

Si Bolivia es una sobreposición de varias culturas y varias civilizaciones, el Estado como síntesis debiera ser una institucionalidad capaz de articular, de componer una ingeniería política formada por una presencia proporcional de las culturas e identidades lingüísticas, además de unas instituciones modernas y tradicionales, deliberativas, representativas, y asambleísticas en la toma de decisiones a escala general, "nacional".

Esto significa que en el ámbito de los poderes legislativo, judicial y ejecutivo, aparte de distribuir proporcionalmente su administración unitaria general y territorial en función de la procedencia étnica y lingüística, las formas de gestión, representación y de intervención social deberían incorporar múltiples mecanismos políticos compuestos, como la democracia representativa, vía partidos; la democracia deliberativa; vía asambleas, la democracia comunal, vía acción normativa de comunidades y ayllus, etc. De lo que se trata entonces sería de componer a escala macro, general, instituciones modernas con instituciones tradicionales, representación multicultural con representación general en correspondencia a la realidad multicultural y multicivilizatoria de la sociedad boliviana. En otras palabras, se trata de buscar una modernidad política a partir de lo que en realidad somos, y no simulando lo que nunca seremos ni podremos ser.

EL PENSAMIENTO DES-COLONIAL, DESPRENDIMIENTO Y APERTURA: UN MANIFIESTO

Walter Dignolo

El pensamiento des-colonial es crítico de por sí, pero crítico en un sentido distinto al que le dio Immanuel Kant a la palabra, sentido retomado de esa tradición por Max Horkheimer (a través del legado marxista). "Des-colonial" es el concepto que toma el lugar, en otra genealogía de pensamiento (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 pa. que se alude a continuación -se verá más claramente en el resto del argumento. El proyecto des-colonial difiere también del proyecto post-colonial, aunque, al igual que con el primero, mantiene buenas relaciones 'de vecindario'. La teoría post-colonial o los estudios post-coloniales están a caballo entre la teoría crítica europea (Foucault, Lacan, Derrida) sobre cuyo pensamiento se construyó la teoría post-colonial y/o los estudios postcoloniales y las experiencias de la elite intelectual en las ex-colonias inglesas de Asia y África del Norte.

En mayo del 2003 reunimos con Arturo Escobar 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 Des-colonización". Los participantes fueron invitados con antelación a reflexionar sobre el asunto siguiente:

¿Cómo aparece ante nosotros hoy el proyecto de la 'teoría crítica' de Horkheimer, cuando las revoluciones globales y pluriversales están ocurriendo, fuera de la diversidad y pluridiversidad de muchas historias locales que en los pasados 500 años (algunas en los pasados 250 o tal vez solo 50 años) no pudieron evitar el contacto, conflicto y complicidad con Occidente (por ejemplo, la Cristiandad Occidental, su secularización y la relación hacia/con el capitalismo y su opuesto, el socialismo/marxismo)? ¿Qué podría la teoría crítica desear ser cuando los damnificados de la tierra son traídos a la escena, cerca de los proletarios de Horkheimer o de la actual traducción del proletariado como las multitudes? ¿Qué transformaciones se necesitan en el proyecto de la 'teoría crítica' si

género, raza y naturaleza van a ser completamente incorporados en su estructura? Finalmente, ¿cómo puede la 'teoría crítica' ser subsumida en el proyecto de la modernidad/colonialidad y la descolonización? ¿Será que es necesario abandonar las formulaciones del proyecto de una teoría crítica del pasado siglo xx? ¿O, mejor, no surgirá el agotamiento del proyecto de la modernidad?¹

Los temas y las preguntas propuestas no eran nuevos 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, sobre la agencia de los *damnés de la terre*, una categoría que re-coloca y regionaliza categorías forjadas en otras experiencias históricas (por ejemplo, por un lado los subalternos y la subalternidad moderna de Antonio Gramsci y los subalternos y la subalternidad colonial de Ranajit Guha y el proyecto del Sur Asiático y, por otro, la categoría de multitud re-introducida a partir de Spinoza por Paul Virno, Antonio Negri y Michael Hardt). A partir de esa reunión el proyecto colectivo fue incorporando cada vez más la categoría de des-colonialidad como continuidad de la de modernidad/colonialidad. Una escuela tuvo lugar en Berkeley, en abril del 2005, bajo el título de "El mapeo del giro des-colonial" ("Mapping the de-colonial turn"), en un encuentro organizado por Nelson Maldonado-Torres en el que 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 filósofos y críticos culturales Latino/as. A través de estas dos reuniones quedó claro que mientras modernidad/colonialidad sean categorías analíticas de la matriz colonial de poder, la categoría de des-colonialidad amplía

¹ 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 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 des-colonial (como lo presento aquí mismo). Ciertamente, puede ocurrir también que la escuela de Frankfurt (y equivalentes) sea empleada por la 'intelligentsia' local en las ex-colonias como signo de distinción (eurocentrada) por encima de 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.

el marco y los objetivos del proyecto. No obstante, la conceptualización misma de la colonialidad como constitutiva de la modernidad, es ya el pensamiento des-colonial en marcha.

