

**EL PENSAMIENTO DES-COLONIAL,
DESPRENDIMIENTO Y APERTURA:
UN MANIFIESTO.¹**

WALTER MIGNOLO

1



Este texto ha
sido cedido por
WALTER MIGNOLO
para el depósito
de pensamiento
de TRISTESTÓPICOS
2005



Atribución-NoComercial-SinDerivadas 2.5 Spain

Tu eres libre de:

- Copiar, distribuir, comunicar y ejecutar libremente esta copia.

Bajo las siguientes condiciones:



Atribución. Debes reconocer y citar la obra de la forma especificada por el autor o el licenciante.



No Comercial. No puedes utilizar esta obra para fines comerciales.



Sin Derivadas. No puedes alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.

- Al reutilizar o distribuir la obra, tienes que dejar bien claro los términos de la licencia de esta obra.
- alguna de estas condiciones puede no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor.

Los derechos derivados del uso legítimo, del agotamiento u otras limitaciones o excepciones reconocidas por la ley no se ven afectados por lo anterior.

Walter Mignolo Ph.D. por la *École des Hautes Etudes*, París, en 1974, ha sido docente de las universidades de Toulouse, Indiana y Michigan. Desde 1993 es William H. Wannamaker Profesor de Literatura en *Duke University* (EUA), y profesor en *Cultural Anthropology and Romance Studies*. Posee innumerables publicaciones sobre semiótica y teoría literaria. Los últimos años ha trabajado sobre varios temas relativos al mundo colonial/pos-colonial, explorando conceptos como colonialidad global, geopolíticas del conocimiento, transmodernidades, pensamiento transfronterizo y pluriversalidades. Dentro de sus publicaciones destacamos: *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization* (1995), *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking* (2000); *Capitalismo y Geopolítica del Conocimiento: la Filosofía de la Liberación en el Debate Intelectual Contemporáneo* (Ed.) (2001).



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?²*

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 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 de multitudes 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 descolonial” (Mapping the de-colonial turn), en un encuentro organizado por Nelson Maldonado-Torres donde miembros del proyecto modernidad/colonialidad dialogaron con miembros del proyecto de la Asociación Caribeña de Filosofía titulado “Shifting the Geographies of Reason” y con un grupo de filósofas y críticos culturales Latino/as. A través de estas dos reuniones quedó claro que mientras modernidad/colonialidad son categorías analíticas de la matriz colonial de poder, la categoría de 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 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 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 hydra 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).³ 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 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, por un lado, 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 humanos humillados, vilipendiados, olvidados, marginados. La des-colonialidad es entonces la energía que no deja manejar por la lógica de la colonialidad ni se cree los cuentos de hadas de la retórica de la modernidad. Si, entonces, la des-colonialidad tiene





una variada gama de manifestaciones —algunas no deseables, como las que hoy Washington describe como “terroristas”— el pensamiento des-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.

II. El giro epistémico y la emergencia del pensamiento descolonial.

La tesis es la siguiente: el pensamiento des-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 des-colonial en las Américas, pero sí como contrapartida a la re-organización de la modernidad colonial con el imperio británico y el colonialismo francés. Un tercer momento de reformulaciones ocurrieron 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 aquí es contribuir a ella. En este sentido, el pensamiento des-colonial se diferencia de la teoría postcolonial o estudios postcoloniales en que la genealogía de estos se localiza en el post-estructuralismo francés más que en la densa historia del pensamiento planetario descolonial.

El giro epistémico des-colonial es una consecuencia de la formación e instauración de la matriz colonial de poder, que Aníbal Quijano 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 (itálicas más).⁴

