

El giro decolonial
*Reflexiones para una diversidad epistémica
más allá del capitalismo global*

Editores

Santiago Castro-Gómez
Ramón Grosfoguel



Siglo del Hombre Editores



Universidad Central



IESCO-UC
Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos



Pontificia Universidad
JAVERIANA
Bogotá



Pensar

El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global / compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. – Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

308 p.; 24 cm.

1. Geopolítica 2. Ciencia política 3. Colonialismo 4. Movimientos sociales - América Latina I. Castro-Gómez, Santiago, 1958-, comp. II. Grosfoguel, Ramón, comp.

320.12 cd 21 ed.
A1113502

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis-Ángel Arango

La presente edición, 2007

© Siglo del Hombre Editores
Cra. 32 N° 25-46 Bogotá D.C.
PBX. 3377700 Fax. 3377665
www.siglodelhombre.com

© Universidad Central,
Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos (IESCO-UC)
Cra. 15 N° 75-06 p. 7 Bogotá, D.C.
Tels. 3266830-3266820 ext. 5637 Fax. 3266820 ext. 644
iesco@ucentral.edu.co

© Pontificia Universidad Javeriana,
Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar
Cra. 7 N° 39-08 Casa Navarro Bogotá, D.C.
Tel. 3208320 exts. 5440-5441 Fax. 3208151
www.javeriana.edu.co

Diseño de colección
Mauricio Melo González

Diseño de carátula y armada electrónica
Ángel David Reyes Durán

Ilustración de carátula
© Ana Lucía Chaves, 2007

ISBN: 978-958-665-096-0

Impresión
Panamericana Formas e Impresos S.A.
Calle 65 N° 95-28
Bogotá D.C.

Impreso en Colombia-*Printed in Colombia*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni en su todo ni en sus partes, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro sin el permiso previo por escrito de la Editorial.

ÍNDICE

Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico	9
<i>Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel</i>	
El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura.	
Un manifiesto	25
<i>Walter D. Mignolo</i>	
Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial.....	47
<i>Catherine Walsh</i>	
Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas.....	63
<i>Ramón Grosfoguel</i>	
Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes.....	79
<i>Santiago Castro-Gómez</i>	
Colonialidad del poder y clasificación social.....	93
<i>Aníbal Quijano</i>	

Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto.....	127
<i>Nelson Maldonado-Torres</i>	
La biocolonialidad del poder. Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo.....	169
<i>Juan Camilo Cajigas-Rotundo</i>	
El bambuco y los saberes mestizos: academia y colonialidad del poder en los estudios musicales latinoamericanos	195
<i>Carolina Santamaría Delgado</i>	
Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica	217
<i>Fernando Garcés</i>	
Lectura no eurocéntrica de los movimientos sociales latinoamericanos. Las claves analíticas del proyecto modernidad/ colonialidad	243
<i>Juliana Flórez-Flórez</i>	
Ese indiscreto asunto de la violencia. Modernidad, colonialidad y genocidio en Colombia.....	267
<i>Mónica Espinosa</i>	
Antropología y colonialidad.....	289
<i>Eduardo Restrepo</i>	
Los autores.....	305

EL PENSAMIENTO DECOLONIAL: DESPRENDIMIENTO Y APERTURA Un manifiesto

Walter D. Mignolo

LA PEQUEÑA HISTORIA

En mayo del 2003, Arturo Escobar y yo reunimos en la ciudad de Chapel Hill al colectivo del proyecto modernidad/colonialidad. El tema de esta reunión fue “Teoría crítica y decolonización”. Los participantes fueron invitados con antelación a reflexionar sobre el asunto siguiente:

¿Cómo luce hoy día el proyecto de Horkheimer de una “teoría crítica”, cuando están teniendo lugar una serie de revoluciones globales y pluriversales ancladas en historias locales que durante los últimos 500 años no pudieron evitar el contacto, conflicto y complicidad con Occidente? ¿Cuál debiera ser el papel de la “teoría crítica” en un momento en que los *damnés de la terre* (Fanon) y la *multitud* (Hardt y Negri) ocupan el lugar del *proletariado* al que hacía referencia Horkheimer en los años 20? ¿Qué tipo de transformaciones necesita el proyecto de la “teoría crítica” para posicionar temas como el género, la raza y la naturaleza en un escenario conceptual y político? Finalmente, ¿cómo puede ser asimilada la “teoría crítica” en el proyecto latinoamericano de modernidad/colonialidad? ¿Tal asimilación sugiere acaso la necesidad de abandonar el proyecto original de la teoría crítica formulado por Horkheimer a comienzos del siglo XX?¹

¹ Insistamos en la geopolítica del saber o del conocimiento: Horkheimer y la Escuela de Frankfurt se pueden leer de distintas maneras, no en el sentido de la pluralidad hermenéutica de cada lectura sino en la distribución geopolítica de la labor intelectual a través de la diferencia colonial (y también de la diferencia imperial). Geopolíticamente, un tipo de interpretación correspondería al lugar que la Escuela de Frankfurt ocupa en la genealogía del pensamiento europeo. Otras lecturas estarían orientadas por y a través de la diferencia epistémica colonial en la genealogía pluriversal del pensamiento decolonial (tal como lo presento en este artículo). Claro está, también puede ocurrir otra cosa: que la Escuela de Frankfurt (o corrientes de pensamiento equivalentes) sea empleada por la *intelligenzia* local en las ex-colonias como un signo de distinción (eurocentrada) sobre otros sectores intelectuales presuntamente atrasados con respecto a las últimas ideas-mercancía provenientes de las fábricas epistemológicas de Europa o de Estados Unidos.