El argumento básico (casi un silogismo) es el siguiente: si la colonialidad es constitutiva de la modernidad puesto que 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 desdémiento entre quienes reaccionan ante la violencia imperial. Esa energía se traduce en *proyectos* de des-colonialidad que, en última instancia, también son constitutivos de la modernidad. La modernidad es un monstruo de tres cabezas, aunque solo muestra una: la retórica de salvación y progreso. La colonialidad, una de cuyas facetas es la pobreza y la propagación de una enfermedad como el 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 Institute en Columbia University liderado por Jeffrey Sachs, trabajan en colaboración para terminar con la pobreza (como lo anuncia el título del libro de Sachs)². Pero, en ningún momento se cuestiona la ideología de la modernidad ni los pozos negros que oculta su retórica: las consecuencias de la naturaleza misma de la economía capitalista -en la que 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, solo se cuestionan sus desafortunadas consecuencias. Por otra parte, todo el debate de los medios sobre la guerra contra el terrorismo, por un lado, y todo tipo de levantamientos de protesta y movimientos sociales, en ningún momento insinúan que la lógica de la colonialidad, escondida bajo la retórica de la modernidad, genera necesariamente la energía irreductible de seres humanos humillados, vilipendiados, olvidados, marginados. La des-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. Por tanto, si la des-colonialidad

² Jeffrey D. Sachs, *The End of Poverty. Economic Possibilities for our Time*. New York: The Penguin Press, 2005 and Kofi Anan, *Plan of the Millennium*, <http://www.globalpolicy.org/msummit/millenni/undocindex.htm>. 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 Waman Puma de hoy son invitados a supeditarse a las buenas maneras de la razón imperial crítica.

dad tiene una variada gama de manifestaciones -algunas no deseables, como las que hoy Washington describe como "terroristas"-entonces el pensamiento des-colonial es el pensamiento que se desprende y se abre (de ahí desprendimiento y apertura en el título) a posibilidades encubiertas (colonizadas y desprestigiadas como tradicionales, bárbaras, primitivas, místicas, etc.) por la racionalidad moderna montada y encerrada en las categorías del griego y del latín y de las seis lenguas imperiales europeas modernas.

El giro epistémico y la emergencia del pensamiento descolonial

La tesis es la siguiente: el pensamiento des-colonial emergió desde 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, sin relación con el pensamiento des-colonial americano, pero sí como contrapartida de 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 des-colonial comienza a trazar su propia genealogía. El propósito de este texto es contribuir a ese trazado. En este sentido, el pensamiento des-colonial se diferencia de la teoría postcolonial o de los estudios postcoloniales en que la genealogía de estos se localiza en el post-estructuralismo francés antes que en la densa historia del pensamiento planetario des-colonial.

El giro epistémico des-colonial es una consecuencia de la formación e instauración de la matriz colonial de poder, que Aníbal Quijano describe 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. Por consecuencia, la alternativa es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial.³ (íttlicas mías).

Aunque la meta-reflexión sobre el giro epistémico des-colonial es de factura reciente, la práctica epistémica des-colonial surgió "naturalmente" como consecuencia de la formación e implantación de estructuras de dominación, la matriz colonial de poder o la colonialidad del poder, que Aníbal Quijano develó hacia finales de los ochentas y sobre la cual continúa trabajando. Por lo tanto, no es nada sorprendente que la genealogía del pensamiento des-colonial (esto es, el pensamiento que surge del giro-des-colonial) lo encontremos en "la Colonia" o el "período colonial", en la jerga canónica de la historiografía de las Américas. Ese período de formación, en el siglo XVI, no incluye todavía las colonias inglesas ni en el norte ni en el Caribe; ni tampoco las francesas. Sin embargo, el giro des-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 des-colonial las encontramos en los virreinos hispanicos, en los Anáhuac y Tawantinsuyu, en el siglo XVI y comienzos del XVII. También entre las colonias inglesas y la metrópoli, en el siglo XVIII. El primer caso lo ilustra Waman Puma de Ayala en el virreinato del Perú quien envió su obra (*Nueva Corónica y Buen Gobierno*, a Felipe II, 1616); el segundo Otabah Cugoana, un esclavo liberto que pudo publicar en Londres, en 1787 (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 des-coloniales que, gracias a la colonialidad del saber, no llegaron a compartir la mesa de las discusiones con Maquiavelo,

³ Aníbal Quijano, "Colonialidad y modernidad/racionalidad" (1989), reimpresso en *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Heracleio Bonilla comp., Ecuador, Libri Mundi, Tercer Mundo Editores, 1992, 437-448.

Hobbes o Locke. Reinscribirlos hoy en la genealogía del pensamiento des-colonial es una tarea urgente. Sin esta genealogía el pensamiento des-colonial sería nada más que un gesto cuya lógica dependería de algunas de las genealogías fundadas en Grecia y Roma, y quedaría re-inscripto 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, la genealogía imperial de la modernidad cristiana, liberal y socialista/marxista.

Waman Puma y Cugoano abrieron las puertas al pensamiento otro, el primero al pensamiento fronterizo a partir de la experiencia y memoria del Tawantinsuyu y el segundo a la experiencia y memoria de la brutal esclavitud negra del Atlántico. Ninguno de quienes 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 a 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 "abrieron las puertas al pensamiento otro"? Como desprendimiento y apertura⁴. Y quizás con otra metáfora que coopere con respecto a la inteligibilidad del tipo de puertas de las 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

⁴ Me refiero a la noción de "desprendimiento epistémico" en la cita de Quijano. El desprendimiento epistémico difiere, en el sentido de la diferencia colonial, del uso que Samir Amin le dio al término "déconnection" (traducido al inglés como "de-linking"). Amin se mantuvo en la burbuja de la episteme moderna y su de-linking sugirió un cambio de contenido pero no de los términos de la conversación. El "desprendimiento epistémico" en cambio, señala el momento de quiebre y de fractura, momento de apertura. Este sentido, "apertura" difiere también del sentido que un concepto similar tiene en Agamben: L'apene e l'animale (2002) traducido al inglés como "the open". Hay traducción al español. Lo abierto, Valencia, Pre-textos, 2005. En el pensamiento des-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 Waman Puma ni para Ottobah Cugoano. Ver las secciones siguientes.

