

Historias locales/diseños globales

Colonialidad, conocimientos subalternos
y pensamiento fronterizo

Walter D. Mignolo



*Prefacio a la edición
castellana*
**«Un paradigma otro»:
colonialidad global,
pensamiento fronterizo
y cosmopolitismo
crítico**

0

Este prefacio se ocupa de bosquejar «un paradigma otro» de pensamiento crítico, analítico y utopístico que contribuya a construir espacios de esperanzas en un mundo en el que prima la pérdida del sentido común, el egotismo ciego, los fundamentalismos religiosos y seculares, el pensamiento crítico que piensa los conceptos que piensan los conceptos y olvida la razón por la cual los conceptos fueron inventados, llegando a celebrar lo «cyborg», «la matriz», «la geonómica», etc., y a olvidar la mera cuestión de la generación y reproducción de la vida en el planeta; no sólo de la vida humana, sino de la vida simplemente. La «geonómica» se transforma así en la posibilidad de producir nuevas mercancías más que de contribuir a celebrar el vivir, el gozar, la creatividad. Comerciar con órganos humanos como si fueran semillas o frutas es ya un procedimiento casi naturalizado; comerciar con cuerpos humanos como si fueran productos de K-Mart es una práctica también común y reveladora de formas de pensamientos y de subjetividad en las que la ganancia, la acumulación, el consumo, la posesión de bienes es el único destino justificable en el proyecto de civilización neoliberal. O el desprecio de vidas humanas en pro de ideales, estatales o contraestatales, como hemos visto en y a partir del 11 de septiembre, por ambos lados; o en el teatro de Moscú, en octubre de 2002, aunque no se tratara de «terrorismo» contraestatal, si bien dio lugar a una especie de terrorismo estatal. Las críticas a tal proyecto, aun en el interior de la matriz epistémica en la cual el proyecto se inscribe, están llegando también a su estado de agotamiento. Mi discurso en pro de la vida, del vivir, no tiene sus fundamentos en el vitalismo de la filosofía europea, sino en el grito del sujeto, a decir de Hinkelammert, de las vidas que gritan, a través

del sujeto, las miserias a las que fueron llevadas por años de colonialismo y, últimamente, de civilización neoliberal. De ahí la necesidad de imaginar no ya «nuevos paradigmas» inscritos en el proyecto de la modernidad (tanto colonizadores como liberadores), del cual el proyecto del neoliberalismo es parte y consecuencia, sino «paradigmas otros». En este prefacio, y en este libro, intento contribuir a futuros contruidos sobre distintos principios políticos, éticos, económicos y epistémicos.

En este prefacio, y en el libro, intento contribuir a futuros contruidos sobre distintos principios políticos, éticos, económicos y epistémicos. Llamo «paradigma otro» a la diversidad (y diversalidad) de formas críticas de pensamiento analítico y de proyectos futuros asentados sobre las historias y experiencias marcadas por la colonialidad más que por aquellas, dominantes hasta ahora, asentadas sobre las historias y experiencias de la modernidad. El «paradigma otro» es diverso, no tiene un autor de referencia, un origen común. Lo que el paradigma otro tiene en común es «el conector», lo que comparten quienes han vivido o aprendido en el cuerpo el trauma, la inconsciente falta de respeto, la ignorancia –por quien puede hablar de derechos humanos y de convivialidad– de cómo se siente en el cuerpo el ninguneo que los valores de progreso, de bienestar, de bien-ser, han impuesto a la mayoría de habitantes del planeta, que, en este momento, tienen que «reaprender a ser». «Un paradigma otro» es en última instancia el nombre que conecta formas críticas de pensamiento «emergentes» (como en la economía) en las Américas (latino/as; afroamericanos; americanos nativos; pensamiento crítico en América Latina y el Caribe), en el norte de África, en el África subsahariana, en el sur de India y en el sur de Europa, y cuya emergencia fue generada por el elemento común en toda esta diversidad: la expansión imperial/colonial desde el siglo XVI hasta hoy. El «paradigma otro» es, en última instancia, el pensamiento crítico y utopístico que se articula en todos aquellos lugares en los cuales la expansión imperial/colonial le negó la posibilidad de razón, de pensamiento y de pensar el futuro. Es «paradigma otro» en última instancia porque ya no puede reducirse a un «paradigma maestro», a un «paradigma nuevo» que se autopresente como la «nueva» verdad. La hegemonía de «un paradigma otro» será, utopísticamente, la hegemonía de la diversalidad, esto es, «de la diversidad como proyecto universal» (que desarrollo en el capítulo VII) y no ya un «nuevo universal abstracto». La «otredad» del paradigma de pensamiento que aquí bosquejo es, precisamente, la de llevar implícita la negación de la «novedad» y de la «universalidad abstracta» del proyecto moderno que continúa invisibilizando la colonialidad.

«Un paradigma otro» es distinto y complementario de la «transición paradigmática» que identificó y presentó con fuerza argumentativa Boaventura de Sousa Santos. Ambos surgen de la misma constatación: el agotamiento del proyecto de la modernidad. Sin duda, esta constatación no es novedosa, puesto que

constituye uno de los argumentos de las variadas críticas a la modernidad agrupadas bajo el nombre de «posmodernidad»; esto es, tanto el conjunto de cambios sociales detectables como la toma de conciencia crítica de las circunstancias que llevan a esos cambios. Sin embargo, Sousa Santos descubrió una dirección distinta y sus argumentos están destinados a configurar un «posmodernismo oposicional». ¿En qué se distingue la propuesta de Sousa Santos de las ideas y las tesis posmodernas que surgieron en Francia (Lyotard, Baudrillard, Foucault, Derrida) o Estados Unidos (Jameson, Harvey)? Dejo para otra ocasión una respuesta más detallada. Para los fines de este prefacio puntualizo dos aspectos: a) una mayor apertura a la variedad epistémica y política del mundo, particularmente atenta a la variedad de historias locales en relación y conflicto con la modernidad europea (Sousa Santos, 1995, p. xi), y b) una direccionalidad prospectiva a sus análisis, una «utopística» en términos de Wallerstein, que Sousa Santos conceptualiza en los dos proyectos contradictorios de la modernidad (regulación y emancipación). El agotamiento de la modernidad es, para Sousa Santos, en la medida en que la civilización neoliberal impone cada vez más el principio «regulador» de la modernidad y, por un agotamiento de las ideologías modernas (cristianismo, liberalismo y marxismo) para imaginar futuros posibles. La emancipación adquiere, en Sousa Santos, un carácter y una dimensión muy diferente a la que tiene, por ejemplo, en Ernesto Laclau. Mientras que Laclau piensa la emancipación en los límites de las ideologías de la modernidad, Sousa Santos abre el proyecto a una escala planetaria que se concretiza, en la actualidad, en el proyecto auspiciado por la Fundación McArthur «Reinventing Social Emancipation» (<http://www.ces.fe.uc.pt/emancipa/en/index.html>).

El mapa de *locus de enunciación* («standpoint epistemology» en la crítica feminista) que acabo de trazar (posmodernismo, posmodernismo oposicional, un paradigma otro) muestra la necesidad de pensar el conocimiento como geopolítica en vez de pensarlo como un lugar universal al que todos tienen acceso, pero del que, desafortunadamente, sólo algunos tienen las llaves. Este simple ejemplo muestra, por otro lado, la necesidad de la «doble traducción» para pensar un mundo en el cual «la diversidad sea un proyecto universal». Esto será posible sólo y en la medida en que lo «distintivo» de cada proyecto se «conecta» mediante una doble traducción que contribuirá a corregir las debilidades del pensamiento crítico posmoderno con respecto a las aperturas que ofrecen el posmodernismo oposicional y «un paradigma otro». El desafío que esta doble traducción presenta a los participantes del proceso es el de lidiar y deshacer los lugares de poder asignados a los distintos tipos de conocimiento. El prejuicio que asume la superioridad de ciertos conocimientos sobre otros es un escollo que ha de superarse desde ambas perspectivas del espectro: por quienes trabajan en las oficinas del saber superior y por quienes trabajan en las oficinas del saber subal-

terno. En realidad, esta relación de poder sólo puede medirse en relación con ciertos valores previos y con el «valor» que cada tipo de conocimiento tiene en función de las necesidades para las cuales tal conocimiento se crea, reproduce o transforma. «Un paradigma otro» es hoy y lo será en el futuro próximo el paradigma que abre nuevos caminos y ofrece también correctivos al posmodernismo y al posmodernismo oposicional. Quienes se inscriben en el paradigma otro, estoy seguro, están también abiertos a ser corregidos en un diálogo entre pares, aunque no paternalmente amonestados por la supervivencia en la superioridad de ciertos saberes heredados, hoy, del saber de la cristiandad y de la razón universal de la filosofía y la ciencia a partir del siglo XVII. Los saberes subordinados y subalternizados por quienes creyeron en la superioridad de la teología, de la filosofía, de la ciencia y de sus principios y métodos, están volviendo, después de cinco siglos de supervivencia y resistencia, a indicar las vías de futuros posibles más allá de las vías agotadas y las posibilidades que ofrecen el pensamiento moderno, y sus críticos, desde el Renacimiento al posmodernismo (Mignolo, 2001, 2002b, 2002c).