Los temas y las preguntas propuestos no eran nuevos sino que, por el contrario, continuaban reflexiones, conversaciones y artículos publicados con anterioridad. Enrique Dussel y Santiago Castro-Gómez (2000) habían introducido ya en el proyecto la reflexión sobre la teoría crítica de Frankfurt² 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.³ A partir de esa reunión, el proyecto colectivo fue incorporando más y más la categoría “decolonialidad” como suplemento de la de “modernidad/colonialidad”. Una secuela tuvo lugar en Berkeley, en abril del 2005, bajo el título de “El mapeo del giro decolonial” (*Mapping the decolonial turn*), en un encuentro organizado por Nelson Maldonado-Torres, en el cual miembros del proyecto modernidad/colonialidad dialogaron con miembros de un proyecto de la Asociación Caribeña de Filosofía llamado “Shifting the Geographies of Reason” y también con un grupo de filósofas y críticos culturales latino/as. A través de estas dos reuniones quedó claro que mientras modernidad/colonialidad es una categoría analítica de la matriz colonial de poder, la categoría decolonialidad 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 decolonial 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 ya 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 decoloniales que, en última instancia, también son constitutivos de la modernidad*. La modernidad es una hidra de tres cabezas, aunque sólo muestra una: la retórica de salvación y progreso. La colonialidad, una de cuyas facetas es la pobreza y la propagación del SIDA en África, no aparece en la retórica de la modernidad como su necesaria contraparte, sino como algo desprendido de ella. Por ejemplo, el Plan del Milenio de las Naciones Unidas, liderado por Kofi Anan, y

² Presupongo que el pensamiento decolonial es crítico de por sí, pero crítico en un sentido distinto del que le dio Immanuel Kant a la palabra y del que, en esa tradición, retomó Max Horkheimer a través del legado marxista. “Decolonial” 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 decolonial difiere también del proyecto poscolonial, aunque, como con el primero, mantiene buenas relaciones de vecindario. La teoría poscolonial o los estudios poscoloniales van a caballo entre la teoría crítica europea proveniente del postestructuralismo (Foucault, Lacan y Derrida) y las experiencias de la elite intelectual en las ex-colonias inglesas en Asia y África del Norte.

³ 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 surasiático; por el otro, la categoría de “multitud” reintroducida a partir de Spinoza por Paolo Virno, Michael Hardt y Antonio Negri.

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).⁴ Pero en ningún momento se cuestionan la ideología de la modernidad ni los pozos negros que oculta su retórica (las consecuencias de la economía capitalista —en la cual tal ideología se apoya— en sus variadas facetas, desde el mercantilismo del siglo 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, por el otro, 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 y marginados. La decolonialidad es, entonces, la energía que no se deja manejar por la lógica de la colonialidad, ni se cree los cuentos de hadas de la retórica de la modernidad. Si la decolonialidad tiene una variada gama de manifestaciones —algunas no deseables, como las que hoy Washington describe como “terroristas”—, el pensamiento decolonial es, entonces, el pensamiento que se desprende y se abre (de ahí “desprendimiento y apertura” en el título de este trabajo), encubierto por la racionalidad moderna, montado y encerrado en las categorías del griego y del latín y de las seis lenguas imperiales europeas modernas.

EL GIRO EPISTÉMICO Y LA EMERGENCIA DEL PENSAMIENTO DECOLONIAL

Mi tesis es la siguiente: el pensamiento decolonial 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 decolonial en las Américas, pero sí como contrapartida de la reorganización de la modernidad/colonialidad del imperio británico y el colonialismo francés. Un tercer momento ocurrió en la intersección 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 decolonial comienza a trazar su propia genealogía. El propósito de este artículo es contribuir con ella. En este sentido, el pensamiento decolonial se diferencia de la teoría poscolonial o de los estudios poscoloniales en que la genealogía de estos se localiza en el postestructuralismo francés más que en la densa historia del pensamiento planetario decolonial.

⁴ Jeffrey D. Sachs, *The End of Poverty. Economic Possibilities for our Time* (2005) y Kofi Anan (s.f.). El proyecto imperial/colonial, articulado en la modernidad/colonialidad, cubre todos los flancos. El Plan del Milenio invita a que nos quedemos sentados y veamos cómo los grandes pensadores de los proyectos imperiales son conscientes de las injusticias imperiales. Como Las Casas ayer, los Waman Puma de hoy son invitados a supeditarse a las buenas maneras de la razón imperial crítica.

El giro epistémico decolonial es una consecuencia de la formación e instauración de la matriz colonial de poder, que Aníbal Quijano, en un artículo pionero en el cual se resume la plataforma del proyecto modernidad/colonialidad, describe de la siguiente forma:

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. (Quijano, 1992, p. 437)

Aunque la *reflexión* sobre el giro epistémico decolonial es de factura reciente, la *práctica epistémica* decolonial surgió “naturalmente” como consecuencia de la formación e implantación de la matriz colonial de poder que Aníbal Quijano describió hacia finales de los 80’s. Por lo tanto, no sorprende que la genealogía del pensamiento decolonial (esto es, el pensamiento que surge del giro descolonial) la encontremos en “la Colonia” o el “periodo colonial” (en la jerga canónica de la historiografía de las Américas). Ese periodo 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 decolonial reaparece en Asia y en África como consecuencia de los cambios, adaptaciones y nuevas modalidades de la modernidad/colonialidad generados 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 decolonial las encontramos en los virreinos hispanicos, en los Anáhuac y Tawantinsuyu en el siglo XVI y comienzos del XVII, pero las encontramos también entre las colonias inglesas y en la metrópoli durante el siglo XVIII. El primer caso lo ilustra Waman Poma de Ayala, en el virreinato del Perú, quien envió su obra *Nueva Corónica y Buen Gobierno* al Rey Felipe III, en 1616; el segundo caso lo vemos en Otabbah Cugoano, un esclavo liberto que pudo publicar en Londres, en 1787 (diez años después de la publicación de *The Wealth of Nations*, de Adam Smith), su tratado *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery*. Ambos son tratados políticos decoloniales que, gracias a la colonialidad del saber, no llegaron a compartir la mesa de discusiones con la teoría política hegemónica de Maquiavelo, Hobbes o Locke. Reinscribirlos hoy en la genealogía del pensamiento político decolonial es una tarea urgente. Sin esta genealogía, el pensamiento decolonial sería nada más que un gesto cuya lógica dependería de algunas de las varias genealogías fundadas en Grecia y Roma, reinscrita en la modernidad imperial europea en algunas de las seis lenguas imperiales ya mencionadas: italiano, castellano y portugués, para el Renacimiento; francés, inglés y alemán, para la Ilustración.

