

# LA OPCIÓN DE-COLONIAL: DESPRENDIMIENTO Y APERTURA. UN MANIFIESTO Y UN CASO<sup>1</sup>

## THE DECOLONIAL OPTION: DETACHMENT AND OPENING – A MANIFEST AND A CASE STUDY

### A OPÇÃO DE-COLONIAL: DESPRENDIMENTO E ABERTURA. UM MANIFESTO E UM CASO

WALTER D. MIGNOLO<sup>2</sup>

Duke University, Durham, USA

walter.mignolo@duke.edu

Recibido: 10 de enero de 2008

Aceptado: 24 de abril de 2008

#### *Resumen*

La opción descolonial, en política y epistemología, fue la consecuencia inmediata de la invasión imperial/colonial, primero en Anahuac y Tawantinsuyu y, a partir de mediados del siglo XVIII, en los distintos espacios del mundo Islámico (e.g. la India Hindu-Musulmana, por obra de los ingleses; el norte de Africa por obra de los Franceses). El África sub-Sahariana fue colonizada también en el siglo XIX, pero fue saqueada por la captura y trata de esclavos para las minas y plantaciones en América, desde el siglo XVI. Las comunidades Africanas en América no fueron colonizadas como las comunidades Indígenas; fueron propiamente esclavizadas. Muchos indígenas y africanos en América no quisieron ser gobernados ni por la corona ni por los dueños de las plantaciones. La disidencia se manifestó en distintos lugares de distintas maneras, algunas anti-imperiales/coloniales, otras de-coloniales. Waman Puma de Ayala, en los Andes, y Ottobah Cugoano, esclavizado y llevado al Caribe, luego liberto en Londres, escribieron sendos tratados políticos descoloniales, que fueron reconocidos como tales por la teoría y el pensamiento político Eurocentrado (Aristóteles, Platón, Saint Thomas Aquina, Machiavelo, Hobbes, Locke, Rousseau, Montesquieu, etc.). Ambos ilustran la importancia de la geopolítica del conocimiento para proyectos futuros que no sigan atados y dependientes de los decires y teorías basadas en las experiencias de la historia Europea misma. Es decir, no en la historia del mundo escrita por europeos, las cuales responden a la sensibilidad y experiencia Europea y no a la sensibilidad y experiencias de todo el mundo.

*Palabras clave:* pensamiento des-colonial, teoría política descolonial, opción des-colonial, geo-política del conocimiento, modernidad/colonialidad, epistemología fronteriza.

*Palabras clave descriptores:* Mignolo, Walter D., 1941 – Pensamiento filosófico, movimientos sociales, movimientos indígenas – América Latina.

<sup>1</sup> Este artículo es producto de la investigación realizada en la Universidad de Duke, sobre pensamiento des-colonial, teoría política descolonial y geo-política del conocimiento, en el marco de la modernidad/colonialidad y la epistemología fronteriza.

<sup>2</sup> Ph.D. Profesor y Director del Center for Global Studies and Humanities de Duke University, Estados Unidos.



**HASSAN, 2007**  
Fotografía de Leonardo Montenegro Martínez

*Abstract*

The decolonial option in politics and in epistemology was the direct consequence of the imperial/colonial invasion, first in Anahuac and Tawantinsuyu, and since the middle of the XVIII century in different spaces of the Islamic world (i.e. the British colonization of Hindu-Muslim India, the French colonization of North Africa). Sub-Saharan Africa was also colonized in the XIX century, but it was plundered and suffered slave trade for America's mines and plantations since the XVI century. African communities in America were not colonized like indigenous people; they were enslaved. Many indigenous people and Africans in America rejected to be governed by both the crown and the plantation owners. Dissidence emerged in different places and in different ways, some anti-imperial/colonial, some decolonial. Waman Puma de Ayala in the Andes, and Ottobah Cugoano, enslaved and taken to the Caribbean and later liberated in London, wrote their own political decolonial treaties that acknowledged Euro-centered theory and political thought (Aristotle, Plato, Saint Thomas Aquinas, Machiavelli, Hobbes, Locke, Rousseau, Montesquieu, etc.). They both illustrate the relevance of geopolitics of knowledge for future projects, based not on the experiences and desires of European history, but rather autonomous accounts; that is, no longer based on the world history written by Europeans, which responded to the sensibility and experience of this continent and not to the sensibility and experience of the rest of the planet.

*Key words:* decolonial thought, decolonial political theory, decolonial option, geopolitics of knowledge, modernity/coloniality, border epistemology.

*Key words plus:* Mignolo, Walter D., 1941 -- Philosophy thought, Social movements, Indians movements - Latin América.

*Resumo*

A opção descolonial, em política e em epistemologia, foi consequência imediata da divisão imperial/colonial, primeiro em Anahuac e Tawantinsuyu e, a partir de meados do século XVIII, nos distintos espaços do mundo islâmico (i. e. na Índia muçulmana, por obra dos ingleses; no norte da África por obra dos franceses). A África subsaariana foi colonizada também no século XVI. As comunidades africanas na América não foram colonizadas da mesma forma do que as comunidades indígenas, pois foram propriamente escravizadas. Muitos indígenas e africanos na América não quiseram ser governados nem pela Coroa Espanhola nem pelos donos das plantações. A dissidência se manifestou em diferentes lugares e de distintas maneiras, algumas anti-imperiais/coloniais e outras de-coloniais. Waman Poma de Ayala, nos Andes e Ottobah Cugoano, escravizado e levado ao Caribe e depois libertado em Londres, escreveram importantes tratados políticos descoloniais que foram reconhecidos de tal forma pela teoria e pelo pensamento político eurocentrado (Aristóteles, Platão, São Tomás de Aquino, Maquiavel, Hobbes, Locke, Rousseau, Montesquieu, etc.). Ambos os autores ilustram a importância da geopolítica do conhecimento para projetos futuros que não sigam atados e dependentes dos dizeres e de teorias baseadas nas experiências da história. Quer dizer, a história do mundo escrita por europeus corresponde à experiência europeia e não à sensibilidade e experiências de todo o mundo.

*Palavras-chave:* pensamento des-colonial, teoria política descolonial, opção descolonial, geopolítica do conhecimento, modernidade/decolonialidade, epistemologia fronteiriça.

