. Pero esta no es la única esfera en la que inter-

---

tible cambio del poder global hacia el este) elabora el concepto de desoccidentalización. Para una elaboración de las opciones occidentalizantes, desoccidentalizantes y descoloniales, véase Mignolo (2011), especialmente el primer capítulo, p. 27-76.

5. Sobre la desoccidentalización en el ámbito del arte y de los museos véanse dos artículos publicados en *Ibraaz. Contemporary Visual Culture in North Africa and the Middle East*: «Re-Emerging, Decentering and Delinking: Shifting the Geographies of Sensing, Believing and Knowing» (mayo de 2013) (http://www.ibraaz.org/essays/59/) y «Enacting the Archive, Decentering the Muses» (noviembre de 2013) (http://www.ibraaz.org/essays/77), este último publicado en el capítulo 20 de este volumen. Véase asimismo Cooke (2013).

viene la opción descolonial: también interviene en el debate con las opciones institucionales religiosas (cristianismo –incluida la cristiandad ortodoxa–, islamismo, judaísmo), con los sistemas de ideas seculares (liberalismo, marxismo, conservadurismo) y con las opciones disciplinarias (ciencias humanas y naturales, escuelas profesionales). La opción descolonial configura una esfera para el existir, el pensar y el hacer que promueve visiones de vida plena y armónica; denuncia la sin razón del desarrollo económico y sus consecuencias: explotación, violencia, guerras, opresión, injusticias y desigualdades extremas.

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 luchas que tienen lugar en las esferas controladas por la autoridad y la economía. La primera es el proyecto del presidente Barack Obama, que busca reparar los daños que han causado George W. Bush y Dick Cheney al liderazgo estadounidense y occidental. La desoccidentalización 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 desoccidentalizador y descolonial; sin embargo, estos difieren radicalmente en sus objetivos respectivos. 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 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 tiene lugar la gestión– 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 la 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 –tanto de la dinastía Ming como de la revolución maoísta–, África en general, Rusia y nuestra *Abya Yala*, por nombrar unos pocos casos. 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. El marxismo 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 (bárbaros, primitivos y subdesarrollados). 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 conduce a la opción descolonial, que ofrece, para quienes no nos encontramos cómodos con las opciones existentes, una esfera en la cual poder ser-estando, pensar y hacer que nos sitúa en la existencia y en la membrecía sin cuotas de la sociedad política global; esta se define en sus procesos de pensar y de hacer, desenganchados de las instrucciones de las instituciones estatales, religiosas, corporativas. Y uno de los proyectos de la sociedad política global es el que configura la opción descolonial. 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 esta 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 auto-narrativa de la modernidad inventó como su exterior para legitimar su propia lógica de colonialidad.

Ahora bien, 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.

IV

La descolonialidad tal como aquí se concibe no puede ser un proyecto estatal. Por eso, *Syriza* y *Podemos* responden más a los rasgos de la desoccidentalización que a los de la descolonialidad, aunque no todo proyecto es-

tatal de desoccidentalización surge o tiene que surgir de la politización de la sociedad civil. China y Singapur, por ejemplo, responden a otras trayectorias históricas y políticas. Los proyectos estatales que desobedecen ya las directivas de la occidentalización y la reoccidentalización conciben e implementan, en el mejor de los casos, proyectos desoccidentalizantes. La descolonialidad es una tarea de la sociedad política global. Las formas futuras de gobernabilidad y los medios para alcanzar niveles de armonía y convivialidad están siendo y seguirán siendo construidos sobre la marcha. La democracia ya no puede ser democratizada. Tiene que ser descolonizada. Y ello significa que la *democracia*, en tanto que finalidad, no es el único concepto que subsume ideales de vida justos, equitativos, armónicos. Ni tampoco es, como medio, el único concepto que subsume formas universales de gobernabilidad. Allí están ya términos que se discuten por el planeta entero: *sumak kawsay* en el quichua del Ecuador o *suma qamaña* en el aymara de Bolivia, *ubuntu* en Nguni bantú (humanidad hacia los otros), Hé 和 en mandarín y الانسجام en árabe. De modo que el mentado gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo, que se manifiesta hoy en la gran desconexión democrática en todos los estados que predican ser democráticos, no solo necesita ser reparado, sino que debe ser des-universalizado, es decir, descolonizado. Democratizar la democracia tiene un sentido paralelo a humanizar el capitalismo. En fin, descolonizar la democracia significa reducirla a sus justos y regionales términos. Esta es una tarea fundamental en la gesta de la sociedad política para construir comunidades armónicas y pacíficas, más allá de la colonialidad del poder. En esta antología «el horizonte de la armonía global» funciona, pues, como una expresión utopística, en el sentido que le da Immanuel Wallerstein al término. Concepción del mundo que se apoya en un robusto análisis histórico (la analítica de la colonialidad) y ambiciona procesos sociales, económicos y culturales que sacudan las creencias, los sentires y los saberes sobre los que se fundó el orden global injusto que aún perdura en nuestros días.

V

Así pues, la opción descolonial no es solo una opción de conocimiento, una opción académica, una materia de *estudio*, sino una opción de vida, de pensar y de hacer. Es decir, de vivir y convivir con quienes encuentran que

la opción descolonial es la suya y con quienes han encontrado opciones paralelas y complementarias a la descolonial.

Los ensayos aquí reunidos son de alguna manera la antesala y la genealogía de lo que acabo de exponer. Los retos del presente son los retos hacia el futuro. Un mundo homogéneo –como lo soñó la dirigencia de la cristiandad después de toparse con una masa de tierra y millones de personas que no figuraban en el relato bíblico, o como lo soñaron los «halcones de Washington» en el momento álgido del neoliberalismo– ya no es posible. No nos preocupemos: China no será quien suceda a Estados Unidos –quien en su momento sucedió a Inglaterra que a su vez sucedió a España– haciendo lo mismo. A pesar de ello, la opción descolonial por el momento no es una opción estatal; es una opción de la sociedad política global que está constituida no por miles, sino por millones de personas que se agrupan en torno a un proyecto para resurgir, reemerger y re-existir. No se trata ya solo resistir, porque resistir significa que las reglas del juego las maneja alguien a quien resistimos. Los retos del presente y del futuro consisten en poder imaginar y construir, una vez que nos desenganchamos de la matriz colonial de poder y nos lanzamos al vacío creador de la vida plena y armónica, horizontes de futuro a los que la *democracia* puede contribuir, pero ya no puede construir. Su asumida universalidad hoy se evidencia en su imperialidad, al mismo tiempo que re-surgen visiones y concepciones que fueron paradójicamente destituidas en nombre de la *democracia*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Prólogo

Carballo, Francisco y Mignolo, Walter. «Hacia la cartografía de un nuevo mundo: pensamiento descolonial y desoccidentalización (un diálogo con Walter Mignolo)». *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*, n.° 3 (diciembre 2012), p. 237-266.

Domingues, José Mauricio. «Global Modernization, 'Coloniality' and a Critical Sociology for Contemporary Latin America». *Theory, Culture and Society*, vol. 26, n.° 112 (2009), p. 112-131.

Gordon, Lewis R. «Shifting the Geography of Reason in an Age of Disciplinary Decadence». *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, vol. 1, n.° 2 (2011).

Grosfoguel, Ramón y Martinez Andrade, Luis. «Hay que tomarse el pensamiento crítico de los colonizados en toda su complejidad». *Metapolítica*, n.° 83 (octubre-diciembre de 2013).

Iglesias Turrión, Pablo; Espasandín López, Jesús y Errejón Galván, Iñigo. «Devolviendo el balón a la cancha. Diálogos con Walter Mignolo». *Tabula Rasa*, n.° 8 (enero-junio 2008), p. 283-219.

Kerner, Ina. «Countering the Legacies of Colonial Racism: Delinking and the Renewal of Humanism», en: Broeck, Sabine y Junke, Carsten (eds.) *Postcoloniality - Decoloniality - Black Critique: Joints and Fissures*. Chicago: The University of Chicago Press, 2014.

Lins Ribeiro, Gustavo. «Why (Post)Colonialism and (De)coloniality are not enough: A Postimperialist Perspective». *Postcolonial Studies*, vol. 14, n.° 3 (septiembre 2011).

Mignolo, Walter. «Revisando las reglas del juego: conversación con Pablo Iglesias Turrion, Jesús Espasadín López e Iñigo Errejón Galván». *Tabula Rasa*, n.° 8 (enero-junio 2008), p. 321-334.

– «Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom». *Theory, Culture and Society*, vol. 26, n.° 7-8 (diciembre 2009), p. 159-181.
– «Yes, we can: Non-European thinkers and philosophers». *Aljazeera online* (19 de febrero de 2013) (en línea) http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2013/02/20132672747320891.html

Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel. *La inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Instituto Pensar, Editorial Universidad del Cauca, 2010.