Waman Poma 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. Ellos abrieron *las puertas al pensamiento otro* 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 quienes se manifestaron en contra de la esclavitud en el siglo XVIII llegaron a pensar desde el espacio y las experiencias de la herida colonial infligida 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 Maquiavelo a Carl Schmitt, pasando por Thomas Hobbes y John Locke) se construyó sobre las experiencias y la memoria de los reinados y principados europeos, la formación de los Estados y la crisis del Estado liberal.

¿Cómo interpretar la metáfora del párrafo anterior: abrieron las puertas al pensamiento otro? Como desprendimiento y apertura.⁵ Quizás con otra metáfora que ayude 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 decolonial.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 decolonial 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 Santiago Castro-Gómez (2005) denominó la “hybris del punto cero”, en la presunta totalidad (totalización) de la gnosis de Occidente, fundada, recordemos una vez más, en el griego y el latín y en las seis lenguas modernas imperiales europeas. El giro decolonial es la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida-otras (economías-otras, teorías políticas-otras); la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su imaginario imperial

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*, traducido al inglés como “the open”. En el pensamiento decolonial 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 Poma ni para Ottobah Cugoano.

⁶ El concepto de *herida colonial* proviene de Gloria Anzaldúa (1987), en una de sus frases ya célebres: “The U.S.-Mexican border *es una herida abierta* where the Third World grates against the first and bleeds”. Obviamente, la expresión tiene valor de cambio en todas aquellas situaciones en las cuales Europa y Estados Unidos infligieron y continúan infligiendo la fricción de la misión civilizadora, desarrollista y modernizadora.

articulado en la retórica de la democracia. El pensamiento decolonial tiene como razón de ser y objetivo la decolonialidad 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 decolonización 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. (Quijano, 1992, p. 447 [las itálicas son mías])

¿En 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 dos cabezas en un solo cuerpo? ¿En dónde emerge la energía decolonial y cómo se manifiesta? Los levantamientos en Francia, en noviembre de 2005, revelan un punto de articulación entre la ilusión de un mundo que se piensa y se construye a sí mismo como EL único mundo posible (lógica 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 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, sin embargo, la lógica de la colonialidad: en los países industrializados, desarrollados, ex-primer mundo, G-7, la lógica de la colonialidad vuelve como un boomerang a largo plazo, en un movimiento que comenzó en el siglo XVI. En los países en desarrollo, no industrializados, ex-tercer mundo, la lógica de la colonialidad continúa su marcha de trepanadora (hoy, literalmente, en la zona amazónica y en el oeste de Colombia, en donde la presencia de los bulldozers amarillos constituye, junto con los helicópteros y las bases militares, la evidencia insoslayable de la marcha de la modernidad a toda costa). El boomerang retorna desde los territorios fuera de las fronteras de los G7: el boomerang entra (las torres gemelas de New York, el tren de Madrid, el autobús y el metro de Londres), pero también sale (Moscow, Nalchik, Indonesia, Líbano). El hecho de que condenemos la violencia de estos actos —en los que nunca se sabe en dónde 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 entendiéndolos como nos los presenta la retórica de la modernidad, en los *mass media* y en ¡los discursos oficiales del Estado! El pensamiento decolonial no aparece todavía, ni siquiera en las publicaciones de la más extrema izquierda. Y la razón es que el pensamiento decolonial ya no es izquierda, sino otra cosa: es desprendimiento de la episteme política

moderna, articulada como derecha, centro e izquierda; es apertura hacia otra cosa, en marcha, buscándose en la diferencia.

Una de las razones por las cuales los movimientos de descolonización “fracasaron” es que, como en el socialismo/comunismo, cambiaron el contenido pero no los términos de la conversación y se mantuvieron en el sistema del pensamiento único (griego y latín y sus derivados moderno/imperiales). En la apropiación del Estado por elites nativas, en Asia y en África (como antes en las Américas, Haití es un caso particular que no puedo analizar aquí, en lo que respecta a la construcción del Estado colonial por elites criollas, de descendencia ibérica en el sur y británica en el norte), los Estados descolonizados siguieron las reglas del juego liberal, como en India; en otros casos intentaron una aproximación al marxismo, como ocurrió con Patrice Lumumba (Primer Ministro de la República Democrática del Congo). La enorme contribución de la descolonización (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* decolonial frente a la bandera y los tanques de la *universalidad* imperial. El límite de todos estos movimientos fue no haber encontrado la apertura y la libertad de un pensamiento-otro, esto es, de una descolonización que llevara, en términos de los zapatistas, a un mundo en donde cupieran muchos mundos (la pluriversalidad); lo cual, en el Foro Social Mundial se reafirma en el lema “otro mundo es posible”. Es importante observar que las aperturas hacia lo que Ramón Grosfoguel describió como “segunda descolonización” ocurren después de la conclusión de la guerra fría: no sólo en el caso de los zapatistas y el Foro Social Mundial, sino también en el de 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 la 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, ni una mezcla de los tres que aseguraría que la burbuja moderno/colonial, capitalista e imperial triunfara; triunfo que marcaría lo que Francis Fukuyama celebró como el fin de la historia. Así, me imagino qué pensaría Fukuyama: toda la población de China; toda la población islámica desde el oeste medio hasta Asia central y desde allí hasta Indonesia; todos los indígenas de las Américas desde Chile a Canadá; Australia y Nueva Zelanda; toda la población africana del sur del Sahara, más la diáspora en las Américas; todos los latino/as y otras minorías en Estados Unidos; en fin, todos esos millones de personas, que cuadruplican o quintuplican la población de la Europa atlántica y la América del norte, se rendirán a los pies del modo de vida paradisíaco del Occidente