colonial; a las huellas de la herida colonial desde donde se teje el pensamiento des-colonial⁵. Puertas que conducen a otro tipo de verdades cuyo fundamento no es el ser sino la colonialidad del ser, la herida colonial. El pensamiento des-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 reveló como la *hybris* del punto cero⁶ en la presunta totalidad (totalización) de la gnosis de Occidente fundada, recordemos una vez más, en el griego y el latín y en las seis lenguas modernas imperiales europeas.

El giro des-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*" (Parménides, 195). En la medida en que el apropiación es el horizonte del pensamiento des-colonial y no la "verdad", "es lo abierto y libre en la des-colonialidad del ser." No importa cuantas críticas hagamos a los imperios, al imperialismo o al imperio. Todas ellas girarán en redondo, serán 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 des-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 des-colonial tiene como razón de ser y objetivo la des-colonialidad del poder (de la matriz colonial de poder). Este programa fue también diseñado por Quijano en el artículo citado:

⁵ El concepto de herida colonial proviene de Gloria Anzaldúa, en una de sus ya célebres frases: "The U.S. Mexican border" es una herida abierta "where the Third World grates against the first and bleeds. Bonlerlands", La Frontera, 1987. Obviamente, la expresión tiene valor de cambio en todas aquellas situaciones en las cuales Europa y Estados Unidos infringieron y continúan infringiendo la fricción de la misión civilizadora, desarrollista y modernizadora.

⁶ Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Instituto Pensar, Universidad Javeriana, 2005.

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, 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 el título de universalidad para un provincialismo.*⁷ (itálicas mías)

¿Dónde aparecen, en la vida diaria de la sociedad civil/política, del estado y del mercado, 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)? Ciertamente, 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, a 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. A 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 en Francia de noviembre de 2005 son un caso paradigmático en la esfera de lo transnacional de las consecuencias económicas y estatales en la esfera de la sociedad civil/política en los países industrializados (particularmente en los G7 donde se concentra el poder económico). A nivel del mercado (y con ello me refiero al control económico de

⁷ Quijano. op.cit., 447.

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 en el que el jardín de la sociedad civil en la burbuja de la modernidad se encuentra con las consecuencias invisibilizadas de la colonialidad.

¿Dónde en la vida cotidiana emergen los síntomas de la irresoluble tensión entre retórica de la modernidad y lógica de la colonialidad, su constitutividad de distintas cabezas en un solo cuerpo? ¿Dónde emerge la energía des-colonial y cómo se manifiesta? Los levantamientos en Francia, en noviembre de 2005, revelan un punto de articulación entre esa 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 de esa retórica (lógica de la colonialidad). En y desde ese mundo, lo aparente es la barbarie, irracionalidad, juventud, inmigración que hay que controlar por la fuerza policial y militar, encarcelar y usar casos como estos para enarbolar la retórica de la modernidad. La tendencia liberal propondrá educación; la tendencia conservadora expulsión y la tendencia de izquierda, inclusión. Cualquiera de estas soluciones deja intacta la lógica de la colonialidad: en los países industrializados, desarrollados, ex-primer mundo, G-7, la lógica de la colonialidad vuelve como un boomerang a largo plazo, en un movimiento que comenzó en el siglo XVI. En los países en desarrollo, no industrializados, ex-tercer mundo, la lógica de la colonialidad continúa su marcha trepanadora (hoy, literalmente, en las zona amazónica y del oeste de Colombia, donde la presencia de los bulldozers amarillos constituyen, 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, en los que nunca se sabe donde están los límites entre los agentes de la sociedad civil y política, los estados y el mercado, no significa que debamos cerrar los ojos y sigamos entendiendo estos actos como nos lo presenta la retórica de la modernidad tanto de los medios como en los discursos oficiales del estado! En general, los medios, bajo un simulacro de información, ocultan, aunque existan rincones de los mismos medios donde los análisis de diseño luchan por hacerse oír. Pero esos análisis disienten en el contenido y no en los términos de la conversación. El pensamiento des-colonial no aparece todavía, ni siquiera en las publicaciones de la más extre-

ma izquierda. Y la razón es que el pensamiento des-colonial ya no es izquierda, sino otra cosa: es desprendimiento de la episteme política moderna articulada como derecha, centro 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, o sea, lo occidental liberal, capitalista y cristiano-protestante contra lo 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 más detenido; no obstante, ambas memorias religiosas están ahí, reprimidas y presentes de distinta manera) invisibilizando 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 ocurridos aproximadamente entre 1947 y 1970, 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 cuáles los movimientos de descolonización -como en el socialismo/comunismo- "fracasaron" es por que el cambio se produjo en el contenido, pero no en los términos de la conversación. La apropiación del estado por elites nativas, en Asia y en África (como antes en las Américas, Haití (siendo un caso particular que no puedo analizar aquí, la construcción del estado colonial por elites criollas, de descendencia ibérica en el sur y británica en el norte) se mantuvieron en el sistema del pensamiento único (de nuevo, griego y latín y sus secuelas moderno/imperiales). Tal es así que en ciertos casos, los estados des-colonizados siguieron las reglas del juego liberal, como en India; 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 des-colonización (o independencia) tanto en la primera oleada desde 1776 a 1830 en las Américas, como en la Segunda en Asia y en África, es haber plantado la bandera de la pluriversalidad des-colonial frente a la bandera y los tanques de la universalidad imperial. Los límites de todos estos movimientos fueron no haber encontrado la apertura ni