Rivera Cusicanqui, Silvia. «Ch'ixinakax Utxiwa: A Reflection on Practices and Discourses of Descolonization». *South Atlantic Quarterly*, vol. 111, n.° 1 (invierno 2012), p. 95-109.

Spedding Pallet, Alison. *Descolonización: Crítica y problematización a partir del contexto boliviano*. La Paz: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología, 2011.

Stefanoni, Pablo. «¿Adónde nos Lleva el pachamanismo?». *Tabula Rasa: Revista de Humaidades*, n.° 15 (julio-diciembre de 2011).

Weizman, Eyal. *Hollow Land: Israel's Architecture of Occupation*. Londres y Nueva York: Verso, 2012.

Žižek, Slavoj. «Zizek responds to his critics». *Critical Theory* (5 de abril 2013) (en línea) http://critical-theory.com/zizek-responds-to-his-critics/
– «The Impasses of Today's Radical Politics». *Crisis & Critique*, n.° 1 (2014).

Sección I

Abu-Lughod, Janet L. *Before European Hegemony. The World System A. D.* 1250-1350. Nueva York: Oxford University Press, 1989.

Adorno, Rolena. *Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin: University of Texas Press, 1986.

Anghie, Antony. «Francisco de Vitoria and the Colonial Origins of International Law», en: Darian-Smith, Eve y Fitzpatrick, Peter (comps.) *Laws of the Postcolonial*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999, p. 89-108.

Anzaldúa, Gloria. *Borderland/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinters Aunt/Lute, 1987.

Armstrong, Karen. *Islam: A Short Story*. Nueva York: The Modern Library, 2000, p. 142.

Arrighi, Giovanni. *The long twentieth century*. Londres: Verso, 1994.

Baruah, Sanjib. «India and China: Debating Modernity». *World Policy Journal*, vol. 23, n.° 4 (2006-2007), p. 62.

Bautista, Rafael; Tapia, Luis; Prada, Raúl *et. al. La victoria indígena del TIPNIS*. La Paz: Autodeterminación, 2012.

Bennett, Tony. *The Birth of the Museum. History, Theory, Politics*. Londres: Routledge, 1995, p. 60 y ss.

Blackburn, Robin & Bonilla, Heraclio. *Los Conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*. Santafé de Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1992.

Bolívar, Simón. «Carta de Jamaica», en: Leopoldo Zea (compilador), *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, vol. I, 1993 [1815].

Bornholdt, Laura. «The Abbé de Pradt and the Monroe Doctrine». *The Hispanic American Historical Review*, n.° xxiv (1944), p. 201-221.

Chatterjee, Partha. «Talking About Modernity in Two Languages». *A Possible India. Essays in Political Criticism*. Nueva Delhi: Oxford India, 1998, p. 263-285.

Dagenais, John. «The Postcolonial Laura». *MLQ: Modern Language Quarterly*. vol. 65, n.° 3 (septiembre de 2004), p. 365-389.

Dayan, Joan. *Haiti, History and the Gods*. Berkeley: University of California Press, 1998.

Deloria, Vine Jr. *God is Red. A native View of Religion*. Colorado: Fulcrum Publishing, 1993 [1972].

Du Bois, W. E. B. *The Souls of Black Folk*. Nueva York: Vintage Books, 1990 [1904].

Dussel, Enrique. «Modernity, Eurocentrism and Transmodernity: in dialogue with Charles Taylor». Biblioteca Virtual CLACSO, 1993.

Escobar, Arturo. *Encountering Development.The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

– «Beyond the Third World: Imperial Globality, Global Coloniality, and Antiglobalization Social Movements». *Third World Quarterly*, vol. 25, n.° 1 (2004), p. 207-230.

Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ediciones Akal, 2008 [1952].

Florescano, Enrique. *Memory, Myth, and time in Mexico*. Austin: Austin University Press, 1994.

Foucault, Michel. *Les mots et les choses*, París: Gallimard, 1966. (Edición en español: *Las palabras y las cosas*, México: Siglo XXI Editores, 1968).

Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. California: Stanford U. P., 1990, p. 174. (Edición en castellano: *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza, 2008).

Gilroy, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

Glissant, Edouard. *Poetics of Relation*, (traducido por Betsy Wing). Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1997 [1990].

Globus, Doro (ed.) *Fred Wilson. A Critical Reader*. Londres: Ridinghouse, 2011.

Grosfóguel, Ramón. «Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality. Decolonizing Political Economy and Postcolonial Studies». *Eurozine* (2007): http://www.eurozine.com

Grovogui, Siba N'Zatioula. *Sovereigns, Quasi Sovereigns, and Africans*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

Gruffydd Jones, Branwen (comp.) *Decolonizing International Relations*. Boulder/Nueva York: Roman and Littlefield Publishers Inc., 2006.

Gruzinski, Serge. *La colonisation d'l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI-XVIII siècle*. París: Gallimard, 1988. (Edición en español: *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995).

Gunder Frank, A. y Gills, Barry K. (edits.) *The World System: Five hundred years or five thousand?* Londres y Nueva York: Routledge, 1993.

Gyekye, Kwame. *Tradition and Modernity.Philosophical Reflections on the African Experience*. Nueva York: Oxford University Press, 1997.

Habiba Shohat, Ella. «The Narrative of the Nation and the Discourse of Modernization: The Case of Mizrahim». *Critique: Middle Eastern Studies*, vol. 6, n.° 10 (primavera 1997).

Harootunian, Harry. *Overcome by Modernity: History, Culture and Community in Interwar Japan*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

Heretz, Leonid. *Russia on the Eve of Modernity. Popular Religion and Traditional Culture under the Last Tsars*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Hinkelammert, Franz. «The Hidden Logic of Modernity: Locke's Inversion of Human Rights». *Worlds & Knowledges Otherwise* (otoño 2004). (Edición en castellano: «La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke», en:

Herrera Flores, Joaquín (comp.) *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000, p. 79-113).

Huntington, Samuel. *The Clash of Civilizations and the Making of World Order*. Nueva York: Simon & Schuster, 1996.

Ivakhnenko, Eugene. «A Threshold-Dominant Model of the Imperial and Colonial Discourses of Russia». *South Atlantic Quarterly*, vol. 105, n.° 3 (2006), p. 595-616.

Jahanbegloo, Ramin. *Iran: Between Modernity and Tradition*. Laham (Maryland): Lexigton Books, 2004.

Jameson, Fredric. *A Singular Modernity. Essays on the Ontology of the Present*. Londres: Verso, 2002. (Edición en castellano: *Una modernidad singular: Ensayo sobre la ontología del presente*. Barcelona: Gedisa, 2004).

Jefferson, Thomas. *The Writing of Thomas Jefferson*, en: Lipscomb, A. A. (edición general), vol. 13. Washington D. C.: Library of Congress, 1903-1904 [1813].

Kant, Immanuel. *Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime*. Berkeley: University of California Press, 1960 [1764]. (Edición en castellano: *Lo bello y lo sublime; La paz perpetua*. Madrid: Espasa-Calpe, 2003).

Kissinger, Henry. *Years of Renewal*. Nueva York: Simon & Schuster, 1999.

Klor de Alva, Jorge. «The Postcolonization of (Latin) American Experience: A Reconsideration of "Colonialism", "Postcolonialism", and "Mestizaje"», 1992 (Reimpreso en: Prakash, Gyan. *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Desplacements*. Princeton: Princeton University Press, 1995).

Lewis, Bernard. *The Shaping of the Modern Middle East*. Nueva York: Oxford University Press, 1997.

Locke, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen y fin del gobierno civil*. Madrid: Alianza, 2008.

Luisetti, Federico. «Carl Schmitt and Giorgio Agamben: From Biopolitics to Political Romanticism». *Journal of Philosophy of Life*, vol. 1, n.º 1 (marzo de 2011): http://www.philosophyoflife.org/jpl201103.pdf

Mahbubani, Kishore. *¿Pueden pensar los asiáticos?* México DF: Siglo XXI, 2002.

– *The New Asian Hemisphere: The Irresistible Shift of Global Power to the East*. Nueva York: Public Affairs, 2008.

Maldonado-Torres, Nelson. «On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept». *Cultural Studies*, vol. 21, n.º 2-3 (2007), p. 240-270.

Marmon Silko, Leslie. *Almanac of the Dead*. Nueva York: Simon and Schuster, Inc., 1991.

McCormack, Sabine. *Religion in the Andes: Vision and the Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

Menchú, Rigoberto. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Londres: Verso, 1982.

Menchú, Rigoberta. «Los pueblos indios en América Latina», en: González Casanova, Pablo. *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*. México: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias, 1996.