## Introducción

Los debates que se dieron durante la semana de Julio del 2006 en el seminario de verano organizado por Heriberto Cairo Carou, incidieron en la revisión del texto que había enviado con antelación y sobre el cual se basó mi presentación. El texto es básicamente el mismo con un cambio y un agregado. El cambio ha sido la extensión del pensamiento de-colonial<sup>3</sup> -tema del seminario- a la opción de-colonial, que es en definitiva lo que está puesto en juego en la consolidación del pensamiento de-colonial. Pero ¿opción de-colonial en relación con qué? ¿Cuáles son las otras opciones? Básicamente, la opción de-colonial es opción en dos esferas del pensar y el hacer; en el pensar de-colonial es siempre contrapartida del hacer, del hacer de-colonial. En uno de los debates se mencionó que el pensamiento de-colonial 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 pensamiento de-colonial ofrece es la de desligarse de la lastra de dualidades (sujeto-objeto, mente-cuerpo, teoría-praxis, naturaliza-cultura), etc. Para la opción de-colonial los llamados «movimientos sociales» producen su propia teoría, mientras que la producción de conocimientos de-coloniales en las universidades conlleva su propia práctica. Así, la opción de-colonial (u opciones, por supuesto)<sup>4</sup>, 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 «posts» de las últimas décadas (post-estructuralismo, post-modernismo, post-colonialismo) como las configuraciones académicas que crean y celebran «nuevos objetos de estudio» (e.g., los estudios culturales, o la ludología -que convierte los video juegos en objeto de estudio-); y 2) la esfera de las opciones políticas controladas, en el mundo/moderno colonial, por la hegemonía/dominación de los macrorelatos de

<sup>3</sup> El empleo de de-colonial, en vez de des-colonial (con o sin guión), lo propuso Catherine Walsh como manera de distinguir entre la propuesta de-colonial del proyecto modernidad/colonialidad, por un lado, del concepto de «descolonización» en el uso que se le dio durante la Guerra Fría, y, por otro, de la variedad de usos del concepto de «post-colonialidad». Presupongo que el pensamiento de-colonial es crítico de por sí, pero crítico en un sentido distinto al que le dio Immanuel Kant a la palabra y, en esa tradición, la retomó Max Horkheimer a través del legado marxista. «Des-colonial» es el concepto que toma el lugar, en otra genealogía de pensamiento que es uno de los objetivos de este artículo del concepto «crítico» en el pensamiento moderno de disenso en Europa. Esta distinción que motivó precisamente el encuentro en Duke al que aludiré enseguida se verá más claramente en el resto del argumento. El proyecto des-colonial difiere también del proyecto post-colonial, aunque como con el primero mantiene buenas relaciones de vecindario. La teoría post-colonial o los estudios post-coloniales están a caballo entre la teoría crítica en Europa (Foucault, Lacan y Derrida), sobre cuyo pensamiento se construyó la teoría postcolonial y/o estudios postcoloniales, y las experiencias de la elite intelectual en las ex colonias inglesas en Asia y África del Norte.

<sup>4</sup> El contra-argumento políticamente correcto es objetar el singular y enfatizar 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 tiene su punto singular: el punto en que es posible diferenciar no solo con el islamismo y el judaísmo, sino también con el cristianismo ortodoxo.

la teología cristiana (católica y protestante), la ego-logía (el desplazamiento secular de la teo-logía a partir de René Descartes) conservadora y liberal, y la ego-logía socialista-marxista. La opción de-colonial 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 hace posible la presunción de objetos, eventos y realidades.

Alguien pidió después de mi presentación -me dijeron luego que la persona era sociólogo de profesión-, que diera una definición de «pensamiento de-colonial». Objetó que lo había usado, que había hablado de o sobre él, pero que no había dado una definición. La definición es una de las formas normativas de control del conocimiento «científico»<sup>5</sup>. La definición presupone la determinación 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 de-colonial 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 lo vemos hoy en Irak, por ejemplo, frente a la gestión democrática que intenta Estados Unidos, los iraquíes aparentemente no están dispuestos a jugar con tales reglas del juego. La gestión democrática resulta costosa, tan costosa como la gestión socialista de Stalin. La opción de-colonial es imperativa frente a la lucha por gestiones imperiales euro-americano centradas y resistencias anti-imperiales tanto de las izquierdas euro-americanocentradas como de fundamentalismos no-europeos<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Un ejemplo contundente crítica de-colonial a los mitos de la ciencia, son los argumentos de Vine Deloria Jr. (2002) (nativo americano del grupo sioux), abogado, filósofo y activista, desmontando los artificios en los debates entre «creacionistas» y «evolucionistas». Su conocimiento del conocimiento 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 auto-impuestas por creacionistas y evolucionistas. El resultado es un argumento (pensamiento) de-colonial. Esto es, de-colonización del conocimiento científico y liberación de formas de conocer silenciadas y marginalizadas por la retórica moderno-occidental (y epistémico-imperial) de la «ciencia».

<sup>6</sup> Por izquierdas euro-americanocentradas no sólo me refiero a la izquierda socialista-marxista que se origina en Europa y se extiende a países industrializados (e.g., 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 elite de descendencia europea (como en América del Sur y del Caribe) o elites nativas (como en África y Asia), que ligaron con los diseños imperiales liberales, también surgieron elites 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 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 (2003) y argumenta sin concesiones Anthony Bogues (2005). Véase, sin embargo, la última sección 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 otra el evismo, de origen y sensibilidad indígena a través de cinco siglos de confrontación con el euro-americanismo.

## I. Pequeña historia

En Mayo del 2003 Arturo Escobar y yo 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:

How does Horkheimer's "critical theory" project look to us today, when global and pluri-versal "revolutions" are taking place, out of the di-versity and pluri-versity of the many local histories that in the past 500 hundred years (some in the past 250 or perhaps only fifty years) couldn't avoid the contact, conflict, and complicity with the West (e.g., Western Christianity, its secularization and relation to/with capitalism and its obverse, Socialism/ Marxism)? What should "critical theory" aim to be when the *damnés de la terre* are brought into the picture, next to Horkheimer's proletarians or today's translation of the proletariat, such as the multitudes? What transformations are needed in the "critical theory" project if gender, race, and nature were to be fully incorporated into its conceptual and political framework? Finally, how can "critical theory" be subsumed into the project of modernity/coloniality and decolonization? Or would this subsumption perhaps suggest the need to abandon the twentieth century formulations of a critical theory project? Or, would it suggest the exhaustion of the project of modernity?<sup>7</sup>

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 re-coloca y regionaliza categorías forjadas en otras experiencias históricas (e.g., 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

<sup>7</sup> Insistamos en la geo-política 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 geo-política de la labor intelectual a través de la diferencia colonial (y también de la diferencia imperial, ver *infra*). Geo-políticamente, 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 pluri-versal del pensamiento descolonial (como lo presento aquí mismo). Claro, puede ocurrir otra cosa también: que la escuela de Frankfurt (y equivalentes) sea empleada por la *intelligentsia* local en las ex colonias 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.

de multitud re-introducida 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 de-colonialidad como continuidad de la de modernidad/colonialidad. Una secuela tuvo lugar en Berkeley, en Abril del 2005, bajo el título de «El mapeo del giro de-colonial» (*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 de-colonialidad 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 de-colonial 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 de-colonialidad que, en última instancia, también son constitutivos de la modernidad*. La modernidad es una hidra de tres cabezas, aunque sólo muestra una: la retórica de salvación y progreso. La colonialidad, una de cuyas facetas 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 Anan, 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)<sup>8</sup>. 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 media sobre la guerra contra el terrorismo y todo tipo de levantamientos de protestas 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

<sup>8</sup> Los documentos relacionados con el llamado Plan del Milenio se pueden consultar en <http://www.globalpolicy.org/msummit/millenni/undocindex.htm> (revisado 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 como los grandes pensadores de los proyectos imperiales son conscientes de las injusticias imperiales. Como Las Casas ayer, los Guamán Puma de hoy son invitados a supeditarse a las buenas maneras de la razón imperial crítica.

humanos humillados, vilipendiados, olvidados, marginados. La de-colonialidad 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 de-colonialidad tiene una variada gama de manifestaciones -algunas no deseables, como las que hoy Washington describe como «terroristas»— el pensamiento de-colonial es, entonces, el pensamiento que se desprende y se abre (de ahí desprendimiento y apertura en el título) a posibilidades en-cubiertas (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 imperiales europeas modernas (italiano, castellano, portugués, inglés, francés y alemán).