la libertad de un pensamiento-otro: esto es, de una des-colonización que llevara, en términos de los Zapatistas a un mundo donde quepan muchos mundos (por ejemplo, la pluriversalidad) 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 Grosfogel describió como "Segunda descolonización" ocurren después de la conclusión de la guerra fría. No solo 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, Néstor 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 solo liberal, cristiano o marxista o una mezcla de los tres que asegurará que la burbuja moderno/colonial, capitalista e imperial triunfará, lo cual, a su vez, aseguraría lo que Francis Fukuyama celebró como el fin de la historia. Así imagino qué pensaría Fukuyama: que toda la población de China, toda la población islámica desde el oeste medio a central hasta Asia y desde Asia Central a Indonesia; todos los indígenas de las Américas desde Chile a Canadá y de Australia y Nueva Zelanda; toda la población africana del sur del Sahara, más la diáspora en las Américas; que todos los Latino/as y otras minorías en USA; 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 al modo de vida paradisiaco que el 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 jubileo, se proyecta hacia 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 que el sistema se mantenga. 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, Iraq, 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 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 des-colonial fue silenciada por las interpretaciones oficiales. Las denuncias de Amílcar Cabral, de Aimé Césaire, de Frantz Fanon fueron admiradas para ser descalificadas; como se celebraron los logros de Patrice Lumumba después de cortarle el cuerpo en pedazos. Repensar los movimientos de independencias descolonizadores (en sus dos momentos históricos, en América y en Asia-Africa) significa pensarlos como momentos de desprendimiento y apertura en los procesos de des-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 des-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.

Tawantinsuyu, Anahuac y el Caribe Negro: Las "Gredas" y "Romas" del pensamiento des-colonial

El pensamiento des-colonial surgió y continúa gestándose en diálogo conflictivo con la teoría política de Europa, para Europa y desde ahí para el mundo (por ejemplo, la emergencia de los neoconservadores, en Estados Unidos, en continuidad directa o indirecta en América con las teorías 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 Cugano. En todo caso, si le llamamos crítico sería para di-

ferenciar la teoría crítica moderna/postmoderna (Escuela de Frankfurt y sus secuelas; post-estructuralismo) de la teoría crítica des-colonial, que bien muestran en su gestación los autores mencionados. El pensamiento des-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 atrapada 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 des-colonial, por el contrario, se rasca en otros palenques. En el caso de Waman Puma, de las lenguas, las memorias indígenas confrontadas con la modernidad naciente; en Cugano, 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 des-colonial hoy, al asentarse sobre experiencias y discursos como las de Waman Puma y Cugano, en las colonias de las Américas, se desprende (amigablemente) también de la crítica postcolonial. Veamos, primero, en qué consisten estos dos pilares del pensamiento des-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 deslocalizado. Estos sutiles deslices pueden ser de graves consecuencias: en el siglo XVIII muchos intelectuales de la Ilustración condenaron la esclavitud, pero ninguno de ellos dejó de pensar que el negro africano era un ser humano inferior. Estos prejuicios y cegueras continuaban en la geopolítica del conocimiento. El pensamiento des-colonial da vuelta la tortillas, pero no como el opuesto contrario (por ejemplo, como el comunismo en la Unión Soviética opuesto al liberalismo en la Europa occidental y Estados Unidos) sino mediante una oposición desplazada: el pensamiento des-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)). Esto es: todo el planeta, a excepción de Europa occidental y Estados Unidos tienen un factor en común: todos ellos tienen que lidiar con la invasión, diplomática o guerrera, beneficiosa o desastrosa, de Europa Occidental y Estados Unidos. A la vez, Europa Occidental y Estados Unidos tienen algo

cuando se lo “descubrió” aparecieron tres líneas interpretativas. Una, la de los conservadores que insistieron en la falta de inteligencia de un indio. La posición académica progresista⁸ que comprendió tanto la contribución de Waman Puma como su silenciamiento por parte de hispanos peninsulares, criollos de América del Sur; la tercera fue la incorporación de Waman Puma en el pensamiento indígena como uno de sus fundamentos (por ejemplo, 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 descolonial en la organización social y económica de Bolivia; mientras que el estado liberal privilegia la continuación del modelo europeo de Estado. La universidad intercultural de los pueblos y naciones indígenas del Ecuador (Amawtay Wasi), forjó su currículum y objetivos de enseñanza superior en el Tawantinsuyu y en el kichua, aunque también se “use” el castellano⁹; mientras que la universidad estatal continúa reproduciendo a la universidad napoleónica, encerrada en los legados del griego, el latín y las seis lenguas imperiales europeas modernas. En este caso, el castellano, con total desmedro y olvido del quechua.