capitalista y el Estado-liberal democrático. Un modo de vida que, 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 el mantenimiento del sistema. El "fin de la historia" sería, así, el triunfo del liberalismo, secundado por la cristiandad conservadora frente a la constante protesta de la izquierda marxista y de la filosofía de la liberación. Así sería, hasta el fin de los tiempos. Pero, nos guste o no, después del "fin de la historia" llegaron Afganistán, Irak, Katrina y 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 la argumentación, 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 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 liberadas de un imperio para caer en manos de otro en nombre de la libertad. La posibilidad del pensamiento decolonial fue silenciada por las interpretaciones oficiales. Las denuncias de Amílcar Cabral, de Aimé Césaire y 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 descolonizadoras (en sus dos momentos históricos, en América y en Asia-África) significa pensarlos como momentos de desprendimiento y apertura en el proceso de decolonizar 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 decolonial 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, ANÁHUAC Y EL CARIBE NEGRO: LAS "GRECIAS" Y "ROMAS"
DEL PENSAMIENTO DECOLONIAL

El pensamiento decolonial surgió y continúa gestándose en diálogo conflictivo con la teoría política de Europa, para Europa y desde ahí para el mundo. 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 Poma y Cugoano. En todo caso, si lo llamamos “crítico” sería para diferenciar la teoría crítica moderna/posmoderna (Escuela de Frankfurt y sus secuelas postestructuralistas) de la *teoría crítica decolonial*, que muestra su gestación en los autores mencionados. El pensamiento decolonial, al *desprenderse* de la tiranía del tiempo como marco categorial de la modernidad, escapa también a las trampas de la poscolonialidad. La poscolonialidad (teoría o crítica poscolonial) nació entrampada con la posmodernidad. De ahí que Michel Foucault, Jacques Lacan y Jacques Derrida hayan sido los puntos de apoyo para la crítica poscolonial de Said, Bhaba y Spivak. El pensamiento decolonial, por el contrario, se rasca en otros palenques. En el caso de Waman Poma, en las lenguas, en las memorias indígenas confrontadas con la modernidad naciente; en el caso de Cugoano, en 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 decolonial, al asentarse sobre experiencias y discursos como los de Waman Poma y Cugoano en las colonias de las Américas, se desprende (amigablemente) de la crítica poscolonial.

Veremos, primero, en qué consisten estos dos pilares del pensamiento decolonial 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 entender el pensamiento construido a partir de la historia y la experiencia europeas como si estuviera des-localizado. Estos sutiles deslices pueden ser de graves consecuencias: en el siglo XVIII muchos intelectuales de la Ilustración condenaron la esclavitud, pero ninguno de ellos dejó de pensar que el negro africano era un ser humano inferior. Estos prejuicios y cegueras perpetúan la geopolítica del conocimiento. El pensamiento decolonial da vuelta a la tortilla, pero no como su opuesto y contrario (como el comunismo en la Unión Soviética opuesto al liberalismo en la Europa occidental y Estados Unidos), sino mediante una oposición desplazada: el pensamiento decolonial 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, tiene un factor en común: 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 Poma y Ottobah Cugoano abrieron un espacio-otro, el espacio del pensamiento decolonial, 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 decolonial. Estos fundamentos históricos (históricos, no esenciales) crean las condiciones para una narrativa epistémica que remite la genealogía global del pensamiento decolonial (realmente *otra* en relación con la genealogía de la teoría poscolonial) hasta 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 y Colombia, el Foro Social Mundial y el Foro Social de las Américas. La genealogía del pensamiento decolonial 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.

Veamos cómo puede lucir esta genealogía. Waman Poma estructuró la tesis general del manuscrito que le envió a Felipe III en el título del mismo: *Nueva Corónica y buen gobierno*. La tesis es, básicamente, la siguiente: 1) una *nueva corónica* es necesaria porque todas las crónicas castellanas tienen sus límites. Los límites que tienen, sin embargo, no son límites en cuanto al 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 o no fue testigo presencial (¿testigo presencial de qué? ¿De siglos de historia Aymara o Nahuatl?). Algunas disputas internas ocurrían entre quienes sustentaban el privilegio del “yo lo vi” y aquellos que reflexionaban sobre las Indias desde Castilla (lugar físico) y desde un lugar epistémico greco-latino-cristiano, como López de Gómara frente a Bernal Díaz del Castillo. Esos límites no fueron reconocidos (quizás tampoco percibidos) por los castellanos. Quien podía verlos era Waman Poma. No sólo los castellanos no percibieron lo que percibió Waman Poma, sino que tampoco estaban en condiciones de comprender lo que Waman Poma percibía. En consecuencia, Waman Poma fue “naturalmente” silenciado durante cuatrocientos años. Y cuando se lo “descubrió”, dio lugar a tres líneas interpretativas: la de los conservadores, que insistieron en la falta de inteligencia de un indio; la posición académica progresista (con Franklin Peace en Perú, Rolena Adorno y Raquel Chang-Rodríguez en Estados Unidos, Birgit Scharlau en Alemania, y Mercedes López Baralt en Puerto Rico), que comprendió tanto la contribución de Waman Poma como su silenciamiento por parte de los hispanos peninsulares y los criollos de América del sur; y, por último, la incorporación de Waman Poma en el pensamiento indígena como uno de sus fundamentos epistémicos (a la manera como han sido interpretados 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 decolonial 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 currículo y objetivos de enseñanza superior en el Tawantinsuyu y en el Kichua, aunque también se “use” el castellano,⁷ 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 es la lengua hegemónica, con total desmedro y olvido del Kichua.