## **II. El cambio geo-epistémico y la emergencia del pensamiento de-colonial: un manifiesto**

La tesis es la siguiente: el pensamiento de-colonial 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 afro-caribeño. Continuó luego en Asia y África, no relacionados con el pensamiento de-colonial en las Américas, pero sí como contrapartida a la re-organización 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 de-colonial comienza a trazar su propia genealogía. El propósito aquí es contribuir a ella. En este sentido, el pensamiento de-colonial se diferencia de la teoría postcolonial o estudios postcoloniales en que la genealogía de éstos se localiza en el post-estructuralismo francés más que en la densa historia del pensamiento planetario de-colonial.

El giro epistémico de-colonial es una consecuencia de la formación e instauración de la matriz colonial de poder que Aníbal Quijano 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 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 (la cursiva es mía) (Quijano, 1992).

Aunque la meta-reflexión sobre el giro epistémico de-colonial es de factura reciente, la práctica epistémica de-colonial 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 1980 y sobre la cual continúa trabajando. Por lo tanto, no es nada sorprendente que la genealogía del pensamiento de-colonial (esto es, el pensamiento que surge del giro-decolonial) lo encontremos en «la colonia» o el «periodo 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 de-colonial 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 de-colonial las encontramos en los virreinos hispánicos en Anáhuac y Tawantinsuyu, en el siglo XVI y comienzos del XVII. Y lo encontramos también entre las colonias inglesas y la

<sup>9</sup> Se usa el nombre escrito en quechua en vez del castellano Felipe Guamán Poma de Ayala.

metrópoli, en el siglo XVIII. El primer caso lo ilustra Felipe Waman Puma de Ayala<sup>9</sup> en el virreinato del Perú, que envió su obra *Nueva Corónica y Buen Gobierno* a Felipe III en 1616; el segundo Otabbah 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 and Sentiments on the Evil of Slavery* (1787). Ambos son tratados políticos de-coloniales que, gracias a la colonialidad del saber, no llegaron a compartir la mesa de discusiones con Maquiavelo, Hobbes o Locke. Re-inscribirlos hoy en la genealogía del pensamiento de-colonial es una tarea urgente. Sin esta genealogía el pensamiento de-colonial sería nada más que un gesto cuya lógica dependería de alguna de las varias genealogías fundadas en Grecia y Roma, que fueron re-inscritas 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. Waman Puma y 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.

Waman Puma y Cugoano abrieron *las puertas al pensamiento otro*, al pensamiento fronterizo<sup>10</sup> 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 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<sup>11</sup>. 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 de-colonial<sup>12</sup>. Puertas que conducen a otro tipo de verdades cuyo fundamento no es el ser sino la colonialidad del ser, la herida colonial. El pensamiento de-colonial 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

<sup>10</sup> «Pensamiento fronterizo» es el método del pensamiento y la opción de-colonial. ¿Por qué? Guamán Puma 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 re-organizarlas 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 de *ayllu* y borrar la democracia y la economía (neo) liberal. Su proyecto es absorberla en la democracia de *ayllu*, es decir, es necesario un pensamiento fronterizo para de-colonizar la economía, el Estado y la subjetividad (e.g., el rol de la educación es aquí fundamental).

<sup>11</sup> Me refiero a la noción de «desprendimiento epistémico» en la cita anterior de Quijano. Este desprendimiento epistémico difiere, en el sentido de la diferencia colonial, del uso que Samir Amin (1988) le dio al término «la 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 de-colonial 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 Guamán Puma ni para Ottobah Cugoano. Ver las secciones siguientes.

<sup>12</sup> 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 inflingieron y continúan inflingiendo la fricción de la misión civilizadora, desarrollista y modernizadora.

*gnosis* de occidente fundada, recordemos una vez más, en el griego y el latín y en las seis lenguas modernas imperiales Europeas. *El giro de-colonial es la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida (economías-otras, teorías políticas-otras), la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento del encantamiento de la retórica de la modernidad, de su imaginario imperial articulado en la retórica de la democracia.* En diálogo con la razón imperial crítica, diría lo siguiente: Martín 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 de-colonial (y no la «verdad»), «es lo abierto y libre en la decolonialidad 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 de-colonial.* Metáforas tales como «un mundo en el que quepan muchos mundos» y «otro mundo es posible» son las metáforas que muestran donde está la puerta.

El pensamiento de-colonial tiene como razón de ser y objetivo la de-colonialidad 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 (la cursiva es mía) (Quijano, 1992:447).

¿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 ex colonias del ex Segundo Mundo). Los ciudadanos necesitan del Estado y el Mercado necesita de los consumidores. Pero eso no es todo, puesto que Estado, ciudadanos, 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 migraciones 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 G7 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 de-colonial y cómo se manifiesta? Los levantamientos 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 G7, 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 de los G7: el boomerang vuelve adentro (las *Torres Gemelas* de New York, el tren 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 donde están los límites entre los agentes de la sociedad civil y política, los Estados y el Mercado, no significa que debemos cerrar los ojos y sigamos entendiendo estos actos como nos lo presenta la retórica de la modernidad, en los *mass media* y en los discursos

oficiales del Estado!! En general, los media ocultan los hechos bajo un simulacro de información; en particular, hay rincones de los media 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 de-colonial no aparece todavía, ni siquiera en las publicaciones de la más extrema izquierda. Y la razón es que el pensamiento de-colonial ya no es izquierda, sino otra cosa: es desprendimiento de la episteme política moderna articulada como derecha, centro e izquierda; es apertura hacia otra cosa, en marcha, buscándose en la diferencia.

Condenar la violencia terrorista no quiere decir rendirnos al pensamiento. 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 (i.e., 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 mas 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 *vs.* 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 elites nativas se apropiaron del Estado en Asia y en África, como antes habían hecho en las Américas las elites criollas -Haití es un caso particular que no puedo analizar aquí- de ascendencia ibérica en el sur y británica en el norte. Tan 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 pluri-versalidad decolonial frente a la bandera y los tanques de la uni-versalidad imperial. Los límites de todos estos movimientos fueron el de no haber encontrado la apertura y la libertad de un pensamiento-otro, esto es, de una de-colonización que llevara, en términos de los zapatistas, a

un «mundo donde quepan muchos mundos» (e.g., la pluri-versalidad), que en el Foro Social Mundial se reafirma en la convicción de que «otro mundo es posible». Es importante observar que las aperturas hacia lo que Ramón Grosfoguel ha denominado «segunda descolonización» ocurren después de la conclusión de la Guerra Fría: no sólo los zapatistas y el Foro Social Mundial, sino también Hugo Chávez. La plataforma epistémico-política de Hugo Chávez (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 están planteando Chávez en Venezuela y Evo Morales en Bolivia. Pedagógicamente, podríamos ver a Lula da Silva, Nestor Kirchner y Tabaré Vázquez 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 sólo 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 celebró como el fin de la historia. Así, me imagino que pensaría Fukuyama: que toda la población de China, toda la población islámica desde el Oriente Medio al Asia Central y desde el Asia Central hasta Indonesia, todos los indígenas de las Américas desde Chile a Canadá hasta Australia y Nueva Zelanda, toda la población africana al sur del Sahara, más la diáspora en las Américas, que todos los latino/as 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, entretenido por una industria televisiva y musical sin parangón, momificado por una tecnología que cada minuto crea un nuevo *trick* de embelesamiento y júbilo, se proyecta 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, llegó Afganistán, Irak, Katrina, Francia 2005. Literalmente, empezó otra historia, la historia en la que el pensamiento colonial, 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 Inglaterra y Francia apoyaron a la descolonización de las colonias de España y Portugal; en