Mignolo, Walter. «El metatexto historiográfico y la historiografía indiana». *MLN*96 (1981), p. 358-402.

– «Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista», en: Madrigal, Luis Iñigo (ed.) *Historia de la Literatura Hispanoamericana*. Tomo 1 (*Época Colonial*). Madrid: Editorial Cátedra, 1982.

- «Semiosis y universos de sentido». *Lexis*, vol. VII, n.º 2 (1983a), p. 219-235.
- «Comprensión hermenéutica y comprensión teórica». *Revista de Literatura*XIV, n.º 90 (1983b), p. 1-35.
- «Dominios borrosos y dominios teóricos: Ensayo de elucidación conceptual». *Filología XX* (1985), p. 21-40.
- «Semiosis colonial: La dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas». *Foro Hispánico. Revista de los Países Bajos*. N.º 4 (1992), p. 11-28.
- *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. University of Michigan Press, 1995a.
- «Decires fuera de lugar: Sujetos dicentes, roles sociales, y formas de inscripción». *Revista de crítica literaria latinoamericana*, año XXI, n.º 41 (1995b), p. 9-31.
- «Colonialidad del poder y diferencia colonial». *Anuario Mariateguiano*, año IX, vol. 10 (1999).
- «Diferencia colonial y razón posoccidental», en: Castro-Gómez, Santiago. *La Reestructuración de las Ciencias Sociales en América Latina*. Santafé de Bogotá: Centro Editorial Javeriano (Colección Pensar), 2000.
- «Introduction and commentary to José de Acosta's *Historia natural y moral de las Indias*», en: Mangan, Jane E. (ed.) *José de Acosta's Nautral and Moral History of the Indies*. Durham, NC: Duke University Press, 2002a.
- «The geopolitics of knowledge and the colonial difference». *South Atlantic Quarterly*, vol. 101, n.º 1 (invierno de 2002b), p.57-96.
- *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal, 2003.
- «Museums in the Colonial Horizon of Modernity», CIMAM Annual Conference, São Paulo (noviembre de 2005), p. 66-77. http://www.cimam.org
- «Cosmopolitanism and the De-Colonial Option». *Studies in Philosophy and Education*, vol. 29, n.º 2 (marzo 2010a).
- *Desobediencia Epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010b.
- *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press, 2011a.

- *De la hermenéutica y la semiosis colonial al pensar descolonial*. Con introducción de Gustavo Verdesio. Quito: Abya-Yala, 2011b.
- «Re-Emerging, Descentering, Delinking». IBRAAZ. ORG. *Essays*, n.° 59 (8 de mayo de 2013a): http://www.ibraaz.org/essays/59
- «Enacting the Archives, Decentring the Muses». IBRAAZ. ORG. *Essays*, n.° 77 (6 de noviembre de 2013b): http://www.ibraaz.org/essays/77

Mignolo, Walter y Madina V. Tlostanova. *Learning to Unlearn: Decolonial Reflections from Eurasia and the Americas*. Columbus (Ohio): Ohio State University Press, 2012.

Nandy, Ashis. *Talking India. Ashis Nandy in Conversation with Ramin Jahangegloo*. Nueva York: Oxford University Press, 2006.

Nelson, Dana. *National Manhood, Capitalist Citizenship and the Imagined Fraternity of White Men*. Durham: Duke University Press, 1998.

Osamu, Nishitani. «Anthropos and Humanitas, Two Western Concepts», en: Sakai, Naoki y Solomon, Jon (comps.) *Translation, Biopolitics, Colonial Difference*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2006, p. 259-274

Preziosi, Donald. «Brain of the Earth's Body: Museums and the Framing of Modernity», en: Messias Carbonell, Bettina (comp.) *Museum Studies. An Anthology of Contexts*. Londres: Blackwell, 2004, p. 71-84.

Prior, Nick. *Museums and Modernity, Art Galleries and the Makingof Modern Culture*. Oxford: Berg Publisher, 2002.

Quijano, Anibal y Wallerstein, Immanuel. «Americanity as a concept, or the Americas in the Modern Worl-System». *International Social Sciences Journal*, n.° 134 (1992).

Quijano, Aníbal. «Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina». *Anuario Mariateguiano*, año IX, vol. 9 (1997), p. 113-121.

- «The colonial nature of power and Latin America's cultural experience», en: Briceño-León, Roberto y Sonntag, Heinz R. (eds.) *Social Knowledge: Heritage, Challenges, Perspectives*. International Sociological Association, Pre-Congress Volumes, vol. 5, 1998 (Edición en español: «La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana», Briceño-León, Roberto y Sonntag, Heinz R. [eds.]. Caracas: Universidad Central de Venezuela Nueva Sociedad, 1998).
- «Coloniality and Modernity/Rationality». *Cultural Studies*, vol. 21, n.° 2-3 (2007), p. 155-167.

Rose, Nikolas. *The Politics of Life Itself*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

Shaman, Kaldoum. *Islam and the Orientalist World-System*. Londres: Paradigm Publishers, 2008.

Silko, Leslie Marmon: *Almanac of the Dead*. Nueva York: Simon &Schuster, 1991.

Spence, Jonathan. *The Chan's Great Continent. China in Western Minds*. W. W. Nueva York: Norton and Cia., 1999.

Spengler, Oswald. *De Decline of the West*. Nueva York: Alfred A. Knopf Inc., 1927.

Tlostanova, Madina. «The Janus-Faced Empire Distorting Orientalist Discourses. Gender, Race and Religion in the Russian/(post) Soviet Construction of the Orient». *WKO* (primavera de 2008).

Toulmin, Stephen. *Cosmópolis: el trasfondo de la Modernidad*. Barcelona: Península, 2001.

Trouillot, Michel-Rolph. *Silencing the past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press, 1995 [1984].

Varese, Stefano (coord.) *Pueblos indios, soberanía y globalismo*. Quito: Biblioteca Abya-Yala, 1996.

Wallerstein, Immanuel. *The Modern World-System: Capitalism Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Nueva York: Academic Press, 1974.

– *The Modern World-System II. Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*, Londres: Academic Press, 1980.

– «World-System Analysis», en A. Giddens y J. H. Turner, (editores), *Social Theory Today*, Cambridge: Polity Press, 1987.

– *The Modern World-System III. The Second Era of Great Expansion of the Capitalism World-Economy, 1730-1840s*, Londres: Academic Press, 1989.

– «The French Revolution as a World-Historical Event», en: *Unthinking the Social Sciences. The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*, Cambridge: Polity Press, 1991.

– «On the Colonization of Amerindian Languages and Memories: Renaissance Theories of Writing and the Discontinuity of the Classical Tradition». *Comparative Studies in Society and History*, vol. 34, n.° 2 (1992), p. 301-330.

– «The geoculture of development, or the transformation of our geoculture», en: *After Liberalism*. Nueva York: The New Press, 1995.

– *The End of the World as We Know it: Social Science for the Twenty-first Century*. University of Minnesota Press, 1999.

Weber, Max. *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism* [1904/05]. Londres: Routledge, 1992, p. 51-52. (Edición en castellano: *La ética protestante y el espíritu capitalista*. Madrid: Reus, 2009).

Weiss, Gisela. *Sinnstiftung in der Provinz: Westfälische Museen im Kaiserreich*. Paderborn: Ferdinand Schöning Verlag, 2005.

Whitaker, Artur P. *The Western Hemisphere Idea: Its Rise and Decline*. Ithaca: Cornell University Press, 1954.

Williams, Eric. *Capitalism and Slavery*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1944, p. 32.

Wolf, Eric C. *Europe and the People Without History*. Berkeley: University of California Press, 1982.

Wright, Richard. *The Color Curtain: A Report on the Bandung Conference*. Nueva York: World Publishing Company, 1956.

Sección II

Abdullahi An-Na'im. «What do we mean by universal?». *Index on Censorship*, n.º 4/5 (1994). p. 121-128.

Abed al-Jabri, Mohammed. *Introduction a la Critique de la Raison Arabe*. París: Editions de La Découverte, 1995.

Albán Achinte, Adolfo. «Artistas indígenas y afrocolombianas: Entre las memorias y cosmovisiones estéticas de la resistencia», en: Mignolo, W. y Palermo, Z. *Arte y estética en la encrucijada descolonial*. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2009.

Alcoff, Linda (ed.) *Epistemology: the big questions*. Malden: Blackwell Publishers, 1998.

Appadurai, Arjun. *Modernity at Large*. University of Minnesota Press, 1996.

Balán, J. *Cuéntame tu vida: Una biografía colectiva del psicoanálisis argentino*. Buenos Aires: Planeta, 1991.