El potencial epistémico y descolonizador 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 quechua, y quienes llegaron a comprenderlos en sus andanzas por los Andes, quedaron todavía lejos en la comprensión de una lengua y una subjetividad, de igualar sus años de escolaridad en latín y griego y de vivencia en la península. ¿Puede imaginarse 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

⁸ (Franklin Peace en Peru. Rolena Adorno en USA. Mercedes López Barah en Puerto Rico; Raquel Chang-Rodríguez. Peru-USA; <http://www.ensayistas.org/filosofos/rulguaman/introd.htm>)

⁹ Las motivaciones políticas, filosofía educativa, conceptualización del currículum y estructura de los ciclos de aprendizaje (y de desaprender lo aprendido en el proceso de colonialidad del saber para descolonizar el saber y el ser), están explicadas en detalle en Sumak Yachaypi, Ali Kawsaypipash Hachakuna (Aprender en III Sabiduría y el Buen Vivir) : Quito: Universidad Intercultural Amawta Wasi UNESCO, 2004. Parte del proceso de gestación puede verse en el Boletín Icci-Rimai, del 2001, <http://icci.nativeweb.org/boletim133/>

en común: una historia de quinientos años de invasión, diplomática o armada, en el resto del mundo.

Waman Puma y Ottobah Cugoano abrieron un espacio-otro, el espacio del pensamiento des-colonial, en la diversidad de las experiencias a las que seres humanos fueron forzados por la invasión europea en estos dos casos. Me detendré en ellos como los fundamentos (semejantes a los fundamentos griegos para el pensamiento occidental) del pensamiento des-colonial. Estos fundamentos históricos (claro, históricos, no esenciales) que crean las condiciones para una narrativa epistémica que enlace la genealogía global del pensamiento des-colonial (realmente otra en relación a la genealogía de la teoría postcolonial) se encuentran en Mahatma Gandhi, W.E.B Dubois, Juan Carlos Mariátegui, Amílcar Cabral, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Fausto Reinaga, Vine Deloria, Jr., Rigoberta Menchú, Gloria Anzaldúa, el movimiento Sin Tierras en Brasil, los Zapatistas en Chiapas, los movimientos indígenas y Afros en Bolivia, Ecuador, Colombia, el Foro Social Mundial y el Foro Social de las Américas. La genealogía del pensamiento des-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-Taki Onkoy para los primeros, cimarronaje para los segundos) y en la creación de instituciones, como los foros que se acaban de mencionar, etc.

Waman Puma estructuró la tesis general del manuscrito que le envió a Felipe III en el título mismo *Nueva Crónica y Buell Gobierno*. La tesis es, básicamente, la siguiente: 1) una *nueva crónica* es necesaria porque las crónicas castellanas todas tienen sus límites. El límite que tienen, sin embargo, no es un límite del mismo paradigma teológico cristiano desde el cual se narra. 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?). Algunas disputas internas se daban entre quienes sustentaban el privilegio de “yo lo vi” y aquellos que reflexionaban sobre las Indias en Castilla (lugar físico) y desde (lugar epistémico greco-latino-cristiano) como López de Gomara frente a Bernal Díaz del Castillo. Esos límites no fueron reconocidos (quizás tampoco percibidos) entre los castellanos. Quien podía verlos era Waman Puma. No solo que los castellanos no percibieron 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

sentido humillados y le hubieran dicho a este señor que en realidad no entendía muy bien de qué se trataba; que el latín, el griego y la Cristiandad no son cosas que se comprenden 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 (lenguas, tradiciones, mitos, leyendas, memorias) singulares 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 fue una subjetividad de frontera (doble conciencia, conciencia mestiza en la terminología de hoy), subjetividad en la que no pudieron ser ninguno de los castellanos, incluido Juan de Betanzos, quién se casó con una princesa Inca. El pensamiento fronterizo surge de la diferencia imperial/colonial de poder en la formación de las subjetividades. De ahí que el pensamiento fronterizo no sea connatural a un sujeto que habita la casa del imperio; pero que sí lo sea en la formación de sujetos que habitan la casa de la herida colonial. La "nueva crónica" es eso precisamente: un relato donde las 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 órdenes 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 la diversidad 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." Era natural que así fuera. El historiador catalán Joseph Fontaná dijo no hace mucho tiempo: hay tantas historias como proyectos políticos (oído de quienes escucharon una conferencia en la cual lo expresó; si no lo hubiera dicho Fontaná, habría que decirlo). La diversidad de proyectos políticos de los castellanos se aunaban en un concepto de historia cuyas fuentes estaban en Grecia y Roma (Heródoto, Tito Livio, Tasso). El proyecto político que ejemplifican

Waman Puma o el Taqi Onkoy, no se apoya en la memoria de Grecia y Roma (demás está decir que no había absolutamente ninguna razón para que así fuera, pero el no serlo, fue otro elemento de la inferioridad de los indios que no conocían ni la Biblia ni a 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, 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 categorías de mestizaje y los tres mestizajes "básicos" a partir de los tres pilares del triángulo etno-racial: mestizo/a, mulato/a y zambo/a. La teoría política de Waman se articula en dos principios:

Primero, 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 des-colonial si abrazó el cristianismo? Pues, sin embargo sí. Reflexionemos. A finales del siglo XVI y principios del XVII no había 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 ante de la llegada de los castellanos. Este argumento tiene dos niveles. Uno el nivel histórico. Superficialmente Waman Puma sería 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 eurocéntrico y le

otorga a la cristiandad occidental europea (la que 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: 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 como los Zapatistas se apoderan de 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 familiarizar la situación de Waman Puma hace cuatro siglos y medio; política y epistémica, para recordar la continuidad del pensamiento des-colonial a través de los siglos, en sus diversas manifestaciones.