el siglo XX Estados Unidos apoyó la descolonización de las colonias de Francia e Inglaterra. En realidad, fue la liberación de un imperio para caer en manos del otro que apoyaba los movimientos de independencia en nombre de la libertad. La posibilidad del pensamiento de-colonial fue silenciada por las interpretaciones oficiales. Las denuncias de Amílcar Cabral, de Aimé Césaire, 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 de-colonizar 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 de-colonial en germen. En otras palabras, las independencias descolonizadoras se interpretaron en la misma lógica «revolucionaria» de la modernidad según el modelo de la Revolución gloriosa en Inglaterra, la Revolución francesa y la Revolución bolchevique en Rusia. Repensar quiere decir desprender la lógica de las independencias descolonizadoras de las revoluciones burguesas y socialista.

### **III. Tawantinsuyu, anahuac y el caribe negro: las «grecias» y «romas» del pensamiento de-colonial**

El pensamiento de-colonial surgió y continúa gestándose en diálogo conflictivo con la teoría política de Europa, para Europa y desde ahí para el mundo (e.g., la emergencia de los neoconservadores en Estados Unidos que significan 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 Waman Puma y Cugoano. En todo caso, si le llamamos crítico sería para diferenciar la teoría crítica moderna/postmoderna (Escuela de Frankfurt y sus secuelas, post-estructuralismo, etc.) de la teoría crítica de-colonial, que bien muestran en su gestación los autores mencionados. El pensamiento de-colonial, al *desprenderse* de la tiranía del tiempo como marco categorial de la modernidad, escapa también a las trampas de la post-colonialidad. La post-colonialidad (teoría o crítica post-colonial) nació entrampada con la (post) modernidad. De ahí que Michel Foucault, Jacques Lacan y Jacques Derrida hayan sido los puntos de apoyo para la crítica post-colonial (Said, Bhaba, Spivak). El pensamiento de-colonial, por el contrario, se rasca en otros palenques. En el caso de Waman Puma, 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 de-colonial hoy, al asentarse sobre experiencias y discursos como las de Waman Puma y Cugoano en las colonias de las Américas, se desprende

(amigablemente) también de la crítica post-colonial. Veamos, primero, en qué consisten estos dos pilares del pensamiento de-colonial 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 des-localizado. 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 de-colonial da la vuelta a la tortilla, pero no como el opuesto contrario (e.g. como el comunismo en la Unión Soviética opuesto al liberalismo en la Europa occidental y Estados Unidos), sino mediante una oposición desplazada: el pensamiento de-colonial 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 Europa Occidental y Estados Unidos, tienen un factor en común: tiene 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 quinientos años de invasión, diplomática o armada, en el resto del mundo.

Waman Puma y Ottabah Cugoano abrieron un espacio-otro, el espacio del pensamiento de-colonial, 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 de-colonial. Estos fundamentos históricos -claro, históricos, no esenciales- crean las condiciones para una narrativa epistémica que enlace la genealogía global del pensamiento de-colonial -que es realmente diferente a la genealogía de la teoría post-colonial-, que se encuentra en Mahatma Gandhi, W.E.B Dubois, Juan Carlos Mariátegui, Amílcar Cabral, Aimé Cessaire, 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 de-colonial 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, Taqi Onkoy, también conocida como la Sublevación General del siglo XVIII o 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

Waman Puma estructuró la tesis general del manuscrito que le envió a Felipe III en el título mismo: *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. 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 nahuatl?- 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 Waman Puma. No se trata sólo de que los castellanos no percibieran ellos mismos lo que percibió Waman Puma, sino que tampoco estaban en condiciones de comprender lo que Waman Puma percibía y el argumento que le propuso a Felipe III. En consecuencia, Waman Puma fue «naturalmente» silenciado por cuatrocientos años. Y cuando se lo «descubrió» aparecieron tres líneas interpretativas. Una, la de los conservadores que insistieron en la falta de inteligencia de un indio. Otra, la posición académica progresiva<sup>13</sup> que comprendió tanto la contribución de Waman Puma como su silenciamiento por parte de los hispanos peninsulares y los criollos de América del Sur. La tercera fue la incorporación de Waman Puma en el pensamiento indígena como uno de sus fundamentos (e.g., 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 re-inscripción del Tawantinsuyu y los legados del pensamiento de-colonial en la organización social y económica de Bolivia; mientras que el Estado liberal privilegia

<sup>13</sup> Franklin Peace en Perú, Rolena Adorno en Estados Unidos, Mercedes López Baralt en Puerto Rico, o Raquel Chang-Rodríguez, en Perú-EE UU. Véase <http://www.ensayistas.org/filosofos/peru/guaman/introd.htm>.

<sup>14</sup> Las motivaciones políticas, filosofía educativa, conceptualización del curriculum 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*, del 2001, en <http://icci.nativeweb.org/boletin/33/> (revisado el 15 de diciembre de 2006).

la continuación del modelo europeo de Estado. La Universidad Intercultural de los Pueblos y Naciones Indígenas del Ecuador, Amawtay Wasi, forjó su curriculum y objetivos de enseñanza superior en el Tawantinsuyu y en el kichua, aunque también se «use» el castellano<sup>14</sup>; 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 kichua.

El potencial epistémico y de-colonizador está ya presente en la «nueva crónica». Waman Puma 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 kichua, 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 Waman Puma 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 y que el griego y que la cristiandad 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 geo-histórica singular (e.g., 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, Waman Puma 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 con-natural 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 crónica» 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...) y con la mentalidad burocrática de los organizadores del Estado bajo las ordenes de Felipe II. Waman Puma y los cronistas castellanos están separados por la diferencia colonial epistémica; invisible para los castellanos, visible como una gran muralla para Waman Puma. Es en confrontación con esa muralla que Waman Puma 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 Waman y a su silenciamiento.

¿Que proponía Waman Puma? Un «buen gobierno» basado en una «nueva crónica» Natural que así fuera. El historiador catalán Josep Fontana dijo en algún momento, no hace mucho tiempo, «hay tantas historias como proyectos políticos»<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Oído de quienes escucharon una conferencia en la cual lo expresó. Y si no lo hubiera dicho Fontana, habría que decirlo.

La diversidad de proyectos políticos de los castellanos se aunaban en un concepto de la historia, cuyas fuentes estaban en Grecia y Roma (Herodoto, Tito Livio, Tasso...). El proyecto político que ejemplifican Waman Puma o el Taqi Onkoy (la Sublevación General del siglo XVIII, también conocida como la rebelión de los Willcas), no. No se apoyan en la memoria de Grecia y Roma (demás está 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 greco-romanos).