Berger, Mark T. *Under Northern Eyes: Latin American Studies and US Hegemony in the Americas 1898-1990*. Bloomington: Indiana University Press, 1995.

Bogues, Anthony. *Black Heretics, Black Prophets: Radical Political Intellectuals*. Nueva York: Routledge, 2003.

Burton, Mark y Flores Osorio, Jorge M. «Introducing Dussel: The Philosophy of Liberation and a Really Social Psychology ». *PINS*, n.º 41 (2011), p. 20-30. (en línea) http://www.scielo.org.za/pdf/pins/n41/a03v41.pdf

Cabral, Amilcar. *Return to the Source: Selected Speeches of Amilcar Cabral*. Nueva York: Monthly Review Press, 1973.

Cardoso, Fernando Enrique. «Dependent Capitalist Development in Latin America». *New Left Review*, vol. I, n.º 74, (Julio-agosto 1972). (en lí-

nea) http://newleftreview.org/I/74/fernando-henrique-cardoso-dependent-capitalist-development-in-latin-america.

Castells, Manuel. *La era de la información (vol. 1): Economía, sociedad y cultura. La sociedad Red*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

– *La era de la información (vol. 2): Economía, sociedad y cultura. El Poder de la Identidad*. Madrid: Alianza, 1998a.

– *La era de la información (vol. 3): Economía, sociedad y cultura. Fin de milenio*. Madrid: Alianza Editorial, 1998b.

Castro-Gómez, Santiago y Guardiola Rivera, Oscar. «El Plan Colombia, o de cómo una historia local se convierte en diseño global». *Nueva Sociedad*, n.° 175 (2001). (en línea) http://www.nuso.org/upload/articulos/2995_1.pdf

Césaire, Aime. «Discurso sobre el colonialismo». *Revista Casa de las Américas*, año VI, n.° 36-37. (1966 [1955]).

Chakrabarty, Dipesh. «Poscoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for "Indian" Pasts?"». *Representations*, n.° 37 (1992), p. 1-26.

– *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

Chatterjee, Partha. «Talking About Modernity in Two Languages». *Studies in Humanities and Social Sciences*, vol. 2, n.° 2 (1996).

– *A Possible India: Essays in Political Criticism*. Nueva Delhi: Oxford University Press India, 1998, p. 263-285.

Coronil, Fernando. «Towards a critique of globalcentrism. Speculations on capitalism logic». *Public Culture*, vol. 12, n.° 2 (2000), p. 351-374.

Cugoano, Ottobah. *Thoughts and Sentiments on the Evil and Wicked Traffic of the Slavery and Commerce of the Human Species, Humbly Submitted to the Inhabitants of Great Britain*. Londres/Nueva York: Penguin Books, 1999 [1787].

Derrida, J. «Geosychoanalysis:...'And the Rest of the World». *New Formations*, n.° 26 (1995), p. 141-162.

Dirlik, Arif. «The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism». *Critical Inquiry*, vol. 20, n.° 2 (invierno 1994), p. 328-350.

– *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*. Boulder: Westview Press, 1997.

Du Bois, W. E. B. *The Souls of Black Folk*. Chicago: A. C. McClurg & CO., 1903.

Dussel, Enrique. «Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)». *Boundary 2*, vol. 20, n.° 3 (1993), p. 65-76.

- *1492. El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del «mito de la modernidad»*. Conferencias de Frankfurt, octubre 1991. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés-Plural Editores, 1994. (en línea) http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf
- *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1996 [1977] (en línea): http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120227024607/filosofia.pdf

Elías, Norbert. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989 [1937].

Escobar, Arturo. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

Fabian, Johannes. *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. Nueva York: Columbia University Press, 1983.

Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Editions de Seuil, 1952.

- *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Schapire Editor, 1974 [1952].
- *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica, 1963 [1961].

Fernández Osco, Marcelo; Lozano Apaza, Guido; Rosas Llusco, Oscar y Quispe Jarro, Adrián. *La ley del Ayllu. Práctica de Jach'a justicia y Jisk'a justicia (Justicia Mayor y Justicia Menor en comunidades aymaras)*. La Paz: Proyecto Investigación Estratégico de Bolivia, 2000.

Fernández Retamar, Roberto. «Nuestra América y el Occidente». *Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, n.° 10 (1978). (en línea) http://ru.ffyl.unam.mx:8080/jspui/bitstream/10391/2954/1/10_CCLat_1978_Fernandez_Retamar.pdf

Fornet-Betancourt, Raúl. *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*. Frankfurt-San Jose (Costa Rica): IKO-DEI, 2000.

Foucault, Michel. *Les mots et les choses*. París: Gallimard,1966.

Fukuyama, Francis. *El fin de la Historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta, 1992.

García Canclini, Néstor. *Consumidores y Ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. Cap. «Narrar la multiculturalidad». México: Grijalbo, 1995, p. 91-106.

Giddens, Anthony. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the late Modern Age*. Stanford University Press, 1991.

Giddens, Anthony. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

Gordon, Lewis. *Existentia Africana: Understanding Africana Existential Thought*. Londres: Routledge, 2000.

Guha, Ranajit. *An Indian Historiography of India: A Nineteenth Century Agenda & Its Implications*. Calcuta: K. P. Bagchi & Company, 1988.

Habermas, Jürgen. *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Cambridge: MIT Press, 2000.

Hall, Stuart. «The Local and the Global: Globalization and Ethnicity», en: King, Anthony (ed.) *Culture, Globalization and the World System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. Binghamton, Nueva York: Macmillan-State University of New York, 1991a, p.19-39.

– «Old and New Identities, Old and New Ethnicities», en: King, A. (ed.) *op.cit*., 1991b, p. 41-68.

– *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio*. Madrid: Debate, 2004.

Hardt, Michael y Negri, Antonio. *Imperio*. Buenos Aires: Paidós, 2002.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *The philosophy of history*. Traducción de J. Sibree. Nueva York: Dover, 1956 [1822].

Henry, Paget. *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. Londres: Routledge, 2000.

Hinkelammert, Franz. *Teología del mercado total: ensayos económico-teológicos*. La Paz: Hisbol, 1989.

Hountondji, Paulin J. e Irele, Abiola. *African Philosophy: Myth and Reality*. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

Huntington, Samuel P. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. México: Paidós-Ibérica, 1997.

– *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense*. Barcelona: Paidós, 2004.

Ignatieff, Michael. «The Attack on Human Rights». *Foreign Affairs*, vol. 80, n.° 6 (2001), p. 102-115.

Instituto Científico de Culturas Indígenas. «Síntesis de la propuesta técnica académica de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas ». *Boletín ICCI-RIMAI*, n.° 19 (2000). (en línea) http://icci.nativeweb.org/boletin/19/editorial.html

Jan Mohammed, Abdul R. y Lloyd, D. (eds.) *The Nature and Context of Minority Discourse*. Nueva York: Oxford UP, 1990.

Kant, Emmanuel. *The Conflict of the Faculties*. Nueva York: Abaris Books, Inc., 1979 [1798].

Khun, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press, 1962.

Lander, Edgardo (ed.). *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires y Caracas: CLACSO y Unesco, 2000. (en línea) http://www.clacso.org/libros/lander/llander.html

– (ed.). «Los derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global del conocimiento». *Comentario Internacional*, n.° 2 (2001), p. 79-88. Universidad Andina Simón Bolívar (Quito). (en línea) http://www.uasb.edu.ec/public/pub/comentario2.htm

Macas, Luis Alberto. «La resistencia en la globalización». Ponencia leída en LASA, Washington D. C. 9 septiembre de 2001.

Maldonado-Torres, Nelson. «On the Coloniality of Being». *Cultural Studies*, vol. 21, n.° 2-3 (2007), p. 240-270.

Marini, M. y Millán, M. *La teoría social latinoamericana*. México: El Caballito de Batalla, 1994. 2 tomos.

Meeks, Brian y Girvan, Norman (eds.) *The Thought of the New World: The Quest for Decolonization*. Kingston: Ian Randle Publishing, 2010.

Meggers, B. J. «Prólogo a Edicao Norte-Americana» en: Ribeiro, Darcy. *O processo civilizatorio*, op. cit, 1978 [1969], p. 15-20.

Mignolo, Walter. «Colonial And Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism». *Latin American Research Review*, vol. 28, n.° 3 (1991), p. 120-134.

– «The Darker Side of the Renaissance: Colonization and the Discontinuity of the Classical Tradition». *Renaissance Quarterly*, vol. 45, n.° 4 (invierno 1992), p. 808-828.

– «Colonial and Poscolonial Discourses: Cultural Critique or Academic Colonialism?». *Latin American Research Review*, vol. 28, n.° 3 (1993), p. 120-131.