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 en implantación de estructuras de dominación, la matriz colonial de poder o la colonialidad del poder, que Aníbal Quijano develó hacia finales de los 80s y sobre la cual continúa trabajando. Por lo tanto, nada sorprendente que la genealogía del pensamiento des-colonial (esto es, el pensamiento que surge del giro-descolonial) 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 des-colonial rea-parece 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 hispánicos, en los Anáhuac y Tawantinsuyu, en el siglo XVI y comienzos del XVII. Y lo encontramos también entre las colonias inglesas y la metrópoli, en el siglo XVIII. El primer caso lo ilustra Waman Puma de Ayala en el virreynato del Perú quien envió su obra (*Nueva Corónica y Buen Gobierno*, a Felipe III, 1616); el segundo Otabbah Cugoano, 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 discusiones con Machiavello, Hobbes o Locke. Re-inscribirlos 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 varias genealogías fundadas en Grecia y Roma, y re-inscripta 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*, al pensamiento fronterizo a partir de la experiencia y memoria del Tawantinsuyu el uno; y de la experiencia y memoria de la brutal esclavitud negra del Atlántico el otro. 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 (ver Quijano en este mismo volumen). La teoría política en Europa (desde Nicolás Machiavelo a Carl Schmitt, pasando por Hobbes and John Locke), se construyó sobre las experiencias y la memoria de los reinados y principalidades (Machiavelo), 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.⁵ 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 des-colonial.⁶ 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 cero,⁷ 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” (Parmenides, 195). En la medida en que el empoderamiento es el horizonte del pensamiento des-colonial (y no la “verdad”), “*es lo abierto y libre en la descolonialidad del ser.*” No importa cuantas críticas hagamos a los imperios, al imperialismo o al imperio. Son todas ellas giros en redondo, mordiscos en la cola. Las críticas en la lengua del imperio continúan ocultando la puerta, *la apertura y la libertad a las cuales apunta el pensamiento descolonial.* Metáforas tales como “un mundo en el que quepan muchos mundos” y “otro mundo es posible” son las metáforas que muestran donde esta la puerta.

El pensamiento des-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 llama Europa occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincianismo el título de universalidad (itálicas mías).*⁸

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 por cierto. 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 necesita 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, a 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 abre 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 en 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 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 entonces en la vida cotidiana emergen los síntomas de la irresoluble tensión entre retórica de la modernidad y lógica de la colonialidad, su constitutividad de dos 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 esfera y la ilusión de un mundo que se piensa y se construye a si mismo como EL mundo (retórica de la modernidad) y las consecuencias debajo 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 de 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 (Moscow, 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 medias ocultan bajo una simulacro de información. En particular, hay rincones de los medias 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 des-colonial no aparece todavía, ni siquiera en las publicaciones de la más extrema 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, 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 Vrs. 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 cuáles 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) 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). 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 pluri-versalidad descolonial 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 des-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 Grofógel describió como “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 aseguraría 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 oeste medio a central-Asia y desde central-Asia a Indonesia; todos los indígenas de las Américas desde Chile a Canadá a 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 del modo de vida paradisíaco 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 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 la mantención 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, 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, fueron liberación de un imperio para caer en manos del otro que apoyada 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 celebró los logros de Patrice Lumumba después de cortarle el cuerpo en pedazos. Repensar los movimientos de independencias descolonizadoras (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.



III. Tawantinsuyu, Anahuac y el Caribe Negro: Las “Grecias” 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 (e.g., la emergencia de los neoconservadores, en Estados Unidos, continuidad en América, directa e indirectamente, de las teorías 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 crítico le llamamos sería para diferenciar 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 entrampada con la (post) modernidad. De ahí que Jacques Michel Foucault, Jacques Lacan y Jacques Derrida hayan sido los puntos de apoyos 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 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 des-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 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 des-localizado. Estos sutiles deslices pueden ser de graves consecuencias: en el siglo XVIII muchos intelectuales de la ilustración condenaron la esclavitud, pero ningún de ellos dejó de pensar que el negro africano era un ser humano inferior. Estos prejuicios y cegueras continúan en la geopolítica del conocimiento. El pensamiento descolonial da vuelta 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 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 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 descolonial, en la diversidad de las experiencias a las que seres humanos fueron forzados por las invasiones Europeas en estos dos casos. Me detendré en ellos como los fundamentos (semejantes a los fundamentos griegos para el pensamiento occidental) del pensamiento descolonial. Estos fundamentos históricos (claro, históricos, no esenciales) crean las condiciones para una narrativa epistémica que enlace la genealogía global del pensamiento descolonial (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.

14



III. 1

Waman Puma estructuró la tesis general del manuscrito que le envió a Felipe III en el título mismo *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. La tesis es, básicamente, la siguiente: 1) una *nueva corónica* es necesaria porque las crónicas castellanas todas tienen sus límites. El límite que tienen, sin embargo, no son límites 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?). Algunas disputas internas era entre quienes sustentaban el privilegio de “yo lo ví” y aquellos que reflexionaban sobre las Indias en Castilla (lugar físico) y desde (lugar epistémico greco-latino-cristiano, 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 sólo 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 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 progresiva (Franklin Peace en Perú, Rolena Adorno en USA, Mercedes López Baralt en Puerto Rico; Raquel Chang-Rodriguez, Perú-USA; <http://www.ensayistas.org/filosofos/peru/guaman/introd.htm>) 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 (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 des-colonial 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 castellano;⁹ 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. En este caso, el castellano, con total desmedro y olvido del kichua.