«Un paradigma otro», complementario a la transición paradigmática, emerge, en su diversidad, en y desde las perspectivas de las historias coloniales; en el conflicto entre las lenguas, los saberes y los sentires (esto es, en la colonialidad del ser; esto es, un ser que no se configura ontológicamente en el cara a cara levinasiano, sino en el poder diferencial del racializado –que no está en Hegel pero sí en Fanon– entre el amo y el esclavo); esto es, en/desde las historias locales a las que le fueron negadas potencial epistémico y, en el mejor de los casos, fueron reconocidas como «conocimiento local» o localizado, tal como maneja el concepto, hoy, el Banco Mundial. Los movimientos indígenas, por ejemplo, en América Latina, el levantamiento zapatista, la historia del colonialismo desde la perspectiva de los actores que lo vivieron en las colonias (criollos, mestizos, indígenas o afroamericanos), como sus equivalentes en África y Asia, son los lugares epistémicos donde surge «un paradigma otro». Estos «lugares» (de historia, de memoria, de dolor, de lenguas y saberes diversos) ya no son «lugares de estudio» sino «lugares de pensamiento» donde se genera pensamiento; donde se genera el bilenguaje y las epistemologías fronterizas. Las lenguas coloniales del saber moderno (aquellas derivadas del latín en la formación de la Europa moderna) ya no son suficientes; están limitadas a la visión parcial de su propia historia (la de Europa) y la perspectiva «unilateral» y «parcial» (la historia contada desde la diversidad, sí, pero la diversidad de la misma historia de Europa) que el saber en lenguas europeas produjo sobre las experiencias coloniales. Por ello, «un paradigma otro» no es un «paradigma de transición», sino un «paradigma de disrupción». Se entronca en la discontinuidad de la tradición clásica que ocurre en el primer momento de la expansión colonial cuando Cristóbal Colón, cargado de sus lecturas antiguas y medievales, se encuentra con gentes para quie-

nes esa tradición les es ajena, y tampoco les importa. Pero esas gentes pagaron las consecuencias de ser ajenos a la tradición grecolatina y de no importarles tampoco. Las consecuencias fueron el silencio, la imposibilidad de ingresar en el diálogo de pensamiento y, por lo tanto, de pasar solamente a ser pensados. La situación inicial, la diferencia epistémica colonial, se repitió luego, a lo largo de la expansión colonial. Por cierto que la reducción al silencio no significó que quienes desconocían la tradición grecolatina se sujetaran, no se resistieran ni tampoco escribieran, sino que lo que escribían o decían no llegaba a la imprenta controlada por quienes imponían el silencio, ni tampoco que las lenguas de las zonas colonizadas fueran afines a la historia del griego, el latín y las lenguas vernáculas. Hasta el árabe, idioma al que tanto le debe la modernidad europea, fue acallado, y es así que hoy la memoria mutilada del árabe, junto con otros saberes de lenguas marginadas, es un componente fuerte en el surgimiento de «un paradigma otro» (Al-Jabri, 1994). En suma, «un paradigma otro» en su diversidad planetaria está *conectado* por una experiencia histórica común: el colonialismo; y por un principio epistémico que ha marcado todas sus historias: el horizonte colonial de la modernidad. Esto es, la lógica histórica impuesta por la colonialidad del poder.

El concepto de colonialidad convoca el concepto de poscolonialidad en dos sentidos complementarios. Uno, literal, es indicar que la colonialidad continúa y que el *pos* indica meramente que la colonialidad global del proyecto neoliberal no se configura ya como la colonialidad cristiana o liberal de los siglos anteriores. El segundo sentido, utopístico, indica el espacio de análisis y los proyectos dirigidos a revelar la lógica oculta de la colonialidad (de manera semejante a los análisis de Marx para descubrir la lógica del capital). El concepto de poscolonialidad tiene un uso semejante pero más restringido en el ámbito de los estudios poscoloniales de la India británica y de la Commonwealth, que es al mismo tiempo el sentido que se impuso como «marca de fábrica» y el que más se vende. Sin duda tiene su legitimidad, y no es esto lo que estoy cuestionando. Lo que estoy diciendo es que el concepto de poscolonialidad no es un significante vacío que integra la multiplicidad, sino que esconde, bajo el mismo signo, la diversidad de significantes llenos, llenos de diversas historias coloniales (hispanica, británica, francesa, estadounidense, etc.). Así, en la Rusia actual, el concepto de poscolonialidad tiene un sentido complejo e interesante en la medida en que invita a pensar tanto la poscolonialidad en relación con el Imperio ruso como el postsocialismo después de la caída del Imperio soviético. En la medida en que la colonialidad es la cara oculta de la modernidad, la «modernización» del proyecto neoliberal hoy implica necesariamente nuevas formas de «colonización». El Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, la política exterior de Estados Unidos y de los países fuertes de la Unión Europea son puntos de referencia claros para pensar la

colonialidad global hoy. Por otra parte, la colonialidad global implica la reestructuración de la diferencia imperial y los proyectos de «modernización» hoy en marcha en China y en Rusia y sus relaciones con Occidente, esto es, con el proyecto (hegemónico o dominante) neoliberal.

Historias locales/diseños globales no es, sin embargo, una «presentación» del paradigma otro al que me refiero, sino que intenta ser una «contribución» a él. Más que con un marco conceptual, el paradigma otro se identifica por el punto de encuentro o conector, la colonialidad. Es cierto que el concepto de «colonialidad» no es usado por todos aquellos cuyos proyectos parten de una crítica al colonialismo, del pasado o del presente (globalización neoliberal). «Colonialidad» tiene en mi discurso una doble dirección. Por un lado, es el concepto que me permite *conectar* mi discurso con otros semejantes producidos o referidos a la historia de Asia, África o Europa. Por otro lado, colonialidad es el concepto que *articula* la lógica y la genealogía conceptual (por ejemplo, el pensamiento crítico-social en América Latina a partir de José Carlos Mariátegui) de mi propio discurso¹. Este paradigma (tanto en su genealogía específica en el pensamiento crítico en América Latina como en otras genealogías construidas sobre historias locales forjadas por distintos tipos y momentos coloniales) no tiene un «autor» de referencia, sino las variadas y congruentes experiencias coloniales transformadas en reflexión crítica y en crítica epistémica. Pero tiene un origen temporal: el «paradigma otro» se gestó como relación dialógica y asimetría de

¹ Además de los trabajos sobre los que reflexiono y que cito en el libro y en este prefacio, son importantes en la versión del «paradigma otro» elaborado en torno a los conceptos de colonialidad del poder, transmodernidad y epistemologías fronterizas, los siguientes trabajos. Ramón GROSGOUEL y Ana Margarita CERVANTES-RODRÍGUEZ (eds.), *The Modern/Colonial/Capitalist World-System in the Twentieth Century: Global Processes, Antisystemic Movements and the Geopolitics of Knowledge*, Westport (CT), Greenwood Press, 2002; Ramón GROSGOUEL y José SALDÍVAR, *Coloniality of Power, Transmodernity and Border Thinking*, Duke University Press. Nelson MALDONADO-TORRES, Ramón GROSGOUEL y Walter MIGNOLO (eds.), *Post-Continental Philosophy*, Nueva York, Routledge, en preparación. Además, los libros de Ramón GROSGOUEL, *Colonial Subjects*, Berkeley, University of California Press, 2003 y Nelson MALDONADO-TORRES, *Thinking the limits of Being: Levinas, Fanon, Dussel and the Cry of Ethical Revolt*, Nueva York, Routledge, 2003. El pensamiento crítico chicano/a y, más generalmente, latino/a es difícil de resumir en un par de títulos debido a la riqueza y diversidad de los últimos años. Pero en lo que se refiere a las vinculaciones entre el pensamiento crítico latino/a y sus vinculaciones con las exploraciones en torno a colonialidad del poder, transmodernidad y pensamiento fronterizo, menciono, además de las referencias que doy en el cuerpo de este libro, a José David SALDÍVAR, *Border Matters*, Berkeley, Berkeley University Press, 1999; Kristen SILVA GRUEZ, *Ambassadors of Culture. The Transamerican Origins of Latino Writing*, Princeton, Princeton University Press, 2002; Sonia SALDÍVAR-HULL, *Feminism on the border: Chicana gender politics and literature*, Berkeley, University of California Press, 2000. Hay también ya un cuerpo de pensamiento sólido y diversificado localizado en la historia afro-

poder en el siglo XVI y esa gestación sirvió de fundación a la modernidad/colonialidad hasta hoy, reproducida en la política interior y exterior del presidente George W. Bush y sus colaboradores. La misión de las órdenes religiosas y del Estado moderno/colonial tiene hoy en el Banco Mundial y en el Fondo Monetario Internacional instituciones semejantes para avanzar la nueva fe en el mercado y en la eficiencia productiva que incrementa el crecimiento económico de los países, mientras que margina y desdeña a la población sobrante. Simultáneamente, el incremento de la producción y del PNB corre paralelo a la destrucción de la vida (los recursos naturales) y la transformación de la humanidad en recursos humanos, lo cual supone una nueva expresión del racismo.