– «Human Understanding and (Latin) American Interests: The Politics and Sensibilities of Geocultural Locations». *Poetics Today*, vol. 16, n.° 1 (1995a), p. 171-214.

– *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995b.

- «Herencias coloniales y teorías poscoloniales», en: González Stephan, B. (ed.) *Cultura y Tercer Mundo. Cambios en el saber académico*. Caracas: Nueva Sociedad, 1996, p. 99-136.
- «Post-occidentalismo: El argumento desde América Latina», en: Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo (eds.) *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998. (en línea) http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/mignolo.htm
- «Globalización y latinidad». *Revista de Occidente*, n.º 234 (noviembre de 2000a).
- *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. New Jersey: Princeton University Press, 2000b.
- «Diferencia colonial y razón posoccidental», en: Castro-Gómez, Santiago. *La Reestructuración de las Ciencias Sociales en América Latina*. Santafé de Bogotá: Centro Editorial Javeriano (Colección Pensar), 2000c.
- «La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el Hemisferio Occidental en el horizonte colonial de la modernidad», en: Lander, Edgardo (ed.) *La colonialidad del saber*. Buenos Aires y Caracas: CLACSO y Unesco, 2000d.
- «The Western Hemisphere in the Colonial Horizon of Modernity». *CR: The New Centennial Review*, vol. 1, n.º 2 (2001a), p. 9-54.
- (comp.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001b.
- «The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference». *The South Atlantic Quarterly*, vol. 101, n.º 1 (2002a), p. 57-96. (Este y otros textos de la obra de Mignolo se pueden consultar en Internet en la siguiente dirección: http://www.duke.edu/~wmignolo/InteractiveCV/Publications).
- «Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área». *Revista Iberoamericana*, vol. LXVIII, n.º (2002b).
- *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal, 2003.
- «The de-colonial option and the meaning of identity in politics». *Anales Instituto Iberoamericano*, n.º 9/10 (2007), p. 43-72.
- «The Communal and the Decolonial». *Turbulence, ideas for movement*, n.º 5 (abril 2010a) (en línea) http://turbulence.org.uk/turbulence-5/decolonial/

– *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010b.

Morley, D. y Chen, Kuan-Hsing. *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. Londres: Routldege, 1996.

Muyolema, Armando. «De la "cuestión indígena" a lo "indígena" como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o) aje», en: Rodríguez, I. (ed.) *Convergencias de tiempos. Estudios subalternos/contextos latinoamericanos, Estado, cultura, subalternidad*. Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 2001, p. 327-364.

Nandy, Ashis. *The Savage Freud and Others Essays on Possible and Retrievable Selves*. Cap. «The Savage Freud: The First non-Western Psychoanalyst and the Politics of Secret Selves in Colonial India». Princeton: Princeton University Press, 1995, p. 81-144.

– *Exiled at Home*. Nueva Delhi: Oxford University Press, 1998.

Oto, Alejandro de y Quintana, Marta María. «Biopolítica y colonialidad». *Tabula Rasa*, n.° 12 (2010), p. 47-72.

Paco, Félix Patzi. *Sistema comunal. Una Alternativa al sistema liberal*. La Paz: Comunidad de Estudios Alternativos, 2004.

Palermo, Zulma. «Políticas académicas y conflictos del saber: desafíos en la periferia». *Comentario Internacional: revista del Centro Andino de Estudios Internacionales*, n.° 2 (2001), p. 89-100. (en línea) http://hdl.handle.net/10644/2037

Pletsch, Karl. «The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950-1975». *Comparative Studies in Society and History*, vol. 23, n.° 4 (1981), p. 565-590.

Prakash, Gyan. «Writing Post-Orientalist Histories of the Third-World: Perspectives from Indian Historiography». *Comparative Study of Society and History*, vol. 32, n.° 2 (1990), p. 383-408.

Quijano, Anibal. «¿Entre la Guerra Santa y la Cruzada?». *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 1, n.° 3 (2002)

– *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del saber*. Buenos Aires: Biblioteca CLACSO, 2014.

Qutb, Sayyid. *The Sayyid Qutb Reader. Selected Wrting on Politics, Religion and Society*. Editado por Albert Bergersen. London: Routledge, 2007.

Rabasa, José. *Inventing America: Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism*. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1993.

Ribeiro, Darcy. *O processo civilizatorio: etapas da evolucao socio-cultural*. Petrópolis: Editora Vozes, 1978 [1969].

– *Las Américas y la civilización: proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 1992 [1968].

Ricupero, Rubens. «La renovada contemporaneidad de Raúl Prebisch». *Revista de la CEPAL*, n.° 84 (diciembre de 2004), p. 7-18 (en línea) http://www.eclac.cl/publicaciones/xml/4/20414/G2258eRicupero.pdf

Said, Edward. *Orientalism*. Nueva York: Pantheon Books,1978

Sanjinés, Javier. «Indianizar al 'q'ara: una nueva política de conocimiento». *Comentario Internacional: revista del Centro Andino de Estudios Internacionales*, n.° 2 (junio de 2001), p. 101-112. (en línea) http://hdl.handle.net/10644/2027

Schiwy, Freya y Ennis, Michael. «Knowledges and the Known: Andean Perspectives on Capitalism and Epistemology». *Nepantla. Views from South*, vol. 3, n.° 1 (2002).

Shari'ati, Ali. *On the sociology of Islam*. Berkeley: California University Press, 1979.

– *Marxism and other Western fallacies: An Islamic Critique*. Berkeley: California University Press, 1980.

– *Man and Islam*. New Jersey: Islamic Publications International, 2006 [1981].

Shiva, Vandana. *Monocultures of the mind: Perspective on Biodiversity and Biotechnology*. Londres: Zed Books / Third World Network, 1993.

Shohat, Ella. «Sephardism in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewis Victims». *Social Text*, n.° 19-20 (otoño 1988), p. 1-35.

Sonntag, H. R. «Epílogo a edicao Alema», en: Ribeiro, D. *O processo civilizatorio*, op.cit., 1978 [1969], p. 203-216.

Subcomandante Marcos. «La quatrième guerre mondiale a commencè». *Le monde diplomatique*, n.° 521 (1997), p. 1-4.

Taylor, Charles. «The Dynamic of Democratic Exclusion». *Journal of Democracy*, vol. 9, n.° 4 (octubre de 1998), p. 143-156.

Tlostanova, Madina. *A Janus Faced Empire. Notes on the Russian Empire in Modernity, Written from the Border*. Moscú: Blok, 2003.

Tlostanova, Madina y Mignolo, Walter. «Theorizing from the Borders: Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge». *European Journal of Social Theory*, n.º 9 (mayo de 2006), p. 205-221.

– *Learning to Unlearn. Decolonial Reflections from Eurasia and the Americas*. Columbus: Ohio University Press, 2012.

Toulmin, Stephen. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago; The University of Chicago Press, 1993.

Trouillot, Michel-Rolph. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press, 1995 [1984].

– «North Atlantic Universals: Analytical Fictions, 1492-1945». *South Atlantic Quarteerly*, vol. 101, n.º 4, 2002, p. 849.

Vezzetti, H. «Psychoanalisis in the culture of Buenos Aires: The Thirties». *Dispositio*, vol. XVII, n.º 45 (1993), p. 141-157.

Wallerstein, Immanuel. *The Modern World-System*, vol. I. Nueva York/ Londres: Academic Press, 1974. (Publicado en castellano: *El moderno sistema mundial*. Madrid: Siglo XXI, 1984).

– *Open de Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

Walsh, Catherine. «Políticas y significados conflictivos». *Nueva Sociedad*, n.º 165 (2000), p. 121-134.

– «The Ecuadorian Political Irruption: Uprising, Coups, Rebellions, and Democracy». *Nepantla: Views from South*, vol. 2, n.º 1 (2001a), p. 173-204.

– «¿Qué conocimiento(s)? Reflexiones sobre las políticas de conocimiento, el campo académico, y el movimiento indígena ecuatoriano». *Comentario Internacional*, n.º 2 (2001b) (en línea) http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/2030/1/CI-02-TC-Walsh2.pdf

– «(De)Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador», en: Fuller, Norma (ed.) *Interculturalidad y política*. Lima: Red de apoyo de las ciencias sociales, 2002.

Walsh, Catherine y Santacruz, Lucy. *Cruzando la raya: dinámicas socioeducativas e integración fronteriza. El caso del Ecuador con Colombia y Perú*. Bogotá: Convenio Andrés bello, 2006.

Williams, Eric. *Capitalism and slavery*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1944. (Publicado en castellano: *Capitalismo y esclavitud*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973).

Wiredu, Qwasi. *Philosophy and African Culture*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

Yampara Huarachi, Simón. «Economía comunitaria aymara», en: Van Den Berg, H. y Schiffers, Norbert (eds.) *La cosmovisión aymara*. La Paz: Hisbol, 1992, p. 143-186.