El potencial epistémico y descolonizador está ya presente en la “nueva corónica.” 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 castellano: pocos castellanos dominaban el aymara y el quechua, y quienes llegaron a comprenderlo 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. 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 que se trata; que el latín y que el griego y que 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 (e.g., lenguas, tradiciones, mitos, leyendas, memorias) singular en las cuales se basa su manera de comprenderse a si 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 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 corónica” es, precisamente, eso: un relato donde la cosmología Andina (keswaymara) comienza a rehacerse en diálogo conflictivo con la cosmología cristiana, en toda su diversidad misionera castellana (dominicos, jesuitas, franciscanos) 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.

16



¿Qué proponía Waman Puma? Un “buen gobierno” basado en una “nueva corónica.” Natural que así fuera. El historiador catalán Joseph Fontaná dijo en algún momento, 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 que cuyas fuentes estaban en Grecia y Roma (Herodoto, Tito Livio, Tasso). El proyecto político que ejemplifican Waman Puma o el Taqi Onkoy, no. No se apoyan 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 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 los 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 aparecen la categorías de mestizaje y los tres mestizajes “básicos” a partir de los tres pilares del triangulo 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 antes 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 Europa (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 unos principios 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 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 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 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 suyos, 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 suyos a cada uno de los grupos mencionados. En suyo 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 suyos (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 a sí 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, pensamiento descolonial.¹¹ 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 vivos que en occidente se describen como “seres humanos”]) conviven en la armonía del “buen vivir”. Esta armonía es significativa, a principios del siglo XVII, cuando la formación del capitalismo mostraba ya un desprecio por vidas humanas desechables (indios y negros, fundamentalmente), sometidos a la explotación del trabajo, expropiados de su morada (la tierra en la que *eran*), y su morada transformada en tierra como propiedad individual. Momento en que los Europeos, en sus proyectos económicos, no contemplaban la armonía del vivir y el movimiento de las estaciones, sino que concentraban todos sus esfuerzos en el aumento de la producción (oro, plata, café, azúcar, etc), muriera quien muriera. La teoría política de 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 des-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 Campbell. Nacido en lo que hoy 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 un esclavo cimarrón (*run away slave*), 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.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 Taffic 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 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 cuál 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:

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 (pp. 65).¹³

En el párrafo me 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 sitúa 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 des-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 crítica 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 por casi quince años 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 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:

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 as well as to waste and desolate inhabitants of the Western continents (pp. 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 des-conocida en la genealogía del pensamiento Europeo. Así Agamben vuelve a Hanna Arendt, para el primer caso; a Heidegger en el segundo, pero por cierto 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 algunos) pensadores Europeos podían “ver”, tan desposeídos que estaban y están del archivo construido por la herida colonial. Observaba Césaire,

Yes, it would be worth while to study clinically, in detail, the steps taken by Hitler and Hitlerism and to reveal to the very distinguished, very humanistic, very Christian bourgeois of the twentieth century that without his being aware of it, he has a Hitler inside him, that Hitler inhabits him, that Hitler is his demon, that if he rails against him, he is being inconsistent and that, at bottom, what he cannot forgive Hitler for is not the crime in itself, the crime against man, it is not the humiliation of man as such, it is the crime against the white man, the humiliation of the white man, and the fact that he applied to Europe colonialist procedures which until then had been reserved exclusively for the Arabas or Algeria, the “coolies” of India, and the “niggers” of Africa (pp.36). ¹⁴

22



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, que también atiende a los horrores del Holocausto, los atiende 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 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:



As my subject interests making in general, I shall endeavor *to make use of a style adapted to all nations, or rather, forgetting time and place, to attend only to men th whom I am speaking. I shall suppose myself in the Lyceum of Athens, repeating the lessons of my masters, with Plato and Xenocrates for judges, and the whole human race for audience* (pp. 188). ¹⁵

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:

I conceive that there are two kinds of inequality among the human species: one, which I call *natural or physical*, because it is established by nature, and consists in a difference of age, healths, bodily strength, and the qualities of the mind or of the sould; and another, which may be called *moral or political inequality* because it depends on a kind of convention, and is established, or at least authorized by the consent of men. This latter consist of the different privileges which some men enjoy to the prejudice of others; such as that of being more rich, more honored, more powerful, or even in a position to exact obedience (pp. 186).