El potencial epistémico y descolonizador ya está presente en la *Nueva Corónica*. Waman Poma miraba y comprendía desde la perspectiva del sujeto colonial (el sujeto formado y forjado en el Tawantinsuyu y en el Keswaymara, confrontado con la presencia repentina del castellano y del mapamundi de Ortelius) y no del sujeto moderno que en Europa comenzó a pensarse a sí mismo como sujeto a partir del Renacimiento. También tenía acceso a informaciones a las que no tenían acceso los castellanos: pocos de ellos dominaban el Aymara y el Quechua, y quienes llegaron a comprenderlo en sus andanzas por los Andes, quedaron todavía lejos de igualar su comprensión de la lengua con sus años de escolaridad en latín y griego. Imaginen ustedes a Waman Poma en Castilla, contando las historias de los castellanos y sus antigüedades greco-latinas. Pues en buena y justa hora los castellanos se hubieran sentido humillados y le hubieran dicho que en realidad no entendía muy bien de qué hablaba; 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*, sí tiene una subjetividad y una localización geo-histórica (lenguas, tradiciones, mitos, leyendas, memorias) en las cuales se basa su manera de comprenderse a sí mismo, a los otros y al mundo. Y esta singularidad de experiencia y de vivencias no les puede ser negada ni a los unos ni a los otros (eran todos “hombres” en este contexto), aunque los castellanos asumían 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 Poma fue una *subjetividad de frontera* (doble conciencia, conciencia mestiza en la terminología de hoy), subjetividad que no pudo forjar ninguno de los castellanos, incluido Juan de Betanzos, quien se casó con una princesa Inca. El pensamiento fronterizo surge de la diferencia imperial/colonial del 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 sí lo sea en la formación de sujetos que habitan la casa de la herida colonial. La *Nueva Corónica* es precisamente eso:

⁷ Véase el artículo de Catherine Walsh en este volumen. Las motivaciones políticas, filosofía educativa, conceptualización del *curriculum* y estructura de los ciclos de aprendizaje (y de desaprendizaje de 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)* (2004). Parte del proceso de gestación puede verse en el *Boletín Icci-Rimai* (2001).

un relato en 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 imperial bajo las órdenes de Felipe II. Waman Poma y los cronistas castellanos están separados por la diferencia colonial epistémica, invisible para los castellanos, visible como una gran muralla para Waman Poma. Es en la confrontación con esa muralla que Waman Poma 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.

¿Qué proponía Waman Poma? Un “buen gobierno” basado en una “nueva coronica”. Era natural que así fuera. El historiador catalán Joseph Fontaná dijo en algún momento, no hace mucho tiempo, que hay tantas historias como proyectos políticos. La diversidad de proyectos políticos de los castellanos se montaban sobre un concepto de historia cuyas fuentes estaban en Grecia y Roma (Heródoto, Tito Livio, Tasso). En cambio, las fuentes epistémicas del proyecto político que ejemplifican Waman Poma y Taki Onkoy no se apoyaban en la memoria de Grecia y Roma.

¿Cómo proponía Waman Poma este nuevo proyecto político (“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 las colonias. ¿Hay alguna diferencia? Multiculturalismo es multiculturalismo, no importa dónde, se argumentaría desde una epistemología des-corporalizada y des-localizada. Se puede pensar, como simple correlación, en la sociedad “multicultural” de la península ibérica durante la misma época: 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. Además, en las colonias aparece la categoría 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. Pero, ¿cuál es el criterio que emplea Waman para su crítica? El cristianismo. ¿Cómo?, preguntó un estudiante en una de mis clases sobre Waman Poma: ¿cómo puede ser este un pensamiento decolonial si abrazó el cristianismo?⁸ Sin embargo, así es. Reflexionemos. A

⁸ 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 Poma a los africanos. Edison León puso en cuestión la posibilidad de considerar decolonial a Waman Poma, precisamente por esas críticas. En ese

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 ilustrada no existía todavía. Waman Poma asume la cristiandad histórica y éticamente, en la medida en que argumenta la cristiandad de los andinos antes de la llegada de los castellanos. Históricamente Waman Poma sería un mentiroso, puesto que no hay cristianismo antes de la llegada de los castellanos. Pero en un nivel lógico-epistémico, 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 Poma debe leerse en este segundo nivel y no en el primero. La lectura del primer nivel es eurocéntrica y le otorga a la cristiandad occidental europea (la que se expande hacia América) la posesión de principios universales bajo el nombre de cristianismo. “Cristianismo”, en el argumento de Waman Poma, es equivalente a “democracia” en la pluma y la palabra de los zapatistas: la democracia no es propiedad privada del pensamiento y la teoría política de Occidente, sino un principio de convivencia, de buen vivir, que no tiene dueño. Waman Poma se apoderó de los principios cristianos a pesar de y en contra de los malos cristianos españoles, así como los zapatistas se apoderan de los principios democráticos a pesar de y en contra del gobierno mexicano en contubernio con la comercialización de la democracia en el mercado de Washington. Esta analogía tiene una doble función: pedagógica, para familiarizar al lector con la situación de Waman Poma hace cuatro siglos y medio; política y epistémica, para recordar la continuidad del pensamiento decolonial a través de los siglos, en sus diversas manifestaciones.

Una vez realizada la crítica a todos los grupos humanos presentes en la Colonia y después de haber identificado también las virtudes de todos ellos, Waman Poma propone un “buen gobierno” de los virtuosos, sin importar si estos son indios/as, castellanos/as, moros/as o negros/as. El “buen gobierno”, en otras palabras, se propone como el lugar de la convivencia y la superación de la diferencia colonial. Los dos grupos fuertes —política y demográficamente— en el Perú eran, sin duda, los castellanos y los indios; y Waman Poma no oculta 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 decolonial 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 hybris del punto cero” es incongruente con el pensamiento decolonial: la

momento mi lectura de Waman Poma estaba un poco olvidada, pero pensaba retomarla precisamente para un seminario que dictaría en el otoño de 2005, en Duke University. Efectivamente, la relectura de Waman Poma reveló aspectos (como siempre en la lectura de este complejo y rico texto) a los cuales no había prestado atención anteriormente. Lo que aquí afirmo es producto de las conversaciones sostenidas con Catherine y Edison, y de mi relectura posterior sobre el asunto.