Zhang Yongle. «The Future of the Past: On Wang Hui's *Rise of Modern Chinese Thought*». *New Left Review*, n.° 62 (marzo/abril de 2010), p. 47-83.

Zavaleta Mercado, René. *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo XXI, 1986.

Sección III

Agamben, Giorgio. *L'aperto: L'uomo e l'animale*. Turín: Bollati Boringhieri, 2002.

Adorno, Rolena. *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus, 1975 [1966].

Adorno, Rolena y Mignolo, Walter D. (eds.) «Colonial discourse». *Dispositio* (special issue), vol. XIV, n.° 36-38 (1989).

Ahmad, Aijaz. «Jameson's Rhetoric of Otherness and the 'National Allegory». *Social Text*, n.° 17 (1987), p. 3-25.

Alarcón, Norma. «The theoretical subject(s) of this bridge called My Back and Anglo American Feminism», en: Anzaldúa, Gloria (ed.) *Making face/making soul*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1990, p. 356-369.

– «Conjugating Subjects: The Heteroglosia of Essence and Resistance», en: Ortega, A. (ed.) *An Other Tongue. Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderland*. Durham: Duke University Press, 1994, p. 125-138.

Alcoff, Linda. «Mignolo's Epistemology of Coloniality». *New Centennial Review*, vol. 7, n.° 3 (2007), p. 79-101.

Amin, Samir. *La desconexión. Hacia un sistema mundial policéntrico*. Madrid: IEPALA Editorial, 1988.

Anzaldúa, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

Austin, J. L. *How to do things with words*. Londres: Clarendon Press, 1962.

Bambach, Charles. *Heidegger's Roots: Nietzsche, National Socialism, and the Greeks*. Ithaca (Nueva York): The Cornell University Press, 2003.

Bataillon, Marcel y O'Gorman, Edmundo. *Dos concepciones de la tarea histórica, con motivo de la idea del descubrimiento de América*. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México, 1955.

Benveniste, Emile. *Probleme de linguisti generale*. París: Ed. Gallimard, 1966.

Bhabha, Homi. *The Location of the Culture*. New York: Routledge, 1994.

Bhagwati, Jagdish. *En defensa de la globalización. El rostro humano de un mundo global*. Barcelona: Debate, 2005.

Bogues, Anthony. *Black Heretics, Black Prophets: Radical Political Intellectuals*. Nueva York: Routledge, 2003.

Booth, Wayne C. *The Rhetoric of Rhetoric*. Oxford: Blackwell, 2004.

Bosch, Juan. *The Cristóbal Colón a Fidel Castro: El Caribe frontera imperial*. México: Miguel Angel Porrúa, 1970.

Brague, Rémi. *Europe, la voie romaine*. 3.ª edición revisada. París: Folio-essais, 1999 [1992].

Buell, Lawrence. *The Future of Environmental Criticism*. Oxford: Blackwell, 2005.

Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada* (1750-1816). Bogotá: Instituto Pensar, Universidad Javeriana, 2005.

Césaire, Aimé. *Discourse sur le colonialism*. París y Dakar: Présence Africaine, 1955 (Publicado en castellano: *Discurso sobre el colonialismo*. Trad. M. Viveros Vigoya. Madrid: Ediciones Akal, 2006).

Cugoano, Ottobah. *Thoughts and Sentiments on the Evil and Wicked Traffic of the Slavery and Commerce of the Human Species, Humbly Submitted to the Inhabitants of Great Britain*. Londres: Penguin, 1999 [1787].

Ching, Leo. *Becoming Japanese. Colonial Taiwan and the Politics of Identity Formation*. Berkeley y Los Ángeles (California): The University of California Press, 2001.

Dainotto, Roberto M. *Europe (in theory)*. Durham: The Duke University Press, 2007.

Delich, Francisco. *Repensar América Latina*. Barcelona: Gedisa, 2004.

Deloria, Vine, Jr. *Evolution, Creationism and Other Modern Myths*. Golden (Colorado): Fulcrum Pubishing, 2002.

Dirlik, Arif. «The Postcolonial Aura: Third World Criticism In the Age of Global Capitalism». *Critical Inquiry*, n.º 20/2 (1994), p. 328-356.

Dussel, Enrique. «Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)». *Boundary 2*, vol. 20, n.º 3 (1993), p. 65-76.

Dussel, Enrique y Guillot, D. E. *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Buenos Aires: Editorial Bonum, 1975.

Eagleton, Terry. *The Idea of Culture*. Oxford: Blackwell, 2000.

Ellis, Marc. «On Jews Particularity and Anti-Semitism: Notes from a Jewis Theology of Liberation», en: *Architecture. Journal of the Sociology of*

Self, vol. 7, n.º 2 (primavera 2009), p. 103-122 (en línea) http://dialogoglobal.com/granada/documents/Marc-Ellis-Jewish-Particularity.pdf

Fabian, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press, 1983.

Fanon, Frantz. *L'An Cinq de la Revolution Algerienne*. París: Maspero, 1959.

– *Les damnés de la terre*. París: François Maspero, 1961 (Trad. al castellano: *Los condenados de la tierra*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1963 [1961]).

– *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas, 1973 [1952].

Foucault, Michel. *Les mots et les choses*. París: Gallimard, 1966.

García, Jorge; Lozano, Alfredo; Olivera, Julio, y Ruiz, César (eds.). *Sumak Yachaypi, Alli Kawsaypipash Hachakuna (Aprender en la Sabiduría y el Buen Vivir)*. Quito: Universidad Intercultural Amawta Wasi-UNESCO, 2004.

Gilroy, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London: Routledge, 1993.

Gordon, Lewis R. *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. Londres: Routledge, 1995.

Gruesz, Kirsten Silva. *Ambassadors of Cultures. The Transamerican Origins of Latino Writing*. New Jersey: The Princeton Universtiy Press, 2002.

Henry, Paget. *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. Londres: Routledge, 2000.

Henry, Paget y Buhle, Paul (eds.) *CRL James's Caribbean*. Durham: The Duke University Press, 1992.

Horkheimer, Max. «Traditional and Critical Theory», en: *Critical Theory: Selected Essays*. New York: Continuum, 2002 [1937], p. 188-243.

James, Cyril Lionel Robert. *Los jacobinos negros*. Madrid: Turner/Fondo de Cultura Económica, 1970.

Jameson, Fredric. «Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism». *Social Text*, n.º 15 (1986), p. 65-68.

– *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: The Duke University Press, 1991.

Jiménez-Lucena, Isabel. «Gender and coloniality: the 'Moroccan woman' and the 'Spanish woman' in Spain's sanitary policies in Morocco». *História, Ciências, Saúde*, vol. 13, n.º 2 (2006), p. 33-54. (en línea) http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v13n2/en_07.pdf.

Khatibi, Abdelkhebir. *Maghreb pluriel*. Paris: Denoël, 1983.

Klor de Alva, Jorge. «Colonialism and Postcolonialism as (Latin) American Mirage». *Colonial Latin American Review*, vol. 1, n.º 1-2 (1992).

Lastra, Antonio. «Walter Mignolo y la idea de América Latina: un intercambio de opiniones». *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, n.º 4 (2007), p. 68-78; y en: *Tabula Rasa*, n.º 9 (2008a), p. 285-310.

– *Ecología de la cultura*. Buenos Aires: Katz editores, 2008b.

Lyotard, Jean-François. *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. París: Minuit, 1979 (trad. castellana: *La condición postmoderna: Informe sobre el saber*, Ediciones Cátedra, 1987).

Maldonado-Torres, Nelson. «On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept». *Cultural Studies*, vol. 21, n.º 2-3 (2007), p. 240-270.

Mbembe, Achille. «Noecropolitics». *Public Culture*, vol. 15, n.º 1 (2003), p. 11-40.

McClintock, Anne. «The Angel of Progress: Pitfalls of the Term 'Post-colonialism'». *Social Text*, n.º 31/32 (1992), p. 84-98.

Memmi, Albert. *Portrait du colonisé précédé du Portrait du colonisateur*, préface de Jean-Paul Sartre. Paris: Éditions Corréa, 1957.

Mignolo, Walter. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. New Jersey: The Princeton University Press, 2000.

– «Globalization and the Geopolitics of Knowledge: The Role of the Humanities in the Corporate University». *Nepantla: Views from South* n.º 4(1), (2003a). p. 97-119.

– *Historias locales, diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003b.

– *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2003c [1995].

– *El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto*, 2005a. (en línea) http://www.tristestopicos.org/walter%20mignolo_descolonial_tristestopicos.pdf

– *The Idea of Latin America*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005b (trad. castellana: *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa editorial, 2007a).