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 todavía 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 are necesariamente mejor que aquellos que obedecen. Este tipo de preguntas, concluye Rousseau, sería adecuado 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 (pp. 186). 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.

Ottabah Cugoano dió un giro de ciento ochenta grados a los debates sobre derecho y ley natural que ocupó 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, quienes menciona al final de la *Nueva Corónica...*), Cugoano respondía a ideas en boga durante la ilustración y en un momento de ascendencia intelectual en Inglaterra, Alemania y Francia. Entre los nombres que dominaban el terreno intelectual, filosófico y político, cuentan los nombres de George Berkeley, *Principles of Human Knowledge* (1710), Alexander Pope's *Essay on Man* (1734), David Hume's *Inquiry Concerning Human Understanding* (1748). Ewphraim 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 las naciones Africanas por los daños inflingidos y legalizar el trabajo. Independiente de que estas cuestiones que plantea Cugoano 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 Bogue. En relación a 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, not in relationship to government but in relationship to other human

beings (pp. 45).¹⁶

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 descolonial 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:

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 (pp. 45).

La dirección *diferente* que toma Cugoano en el horizonte político de la ilustración, es precisamente lo que aquí intento describir como el giro descolonial y la gestación del pensamiento descolonial en la fundación misma del mundo moderno/colonial y, por ende, del capitalismo como lo entendemos hoy. La fuerza y la energía del pensamiento des-colonial estuvo siempre "ahí", en la exterioridad; en lo negado por el pensamiento imperial/colonial.

IV. A modo de conclusión.

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 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 inflingida por la diferencia colonial (e.g., la herida colonial).



El giro des-colonial (i.e. 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: conservatismo, liberalismo y socialismo/marxismo.¹⁷ En el horizonte de ambos, la teología es reina. Que para la la Segunda parte de este manifiesto explorar el horizonte descolonial (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 Foros Social de las Américas, etc.) en el horizonte del estado imperial moderno.

La genealogía del pensamiento des-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, subjetividades 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.

26

La actualidad (2005), pide, reclama un pensamiento descolonial 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.





Referencias citadas

¹ Presupongo que el pensamiento descolonial 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.

² 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 estaría 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 *intelligentia* 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.

³ Jeffrey D. Sachs, *The End of Poverty. Economic Possibilities for our Time*. New York: The Penguin Press, 2005 and Kofi Anan, Plan of the Milenium, <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.

⁴ Anibal Quijano, “Colonialidad y modernidad/racionalidad” (1989), reprinted in *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Heraclio Bonilla, compilador. Ecuador: Libri Mundi, Tercer Mundo Editores, 1992, 437-448.

⁵ 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 le dio al término “la 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, 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’aperto: L’uomo e l’animale* (2002) traducido al inglés como “the open.” 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 Ottabah Cugoano. Ver las secciones siguientes.

⁶ El concepto de *herida colonial* proviene de Gloria Anzaldúa, en una de sus frases ya célebres: “The U.S. Mexican border es una herida abierta where the Thrid World grates against the first and bleeds. *Borderlands/La Frontera*, 1987. 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.

⁷ Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero . Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Instituto Pensar, Universidad Javeriana, 2005.

⁸ Quijano, *op.cit.*, 447

⁹ Las motivaciones políticas, filosofía educativa, conceptualización del currículo 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, Alli Kawsaypipash Hachakuna (Aprender en la 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/boletin/33/>

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 Souveranitat* (1922, 1934).

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.

¹² Sobre este asunto, ver por ejemplo, http://research.history.org/Historical_Research/Research_Themes/ThemeEnslave/Somerset.cfm

¹³ El párrafo encomillado 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.

¹⁴ Aimé Césaire, *Discourse sur le colonialism* (1955). Translated by Joan Pinkham. New York: Montly Review, 2000. La primera traducción castellana está al salir (2006) en Ediciones Akal, Madrid.

¹⁵ La cita está 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 esta edición.

¹⁶ Las citas de Anthony Bogues 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.

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