La colonización hispánica y lusitana de América produjo, necesariamente, un pensamiento otro en el sentido de que quienes vivían en Tawantinsuyu y Anahuac y en las costas del Atlántico no tenían ni remota idea, ni tenían por qué tenerla, de quiénes eran Aristóteles o Platón, Ibn Shina (Avicena) o Ibn Rush (Averroes). Los españoles sí sabían quiénes eran estos últimos dos autores, pero preferían no saberlo u olvidarlo. Avicena y Averroes quizá también ignoraron por su parte a los pensadores y la historia de la cristiandad europea, la cual estaba en una posición subalterna con respecto a la historia y al pensamiento en lengua árabe. En cambio, en las Américas algo distinto ocurrió en la confrontación de dos tipos de cosmologías y de epistemologías. La gestación del paradigma otro, a finales del siglo XV y principios del XVI, tuvo su conti-

caribeña. Algo de éste encontrará el lector en los capítulos V y VI. Las exploraciones más recientes afincadas en la crítica a la colonialidad, para las cuales las contribuciones pioneras de Sylvia Winters son equivalentes a las de Quijano y Dusell en América Latina (esto es, mestiza-inmigrante de descendencia europea), son las de Henry PADGET, *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*, Nueva York, ROUTLEDGE, 2001; y Lewis GORDON, *Existencia Africana. Understanding Africana Existential Thought*, Nueva York, Routledge, 2000. Una entrevista con Gordon y Henry, además de con el pensador latinorriqueño Juan Flores, se encuentra en la revista *Nepantla: Views from South* 3/1, 2002. La entrevista fue realizada por la filósofa américo-panameña Linda Alcoff con un posfacio de Nelson Maldonado-Torres. Finalmente, es necesario mencionar la consolidación del pensamiento crítico indígena, cuyos trabajos pioneros se encuentran en el intelectual aymará Fausto Reynaga. Además de las entrevistas y artículos accesibles en la *web* por el intelectual y activista ecuatoriano Luis Macas y el intelectual y activista boliviano Felipe Quispe, *El Mallku* (véase Sanjines, en la bibliografía al final de este prefacio), véase el estudio del académico, intelectual y activista aymará Marcelo FERNÁNDEZ OSCO, *La ley del Ayllu. Práctica de jach'a justicia y jisk'a justicia (Justicia Mayor y Justicia Menor) en comunidades aymarás*, La Paz, PIEB (Proyecto Investigación Estratégico de Bolivia), 2001. Un panorama sobre este aspecto del «paradigma otro» se encuentra en el artículo de Catherine WALSH (de la Universidad Andina Simón Bolívar, de Ecuador), «The (Re) Articulation of Political Subjectivities and Colonial Difference in Ecuador: Reflections on Capitalism and the Geopolitics of Knowledge», *Nepantla: Views from South*, 3/1, 2002, pp. 61-98.

nuación en los autores indígenas del XVI y mediados del XVII (Waman Puma, Pachacuti Yamki, Alvarado Tezozomoc, Chimalpain, etc., véase al respecto *The Darker Side of the Renaissance*), en los anónimos gritos, quejas, conversaciones, murmullos y rumores de los esclavos negros en las costas del Atlántico y en las islas del Caribe, tanto hombres como mujeres. Se manifiesta por escrito en la elite disidente, pero más afortunada, de pensadores criollos y mestizos, en América Latina, que tenían –al contrario de los indígenas y negros– acceso a la imprenta y a la página escrita, aunque sus escritos no tenían la circulación y visibilidad que tenían los autores castellanos (Sepúlveda, Las Casas, Vitoria, Acosta, etc.). El paradigma otro surge en ese silencio que grita detrás de cada página de autor castellano sobre la conquista y la colonización de América; surge de ese silencio que llega a dejar de existir porque es silencio y sólo se ve lo que cuentan los autores europeos, de Las Casas o Vitoria a Kant y Hegel, de Locke a Marx. De a poco, sin embargo, el rumor del paradigma otro van encontrándose en las páginas, en la imprenta. Surgen W. E. B. DuBois en Estados Unidos y José Carlos Mariátegui, en Perú, a principios del siglo XX; Aníbal Quijano y Enrique Dussel, que siguen los pasos de Mariátegui en la segunda mitad del mismo; Aime Césaire y Frantz Fanon en ese mismo periodo en el Caribe francés; Sylvia Winters, George Lamming, Lewis Gordon y Padget Henry en el Caribe inglés (Barbados, Jamaica, Antigua); el grupo de estudios subalternos del sur de Asia, en la década de 1980; los movimientos indígenas a partir de la de 1970 en los países andinos, y Felipe Quispe, *El Mallku*, en los últimos años (Sanjines, 2002); y también el movimiento zapatista; surge la filosofía africana a partir de la década 1970 también, fundamentalmente en el sur de África; surge un pensamiento crítico chicano/latino en el sur de Estados Unidos, a partir de 1970, que tiene ya un cuerpo fuerte y visible (Gloria Anzaldúa, José y Ramón Saldívar, Norma Alarcón, Chela Sandoval) que se extiende hoy hacia lo «hispanico» en Estados Unidos (Linda Alcoff, Eduardo Mendieta); surgió también un pensamiento crítico del sur de Europa que le da una nueva dimensión al Antonio Gramsci de «la cuestión meridional» (Franco Cassano y Roberto Dainotto en Italia; Boaventura de Sousa Santos en Portugal). Este fenómeno no se reduce por cierto a las Américas. También se encuentra en el África subsahariana, en África septentrional, en Asia meridional. Y de manera diferente, en Australia, Canadá y Nueva Zelanda, donde el tipo de colonialismo y de descolonización estuvo mas integrado en la configuración del «Primer Mundo» o del «mundo civilizado», como es evidente en los mapas que Samuel Huntington incluyó al comienzo de su estudio sobre el conflicto de las civilizaciones. En fin, la geopolítica del conocimiento necesita tener en cuenta las relaciones, por un lado, entre conocimiento y colonialidad y, por otro, las existentes entre los diferentes «rangos» (por ejemplo,

respecto a la relación lengua, epistemología, economía y poder; véase el capítulo VII) en la producción, distribución, adaptación de conocimientos y de conflictos epistémicos.

No estoy sugiriendo que haya una «unidad», una «coherencia» férrea exigida por el pensamiento de la modernidad que une a todos estos proyectos. Todo lo contrario. Por eso estoy hablando de un «paradigma otro» y no de «otro paradigma», que sería simplemente uno más, el último en llegar, siguiendo la lógica de todos los anteriores. No, no hay una «constitución» que liga a estos proyectos y los fuerza a seguir «la ley de la coherencia». *Estos proyectos forman un paradigma otro porque tienen en común la perspectiva y la crítica a la modernidad desde la colonialidad; esto es, no ya la modernidad reflejada a sí misma en el espejo, preocupada por los horrores del colonialismo, sino vista por la colonialidad que la mira reflejarse a sí misma en el espejo. Y porque cuestionan la propia lógica mediante la cual la modernidad se pensó y se sigue pensando como modernidad y posmodernidad. El paradigma otro no es, no puede ser, reducido a la hegemonía de la posmodernidad o del proyecto posmoderno puesto que en ambos casos el paradigma otro es reducido al silencio, como lo fueron otras formas de pensamiento durante quinientos años de colonialidad/modernidad.* Todos estos proyectos surgen de la toma de conciencia de que no se trata de «diferencias culturales», sino que de lo que se trata es de «diferencias coloniales». Las diferencias coloniales fueron construidas por el pensamiento hegemónico en distintas épocas, marcando la falta y los excesos de las poblaciones no europeas, y ahora no estadounidenses, que era necesario corregir. La diferencia colonial o las diferencias coloniales fueron enmascaradas y vendidas como «diferencias culturales» para ocultar el diferencial de poder; esto es, la colonialidad del poder. Entre las muchas cosas de las que los pueblos no europeos fueron privados estaba la posibilidad de crear pensamiento (no de pensar, porque eso ya sería mucho decir) a la manera en que el pensamiento se concebía en el Renacimiento, cuando comenzó el proceso de colonización y la clasificación de las poblaciones del planeta por su nivel de inteligencia. El «paradigma otro» al que me estoy refiriendo tiene esto en común: pensar a partir y desde la diferencia colonial. No transformar la diferencia colonial en un «objeto de estudio» estudiado desde la perspectiva epistémica de la modernidad, sino pensar desde el dolor de la diferencia colonial; desde el grito del sujeto, como diría Franz Hinkelammert y también lo textualizó Frantz Fanon (Maldonado-Torres, 2003).