– «The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality». *Cultural Studies*, vol. 21, n.º 2-3 (2007b), p. 449-514.

– «Hacia la desoccidentalización». *Página 12* (6 de diciembre de 2011) (enlínea)http://www.pagina12.com.ar/diario/elmundo/4-182727-2011-12-06.html

Minh-ha, Trinh. *Women, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1989.

Mohanty, Chandra. «Under Western Eyes: Feminist Scholarship and colonial Discourse». *Feminist Review*, n.º 30 (1988), p. 65-68.

Morin, Edgar. *Penser l'Europe*. París: Gallimard, 1987.

Pletsch, Carl. «The Three Worlds or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950-1975». *Comparative Study of Society and History*, vol. 23, n.º 4 (1981), p. 565-590.

Quijano, Aníbal. «Colonialidad y modernidad/racionalidad», en: Bonilla, H. (comp.) *Los conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*. Ecuador/Bogotá: Tercer Mundo Editores / Librimundi, 1992, p. 438-450.

Radhakrishnan, R. «Postcoloniality and the Boundaries of Identity». *Calalloo*, vol. 16, n.º 4 (1993), p. 750-771.

Ramos, Jorge Abelardo. *El marxismo de Indias*. Barcelona: Editorial Planeta, 1973.

Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press, 1980.

Rousseau, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755. (Trad. al castellano por A. Pintor Ramos: *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Madrid: Editorial Tecnos, 2002 [4.ª ed. 2.ª reimpr.]).

Sachs, Jeffrey D. *The End of Poverty: Economic Possibilities for our Time*. Nueva York: The Penguin Press, 2005.

Saldívar, José David. *The Dialectics of Our America*. Durham: Duke University Press, 1992.

Schmitt, Carl. *Politische Theologie*. Vier Kapitelzur Lehre von der Souveranitat. Munich/Leipzig: Dunckerund Humblot, 1922.

Scott, David. «The Re-enchantement of Humanism. An Interview with Sylvia Wynter». *Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism*, n.º 8 (septiembre de 2000), p. 118.

Searle, John. *Speech Act*. Cambridge: Cambridge Univerity Press, 1969.

Seed, Patricia. «Colonial and Postcolonial Discourse». *Latin American Research Review*, vol. 26, n.º 3 (1991), p. 198 y ss.

Shohat, Ella. «Notes on the "Post-colonial"». *Social Text*, n.° 31/32 (1992), p. 99-113.

Smith, Adam. *La teoría de los sentimientos morales*. México: Fondo de Cultura Económica, 2008 [1759].

Suleri, Sara. «Woman Skin Deep: Feminism and the Postcolonial Condition». *Critical Inquiry*, n.° 18 (1992a), p. 756-769.

– *Retoric of English India*. Chicago: Chicago University Press, 1992b.

Taylor, Charles. *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1996.

Trouillot, Michel-Rolph. *Silencing the Past*: Power and the Production of History. Boston: Beacon Press, 1995 [1984].

Van Dijk, Teun A. (coord.) *Racismo y discurso en América Latina*. Barcelona: Gedisa, 2007.

Vattimo, Gianni y Rovatti, P. A. *Il pensiero devole*. Milano: Feltrinelli, 1983,

Wallerstein, Immanuel. *After Liberalism*. Nueva York: New Press, 1995.

West, Cornel. *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*. Madison: University of Wisconsin Press, 1989.

Williams, Eric. *From Columbus to Castro: The History of the Caribbean 1492-1969*. Nueva York: Vintage Books, 1984.

– *Capitalism and Slavery*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1994 [1944].

Iser, Wolfgang. *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1980.

Zea, Leopoldo. *América en la historia*. México: UNAM, 1958.

– *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Barcelona: Anthropos, 1988.

Adorno, Rolena. *Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin: University of Texas Press, 1986.

Agamben, Giorgio. *The Coming Community*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

– «Beyond Human Rights», en: Hardt, Michael y Virno, Paolo (eds.) *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996, p. 159-166.

Albán, Adolfo. «Comida y colonialidad. Tensiones entre el proyecto hegemónico moderno y las memorias del paladar». *Calle14: revista de investigación en el campo del arte*, vol. 4, n.° 5 (julio-diciembre de 2010), p. 10-23. (en línea) http://revistas.udistrital.edu.co/ojs/index.php/c14/article/view/1200

Anzaldúa, Gloria. *Borderland/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinters Aunt/Lute, 1987.

Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. Nueva York: Harcourt, Brace and Company, 1973 [1951].

Baudrillard, Jean. *El crimen perfecto*. Barcelona: Anagrama, 2000.

Benveniste, Émile. *Problèmes de linguistique générale*. París: Gallimard, 1966.

Chatterjee, Partha. «Democracy and the Violence of the State: a Political Negotiation of Death». Ponencia presentada en el Departamento de Historia, Harvard University (noviembre, 1999a).

– «On Civil and Political Society in Postcolonial Democracies». Ponencia presentada en el Centre for Studies in Social Sciences, Calcuta y Columbia University (1999b).

Cugoano, Ottobah. *Thoughts and Sentiments on the Evil and Wicked Traffic of the Slavery and Commerce of the Human Species, Humbly Submit-*

ted to the Inhabitants of Great Britain. Londres/Nueva York: Penguin Books, 1999 [1787].

De la Grange, Bertrand y Rico, Maite. *Subcomandante Marcos: La genial impostura*. Madrid: Ed. Aguilar/El País, 1998.

Dirks, Nicholas B. *Colonialism and Culture: Comparative Studies in Society and History Book Series*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992.

Dussel, Enrique. «Ethical Sense of the 1994 Maya Rebellion in Chiapas». *Journal of Hispano-Latino Theology*, n.° 2/3 (1994), p. 41-56.

– *Etica de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1998.

EZLN. «Primera Declaración de la Selva Lacandona», en: *EZLN: Documentos y Comunicados*. Prólogo de Antonio García de León. México: Ediciones Era, 1994, p. 33-36.

Fernández Osco, Marcelo; Lozano Apaza, Guido; Rosas Llusco, Oscar y Quispe Jarro, Adrián. *La ley del Ayllu: práctica de jach'a justicia y jisk'a justicia (justicia mayor y justicia menor) en las comunidades aymaras*. La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia, 2000.

García Canclini, Néstor. *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización* México: Grijalbo, 1995.

Giarracca, Norma (comp.) *Bicentenarios (otros) transiciones y resistencias*. Buenos Aires: Una ventana ediciones, 2011.

Grosfóguel, Ramón; Maldonado-Torres Nelson y Saldívar, José David. *Unsettling Postcoloniality: Coloniality, Transmodernity and Border Thinking*. Durham, NC: Duke University Press, 2007.

Gruzinski, Serge. *La guerra de las imágenes: De Cristóbal Colón a Blade Runner*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 56.

Habermas, Jürgen. *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Cambridge: MIT Press, 1996, p. 35-37. Editado por Cronin, C. P. y De Breiff, P.

Hinkelammert, Franz. *El mapa del emperador*. Costa Rica: Instituto de Estudios Teológicos, 1996.

Huntington, Samuel. «The Clash of Civilizations?». *Foreign Affairs*, vol. 72, n.° 3 (verano de 1993).

Lenkersdorf, Carlos. *Los hombres verdaderos: Voces y testimonios tojolabales*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

Mayor Ana María. «Discurso inaugural de la Mayor Ana María». *Chiapas*, n.° 3, (1996), p. 101-105. (en línea) http://www.revistachiapas.org/No3/ch3anamaria.html

Mignolo, Walter. «Stocks to Watch: Colonial Difference, Planetary 'Multiculturalism' and Radical Planning». *Plurimondi* (special issue «Insurgent Planning Practices»), vol. I, n.º II, (1999), p. 7-33.

– *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000a.

– «The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism». *Public Culture*, vol. XII, n.º 3, (2000b), p. 721-748.

– *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal, 2003.

– «Evo Morales: ¿Giro a la izquierda o giro descolonial?». América Latina en movimiento 2005. (en línea) http://alainet.org/active/10270&lang=pt

– «La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso». *Tabula Rasa*, n.º 8 (enero-junio de 2008), p. 243-281.

– *El vuelco de la razón: diferencia colonial y pensamiento fronterizo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2011.

Mignolo, Walter y Escobar, Arturo (ed.) *Globalization and the Decolonial Option*. Londres y Nueva York: Routledge, 2010. (Este libro fue publicado como un número especial de la revista *Cultural Studies* [2007])

Quijano, Aníbal. «Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina». *Anuario Mariateguiano*, vol. IX, n.º 9, (1997), p. 113-131.