¿Cómo proponía Waman Puma 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 donde, se argumentaría desde una epistemología des-incorporada y des-localizada. 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 aparece la categoría de mestizaje y los tres mestizajes «básicos» a partir de los tres pilares del triangulo etnoracial: mestizo/a, mulato/a y zambo/a.

La teoría política de Waman 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 a todos los grupos humanos identificables en la colonia según las categorías clasificatorias del momento, nadie se salva de las críticas de Waman Puma. ¿Pero cuál es el criterio que emplea Waman para su crítica? El cristianismo. «¿Cómo?» Preguntó un estudiante en la tercera clase sobre Waman Puma, «¿cómo puede ser pensamiento de-colonial si abrazó el cristianismo?». Sin embargo, sí lo es. Reflexionemos. A finales del siglo XVI y principios del XVII no existía Diderot, ni Rousseau, ni Kant, ni Spinoza, ni Marx, ni Freud. Es decir, la crítica secular no existía todavía. Waman Puma 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 Waman Puma 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 Waman Puma 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 Waman Puma 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. Waman Puma 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. Esta analogía tiene una doble función: pedagógica, para entender la situación de Waman Puma hace cuatro siglos y medio, y política y epistémica, para recordar la continuidad del pensamiento de-colonial a través de los siglos, en sus diversas manifestaciones.

El segundo principio de la teoría política de Waman Puma, 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 Waman Puma no oculte su identificación con los indios, aunque podría haber optado por identificarse con los castellanos asumiendo que nunca sería un castellano en términos de *subjetividad* aunque lo fuera por *legalidad*. En la medida en que el pensamiento de-colonial surge de un giro geo- y corpo-político frente a la teo-política (des-incorporada y des-localizada 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 de-colonial: la epistemología del punto cero funda y sostiene la razón imperial (teo- y ego-políticamente)<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> La ego-política desplazó pero nunca eliminó la teo-política. Ambas se reúnen, entre otros muchos lugares, en el pensamiento político de Carl Schmitt, ejemplarmente, en su *Teología Política* (1922).

Waman Puma construyó la idea de «buen gobierno» en el Tawantinsuyu. Al contrario de las utopías occidentales modernas que inició Tomás Moro, un siglo antes, la utopía de Waman Puma 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 Waman Puma es una «topía» de la razón fronteriza y del pensamiento de-colonial. 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/a con el diagrama de Tawantinsuyu, imagine las diagonales de un cuadrado (sin los cuatro lados, solo las diagonales). Los cuatro espacios formados por las diagonales son los cuatro *sywas*, 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 Tawantinsuyu, se ubicaba el pueblo en cuestión. En este esquema, Waman Puma 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, Waman Puma distribuyó los *sywas* a cada uno de los grupos mencionados. En un *sywo* 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 Tawantinsuyu es una estructura jerárquica, Waman Puma mantuvo esa jerarquía en la distribución de *sywas* -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 su estructuración-. No obstante, el «buen gobierno» se propuso como un espacio de co-existencia con Castilla, por un lado, y de co-existencia entre varias comunidades (o naciones) en el Tawantinsuyu. Es decir, co-existencia trans-nacional y co-existencia inter-cultural. Inter-cultural y no multi-cultural, porque en la propuesta de Waman Puma, 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 des-colocado de su memoria, tradición, lengua, formación y pensamiento político.

Tal teoría política, la de Waman Puma, es producto del pensamiento fronterizo crítico y, por eso, es pensamiento de-colonial<sup>17</sup>. 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* [e.g. 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

<sup>17</sup> Durante las sesiones del programa de doctorado en Estudios Culturales, en la Universidad Andina Simón Bolívar, en Quito (Julio 2005), discutimos en una de las clases de Catherine Walsh la crítica de Guamán Puma a los africanos. Edison León puso en cuestión la posibilidad de considerar de-colonial a Guamán Puma, precisamente por esas críticas. En ese momento mi lectura de Guamán Puma estaba un poco olvidada, pero pensaba retomarla precisamente para un seminario que dictaría en el otoño del 2005, en Duke. Pues bien, la relectura de Guamán Puma 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 conversaciones con Catherine y Edison y de mi relectura, posterior a las conversaciones, sobre el asunto.

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 Waman Puma 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 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 Waman Puma con un (históricamente) fundamental proyecto de pensamiento de-colonial.

### III.2

Si Waman Puma 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 ex esclavos (Egnatius Sancho, John Marrant y Loudah Equiano) que, en Inglaterra y en la segunda mitad del siglo XVIII, lograron llegar a la página escrita. Se estima que Cugoano llegó a Inglaterra hacia 1570. Habría sido esclavo, en las plantaciones inglesas del Caribe, de un tal Alexander Campbel. Nacido en lo que hoy es Ghana alrededor de 1557, 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, en favor de los esclavos cimarrones (*run away slaves*), en las colonias. Esta decisión que fue tomada, por cierto, con gran euforia por unos veinte mil africanos en Inglaterra, fue de gran importancia en el proceso de la declaración de la ilegalidad de la esclavitud<sup>18</sup>.

Dos siglos de comercialización de esclavos y explotación del trabajo en las

<sup>18</sup>Sobre este asunto, ver por ejemplo, [http://research.history.org/Historical\\_Research/Research\\_Themes/ThemeEnslave/Somerset.cfm](http://research.history.org/Historical_Research/Research_Themes/ThemeEnslave/Somerset.cfm).

plantaciones isleñas, preceden al momento en que Cugoano publicó en Londres, en 1787, su tratado político de-colonial. El título es el siguiente: *Thoughts and Sentiments of 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* (1787). El dominio que tiene Cugoano de la lengua inglesa es comparable al dominio que tiene Inca Garcilaso de la Vega de la lengua castellana. Casos similares de indio y ex esclavo africano en Castilla y en Inglaterra, respectivamente. Waman Puma, en cambio, no tuvo contacto con el espacio del Imperio y su castellano gramaticalmente deficiente no fue obstáculo para exponer sus ideas y argumentos, acompañado por diseños de mapas, personajes y situaciones. La fuerza política de ambos tratados no tiene 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 Waman Puma, Cugoano no tiene otro criterio de juicio que la cristiandad. El pensamiento de la ilustración, del cual Cugoano es parte, recién empezaba a configurarse. La teo-política del conocimiento era todavía el marco de referencia, frente a la cual la ego-política del pensamiento iluminista reclamaba su derecho de existencia. Como Waman Puma, 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:

*The history of those dreadfully perfidious methods of forming settlements, and acquiring riches and territory, would make humanity tremble, and even recoil, at the enjoyment of such acquisitions and become reverted into rage and indignation at such horrible injustice and barbarous cruelty. "It is said by the Peruvians, that their Incas, or Monarchs, had uniformly extended their power with attention to the good of their subjects, that they might diffuse the blessings of civilizations, and the knowledge of the arts which they possessed among the people that embraced their protection; and during a succession of twelve monarchs, not one had deviated from this beneficent character". Their sensibility of such nobleness of character would give them the most poignant dislike to their new terrible invaders that had desolated and laid waste their country (1999 [1787]: 65)<sup>19</sup>.*