El «pensamiento fronterizo» sería precisamente el del rumor de los desheredados de la modernidad; aquellos para quienes sus experiencias y sus memorias corresponden a la otra mitad de la modernidad, esto es, a la colonialidad. No conviene, es más, sería un peligro, generalizar el pensamiento fronterizo y sacarlo de la historicidad de donde surge, en la colonialidad de la modernidad.

Pienso en «un paradigma otro» y en el pensamiento fronterizo como uno de sus puntos de articulación a partir de la lógica de un pensamiento historizado por y en la colonialidad. Tal paradigma no tiene su anclaje en Aristóteles o Platón, o en Adán y Eva, en Dante o Marx, o en el *big-bang*, sino en el momento en que comienza a gestarse la modernidad y, por lo tanto, la colonialidad. Es a partir de este momento cuando se piensa el antes y el después del siglo XVI. No es nada nuevo. Así lo han hecho el cristianismo, Hegel, Marx, Prigogine y tantos otros que han creado o tomado un punto de anclaje para contar la historia, del mundo o de la humanidad. El pensamiento fronterizo tiene su anclaje en el siglo XVI, con la invención de América, y se continúa en y con la historia del capitalismo (Arrighi, 1994; Arrighi y Silver, 2000) y con la reproducción de la lógica de la colonialidad y la celebración de la modernidad como punto de llegada de la civilización mundial. El «pensamiento fronterizo» fuerte surge de los desheredados, del dolor y la furia de la fractura de sus historias, de sus memorias, de sus subjetividades, de su biografía, como queda claro, por ejemplo, en Waman Puma de Ayala o en el Franz Fanon de *Piel negra, máscaras blancas*. Existe, sin embargo, la posibilidad y la necesidad de un pensamiento fronterizo «débil» en el sentido de que su emergencia no es producto del dolor y la furia de los desheredados mismos, sino de quienes no siendo desheredados toman la *perspectiva* de éstos. Bartolomé de Las Casas sería un caso de pensamiento fronterizo «débil». Lo que importa es que, en la geopolítica del conocimiento, la misma *perspectiva* puede asumirse desde distintos lugares de enunciación (epistémicos), el del pensamiento fronterizo fuerte y débil. Ambos son necesarios para conseguir transformaciones sociales efectivas. El uno sin el otro es, en última instancia, *políticamente* débil. Distingo aquí «lugar de enunciación» de «perspectiva». La distinción es semejante a la que introdujo el pensamiento crítico feminista entre *standpoint epistemology* («lugar de enunciación») y «perspectiva». El *standpoint* de Marx, por ejemplo, es el de la economía política y de la filosofía ilustrada, mientras que su perspectiva es la de la clase obrera.

«Un paradigma otro» abre espacios diferenciales y complementarios a la «utopística» imaginada por Immanuel Wallerstein. «Utopístico» significa, para Wallerstein (1998), la evaluación seria de las alternativas históricas, el ejercicio de nuestro juicio para ponderar alternativas racionales para el futuro. Es, en otras palabras, la evaluación sobria, racional y realista de los sistemas sociohistóricos, las zonas abiertas a la creatividad humana con fines que no son los del lucro, la acumulación de objetos, la dominación a todo coste. Y sobre todo, las vías posibles de constante liberación y emancipación de las estructuras de explotación y dominación. Curiosamente, el «paradigma otro» al que me refiero es compatible pero diferente del paradigma en el que se sitúa el propio Wallerstein. Y, por cierto, aun más diferente del pensamiento de la posmodernidad, tanto en

su fase nihilista (Vattimo), psicoanalítica (Žižek), marxista (Jameson) o de la incompleta modernidad (Habermas) como así también en la de las vertientes posmodernas del feminismo noratlántico (Cixoux, Butler). En cambio, pienso que el «paradigma otro» está en consonancia con el pensamiento crítico de las «mujeres de color» (Anzaldúa, Alarcón, Moraga, Mohanty, bell hook, etc.). Veo en este pensamiento crítico un cruce entre raza y género en el que se anuda la colonialidad, ausente en el pensamiento del feminismo posmodernista noratlántico. Y —de más está decir— opuesto al paradigma neoliberal y sus variantes. La mera concepción de «un paradigma otro» presupone un análisis de la geopolítica del conocimiento, la cual es paralela a la geopolítica de la economía. Hay economías fuertes y débiles, economías desarrolladas y subdesarrolladas, economías «emergidas» (es decir, que ya emergieron) y economías emergentes. Un proceso semejante ocurre en el ámbito del conocimiento y de las lenguas. Hay lenguas de conocimiento (inglés, francés, alemán) y lenguas de traducción del conocimiento (español, italiano, portugués); lenguas de traducción pero también coloniales (el castellano en América Latina o el *spanglish* en Estados Unidos) y lenguas de cultura (aymará, bengalí) y lenguas entre la traducción y la cultura (chino, árabe, hindi). «Un paradigma otro» está surgiendo en la discontinuidad de las fronteras, desde las experiencias coloniales (de las que me ocupó en este libro) y desde el sur de Europa (De Souza Santos en Portugal; Franco Cassano en Italia; el proyecto editorial de Desclée y la Junta de Andalucía sobre derechos humanos). Por claridad pedagógica convendría tener en cuenta tres zonas de diferencia y relaciones de poder epistémico sobre las que se asientan las reflexiones que siguen, en este prefacio y en el resto del libro:

- a) El imaginario moderno se estructuró sobre cinco ideologías básicas. Una —el cristianismo— fue dominante en la primera modernidad, durante los siglos XVI y XVII. Otras tres surgieron después de la Revolución Francesa, según Wallerstein: el conservadurismo, el liberalismo y el socialismo (marxismo) secular. El cristianismo se sumó, un tanto degradado, a las ideologías seculares de la segunda modernidad, de la modernidad secular. Finalmente, el colonialismo fue la quinta ideología —que no menciona Wallerstein— oculta, puesto que, contrario a todas las otras, el colonialismo fue una ideología de la que no se podía estar orgulloso. El colonialismo como ideología es paralelo a la conquista y colonización de América y se reestructura en el siglo XVIII, cuando el Imperio británico y Francia se extienden por Asia y África. Fue una ideología necesaria para el avance civilizatorio de Occidente, pero de la cual en el proyecto mismo de Occidente nadie podía estar orgulloso. Esto ocurrió en el siglo XVI, en el XIX, en el XX y en el XXI. En el número 81/2 de *Foreign Affairs*, de marzo de 2002,

Sebastian Mallaby, editorialista del *Washington Post*, inicia el volumen con un artículo titulado «The Reluctant Imperialism» el resumen del mismo es suficiente, no hace falta leer el artículo: esto es, así como la modernidad/colonialidad son dos caras de la misma moneda, también lo son el imperialismo/colonialismo. Desde el Imperio español hasta el Imperio de Estados Unidos y sus aliados, pasando por el británico y los suyos, la colonia fue la otra cara del imperio; el colonialismo, el lado oscuro del imperialismo. Las discusiones sobre si hoy conviene hablar de imperialismo o colonialismo son discusiones sin sentido. El imperialismo es la cara visible, el colonialismo es el mal necesario. En este momento –nos sugiere Mallaby– el mundo está tan mal que es necesario, a pesar del deseo de Estados Unidos, apelar al imperialismo de nuevo y, por lo tanto, a la reactivación de las políticas coloniales. Lo curioso e interesante es que desde 1950 Estados Unidos no está haciendo otra cosa que rearticular el colonialismo afianzándose como imperio, aunque sus ideólogos enuncian el discurso de la libertad y la soberanía. El colonialismo es la mala conciencia del imperialismo; la colonialidad, el lado oscuro y necesario de la modernidad.