epistemología del punto cero funda y sostiene la razón imperial (teo- y ego-políticamente).⁹

Waman Poma construyó la idea de “buen gobierno” en el Tawantinsuyu. Contrario a las utopías occidentales modernas iniciadas por Tomas Moro, un siglo antes, la utopía de Waman Poma no se ubica en un no-lugar del tiempo (las utopías occidentales modernas se afincan en el no-espacio de un futuro secular), sino en la reinscripción de un espacio desplazado por los castellanos. En verdad, lo que propone Waman Poma es una “topía” de la razón fronteriza y de pensamiento decolonial. 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 del Tawantinsuyu, imagine las diagonales de un cuadrado (sin los cuatro lados, sólo las diagonales). Los cuatro espacios formados por las diagonales son los cuatro *suyus*, o espacios significativos en la estructura y jerarquías sociales de los Incas. 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 Poma situó al rey Felipe III en el centro del Tawantinsuyu, puesto que ocupaba el trono, tanto en Castilla como en el Tawantinsuyu. Luego, Waman Poma distribuyó los *suyus* a cada uno de los grupos mencionados. En un *suyu* situó a los indios, en otro a los castellanos, en otro a los moros y en el cuarto a los africanos. En la medida en que el Tawantinsuyu es una estructura jerárquica, Waman Poma mantuvo esa jerarquía en la distribución de los *suyus* (detalles que no vienen al caso aquí, puesto que nuestro objetivo es localizar la emergencia del pensamiento decolonial 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 trans-nacional y coexistencia inter-cultural. Inter-cultural y no multi-cultural, porque en la propuesta de Waman Poma Felipe III no es el soberano de una estructura política hispánica en el Tawantinsuyu, sino que es el soberano *del* Tawantinsuyu. Felipe III queda así des-colocado de su memoria, tradición, lengua, formación y pensamiento políticos hispánicos.

Semejante teoría política es producto del pensamiento fronterizo crítico y, por eso, de un pensamiento decolonial. La última sección de la *Nueva Corónica*, 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* (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 ya mostraba un desprecio por vidas

⁹ La ego-política desplazó pero nunca eliminó la teo-política. Ambas se reúnen, entre otros muchos lugares, en el pensamiento político de Carl Schmitt; ejemplarmente, en su *Politische Theologie* (1922).

humanas desechables (indios y negros, fundamentalmente), sometidas a la explotación del trabajo, expropiadas de su morada (la tierra en donde *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 ni 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 Poma se contrapone a la teoría política europea; es una alternativa al régimen monárquico y capitalista-mercantil del sistema-mundo. El “triumfo” (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 Poma con un fundamental proyecto de pensamiento decolonial.

Pero si Waman Poma es una puerta de entrada al lado más oscuro del Renacimiento, Ottobah Cugoano es una puerta de entrada al lado más oscuro de la Ilustración. Cugoano es el menos conocido de los cuatro ex-esclavos (Egnatius Sancho, John Marrant y Loudah Equiano son los otros tres) que, en Inglaterra, en la segunda mitad del siglo XVIII, lograron convertirse en escritores. Se estima que Cugoano llegó a Inglaterra hacia 1770. Habría sido esclavo en las plantaciones inglesas del Caribe, de un tal Alexander Campbell. Nacido en lo que hoy es Ghana, alrededor de 1757, fue capturado por los propios africanos cuando tenía alrededor de trece años, y vendido como esclavo a mercaderes europeos. Cugoano llegó a Inglaterra poco después de que se proclamara la “decisión Mansfield”, en junio de 1772, en favor de un esclavo cimarrón (*run away slave*), en las colonias. Esta decisión, conocida, 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.

Dos siglos de comercialización de esclavos y explotación del trabajo en las plantaciones isleñas preceden el momento en que Cugoano publicó en Londres, en 1787, su tratado político decolonial. El título es el siguiente: *Thoughts and Sentiments of the Evil and Wicked Traffic of the Slavery and Commerce of the Human Species, Humbly Submitted to the Inhabitants of Great Britain, by Ottobah Cugoano, a Native of Africa*. El dominio que tiene Cugoano de la lengua inglesa es comparable al dominio que tiene el Inca Garcilaso de la Vega de la lengua castellana. Waman Poma, en cambio, no tuvo contacto con el espacio del imperio, pero su castellano, gramaticalmente deficiente, no fue obstáculo para exponer sus ideas y argumentos, acompañado por diseños de mapas, personajes y situaciones. La fuerza política de ambos tratados no tienen paralelo, que yo conozca, ni en las Américas ni en otros lugares del planeta donde la colonización inglesa y francesa no había comenzado todavía.

Como Waman Poma, Cugoano no tiene otro criterio de juicio que la cristiandad. El pensamiento de la Ilustración, del cual es parte Cugoano, 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 Poma, Cugoano tomó los principios morales de la cristiandad al pie de la letra, y a partir de ahí proyectó su crítica a los excesos de los cristianos ingleses en la brutal explotación de los esclavos. Veamos 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. (Cugoano, 1999, p. 65)¹⁰

En el párrafo me interesa subrayar varias cosas: el manejo de la lengua; el conocimiento y la solidaridad con la población indígena bajo la colonización castellana, que Cugoano asemeja a la deshumanización de ambos, del indio y del negro; la crítica directa, brutal, de un negro esclavo a los comerciantes y explotadores blancos (tan directa y brutal como la de Waman Poma). Estas críticas (la de Cugoano y la de Waman Poma) no se sitúan ya en el mismo nivel (paradigma) que la crítica de Las Casas a sus propios compatriotas. La crítica de Cugoano y Waman Poma *se ubica en otra parte*, en el espacio del giro decolonial. En este sentido, el párrafo citado 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 (1533-1603) tejió en su imperio británico la leyenda negra contra los abusos de los castellanos en América, gracias a la información y las críticas suministradas por Bartolomé de Las Casas. De ello hace eco Cugoano, pero castigando a su vez a los ingleses por sus brutalidades contra los esclavos negros, semejantes o peores a las de los castellanos contra los indios. Sin embargo, Isabel I no criticó la brutalidad de los ingleses que ella había condenado en 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:

¹⁰ La sección entre comillas del párrafo proviene de *History of America* (1777) de William Robertson.