En el párrafo me interesa subrayar varias cosas: el manejo de la lengua, como ya dije; el conocimiento y la solidaridad con

<sup>19</sup> El párrafo entrecomillado proviene de *History of America* (1777) de William Robertson (1721-1793). La cita de Cugoano esta tomada de la edición de *Thoughts and Sentiments...* en Penguin. Todas las citas de Cugoano provienen de esta edición.

la población indígena bajo la colonización castellana, que Cugoano asemeja a la deshumanización 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 Waman Puma). Estas críticas (Cugoano y Waman Puma) ya no se sitúan en el mismo nivel (e.g., paradigma) que la crítica de Las Casas a sus propios compatriotas. La crítica de Cugoano y Waman Puma *se ubica en otra parte*, en el espacio del giro de-colonial. 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) ocupaba todavía el trono de Inglaterra cuando publicó Cugoano su libro, y lo ocupó casi quince años más

a partir de la fecha de publicación. Sin embargo, Isabel I no hizo comentarios semejantes, criticando la misma brutalidad en manos de los ingleses que ella había condenado en manos de los castellanos. La crítica de Cugoano 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 ex esclavo todos los gatos son pardos:

*That base traffic of kidnapping and stealing men was begun by the Portuguese on the coast of Africa [...] The Spaniards followed their infamous example, and the African slave-trade was thought most advantageous for them, to enable themselves to live in ease and affluence by the cruel subjection and slavery of others. The French and English, and some other nations in Europe, as they founded settlements and colonies in the West Indies, or in America, went on in the same manner, and joined hand in hand with the Portuguese and Spaniards, to rob and pillage Africa a well as to waste and desolate inhabitants of the Western continents (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 descubrió en el Holocausto. La vida desnuda es un concepto moderno/postmoderno mientras que la vida desechable es un concepto moderno/de-colonial, 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, quien partiendo de la «biopolítica» de Michel Foucault, la desplaza al espacio epistemológico de deslinde y apertura del pensamiento de-colonial. Las divisiones imperiales/nacionales sí 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 cuatrocientos 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 sólo de los derechos humanos). Este fue precisamente uno de los argumentos más fuertes de Cugoano, como veremos enseguida. La genealogía del pensamiento de-colonial es desconocida en la genealogía del pensamiento europeo. Así, Agamben vuelve a Hanna 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, 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 (2006 [1955]: 15).

Aymarás y quechuas (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 europeo 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 *Pacha-kuti*, 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 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 número 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 y que tanto entusiasmo a la mentalidad blanca de la Europa Occidental y de Estados Unidos, es tardíamente lo que indios y negros sabían de otra manera desde el siglo XVI. 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 de-colonial, que también atiende a los horrores del Holocausto, los atiende a través de su gestación histórica en el siglo XVI en sus historias paralelas, en Europa, 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 sólo geo-histórica sino también epistémica —y el correlato entre ambos— 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 donde y a partir de donde se piensa*. Veamos un botón de muestra. Con gloriosa prosa que recuerda la música de Wagner, Jean-Jacques Rousseau, en el *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), 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 sólo 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 (2002 [1755]: 120).

Waman Puma y Ottabah 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, re-organizó la «raza humana como posible audiencia» y ocultó que en la raza humana 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 la raza humana, 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 de «la raza humana» en el siglo XVI—, llevaba ya más de dos siglos de historia. Como Cugoano unos veinte años después, y Waman Puma 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 (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 (2002 [1755]:118), 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.

Ottabah Cugoano dio un giro de ciento ochenta grados (e.g. una fractura y opción de-colonial) a los debates sobre derecho y ley natural que ocuparon a hombres y mujeres blancas del siglo XVIII. Mientras que Waman Puma 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 Crónica...*), 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, están 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 es, a la vez, económico. Los análisis económicos de las relaciones entre la esclavitud y el mercado que ofrece Cugoano, también dan un giro de ciento ochenta grados al tratado de Adam Smith *La riqueza de las naciones*, publicado unos diez años antes que el de Cugoano. Más aún, el haber titulado su discurso *Pensamientos y sentimientos*, Cugoano alude directamente al tratado de Smith *La teoría de los sentimientos morales* (1759). En resumen, el tratado de Cugoano es 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: “our

lives are accounted of no value". Cugoano concluye su discurso con propuestas concretas para terminar con la esclavitud, compensar a las naciones africanas por los daños inflingidos 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 de-colonial. Anthony Bogues (2005) (sin usar el lenguaje de fractura de-colonial) 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 de Inglaterra, Alemania y Francia:

*Cugoano's political discourse suggests the existence of a different stream that articulates notions about natural liberty and natural rights. For Cugoano, the fundamental natural right was the right of the individual to be free and equal, no in relationship to government but in relationship to other human beings (2005: 45).*

Bogues agrega que el argumento de Cugoano, que reclama 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 (e.g., la desigualdad natural), *complementa el giro de-colonial 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 asegura, en cambio, la igualdad frente al Estado y mantiene la desigualdad natural entre los hombres. Este giro es el que separa a Cugoano del resto de los abolicionistas blancos, quienes argumentan contra la esclavitud pero mantienen la inferioridad del negro. Así,

*When we add these things together, we cannot escape the conclusion that there existed in Cugoano's slave narrative a political counternarrative that moved in a different direction than the political horizons of the Enlightenment (2005:45).*

La dirección *diferente* que toma Cugoano en el horizonte político de la Ilustración, es precisamente lo que aquí intento describir como la opción de-colonial y la gestación del pensamiento de-colonial en la fundación misma del mundo moderno/colonial y, por ende, del capitalismo como lo entendemos hoy. La fuerza y la energía del pensamiento de-colonial 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: Cugoano y Gandhi están unidos, en distintos puntos del planeta, por el Imperio británico. Waman Puma 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 de-colonial 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 Waman Puma, Cugoano, Gandhi y Fanon es la herida inflingida por la diferencia colonial (e.g., la herida colonial).

El giro de-colonial (i.e. de-colonización epistémica) de Waman Puma 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 socialismo/marxismo (Wallerstein, 1995). En el horizonte de ambos, la teología es la reina. Queda para la segunda parte de este manifiesto explorar el horizonte de-colonial (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 de-colonial es pluri-versal (no uni-versal). Así, cada nudo de la red de esta genealogía es un punto de despegue y de apertura que re-introduce 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 de-colonial que articule genealogías desperdigadas por el planeta y ofrezca modalidades económicas, políticas, sociales y subjetivas «otras». El proceso está en marcha y lo vemos cada día, a pesar de las malas noticias que nos llegan de Oriente Medio, de Indonesia, de Katrina y de la guerra interior en Washington.

### **V. El caso de apertura: Evo Morales: ¿giro a la izquierda o fractura de-colonial?**

Durante las dos primeras semanas de las elecciones en Bolivia (en Diciembre del 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 sólo en Bolivia sino en América del Sur. Los nombres de Hugo Chávez y de Ignacio Lula, 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-, «giro a la izquierda» sólo capta parte de la historia y deja en la penumbra la fractura de-colonial.