- b) Cuatro de las ideologías de la modernidad tienen una doble cara, la cara genocida (a decir de Dussel) y la cara emancipatoria o liberadora. El cristianismo es a la vez liberador (la teología de la liberación) y genocida (la historia colonial de la cual el Papa ofrece una lista incompleta de disculpas); el liberalismo es también compañero del imperio y de la emancipación; el conservadurismo no es una ideología diabólica que propone la exterminación de la humanidad, sino el orden, las buenas costumbres y la moral recta; el socialismo/marxismo surgió como propuesta de liberación del ser humano, aunque cayó en los mismos males del cristianismo, liberalismo y conservadurismo. El colonialismo fue una ideología distinta, en la medida en que su implementación significaba «integrar» distintos pueblos a las ideologías de la modernidad europea; hacer que distintos pueblos que no tenían nada que ver con el cristianismo se convirtieran a la cristiandad; distintos pueblos cuyo modo de vida no tenía nada que ver con el de Inglaterra y Francia se integraran a la civilización; distintos pueblos que estaban lejos y distantes de la Revolución Industrial se convirtieran y afiliaran a la revolución del proletariado. Para eso fue necesaria la ideología colonialista, para homogeneizar el planeta e integrar a las poblaciones a las ideologías (distintas pero compatibles) «liberadoras» de la modernidad europea.
- c) Pero el colonialismo dio pie a «historias otras» y no sólo a «otras historias» integradas y absorbidas en el superparadigma de la civilización occidental y de la modernidad Europea, sino «historias otras», es decir, historias que emergieron de rupturas y discontinuidades; que salieron de la

tiranía del tiempo lineal, del progreso y de la «evolución». Estas «historias otras» fueron las rupturas que se produjeron con los procesos de descolonización. Si bien política y económicamente los diversos procesos de descolonización no terminaron con los lazos económicos y políticos que vinculaban las colonias a las metrópolis, esa misma imposibilidad hizo que a partir de ellos surgieran pensamientos disidentes, pensamientos otros, historias otras. Hay dos etapas en esta historia y, en general, dos proyectos que se entrelazaron de manera no siempre clara. Una etapa fue la de la primera descolonización, la descolonización en las Américas (revolución de Estados Unidos, 1776; revolución haitiana, 1804; las independencias de los países hispanoamericanos y del Brasil portugués, durante la primera mitad del siglo XIX). La segunda etapa correspondió a los procesos de descolonización en Asia (India) y África (Argelia, Túnez, Nigeria, etc.) desde 1947 hasta 1970 aproximadamente. De esta segunda etapa de descolonización surgió la ideología anticolonialista o de la descolonización no sólo política sino intelectual. Frantz Fanon fue uno de estos ideólogos, que surgió de la descolonización de las colonias francesas. En Estados Unidos, a principios de siglo, W. E. B. Dubois fue también quien avanzó en la ideología de la descolonización intelectual. Un proyecto fue político (independencia y construcción de Estados nacionales). El otro proyecto fue epistémico, y este proyecto es el que se está construyendo con más fuerza y claridad en la segunda mitad del siglo XX. «Un paradigma otro» surge del pensamiento que piensa la descolonización no como «objeto» (esto es, las ciencias sociales que «estudian» y «explican» los movimientos de descolonización), sino como fuerza de pensamiento: cómo descolonizarme y ayudar a la descolonización de todos aquellos que, como yo, fueron llevados a creer que no podemos pensar si no pensamos en alguna de las variantes de las cuatro ideologías de la modernidad. Por necesidad, ese pensamiento que comienza a construir un paradigma otro tiene que pensarse en la intersección de las experiencias que el saber de la modernidad relegó a objetos del colonialismo con la descolonización como fuerza crítica del sujeto que no quiere «estudiarse» a sí mismo como objeto, sino «pensarse» a sí mismo en proyectos liberadores, emancipadores; el pensamiento de un sujeto que no quiera *que le den la libertad sino que quiera tomarla por sí mismo, construyendo su propio proyecto en un paradigma otro*; no dejarse atar al paradigma de la modernidad, en cualquiera de sus variantes liberadoras que son ya parciales en la medida en que se agotaron las posibilidades de que las soluciones y los proyectos futuros puedan sólo surgir de las agotadas posibilidades de la modernidad. La contribución desde la colonialidad es

fundamental para el futuro, y de ahí la necesidad de la diversidad que se congrega en «un paradigma otro».

Este libro intenta contribuir a sustanciar la idea, la importancia y las consecuencias de «un paradigma otro». Repito que no se trata de «un nuevo paradigma» que se suma a los ya existentes en el ascendiente proceso de la historia moderna y occidental. Todo lo contrario, «un paradigma otro» resume el sentido de expresiones que se introducen en este libro como «un pensamiento otro» (Khatibi), «una lengua otra» (Arteaga), «una lógica otra» (Dussel). «Un paradigma otro» marca la discontinuidad en la historia de la modernidad, contada desde la perspectiva de la propia modernidad, e introduce la mirada opuesta. No, digamos, la mirada de Colón mirando a los indios mientras se acercaba a la costa, sino la de los indios mirando ese objeto extraño, en el agua, que se acercaba hacia ellos. Esas dos miradas se ligaron, se entrelazaron en una relación de poder; se plantó la semilla de la colonialidad del poder y con ella el paradigma silenciado durante mucho tiempo de quienes ven el mundo desde las costas a la que llegan los barcos, los ferrocarriles, los bancos, los aviones. La perspectiva de quienes creen que no hay modernidad sin colonialidad y que la colonialidad originó miradas de encono, de necesidad de liberación, de reacción frente a la arrogancia y la ceguera tanto de la crueldad de algunos como de la bondad de otros. Desde esta perspectiva, la perspectiva de quien mira desde la costa, el cuento de la superación del colonialismo, de que el colonialismo es cosa del pasado y que ahora estamos en la posmodernidad del «imperio», suena, francamente, a cuento. La posmodernidad del imperio no es sino *poscolonialidad* en el sentido literal del término: nuevas formas de colonialidad, esto es, de *colonialidad global*. Partir del reconocimiento de este hecho significa partir de una *diferencia epistémica*, de una *ruptura epistémica espacial* irrecuperable en la trayectoria tanto de las rupturas epistémicas temporales de Michel Foucault o de la temporalidad, lineal, de la ruptura de paradigmas de Thomas Khun. Foucault y Khun nos hablaron de «otros paradigmas», no de «paradigmas otros», lo cual, intuyo, estaba fuera de las posibilidades de ambos. Aquí se trata de «un paradigma otro» o, mejor aún, de la diversidad de «un paradigma otro» en la medida en que éste se articula en la diversidad de las historias coloniales (América Latina, África, Asia), pero también desde el sur de Europa, la Europa devaluada en la geopolítica del conocimiento y de la estética de Hegel y Kant.

La agencia EFE, de Madrid, informó el 7 de junio de 2002 de que España llevará a la UE una preocupación relacionada con el aumento de la inmigración ilegal. Mariano Rajoy, ministro del Interior español, después de anunciar el endurecimiento de la ley en el país agregó que la lengua es un tema capital. Sugirió que tanto para España como para los países de la UE que reciben fuertes contingentes migratorios de Asia (central, oriental y meridional), África (septentrional y subsahariana) y América Latina (y no por supuesto de Estados Unidos o de otros países de la UE) los inmigrantes deben aprender la lengua del país. Si quieren vivir, trabajar y reclamar derechos –la agencia EFE citando a Rajoy– tendrán algunas obligaciones, y la primera será hablar el idioma. Los misioneros castellanos en el siglo XVI, los misioneros ingleses y franceses en los siglos XVII al XIX y hasta mitad del XX tuvieron una preocupación que iba en sentido contrario, que llegaba al mismo lugar y obtenía los mismos resultados: los nativos del lugar donde los misioneros iban tenían que aprender el castellano, el inglés y el francés; y también el alemán, en ciertos lugares. Ésta es, a grandes rasgos, la historia lingüística (es decir, de la política del lenguaje y no sólo de su gramática, semántica, fonología y sintaxis) del mundo moderno/colonial estructurada por la conceptualización y el ejercicio de la colonialidad del poder, cuyo resultado mayor fue la instauración y el mantenimiento de la diferencia colonial. Éste, en general, es el tema del libro, el cual tiene una parte histórica/analítica y otra programática. Es decir, proyectiva que imagina posibles futuros.