Segundo, una vez realizada la crítica a todos los grupos humanos y de haber identificado también las virtudes de todos los grupos humanos, Waman Puma propone 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 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 *subjetividad* aunque lo fuera por *legalidad*. En la medida en que el pensamiento des-colonial surge de un giro geo y corporativo 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 des-colonial: la epistemología del punto cero funda y sostiene la razón imperial (teo y ego-políticamente).¹⁰

Waman Puma construyó la idea de "buen gobierno" en el Tawantinsuyu. Contrario a las utopías occidentales modernas que inició Tomas 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 de pensamiento

¹⁰ 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 *Politische Theologie. Vier Kapitel, Zur Lehre von der Souveränität* (1922, 1934).

to des-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 suyus, espacios significativos en la estructura y jerarquía social. 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 suyus a cada uno de los grupos mencionados. En suyus situó a los indios, en otro a lo 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 suyus (detalles que no vienen al caso aquí puesto que nuestro objetivo es localizar la emergencia del pensamiento colonial y no entrar en el análisis de su estructuración). No obstante, el "buen gobierno" se propuso como un espacio de coexistencia con Castilla, por un lado, y de coexistencia entre varias comunidades (o naciones) en el Tawantinsuyu. Es decir, coexistencia transnacional y coexistencia intercultural. Intercultural y no multicultural, 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 a sí descolocado 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, pensamiento des-colonial¹¹. 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, fer-

¹¹ 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 Waman Puma a los africanos. Edison León puso en cuestión la posibilidad de considerar des-colonial a Waman Puma, precisamente por esas críticas. En ese momento mi lectura de Waman Puma estaba un poco olvidada, pero pensaba retomarla precisamente para un seminario que dictaría en el otoño del 2005, en Duke (que en este momento estoy dictando). Pues, la relectura de Waman 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.

tilidad, agua, runas, por ejemplo, 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) sometidas a la explotación del trabajo, expropiados de su morada (la tierra en la que eran) y su morada transformada en tierra como propiedad individual. Momento en que los europeos, en sus proyectos económicos, no contemplaban la armonía del vivir y el movimiento de las estaciones, sino que concentraban todos sus esfuerzos en el aumento de la producción (oro, plata, café, azúcar, etc.), muriera quien muriera. La teoría política de Waman Puma se contraponía 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 des-colonial.

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 Campbell. 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 "deci-sión Mansfield", en junio de 1772, a favor de un esclavo cimarrón (run away slave) en las colonias. Esta decisión, tomada 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.¹²

Dos siglos de comercialización de esclavos y explotación del trabajo en las plantaciones isleñas, preceden al momento en que Cugoano publicó en Londres, en 1787 su tratado político des-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*,

¹² Cfr.: http://research.history.org/Historical_Research_Themes/The_m_e_Fnslave/Somerset.htm

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 es obstáculo para exponer sus ideas y argumentos, acompañado por diseños de mapas, personajes y situaciones. La fuerza política de ambos tratados no tienen paralelo, que yo conozca, ni en las Américas ni por cierto 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 al 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:

La historia de estos malitamente pérfidos métodos de formación de asentamientos, y de adquisición de ricos territorios, harían a la humanidad temblar y hasta retroceder, ante el gozo de tales adquisiciones y volverse hacia la ira y la indignación ante tal horrible injusticia y bárbara crueldad. Se dice entre los peruanos, que sus Incas, o monarcas, habían extendido uniformemente su poder en atención al bien de sus súbditos, que deberían difundir la salvación de las civilizaciones, y el conocimiento de las artes que poseían entre la gente que abrazara su protección; y durante una sucesión de doce monarcas, ni siquiera uno se habría desviado de este carácter benéfico. Su sensibilidad de tal nobleza de carácter les habría hecho sentir el más patético disgusto hacia su nuevo terrible in-vasor que desoló y dejó un páramo en su país (pág. 65)¹³

¹³ El párrafo entre comillas proviene *History of America* (1777) de William Robertson (1721-1793). La cita de Cugoano esta tomada de la edición de *Thoughts and Sentiments...* en Penguin Classics, 1999. Todas las citas de Cugoano provienen de esta edición.

En el párrafo interesa subrayar varias cosas. El manejo de la lengua, como ya dije. El conocimiento y la solidaridad con la población indígena bajo la colonización castellana, que Cugoano asemeja a la des-humanización 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 (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 descolonial. En este sentido, el párrafo es uno de tantos otros semejantes en los que la crítica va dirigida a las formas de gobierno y a la comunidad imperial formada por España, Portugal, Francia e Inglaterra. Para Cugoano la distinción entre naciones imperiales no tiene sentido. La diferencia colonial no se detiene en las fronteras inter-imperiales. Para la diferencia imperial, en cambio, la formación nacional está en juego, y es así que desde 1558 Isabel I de Inglaterra, tejó 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. Cuando Cugoano publicó su libro, Isabel I (1533-1603) ocupaba todavía el trono de Inglaterra, y durante los quince años que siguieron a la fecha de su publicación lo siguió ocupando. Sin embargo, Isabel I no hizo comentarios semejantes, criticando la misma brutalidad en manos de los ingleses que ella había condenado en mano 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:

El tráfico base de secuestrar y robar hombres comenzó con los portugueses en la costa de África [...] Los españoles siguieron su famoso ejemplo, y el negocio de esclavos africanos fue pensado como más ventajoso para ellos, para permitirles vivir en la comodidad y opulencia a ellos mismos por medio de una cruel sujeción y de la esclavitud de otros. Los franceses e ingleses, y algunas otras naciones de Europa, como encontraron asentamientos y colonias en las Indias Orientales, o en América, hicieron lo mismo, y se unieron mano a mano con los portugueses

y españoles para el robo y el pillaje de África tanto como para desperdiciar y desolar habitantes de los continentes occidentales (pág.72)