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. (Cugoano, 1999, p. 72)

La transformación de *vidas humanas en materia desechable* es algo más que la “nuda vida” 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 “biopolítica” de Michel Foucault, la desplaza al espacio epistemológico de deslinde y apertura del pensamiento decolonial. Las divisiones imperiales/nacionales 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 los cuatrocientos años de historia moderno/colonial en la que los refugiados y el holocausto nazi son tan sólo un momento más en la larga cadena de desechabilidad de la vida humana. Este fue precisamente uno de los argumentos más fuertes de Cugoano, como veremos enseguida. La genealogía del pensamiento decolonial es desconocida en la genealogía del pensamiento europeo. Así, Agamben vuelve a Hanna Arendt y a Heidegger, pero ignora, desconoce o simplemente no le afecta el pensamiento de Aimé Césaire, canónico en la genealogía del pensamiento imperial. En 1955, Césaire podía ver lo que quizás pocos (si es que algunos) pensadores europeos podían “ver”, tan desposeídos como estaban y están del archivo construido por la herida colonial. Observaba Césaire en su *Discurso sobre el colonialismo*:

Yes, it would be worthwhile 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 Arabs or Algeria, the “coolies” of India, and the “niggers” of Africa. (Césaire, 2000, p. 5)¹¹

Así, la “nuda vida” que “descubrió” Agamben, y que tanto entusiasmó a la mentalidad blanca de la Europa occidental y de los Estados Unidos, es tardíamente lo que indios y negros ya sabían desde el siglo XVI. Que las vidas

¹¹ Cito aquí la traducción inglesa. La primera traducción castellana está a punto de salir (Madrid: Ediciones Akal).

de la gente blanca pudieran ser desechables fue una novedad para Europa y Anglo-América. Esa novedad es también parte de la ceguera del “hombre blanco”; una ceguera en la que el descubrimiento de la desechabilidad de la vida humana permite ahora construir argumentos “críticos” basados en la humillación del hombre blanco. El pensamiento decolonial, que también atiende a los horrores del holocausto, lo hace desde su gestación histórica en el siglo XVI, en historias paralelas, en Europa, en las Américas y en 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 pensamiento. En la historia de las ideas, de la filosofía, de la ciencia *en* Europa y *de* Europa este asunto se dio por sentado, porque se asumió que lo importante es *aquello que y sobre lo que se piensa y no desde dónde y a partir de dónde se piensa*. Veamos un botón de muestra. Con gloriosa prosa que recuerda la música de Wagner, Jean-Jacques Rousseau anuncia de esta forma su ubicación epistémica, ética y política en el *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755):

Refiriéndose mi tema al hombre en general, procuraré buscar un lenguaje que convenga a todas las naciones; mejor aún, olvidando los tiempos y lugares para pensar tan sólo en los hombres a quienes hablo, supondré que estoy en el Liceo de Atenas repitiendo las lecciones de mis maestros, teniendo por jueces a los Platón, y los Jenófanes y al género humano por oyente. (Rousseau, 1977, p. 152)

Pero Waman Poma y Ottobah Cugoano difícilmente imaginarían el Liceo de Atenas como escenario de su palabra, ni se “olvidarían del tiempo y del espacio”. Dirían —me puedo imaginar— que su tema es de interés para la humanidad en general, puesto que hablan de una civilización que ha llegado a desechar vidas humanas. Pero puntualizarían la diferencia colonial que, a partir del siglo XVI, “re-organizó el género humano” como posible “audiencia” y ocultó que en ese género humano hay vidas que no tienen valor. Rousseau escribió un párrafo que revela el encandilamiento del deseo y voluntad de *hablar por* la humanidad, en un momento en que la transformación masiva de la vida en materia desechable (que por primera vez comenzó a ocurrir en la historia del “género humano” en el siglo XVI), llevaba ya más de dos siglos de historia. Como Cugoano unos veinte años después, y como Waman Poma unos dos siglos antes, Rousseau estaba preocupado por la desigualdad entre los hombres. Observando la escena europea, en su presente y en su historia, pero desatento a las desigualdades y a la herida infligida por la diferencia colonial, Rousseau observó:

Concibo en la especie humana dos clases de desigualdad: una que llamo natural o física porque ha sido establecida por la naturaleza y que consiste en la diferencia de edades, de salud, de las fuerzas del cuerpo y las cualidades del espíritu o del alma; otra, que puede denominarse desigualdad moral o política, pues depende de una especie de convención y está establecida, o cuando menos autorizada, por el consentimiento de

los hombres. Esta última consiste en los diferentes privilegios de los que gozan unos en detrimento de los otros, como el ser más ricos, más honrados, más poderosos que ellos o, incluso, hacerse obedecer. (Rousseau, 1977, p. 150)

Para Rousseau, preguntarse por el origen 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 absurdo preguntarse —continúa Rousseau— si hay alguna conexión *esencial* entre las dos desigualdades, puesto que hacer esta pregunta significaría preguntar si quienes están en el poder y en posición de mandar son necesariamente mejores que aquellos que están en posición de obedecer. 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” (Rousseau, 1977, p. 150). Como tantos otros ilustrados del siglo XVIII (Kant entre ellos), Rousseau condenó la esclavitud, pero tal condena no se derivaba de que se aceptara sin más la igualdad de los europeos y los esclavos africanos. La “desigualdad natural” es un principio racional suficiente para distinguir en el mismo plumazo lo injusto de la esclavitud, pero *también* la inferioridad de los negros africanos.