La declaración y las expectativas de Rajoy de que los inmigrantes deban aprender la lengua nacional de los países de la UE, principalmente de los cinco más importantes (Francia, Inglaterra, Alemania, Italia y España), de tan obvia parece hasta natural. ¿Pero es realmente tan obvia y natural? ¿Por qué los habitantes de Anahuac y Tawantinsuyu en el siglo XVI, de Indostán en el siglo XIX o del Magreb también en el siglo XIX no declaran que los españoles, ingleses y franceses debían aprender nahuatl, quechua, hindi, árabe o berebere? ¿Y por qué los gobiernos y la sociedad civil de los países centrales de la UE esperan que los inmigrantes aprendan sus lenguas y ni se les ocurre pensar que ellos (los españoles, franceses, alemanes, italianos e ingleses) tienen también la obligación de aprender algunas de las lenguas de los inmigrantes que reciben? Ello sería fundamental para pensar sociedades futuras interculturales, más que sociedades futuras multiculturales donde la ley del más fuerte impone obligaciones a los más débiles.

¿Cuáles son las posibilidades del inmigrante? Una de ellas es la sumisión, que es precisamente el proyecto que presenta Rajoy, fácilmente aceptable por los gobiernos de los países centrales de la UE. La sumisión es el lado oscuro del pro-

yecto habermasiano de inclusión. La inclusión nombra la generosidad desde la perspectiva del poder. La sumisión nombra la condición del inmigrante que debe cumplir las «obligaciones» impuestas por el Estado para poder beneficiarse –aunque con dificultades, como sabemos– de los «derechos» que el mismo Estado dice otorgarle a cambio de sus «obligaciones». Esta dialéctica de derechos y obligaciones que se impone hoy en Europa debido a la llegada masiva de inmigrantes está sostenida en la misma lógica que se impuso desde el siglo XVI cuando misioneros, soldados y comerciantes llegaron a América, Asia y África. Éste es el territorio marcado por la colonialidad del poder y la diferencia colonial.

2

El problema de la inmigración, hoy, es indisociable de la organización interestatal del mundo moderno/colonial. Las migraciones masivas, como lo estamos viendo desde 1970, van del Sur al Norte. El Sur aquí es tomado como una repartición geográfica y como una metáfora: el lugar donde se acumula el sufrimiento y la opresión, en palabras del sociólogo portugués Boaventura de Souza Santos (Souza Santos, 1998; Dainotto, 2000). Uno de los principales motores de la inmigración masiva hacia Europa, principalmente, fueron las descolonizaciones en Asia y África. Hacia Estados Unidos, los varios regímenes dictatoriales durante la Guerra Fría, además de la vieja historia con México, que data de 1848, con Puerto Rico (y otras islas del Caribe), desde 1898, y con la revolución cubana, desde 1959. Ahora bien, el fenómeno curioso y paradójico que presenciamos cada vez más pronunciadamente es el doble juego de *a*) abrir las fronteras económicas (por ejemplo, la nueva política económica de Estados Unidos para América Latina, como zona de libre comercio (ALCA) y *b*) cerrar las fronteras civiles a los migrantes de América Latina (entre otros, claro) hacia Estados Unidos.

Estos dos ejemplos ilustran palmariamente la doble cara de la modernidad/colonialidad. Mientras que por un lado se cantan, y se cantaron desde siempre, loas a la cristianización, a la civilización, al progreso, a la modernización, al desarrollo (la cara de la modernidad), por otro se oculta que para que todo ello ocurra es necesario la violencia, la barbarie, el atraso, la «invención de la tradición», el subdesarrollo (la cara de la colonialidad). Desde siempre, es decir, desde el siglo XVI, la modernidad y la colonialidad van juntas; no hay modernidad sin colonialidad aunque los discursos siempre pronunciados desde la perspectiva de la modernidad (como los discursos con que inicio este prefacio) presentan a la colonialidad no como un fenómeno constitutivo sino derivativo: la gran mentira (o quizá el gran error y la gran ignorancia, si se prefiere) es hacer creer (o creer)

que la modernidad superará la colonialidad cuando, en verdad, la modernidad necesita de la colonialidad para instalarse, construirse y subsistir. No hubo, no hay y no habrá modernidad sin colonialidad. Por eso, necesitamos imaginar un futuro otro y no ya la completitud del proyecto incompleto de la modernidad. Un cosmopolitismo no kantiano, que emergerá del pensamiento fronterizo más que del orden «natural» de los Estados-nación, de la integración de las diferencias más que de la marginación del otro lado de las fronteras, es una posibilidad. Ese cosmopolitismo deberá ser un cosmopolitismo crítico, «nepantlesco», es decir, un cosmopolitismo crítico que no tenga como objetivo «defender el territorio», sino buscar la integración de las diferencias y la socialización del poder.

Este libro explora la cara oculta de la modernidad, la colonialidad, sin cuya comprensión será difícil pensar en cómo integrar las diferencias y socializar el poder evitando la fuerza militar y la violencia de Estado. Es esta cara oculta de la modernidad la que mejor contribuirá a la formación de «una epistemología otra». Con ello no quiero decir sino que esas «epistemologías otras», formadoras de paradigmas otros, están construyéndose, geopolíticamente, desde la experiencia y la toma de conciencia de la diferencia colonial. ¿Por qué y para qué? Porque, como lo explico enseguida, los principios que guían la concepción moderna del conocimiento y su estructura están sustentados en cuatro grandes ideologías y sus herencias grecolatinas: el cristianismo que fue hegemónico en Europa y en las Américas desde el siglo XVI al XVIII y las tres ideologías seculares que surgieron de la Revolución Francesa (conservadurismo, liberalismo y socialismo). El cristianismo por cierto no desaparece con la secularización. Por el contrario, se rearticula. Las contradicciones diacrónicas funcionan de manera diferente a la lógica del mercado para el cual el producto viejo es descartado y reemplazado por el nuevo. Las críticas a esas ideologías de pensadores como Nietzsche, Freud, Heidegger o Derrida constituyen una crítica muy importante pero interior al sistema constituido por las cuatro ideologías y sus constantes cruces, siempre internos. No importa dónde se mire y cómo se mire, esas cuatro ideologías configuran la cosmovisión y la cosmología de lo que se denomina Occidente, occidentalismo (véase el capítulo II). Por cierto, las cuatro ideologías se cruzan y se mezclan, a veces de manera contradictoria. También a veces dejan que entren elementos «exteriores» a las mismas que provienen de la ideología islámica, bantú, confuciana o amerindia. Pero son siempre controlables; hay medicinas fuertes que evitan la infección cuando se da el contacto con elementos extraños.

El libro surgió de la necesidad de «liberarme» de la tiranía del pensamiento moderno y posmoderno; de la necesidad vital de pensar en los que me siento vivir pero que no son míos (al contrario, son los bordes los que me hacen y no me pertenecen) ni son recientes: se fueron constituyendo a lo largo de la formación

y configuración del mundo moderno/colonial (desde el siglo XV hasta la fecha). Las fronteras geográficas, en última instancia, son la expresión material, y también móvil, de dos principios clave de la articulación conceptual e ideológica del mundo moderno/colonial: *la diferencia colonial* y *la diferencia imperial*. En principio, y en primer lugar, la diferencia colonial y la diferencia imperial fueron necesarias –en el discurso de la modernidad occidental desde el Renacimiento hasta hoy, pasando por la Ilustración– para producir las diferencias que aseguran la mismidad y superioridad de un mundo construido básicamente sobre las cuatro ideologías visibles de la modernidad, y una quinta, invisible: el colonialismo. En segundo lugar, en el proceso de constitución de la modernidad/colonialidad (o lo que es lo mismo en otro registro, el proceso imperial/colonial cambiante que acompaña a la historia del capitalismo), *necesitó de la reconfiguración de la diferencia colonial e imperial para redefinir la exterioridad necesaria para mantener la cambiante mismidad del sistema*. Me refiero al sistema-mundo moderno/colonial cuyo «espíritu» (teorizado y narrativizado por Hegel) está configurado por las cuatro ideologías visibles y la una invisible y sus correspondientes y contemporáneos «neos», como lo ilustraré de inmediato. Y, en tercer lugar, se necesitó también de *la diferencia colonial y la diferencia imperial* para establecer estructuras de poder en el interior mismo del sistema. El dispositivo o la fuerza motriz que constituyó, transformó y continúa reproduciendo *la diferencia colonial y la diferencia imperial* se llamará, siguiendo la propuesta de Aníbal Quijano, *la colonialidad del poder*.

Veamos sucintamente estas tres instancias de acción (diferencia colonial, diferencia imperial, colonialidad del poder) y de interacción en la historia y en la estructura lógica de la colonialidad del poder, como se constituyeron y transformaron la diferencia colonial y la diferencia imperial.