La transformación de *vidas humanas en materia desechable* es algo más que la vida desnuda, la "bare life" que Giorgio Agamben descubrió en el Holocausto. Cugoano contribuyó a iniciar una crítica que hoy en día se reproduce, por ejemplo, en la "necropolítica" de Achille Mbembe, quien partiendo de la "bio-política" de Michel Foucault, la desplaza al espacio epistemológico de deslinde y apertura del pensamiento des-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 solo de los derechos) humanos. Este fue precisamente uno de los argumentos más fuertes de Cugoano, como veremos enseguida. La genealogía del pensamiento des-colonial es desconocida en la genealogía del pensamiento europeo. Agamben vuelve a Hanna Arendt o a Heidegger pero por cierto ignora, desconoce o simplemente no toca a su subjetividad el pensamiento de Aimé Césaire, canónico en la genealogía del pensamiento imperial. En 1955, Césaire podía ver lo que quizás pocos (si algunos) pensadores europeos podían "ver", tan desposeídos estaban y están del archivo construido por la herida colonial. Observaba Césaire:

Si, merecería la pena estudiar clínicamente, en detalle, los pasos de Hitler y el hitlerismo y revelar a los muy distinguidos, muy humanísticos, muy cristianos burgueses del siglo veinte que sin haber sido conscientes de ello, tentan a Hitler dentro, que Hitler los habitaba, que Hitler era su demonio, que si iban en contra de él, estaba siendo inconsistentes y que, al fin, no podemos olvidar a Hitler pues no es el crimen en si mismo, el crimen contra el hombre, no es la humillación del hombre como tal, es el crimen contra el hombre blanco, no es la humillación del hombre como tal, es el crimen del hombre blanco, y el hecho de que haya aplicado a la Europa colonialista

procedimientos que, hasta Hitler, habían sido reservados exclusivamente para los árabes o para Algeria, los 'coolies' de India y los 'niggers' de África.¹⁴

Así, la "vida desnuda" que "descubrió" Agamben y que tanto entusiasmó a la mentalidad blanca de la Europa Occidental y de Estados Unidos, es tardíamente lo que indios y negros sabían desde el siglo XVI: que vidas de gente blanca sea desechable 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 des-colonial también atiende a los horrores del Holocausto, pero los atiende en su gestación histórica en el siglo XVI a 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 solo 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 anuncia su ubicación epistémica, ética y política en el *Discourse sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755) de esta manera:

"Como mi tema interesa a la humanidad en general, intentaré hacer uso de un estilo adaptado a todas las naciones, o mejor, olvidando tiempo y lugar, para ocuparme sólo del hombre de quien estoy hablando, me supondré a mí mismo en el Liceo de Atenas, repitiendo las lecciones de mis maestros con Platón y Jenócrates por jueces, y toda la raza humana como audiencia."¹⁵

¹⁴ Aimé Césaire, *Discourse sur le colonialism* (1955). Traducido por Joan Pinkham. New York: Monthly Review, 2000. La primera traducción castellana Madrid, Akal, 2006.

¹⁵ La cita fue tomada de *The Enlightenment. A comprehensive anthology*. Edited with introductory notes by Peter Gay. New York: Simon and Schuster, 1973. Todas las citas de Rousseau están tomadas de esa edición.

Waman Puma y Ottabah Cugoano difícilmente imaginarían el Lyceum de Atenas como escenario de su palabra; ni se olvidarían del tiempo y del espacio. Si dirían -me puedo imaginar- que su tema es 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:

"Pienso que existen dos clases de desigualdad en la especie humana: una, que se llama natural o física, porque es establecida por la naturaleza, y consiste en una diferencia de edad, salud, fuerza física, y las cualidades de la mente o del alma; y otra, que puede ser llamada desigualdad moral o política porque depende de una clase de convención, y es establecida, o al menos autorizada por el consentimiento de los hombres. Esta última consiste en diferentes privilegios que algunos hombres gozan en detrimento de otros; tales como ser más rico, más honorable, más poderoso, o también de estar en posición de exigir obediencia."

Para Rousseau preguntarse por la fuente de la desigualdad natural no tenía sentido puesto que esa pregunta, según él, estaba ya respondida de antemano en la simple definición de la palabra: la desigualdad es natural, y no hay nada más que preguntar. Es más, no tiene 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 mejor que aquellos que obedecen. Este tipo de preguntas, concluye Rousseau, sería adecuado a una discusión

de los esclavos en una audiencia con su amo pero totalmente inconducente e incorrecta si tales preguntas fueran dirigidas a hombres raciales y libres en búsqueda de la verdad. Rousseau, por cierto, condenó la esclavitud. Pero de tal condena no se derivaba, en su tiempo (como tantos otros hombres del siglo XVIII, Kant entre ellos) que se aceptara sin más la igualdad de los negros africanos. La desigualdad natural es un principio suficiente para distinguir lo injusto de la esclavitud y la inferioridad de los negros africanos del mismo plumazo.