– «Colonialidad del Poder y Clasificación Social». *Journal of World-Systems Research*, vol. VI, n.º 2 (verano/otoño 2000), p. 342-386. (en línea) http://www.jwsr.org/wp-content/uploads/2013/05/jwsr-v6n2-quijano.pdf

– «Coloniality and Modernity/Rationality». *Cultural Studies*, vol. 21, n.º 2-3 (marzo de 2007), p. 168-178. (en línea) http://www.tandfonline.com/toc/rcus20/21/2-3#.VLZXAiuG9HU

Rawls, John. *The Law of Peoples*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

Rivera Cusicanqui, Silvia. «El potencial epistemológico de la historia oral». *Autodeterminación*, vol. XI (1993), p. 49-64.

– «Liberal Democracy and *Ayllu* Democracy in Bolivia: The Case of Northern Potosí». *The Journal of Development Studies*, vol. XXVI, n.º 4, (julio 1990), p. 97-121.

Silverblatt, Irene. «Becoming Indian in the Central Andes of the Seventeenth-Century Peru», en: Prakash, G. (ed.) *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

Subcomandante Marcos / Le Bot, Yvon. *El sueño zapatista: entrevistas con el Subcomandante Marcos, el Mayor Moisés y el Comandante Tacho, del EZLN*. Barcelona: Plaza y Janés, 1997.

Taylor, Charles. «The Dynamic of Democratic Exclusion». *Journal of Democracy*, vol. 9, n.º 4 (octubre de 1998), p. 143-156.

UMSA/THOA. *Ayllu: pasado y futuro de los pueblos originarios*. La Paz: THOA; Aruwiyiri, 1995.

Williams, Eric. *Capitalism and Slavery*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1944, p. 32.

Zakaria, Fareed. «Culture is destiny. A conversation with Lee Kuan Yew». *Foreign Affairs*, vol. LXXIII, n.º 2, (marzo-abril de 1994), p. 109-126.

Žižek, Slavoj. «A leftist Plea for 'Eurocentrism'». *Critical Inquiry*, vol. 24, n.º 4, (verano de 1998), p. 988-1008.

– *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. Londres: Verso, 1999.

Bourriaud, Nicolas. *Radicante: por una estética de la globalización*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009.

Carballo, Francisco y Mignolo, Walter. *Una concepción descolonial del mundo: conversaciones de Francisco Carballo y Walter Mignolo*. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2014.

Coe, Michael D. *Breaking the Maya Code*. Londres: Thames and Hudson, 1999.

Cotter, Holland. «Pumping Air Into the Museum, So It's as Big as the World Outside». *The New York Times, Art Review* (30 de abril de 2004). (en línea) http://www.nytimes.com/2004/04/30/arts/art-review-pumping-air-into-the-museum-so-it-s-as-big-as-the-world-outside.html

Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1963.

Gržinić, Marina. *Situated contemporary art practices: art, theory and activism from (the East of) Europe*. Ljubljana; Frankfurt: ZRC Publishing; Revolver, 2004.

– «Decoloniality of Knowledge», en: Tanja Ostojic y Marina Gržini (eds.) *Integration Impossible? The Politics of Migration in the Artwork of Tanja Ostojic*. Berlín: Argobooks, 2009.

Gržinić, Marina y Šmid, Aina. *No War but Class War!*, 2009. (en línea) http://holy-damn-it.org/videos/pdf/03Grzinic.pdf y http://grzinic-smid.si/?p=10

Harris, Jonathan (ed.) *Globalization and Contemporary Art*. Sussex: Wiley-Blackwell, 2011.

Heely, Laicie. «U. S. Defense Spending vs. Global Defense Spending», página web de The Center for Arms Control and Non-Proliferation (24

de abril de 2013) (en línea) http://armscontrolcenter.org/issues/securityspending/articles/2012_topline_ global_defense_spending/

Hudson, Mark. «Museum of Islamic Art in Doha: "It's about creating an audience for art"». *The Telegraph* (20 de marzo de 2013) (en línea) http://www.telegraph.co.uk/culture/art/art-features/9943622/Museum-of-Islamic-Art-in-Doha-Its- about-creating-an-audience-for-art.html

Lasch, Pedro. *Black Mirror/Espejo Negro: The Nasher Museum Installation, the Photographic Suites and the Critical Writings*. Durham: The Franklin Humanities Institute y The Nasher Museum of Art, 2009.

Kant, Immanuel. *"Crítica del juicio" seguida de las observaciones sobre el asentimiento de "Lo bello y lo sublime"*. Traducción por Alejo García Moreno y Juan Rovira. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999 [1876].

King-Hammond, Leslie. «A Conversation with Fred Wilson», en: Corrin, Lisa G. (ed.) *Mining the Museum: An Installation by Fred Wilson*. Catálogo con contribuciones de Leslie King-Hammond e Ira Berlin. Baltimore/Nueva York: The Contemporary y The News Press, 1994.

MacPhee, Graham. «British Colonial Archives Finally Released». *Counterpunch*, n.º 20-22 (abril de 2012) (en línea) http://www.counterpunch.org/2012/04/20/secret-british-colonial-archive-finally-released/

McCarthy, Cameron y Dimitriadis, Greg. «Art and the Postcolonial Imagination: Rethinking the Institutionalization of Third World Aesthetics and Theory». *ARIEL: A Review of International English Literature*, vol. 31, n.º 1 y 2 (enero/abril 2000).

Mignolo, W. D. «Preface to the Report on Niño Korin Collection», en: Muñoz, Adriana (ed.) *The Power of Labelling: Report to the Museum of World Culture*. Gotemburgo: Museum of World Culture, 2009.

Ostojic, Tanja y Gržini, Marina (eds.) *Integration Impossible? The Politics of Migration in the Artwork of Tanja Ostojic*. Berlín: Argobooks, 2009. La fotografía de la portada está disponible en: http://www.argobooks.de/picsaktuelles/integration_cover.jpg

Palermo, Zulma (coord.) *Arte y estética en la encrucijada descolonial*. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2009.

Rochlitz, Rainer. *Subversion et subvention*. París: Gallimard, 1994.

Peers, Alexandra. «Qatar Purchases Cézanne's *The Card Players* for More Than $250 Million, Highest Price Ever for a Work of Art». *Vanity Fair* (2 de febrero de 2012) (en línea) http://www.vanityfair.com/culture/2012/02/qatar-buys-cezanne- card-players-201202

Peskin, Leonardo. «Diferentes enfoques de la cura psicoanalítica. Lo histórico y lo actual». *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, n.º 106 (2008), p. 22-56.

Progrebin, Robin. «Qatari Riches Are Buying Art World Influence». *The New York Times* (22 de julio de 2013) (en línea) http://www.nytimes.com/2013/07/23/arts/design/qatar-uses-its-riches-to-buy-art-treasures.html?pagewanted=all&_r=0

Rifkin, Mark. *When did Indians Became Straight? Kinship, the History of Sexuality, and Native Sovereignty*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Saale, Sven y Szpilman, Christopher W. (eds.) *Pan Asianism: A Documentary History, Volume 1: 1850-1920*. Nueva York: Rowman & Littlefield Publishers, 2011.

Simpson, Leanne. *Dancing on Our Turtle's Back. Stories of Nishnaabeg Re-Creation, Resurgence, and a New Emergence*. Manitoba, Canada: ARP Books Winnipeg, 2011.

Volpe, Galvano Della. *Critica del Gusto*. Milano: Feltrinelli, 1960

Epílogo

Brague, Rémi. *Europe, la voie romaine*. París: Criterion, 1992.

Cooke, Miriam. *Tribal Modern. Branding New Nations in the Arab Gulf*. Berkeley: University of California Press, 2013.

Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations*. Nueva York: Simon & Schuster, 1996.

Latouche, Serge. *L'occidentalisation du monde: Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*. París: La Découverte, 1989.

Mahbubani, Kishore. *The New Asian Hemisphere: The Irresistible Shift of Global Power to the East*. Nueva York: Public Affairs, 2008.

Mignolo, Walter. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press, 2011.

Mignolo, Walter y Arturo Escobar (comp.) *Global Coloniality and the Decolonial Option*. Londres: Routledge, 2009.

O'Gorman, Edmundo. *La idea del descubrimiento de América*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1952.

– *La invención de América*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1958.

Quijano, Aníbal. «Colonialidad y Modernidad/Racionalidad». *Perú Indígena*, vol. 13, n.º 29 (1991), p. 11-20.

Trouillot, Michel-Rolph. «North Atlantic Universals: Analytical Fictions, 1492-1945». *South Atlantic Quarterly*, vol. 101, n.º 4 (2002), p. 849.

3 9 0 5 0 9 3 2 5 4 6 Y

C M BIBLIOTECA
INVENTARIO 2015
DANIEL COSIO VILLEGAS