Recordemos en términos generales la última sección de la *Apologética historia sumaria*, de Bartolomé de Las Casas, escrita hacia mediados del siglo XVI. Las Casas identifica cuatro tipos de «bárbaros»:

- 1) Una nación se considera «bárbara» cuando la conducta de un grupo humano es extraña o también puede ser feroz, desordenada y con signos de degeneración irracional y costumbres desorbitadas. Esta idea, que será luego desarrollada de manera distinta por Hobbes y por Locke, se basa en la idea de una escala que va de la «naturaleza» a la sociedad superior organizada de los seres humanos, que para Las Casas será la sociedad cristiana de su tiempo y para Locke la sociedad inglesa, de la burguesía en ascenso, de su tiempo (Bartolomé de Las Casas, II, p. 637).
- 2) El segundo tipo de «bárbaro», o de gente «bárbara», es más específico. Es, en verdad, uno de los criterios fundamentales para caracterizar la «barbarie» de los complejos económico-gubernamentales de los incas y de los az-

tecas. Son «bárbaros», nos dice Las Casas, todos aquellos que carecen de «locución literal» que corresponda a su lenguaje así como nuestra locución, agrega, se corresponde con el latín (*ibid.*, II, p. 638). El criterio empleado aquí por Las Casas se hace eco de la gran importancia que en el Renacimiento se le atribuyó a la letra escrita, a la gramática (Nebrija) y a la escritura alfabética. Pero no a toda escritura alfabética, sino a la griega, la latina y la de las lenguas vernáculas de la cristiandad católica y protestante. El árabe, el hebreo no tenían tampoco «locución literal» según Las Casas. Y las lenguas de escritura cirílica no son siquiera mencionadas. Hacia el final del siglo XVI José de Acosta en su *Historia moral y natural de las Indias* (1590) propuso un orden jerárquico de las civilizaciones basado en sus modos de escritura: la cristiandad occidental en primer lugar, la civilización china y japonesa en segundo lugar y la azteca en tercer lugar. En la medida en que la concepción del conocimiento se asentó sobre la escritura alfabética, Las Casas reconoce la «sabiduría» y la distingue del «conocimiento»: una persona puede ser «sabia» aunque carezca de «locución literal». Por lo tanto, una persona puede ser «sabia» y «bárbara» al mismo tiempo porque carece de escritura alfabética y, por lo tanto, de los recursos y las consecuencias que ésta genera.

- 3) El tercer tipo de «bárbaro» es un complemento del primero. La diferencia es que este tipo se define por su declarada ferocidad e ingobernabilidad; aquellos que no saben gobernarse a sí mismos ni pueden ser gobernados definen este tercer tipo. No puedo aquí detenerme en los presupuestos que aparentemente subyacen en el primer y en el tercer tipo de «bárbaros». Una distinción clave en este tipo de «bárbaros» es entre aquellos que no pueden gobernarse a sí mismos y aquellos que sí pueden hacerlo. Algunos ejemplos serían el Imperio otomano, el inca, el azteca, el islámico del norte y noreste de África. En este caso vale la misma lógica que en el anterior, en el que una persona «sabia» puede ser también «bárbara». Una nación puede ser capaz de «gobernarse a sí misma». Una nación que es capaz de gobernarse a sí misma pero que no tiene «locución literal» (tipo 2) o es «pagana» o «infiel» (tipo 4) es también una nación «bárbara».
- 4) Finalmente, el cuarto tipo de «bárbaro» o nación «bárbara» es aquel o son aquellas que «carecen» de la verdadera religión y de la fe cristiana. Por lo tanto, todos los «infieles» son «bárbaros» aunque sean «sabios y prudentes filósofos y políticos» (*ibid.*, II, 645). Aquí Las Casas pone todos los huevos en la misma canasta y llega al criterio definitivo, que estaba rondando desde el comienzo. En efecto, Las Casas concluye que no hay nación (con excepción de la cristiandad, esto es, una «nación de fe» más que una «nación de nacimiento») que no tenga alguna «carencia» (sobre todo «locu-

ción literal» y verdadera religión). Por primera vez en esta sección Las Casas menciona a los turcos (el Imperio otomano al este de la cristiandad) y a los moros (el Imperio islámico al sur de la cristiandad). En los tiempos que corren hoy no será ocioso recordar las palabras de Las Casas sobre este asunto:

Los turcos y los moros en nuestros tiempos gentes son sin duda políticas y concertadas en sus regimientos y modos de vivir. ¿Cuántos y cuáles son los defectos que en sus policías padecen? ¿Y cuán irracionales leyes algunas y manchas tienen? ¿Y cuán bestiales costumbres? ¿Y cuántos pecados y cuán feos contra toda razón en ellas consienten? Los moros, en larga licencia que tienen por su ley de soltar las riendas a los comunes y lascivos deleites; los turcos, al vicio nefando y otras vilezas dignas de toda ignominia, puesto que en muchas particularidades concernientes a la justicia y gobernación nos excedan según dicen (*ibid.*, II, p. 646).

Una vez definidos los cuatro tipos de «barbarie», y habiendo dejado para el final el tipo de «barbarie» de los moros y los turcos, Las Casas se saca de la manga un quinto tipo de «barbarie», que llama «barbarie negativa», que atraviesa e incluye los cuatro tipos anteriores bajo un nuevo criterio, el de «la negatividad». La «barbarie negativa» es así llamada para identificar todo «bárbaro» que se opone a la fe cristiana. Se aplica a todos los infieles que habiendo oído del Evangelio resisten o rechazan recibirlo. Y la razón por la cual quienes así se conducen así lo hacen, nos dice Las Casas, es por «puro odio hacia la fe cristiana y hacia el nombre de Cristo; éstos “bárbaros” no sólo rechazan recibir o escuchar la fe cristiana, sino que además la impugnan y la persiguen y, si pudieran —y sólo para elevar y expandir su propia secta— la destruirían» (*ibid.*, II, p. 647). Esto es, Las Casas ha definido un espacio creando distintas exterioridades mediante la identificación de distintos tipos de «bárbaros» así definidos por sus «carencias». Las «carencias» definen estos cuatro tipos que Las Casas llama «barbarie contraria». El «odio» y la «envidia» definen en cambio el quinto tipo, «la barbarie negativa».

Estas ideas no son originales de Las Casas, sino compartidas por la cristiandad tanto de «derecha» (Sepúlveda) como de «centro» (Vitoria) o de «izquierda» (el mismo Las Casas). En el siglo XVI las «subideologías» que definen a los «conservadores», los «progresistas moderados» y los «progresistas radicales» se configuran en el interior del cristianismo, mientras que a partir del siglo XVIII las tres ideologías visibles seculares (conservadurismo, liberalismo y socialismo) se despegan del cristianismo (en su versión católica y protestante), que queda como ideología relegada de la segunda modernidad. Así, el paciente lector que «compare» Vitoria con Locke y Kant podrá comprobar que los principios con los que se maneja John Locke en su *Second Treatise on Government* (1690) no son tan ajenos a los de Vitoria aunque la «propiedad privada» haya reemplazado a «la fe cristiana» en el orden de prioridades. A conclusiones podrá llegar el lec-

tor que lea la cuarta sección de *Reflexiones sobre lo bello y lo sublime* (1767) de Immanuel Kant y la lea teniendo en cuenta los tipos de «barbarie» identificados por Las Casas. Por lo demás, tendrá que tener en cuenta que para Kant los castellanos y el sur de Europa habían ya pasado a ser una zona intermedia entre los «bárbaros» del sur y del sureste y la «civilización» del noroeste de Europa. En Locke y en Kant la exterioridad se define con otros contenidos, aunque la justificación de la guerra en defensa del espacio es paralela a la defensa del espacio de «la fe cristiana y el nombre de Cristo». El lector paciente puede también dar otro paso y reflexionar sobre la continuidad de estas ideas en la reorganización del imaginario neoliberal, el eje del mal, y la transformación de presidentes de los Estados árabes y otros sospechosos de «barbarie negativa», a ser meros delincuentes políticos.

Uno de los rasgos más notables en las crónicas españolas de Indias son las descripciones que destacan. A pesar de que Las Casas en su retórica disidente y oposicional declaró más de una vez que los indios son superiores a nosotros, nunca puso en tela de juicio que debían ser cristianizados, integrados a la cristiandad. Las diferencias coloniales e imperiales se trazaron en conjunción con la creación del «territorio» (conceptual, filosófico, religioso, ético, político, económico) de la cristiandad. La matriz que permitió establecer las diferencias y justificar la colonización (que en ese momento se forjó en la cristianización; y no, por ejemplo, como más adelante, en el proceso civilizador, en el desarrollo o en la tecnificación y el mercado) es lo que en este libro identifico, siguiendo a Aníbal Quijano, como *colonialidad del poder*. La *colonialidad del poder* es el dispositivo que produce y reproduce la *diferencia colonial*. La diferencia colonial consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos, lo cual marca la *diferencia* y la inferioridad con respecto a quien clasifica. La *colonialidad del poder* es, sobre todo, el lugar epistémico de enunciación en el que se describe y se legitima el poder. En este caso, el poder colonial.