Ottobah Cugoano dio un giro de ciento ochenta grados a los debates sobre derecho y ley natural que ocupó a hombres y mujeres blancos 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, cuentan los nombres de George Berkeley, *Principles of Human Knowledge* (1710); Alexander Pope, *Essay on Man* (1734); David Hume, *Inquiry Concerning Human Understanding* (1748); Ephraim Lessing, *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, *The Wealth of Nations*, publicado unos diez años antes que el de Cugoano. Más aún, el haber titulado su discurso *Thoughts and Sentiments*, 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 las cuestiones que planteaba están todavía hoy abiertas, lo importante para mi argumento es identificar el giro des-colonial. Anthony Bogue (sin usar la expresión giro des-colonial, marca sin trepidar el desenganche y la apertura de Cugoano en el ámbito de la teoría política) dice, en relación a los debates y temas en discusión entre filósofos y tratadistas políticos europeos de Inglaterra, Alemania y Francia:

"El discurso político de Cugoano sugiere la existencia de una corriente diferente que articula nociones sobre la libertad natural y los derechos naturales. Para Cugoano, el derecho natural fundamental era el derecho del individuo de ser libre e igual no en relación al gobierno sino en relación a otros seres humanos."¹⁶

Bogues agrega que el argumento de Cugoano, reclamó por la igualdad de los negros en un mundo en el cual tanto la teoría política como el concepto de humanidad estaba en manos de los blancos (la desigualdad natural, por ejemplo) *complementa el giro des-colonial al plantear que los seres humanos (modelado sobre la experiencia de la esclavitud negro-africana) 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 a 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:

"Cuando ponemos estas cosas juntas, no podemos escapar a la conclusión de que existen en la narrativa del esclavo Cugoano una contranarrativa que se mueve en una dirección diferente a la del horizonte político de la Ilustración."

La dirección *diferente* que toma Cugoano en el horizonte político de la Ilustración, es precisamente lo que aquí intento describir como el giro des-colonial y la gestación del pensamiento des-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 des-colonial estuvo siempre "ahí", en la exterioridad; en lo negado por el pensamiento imperial/colonial.

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 por la herida

¹⁶ Las citas de Anthony Bogue están tomadas de "The Political Thought of Quobna Cugoano: Radicalized Natural Liberty". Capítulo contenido en *Black Heretics, Black Prophets: Radical Political Intellectuals*. New York: Routledge, 2005.

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 des-colonial se estructura en el espacio planetario de la expansión colonial/imperial, contrario a 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 infingida por la diferencia colonial (la herida colonial).

El giro des-colonial (des-colonización epistémica) de Waman Puma y de Cugoano tuvo lugar en el horizonte de las monarquías, anterior a la emergencia del estado moderno (burgués), y de la emergencia de las tres ideologías seculares imperiales: conservadurismo, liberalismo y socialismo/marxismo¹⁷. En el horizonte de ambos, la teología es reina. Queda todavía para una segunda parte de este Manifiesto explorar el horizonte des-colonial (Gandhi, Cabral, Du Bois, Fanon, Anzaldúa, movimientos sociales indígenas en Bolivia, 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 des-colonial es pluri-versal (no universal). Así, cada nudo de la red de esta genealogía es un punto de des-pegue y de apertura que re-introduce lenguas, memorias, economías, organizaciones sociales, subjetividades al menos dobles: el esplendor y las miserias de los legados imperiales, y la huella imborrable de lo que existía convertida en herida colonial; por la degradación de la humanidad en relación a la inferioridad de los paganos, los primitivos, los subdesarrollados, los no-democráticos.

La actualidad pide, reclama un pensamiento des-colonial que articule genealogías desperdigadas por el planeta y ofrezca modalidades económicas, políticas, sociales, subjetivas "otras". El proceso está en marcha y lo vemos cada día, a pesar de las malas noticias que nos llegan del Oriente Medio, de Indonesia, de Katrina y de la guerra interior en Washington.

¹⁷ Immanuel Wallerstein, *After Liberalism*. New York: New Press, 1995.

Mignolo, Walter

Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento /
Walter Mignolo ; Catherine Walsh ; Álvaro García Linera. - 2a ed. -
Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Del Signo, 2014.

90 p. ; 14x21 cm. - (El desprendimiento / Walter Mignolo)

ISBN 978-987-3784-06-4

1. Pensamiento Latinoamericano. I. Walsh, Catherine II. García
Linera, Álvaro

CDD 306

Fecha de catalogación: 18/11/2014

Con el apoyo del Fondo Nacional de las Artes

Diseño de tapa e interior: Pablo Martillana

Ilustración de tapa: Pedro Lasch

1ª ed.- Buenos Aires : Del Signo, 2008.

© Ediciones del Signo. 2014

Anibal Troilo 942 5° 11

Buenos Aires - Argentina

Tel.: 4864-2179

contactodelsigno@gmail.com

www.edicionesdelsigno.com.ar

Reservados los derechos para todos los países. Ninguna parte de la publicación
incluido el diseño de cubierta, puede ser reproducido, almacenado o transmitido
de ninguna forma, ni por ningún medio, sea este electrónico, químico, mecánico,
electroóptico, grabación, fotocopia o cualquier otro, sin la previa autorización escrita
por parte de la editorial.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

ÍNDICE

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN7
Walter Mignolo

PREFACIO A LA PRIMERA EDICIÓN9
Walter Mignolo

INTERCULTURALIDAD Y COLONIALIDAD DEL PODER.
UN PENSAMIENTO Y POSICIONAMIENTO OTRO
DESDE LA DIFERENCIA COLONIAL.....17
Catherine Walsh

DEMOCRACIA LIBERAL VS. DEMOCRACIA COMUNITARIA53
Álvaro García Linera

EL PENSAMIENTO DES-COLONIAL,
DESPRENDIMIENTO Y APERTURA: UN MANIFIESTO61
Walter Mignolo