Me parece crucial entender, en este momento y mirando el futuro, que Evo Morales es el signo visible, hoy, de una fractura y de la diferencia (de) colonial, en marcha desde hace cinco siglos, pero que es más clara y visible desde 1970<sup>20</sup>. No se trata ya de un «giro a la izquierda» sino de un «giro de-colonial». 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 era seguro quiénes eran, pero lo cierto es que no podría haber habido Revolución haitiana sin blancos detrás. Uno de los grandes peligros hoy en día es dar prioridad a la izquierda sobre la de-colonialidad, un proyecto político que la izquierda es todavía incapaz de ver<sup>21</sup>. Y por cierto, aún más ciega es la derecha.

*Le Monde Diplomatique*, en París, publicó un artículo en el que se mantiene la prioridad del giro a la izquierda y se invisibiliza -diría que desde París no se alcanza a ver muy bien la densidad de la memoria indígena en Bolivia que nutre y sostiene la fractura de-colonial. El título del artículo es revelador: «*La Bolivie indienne rejoint la gauche latine*». ¡¡¡Se aproxima, pero no da en la tecla!!! Sería más adecuado a los procesos históricos decir «*La gauche latine rejoint la Bolivie indienne*». El inconsciente eurocentrismo de la izquierda europea no puede concebir que sean los blancoideos 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 de-colonial 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 de-colonial. *The Economist*, en Londres, reflexionó sobre los pros y los contras de

<sup>20</sup> Escribo aquí «(de)colonial» por la siguiente razón: en varias ocasiones anteriores elaboré la noción de «diferencia colonial» (i.e., la expresión «diferencia cultural» sería una manera de borrar las diferencias de poder que «diferencia colonial» trata de re-instalar. La diferencia colonial es la construcción del discurso imperial, racial, para deslegitimar la diferencia. Aquí escribo «diferencia (de)colonial» para hacer patente que la opción de-colonial opera, como fractura, sobre la existente diferencia colonial construida y mantenida por el discurso imperial.

<sup>21</sup> 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 pseudo marxista 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 de-colonial es apertura hacia una conceptualización basada en la historia moderno/colonial más que transplante de categorías construidas para dar cuenta de fenómenos de la historia moderna/europea.

la presidencia de Morales en términos de mercado, inversiones y finanzas. Esto es, considerando como la *Bolívie indienne would rejoing la droite latina and sajona*. El contenido del artículo 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 de-colonial y el desprendimiento que se anuncia en las declaraciones iniciales de Evo Morales, no es todavía visible o no quiere ser reconocido.

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 70's que esta clasificación puramente francesa de los partidos políticos modernos sirve de muy poco para la comprensión de los problemas en los países coloniales, semi-coloniales 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 imperiales/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 en sangre con lo indígenas, 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 ex colonias, 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 banca, desde la colonia a la formación del Estado-nación. Y en su historia, como lo recordaba Frantz Fanon para el caso de los esclavos descendientes de africanos, no necesitaron leer a Marx para darse cuenta que eran oprimidos y explotados; que se les había humillado y excluido de la estructura social; que sólo contaban como fuerza bruta y como proveedores de energía laboral. De esa experiencia, de esa energía, se forjó un pensamiento, un pensamiento de-colonial 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 es una indicación más del liderazgo indígena de Evo Morales. Y la aceptación de García Linera es una indicación más de la izquierda latina adhiriéndose al giro de-colonial. García Linera,

como su nombre indica, es de ascendencia hispánica, de familia criolla en Bolivia que no sigue el rumbo esperado. García Linera es a la vez similar y opuesto al «Tuto» Quiroga. En las noticias periodísticas de hoy se lo presenta como «ex guerrillero, sociólogo y matemático». No estoy seguro que el orden de los adjetivos sea el adecuado. Sí es importante que a finales de los 80's estuvo en la cárcel por su tarea de apoyo ideológico al Ejército Tupaj Katari. Y que como matemático, sociólogo y analista político realizó una tarea muy importante en los últimos diez años como miembro del grupo Comuna, como asesor de Felipe Quispe, el *Malkeu*, con quien compartió años de cárcel, y finalmente al lado de Evo Morales en los últimos dos o tres años. 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 UMSA (Universidad Mayor de San Andrés) y del agudo analista político que percibe el cambio introducido por los movimientos sociales y los intelectuales y líderes aymaras. En este sentido, será crucial durante la presidencia de Evo Morales contar con el apoyo y la colaboración de García Linera para resistir a la imagen trasnochada de la derecha y la izquierda internacional<sup>22</sup>.

La fórmula Evo Morales - Alvaro García Linera es significativa para entender

<sup>22</sup> 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 (e.g., Laclau) y el de nacional-popular (e.g., Zavaleta Mercado). Ver «Evismo» en [http://www.casadelcorregidor.com.pe/Garcia\\_Linera.php](http://www.casadelcorregidor.com.pe/Garcia_Linera.php) (revisado 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 (2005).

el proceso histórico en los últimos quince años. En 1992 Bolivia llamó la atención en 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 de-colonial. A pesar de la importancia de la vicepresidencia de Cárdenas, éste 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 lo dice, en un barco que comanda la visión indígena de Morales y no ya la latino-criolla de Sánchez de Lozada.

La *BBC-Mundo*, 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»<sup>23</sup>. La misma agencia entrevistó a García Linera el 21 de diciembre del mismo año y encabezó la entrevista con estas palabras: «Muchos dicen que Álvaro García Linera es el cerebro detrás del trono del Movimiento al Socialismo, el partido político que llevó a Evo Morales al poder en Bolivia. Él lo niega enfáticamente. “Soy un traductor, más que un inyector”, asegura»<sup>24</sup>. Si en un sentido García Linera es el equivalente y contrario a «Tuto» Quiroga, en otro sentido es el equivalente y complementario del subcomandante

<sup>23</sup> En [http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin\\_america/newsid\\_4541000/4541036.stm](http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin_america/newsid_4541000/4541036.stm) (revisado el 5 de diciembre de 2006).

<sup>24</sup> En [http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin\\_america/newsid\\_4548000/4548248.stm](http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin_america/newsid_4548000/4548248.stm) (revisado el 5 de diciembre de 2006).

Marcos (o Rafael Guillén): el intelectual de izquierda, de descendencia hispánica, que entiende que las luchas anti- y a veces de-coloniales- 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 post-revolución, 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 ex colonias, hoy es la de-colonialidad que se manifiesta en Evo Morales la que puede dar pautas para el giro de-colonial en Europa (e.g, los acontecimientos en Francia, en noviembre del 2005) y en Estados Unidos (los sectores clasificados como minorías étnicas, resultado de la opresión colonial (afroamericanos, indígenas) de la expansión imperial (chicanos y latino/as de México, Puerto Rico y Cuba fundamentalmente), y de la migraciones (desde el ex Tercer Mundo).

La fractura de-colonial 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 MAS-IPSP (*Movimiento hacia el socialismo—Instrumento Político por la soberanía de los Pueblos*) es parte del giro de-colonial 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 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 los representa sino a un movimientos social que los involucra. «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 del 2002<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> En [http://www.lainsignia.org/2002/agosto/ibe\\_117.htm](http://www.lainsignia.org/2002/agosto/ibe_117.htm) (revisado el 10 de octubre de 2006).