Ottobah Cugoano dio un giro de ciento ochenta grados a los debates sobre el derecho y la ley natural que ocupó a los ilustrados blancos del siglo XVIII. Mientras que Waman Poma respondía al debate imperial de toda una pléyade de misioneros y hombres de letras (Las Casas, Acosta, Murúa, a quienes menciona al final de la *Nueva Corónica*), Cugoano respondía a ideas en boga durante la Ilustración y en un momento de ascendencia intelectual en Inglaterra, Alemania y Francia. Entre los nombres que dominaban el terreno intelectual, filosófico y político de la época, cuentan: George Berkeley, *Principles of Human Knowledge* (1710), Alexander Pope, *Essay on Man* (1734), David Hume, *Inquiry Concerning Human Understanding* (1748) y Ephraim Lessing, *Educación de la raza humana* (1780). 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, al 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 infligidos y legalizar el trabajo. Independiente de que estas cuestiones que plantea Cugoano estén abiertas

todavía hoy, lo importante para mi argumento es identificar en qué consiste el giro decolonial. Anthony Bogues marca sin dudar el desenganche y la apertura de Cugoano en el ámbito de la teoría política. En relación con los debates y temas en discusión entre filósofos y tratadistas políticos europeos de Inglaterra, Alemania y Francia en el siglo XVIII, Bogues afirma lo siguiente:

Cugoano's political discourse suggests the existence of a different stream that articulates notions about natural liberty and natural rights. For Cugoano, the fundamental natural right was the right of the individual to be free and equal, no in relationship to government but in relationship to other human beings. (Bogues, 2005, p. 45)¹²

Bogues agrega que el argumento de Cugoano, que reclama la igualdad de los negros en un mundo en donde la teoría política y el concepto de humanidad estaba en manos de los blancos (la “desigualdad natural”), complementa el giro decolonial al plantear que los seres humanos son iguales y libres frente a otros seres humanos *y no frente al Estado*. Recordemos que el argumento de Rousseau, en cambio, es la igualdad formal de los hombres frente al Estado y su desigualdad en el “estado de naturaleza”. 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:

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. (Bogues, 2005, p. 45)

La “dirección diferente” que toma Cugoano en el horizonte político de la Ilustración es precisamente lo que aquí intento describir como el giro decolonial y la gestación del pensamiento decolonial en la fundación misma del sistema-mundo moderno/colonial. La fuerza y la energía del pensamiento decolonial estuvo siempre “ahí”, en la exterioridad, en lo negado por el pensamiento imperial/colonial.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Podríamos continuar la genealogía del pensamiento decolonial, deteniéndonos, por ejemplo, en Mahatma Gandhi. Mencionarlo aquí es importante por lo siguiente: Cugoano y Gandhi se encuentran unidos, en distintos puntos del planeta, por el Imperio Británico, del mismo modo en que Waman Poma y Cugoano están unidos por la continuidad de los imperialismos de Europa occidental en América. Podríamos continuar con Frantz Fanon y conectarlo con Cugoano 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

¹² Las citas de Anthony Bogues son tomadas de “The Political Thought of Quobna Cugoano: Radicalized Natural Liberty” (2005).

pensamiento decolonial 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 genealógico en común entre Waman Poma, Cugoano, Gandhi y Fanon es la herida infligida por la diferencia colonial.

El giro decolonial (la decolonización epistémica) operado por Waman Poma y Cugoano tuvo lugar en el horizonte de las monarquías, antes de la emergencia del Estado moderno (burgués) y de la emergencia de las tres ideologías seculares imperiales del sistema-mundo moderno: el conservatismo, el liberalismo y el marxismo (Wallerstein, 1995). Por eso, en el horizonte epistémico de ambos, la teología es reina. Con todo, la genealogía del pensamiento decolonial es *pluriversal* (no *universal*). Así, cada nudo de la red de esta genealogía es un punto de despegue y apertura que reintroduce lenguas, memorias, economías, organizaciones sociales, subjetividades, esplendores y miserias de los legados imperiales. La actualidad pide, reclama, un pensamiento decolonial que articule genealogías desperdigadas por el planeta y ofrezca modalidades económicas, políticas, sociales y subjetivas “otras”. El proceso está en marcha y lo vemos cada día, a pesar de las malas noticias que nos llegan del Oriente medio, de Indonesia, de New Orleans y de la guerra interior en Washington.

BIBLIOGRAFÍA

- Anan, Kofi. (s.f.). “Plan of the Milenium”. <http://www.globalpolicy.org/msummit/millenni/undocindex.htm>.
- Anzaldúa, Gloria. (1987). *Borderlands/La Frontera*. s.l.: s.e.
- Bogues, Anthony. (2005). “The Political Thought of Quobna Cugoano: Radicalized Natural Liberty”. En *Black Heretics, Black Prophets: Radical Political Intellectuals*. New York: Routledge.
- Boletín ICCI-Rimai*. (2001). <http://icci.nativeweb.org/boletin/33/>.
- Castro-Gómez, Santiago. (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.
- Césaire, Aimé. (2000). *Discours sur le colonialism*. New York: Montly Review.
- Cugoano, Ottobah. (1999). *Thoughts and Sentiments of the Evil and Wicked Traffic of the Slavery and Commerce of the Human Species, Humbly Submitted to the Inhabitants of Great Britain, by Ottobah Cugoano, a Native of Africa*. New York: Penguin Classics.
- Quijano, Aníbal. (1992). “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. En Heraclio Bonilla (comp.). *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Quito: Libri Mundi, Tercer Mundo.

- Rousseau, Jean-Jacques. (1977). "Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres". En *Discursos a la Academia de Dijon*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- Sachs, Jeffrey D. (2005). *The End of Poverty. Economic Possibilities for our Time*. New York: Penguin Press.
- Sumak Yachaypi, Alli Kawsaypipash Hachakuna. (Aprender en la sabiduría y el buen vivir)*. (2004). Quito: Universidad Intercultural Amawta Wasi-Unesco.
- Wallerstein, Emmanuel. (1995). *After Liberalism*. New York: New Press.