La fractura de-colonial es claramente perceptible, además de la des-articulación de la teoría política eurocentrada (de Nicolo Machiavelo 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, cumplían órdenes desde Washington en el primer caso y de la central de McDonald en el segundo. Frente a ello, Evo Morales parte de dos principios fundamentales que contribuyen al giro de-colonial: 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 sólo era «digno» para la política neo-liberal 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 neo-liberal. En realidad, cuestiones 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 pseudo-ético intenta no sólo destruir la dieta y la economía de Bolivia sino también demonizar formas de buen vivir, fuentes de trabajo y de dietas saludables. La fractura de-colonial consiste en una serie de desprendimientos y de cambios de los términos de la conversación, mientras que la izquierda sólo 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<sup>26</sup>. «Nacionalización» es un término que les cae mal a intelectuales más o menos de izquierda y a defensores de la globalización de la derecha. Para los intelectuales de izquierda, «nacionalización» suena a los años 70's, y para los de la derecha, a regionalismo pasado de moda frente a una

<sup>26</sup> Sobre el significado de-colonial de esta medida ver <http://www.counterpunch.org/mignolo05082006.html> (revisado el 13 de septiembre de 2006).

globalización que borra, dicen, las fronteras. En ambos casos quien gana es la globalización neo-liberal. En el primer caso porque la nacionalización no es la solución -lo cual deja las puertas abiertas a la alternativa- y en el segundo caso porque, llanamente, a la globalización hay que defenderla de sus opositores en todo el mundo, como lo aconseja el muy leído libro del economista Jagdish Bhagwati, *En defensa de la globalización* (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 neo-liberales -a pesar del secularismo-, y por otro, una invocación directa a la *Pachamama*, a la concepción teo-lógica 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 a ser explotado. 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 toca al poder (a la matriz colonial de poder), al racismo, a la violencia, al sufrimiento y a la explotación, a luchas de de-colonización 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 sólo válido para los bolivianos, sino también para los habitantes del Medio Oriente 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 patronos». 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 de-colonial 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 imprevisto» de un indígena elegido presidente, por aplastante mayoría, marca a su vez otro elemento del giro de-colonial cuyas manifestaciones han ido creciendo en los últimos quince años: que la latinidad no es una característica definitoria de un sub-continente, sino sólo de la identidad criollo-mestiza y de sus proyectos políticos de derecha y de izquierda. La indianidad que en Bolivia tuvo en los 1970 y en Fausto Reinaga un ideólogo fuerte, 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 de-colonial africana que brotó hace doscientos años.

Evo Morales no es ni lulista ni chavista, afirmó enfáticamente García Linera en la entrevista citada. Cierto, aquí será necesaria otra elaboración para entender la «fractura de-colonial mestiza» que se intuye en Hugo Chávez, y ahora quizás en Rafael Correa en Ecuador, que tampoco es de «izquierda» en el sentido moderno-eurocentrado del término. Chávez y Correa son respuestas de-coloniales del mestizaje que se vuelve hacia lo de-colonial más que hacia lo moderno y el des-arrollo. 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 asientan 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, y a los de desarrollo y mercantilización liberales y neo-liberales.

Es precisamente el haber mantenido la diferencia lo que le permite a Evo Morales el desprendimiento, enfatizar la fractura de-colonial 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 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 subjetividades moderno/coloniales, como lo vemos en América del Sur y también en el Medio Oriente. Del sujeto moderno/colonial no surge «una nueva izquierda» sino distintos énfasis y formas de la fractura y de la opción de-colonial. En este sentido, Hugo Chávez precede pero complementa a Evo Morales. Más allá de los recursos económicos que sostienen su gestión, la «revolución bolivariana» de Hugo Chávez puso sobre la mesa un proyecto en donde se asume el mestizaje de forma equivalente a como Evo Morales asume 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 elite criolla mantuvo en América del Sur y el Caribe hispánico, desde las respectivas independencias. Esta es la contribución de Chávez a la opción de-colonial y el sostén de su proyecto de «revolución bolivariana».

Es quizás de Ignacio Lula de quien se pueda decir, con propiedad, que su elección introdujo un «giro a la izquierda». El PT, en verdad y dejando de lado los problemas recientes, 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 de-colonial 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 de-colonial no sólo 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 quinientos 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 de-colonial en la historia moderno/colonial de las Américas y el Caribe (y de otras partes del planeta también).

## **VI. Concluyendo el caso**

La opción de-colonial, co-existente con la constitución de la modernidad/colonialidad -como lo atestigua Waman Puma-, ha sido invisibilizada por la artillería conceptual y categorial de la teología, la filosofía secular egológica 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 de-colonial 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.

<sup>27</sup> En [http://altermundo.org/portal/content/view/306/129/lang,gl\\_ES/](http://altermundo.org/portal/content/view/306/129/lang,gl_ES/) (revisado el 9 de diciembre de 2006).

La opción de-colonial 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<sup>27</sup>.

## Referencias

- Agamben, Giorgio. 2002. *L'aperto: L'uomo e l'animale*. Turín: Bollati Boringhieri.
- Amin, Samir. 1988. *La desconexión. Hacia un sistema mundial policéntrico*. Madrid: IEPALA editorial.
- Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands/La Frontera*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Bhagwati, Jagdish. 2005. *En defensa de la globalización. El rostro humano de un mundo global*. Barcelona: Debate.
- Bogues, Anthony. 2005. *Black Heretics, Black Prophets: Radical Political Intellectuals*. Nueva York: Routledge.
- Castro-Gómez, Santiago. 2005. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Instituto Pensar, Universidad Javeriana.
- Césaire, Aimé. 1955. *Discourse sur le colonialism*. París y Dakar: Présence Africane [Trad. al castellano por M. Viveros Vigoya en *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal, 2006].
- Cugoano, Ottobah. 1999 [1787]. *Thoughts and Sentiments of the Evil and Wicked Traffic of the Slavery and Commerce of the Human Species, Humbly Submitted to the Inhabitants of Great Britain*. Londres: Penguin.
- Deloria, Vine, Jr. 2002. *Evolution, Creationism and Other Modern Myths*. Golden (Colorado): Fulcrum Publishing.
- García, Jorge; Lozano, Alfredo; Olivera, Julio, y Ruiz, César (eds.). 2004. *Sumak Yachaypi, Alli Kamsaypipash Hachakuna (Aprender en la Sabiduría y el Buen Vivir)*. Quito: Universidad Intercultural Amawta Wasi – UNESCO.

Henry, Paget. 2003. *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. Londres: Routledge.

Mignolo, Walter D. 2005. *The Idea of Latin America*. Londres: Blackwell [trad. castellana en Editorial Gedisa, 2006].

Quijano, Aníbal. 1992 [1989]. «Colonialidad y modernidad/razionalidad», en H. Bonilla (comp.): *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. 437-448. Ecuador: Libri Mundi / Tercer Mundo Editores.

Ramos, Jorge Abelardo. 1973. *El marxismo de Indias*. Barcelona: Editorial Planeta.

Rousseau, Jean-Jacques. 1755. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [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 (4ª ed. 2ª reimpr.)].

Sachs, Jeffrey D. 2005. *The End of Poverty. Economic Possibilities for our Time*. Nueva York: The Penguin Press.

Schmitt, Carl. 1922. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranität*. Munich/Leipzig: Duncker und Humblot.

Wallerstein, Immanuel. 1995. *After Liberalism*. Nueva York: New Press.