La *diferencia imperial* opera de un modo semejante, pero al mismo tiempo establece otras reglas del juego. Los turcos son diferentes a los cristianos, y también lo son los moros y los chinos. En este nivel, el de la diferencia imperial, la *colonialidad del poder* sólo opera como mecanismo clasificatorio a la espera, como lo veremos, de que las condiciones cambien y las condiciones de colonización sean propicias. Veamos con más detalle. Las Casas contribuyó a establecer la *diferencia imperial* con el Imperio otomano y el islámico, como dije más arriba. La *diferencia imperial* sirvió, más que nada, para afirmar la mismidad y la diferencia de la cristiandad. En cambio, la diferencia colonial con los indios americanos fue necesaria para justificar el proyecto expansivo de la cristiandad. A mediados del siglo XVI, al norte de la Europa cristiana (católica y protestante) está la zona donde se afincó la cristiandad ortodoxa, el Imperio ruso, iniciado con Iván el Terrible por los años en que Carlos V cedía el mando del Imperio hispánico a su

hijo, Felipe II. Hacia mediados del siglo XVI la diferencia entre el Imperio ruso y el hispano se estableció en el interior del cristianismo: la Iglesia ortodoxa dominante en el Imperio ruso y la católica en el Imperio hispánico. En cambio, la diferencia entre el Imperio hispánico y el otomano, por un lado, y el islámico, por el otro, se definió como diferencia imperial entre distintas religiones, no entre distintas ramas de una misma religión.

Pero, en fin, mi propósito es mostrar de qué manera la diferencia colonial y la diferencia imperial se diseñan en el siglo XVI en el resumen honesto y generoso de Las Casas. Aun en la más progresista definición de la «barbarie» se encuentran los límites de la «interioridad» que marcan las fronteras de la diferencia colonial e imperial. Las Casas, a pesar de su generosidad, contribuyó a diseñar los contornos del eurocentrismo y por ello su generosidad tiene sus límites. Marx, tres siglos más tarde, generoso en su visión y develamiento de la explotación, no podrá zafarse del eurocentrismo que Las Casas contribuyó a crear. Esa «interioridad» es lo que pasará a llamarse «eurocentrismo», tanto desde la crítica interna misma (por ejemplo, Wallerstein) o de su defensa (por ejemplo, Žižek) como, fundamentalmente, desde la «exterioridad» (construida en el proceso de afirmar y construir la «interioridad»; por ejemplo, Dussel, Quijano, Eze, Sequerebheran, Chakrabarty) (Mignolo, 2001; 2002). El libro que tiene el lector en sus manos intenta situarse en la crítica al eurocentrismo desde la «exterioridad» y unirse a la vez que continuar la obra iniciada por quienes acabo de nombrar (Dussel, Quijano, Chukwudi Eze, etc.) así como a la «obra» (escrita y vivida) de Franz Fanon, equivalente, para la perspectiva de la exterioridad, a la de Las Casas o Kant, desde la perspectiva progresista de la «interioridad» eurocéntrica. Éste es en definitiva el posicionamiento que busca el argumento aquí desarrollado y para el cual la diferencia colonial e imperial son fundamentales. Veamos.

Con los cuatro tipos de «bárbaros», y sobre todo con la definición de la «barbarie negativa», Las Casas diseña la matriz de la diferencia colonial y de la diferencia imperial sobre la cual se apoyará la idea de modernidad ocultando, en su construcción misma, la colonialidad. Éstas son cuestiones de conocimiento, de principios que definen el conocimiento y del imaginario general que se deriva a partir de los conocimientos y los principios que lo sustentan. En las definiciones de Las Casas se presuponen operaciones epistémicas que él, como tantos otros intelectuales de la época, da por sentadas:

- a) Una es la colonización del tiempo que ya está presupuesta desde el siglo XV. El Renacimiento europeo se autodefine por su «modernidad», y para definirse como tal necesita colonizar el tiempo e inventar una «edad media» que lo antecede y lo separa de la «edad antigua», Roma y Grecia, en orden descendente.

- b) Otra es la colonización del espacio, la cual es un fenómeno nuevo y constituye la base fundamental de la diferencia colonial. Esta colonización del espacio se construye, primero, sobre el concepto de «bárbaro» tanto imperial como colonial. El turco del Imperio otomano o el moro del Imperio islámico son «bárbaros» imperiales. Ni a Las Casas ni a nadie que tenga los ojos abiertos, como ciertamente los tenía Las Casas, se le podría escapar que la cristiandad occidental europea, en el siglo XV y XVI, no era «superior» al Imperio otomano o al morisco. La única «superioridad» que reclaman, y a partir de la cual se construirá un nuevo Imperio, es la «superioridad» religiosa. Por eso Las Casas defenderá a toda costa la conversión pacífica, pero la conversión al fin, sin ninguna duda.
- c) A partir del siglo XVIII, la colonización del tiempo y del espacio se unirán transformando el «bárbaro» en el espacio en el «primitivo» en el tiempo. Esta transformación es lo que dio origen al fenómeno que Johannes Fabian identificó como «negación de la contemporaneidad» en la antropología. No fue sin duda una invención del siglo XVIII noreuropeo, sino una invención de la cristiandad del sur en el siglo XVI. A partir del siglo XVIII, fundamentalmente, la diferencia colonial y la diferencia imperial comienzan a interactuar de manera interesante y compleja. Fue también a partir del siglo XVIII cuando África y Asia comenzaron a ser colonizados y China, con la Guerra del Opio a mediados del XIX, entró en el juego de Occidente; y también lo hizo Japón, con la Restauración Meiji, poco tiempo después, hacia 1865. Pero veamos estos asuntos con un poco más de paciencia.

A poco que se reflexione sobre los cuatro tipos de «bárbaros» identificados por Las Casas se percibe al mismo tiempo que los únicos «bárbaros» *sujetos* a la cristianización/colonización fueron los indios de las Indias Occidentales (es decir, las gentes entre los imperios azteca e inca). Ni los turcos ni los moros ni los chinos a partir de 1582, cuando los jesuitas se instalaron en China y Japón, fueron *sujetos* de la misma expoliación, dominación y violencia que padecieron los aztecas, los incas, los mayas de Yucatán frente a los esplendores y miserias de la colonización/cristianización. Y a poco que se reflexione sobre la doble inflexión, colonización/cristianización, surge de inmediato el hecho de que, desde la perspectiva de la cristiandad, se trazaron las diferencias con otros tipos de religiones, gobiernos, escrituras, costumbres, etc. Hoy se hablaría de «diferencias culturales». *Cultura*, sin embargo, es una palabra introducida (no inventada) en el siglo XVIII para reemplazar, en un imaginario secular, a la palabra *religión* en un imaginario sacralizado como el de la cristiandad. Al mismo tiempo que «cultura» creó un dominio autónomo en el que la «religión» pasó a ser sólo una parte de ella, también

se distinguió «cultura», se diferenció de «natura»; la «cultura» se consolidó como la esfera de las creaciones del «ser humano», mientras que la «natura» pasó a ser el dominio pasivo sobre el cual los «seres humanos» ejercen su dominio. Con la Revolución Industrial esta distinción se convirtió en una columna clave del imaginario de la modernidad/colonialidad: la naturaleza que había de ser explotada se ubicó, fundamentalmente, en las regiones colonizadas del planeta mientras que la explotación de la naturaleza se hizo en nombre de la Revolución Industrial, es decir, en las regiones colonizadoras del planeta. Se configuró así una interesante estructura «cultural» para la «distribución de la naturaleza». Esta nueva configuración, en la que «cultura» reemplazó a «religión» y «natura» pasó a complementar a «barbarie», fue una conquista decisiva de la filosofía liberal que está siendo hoy aprovechada y llevada a sus extremos por la filosofía neoliberal. Pero, en fin, volvamos a la diferencia colonial y a la diferencia imperial (o diferencias coloniales e imperiales), que no son rígidas, como veremos, sino en constante transformación y reacomodo. Ni el conservadurismo ni el socialismo desafiaron o desafían hoy estos principios. La riqueza petrolera de los países árabes y de Rusia, así como la riqueza carbonífera de China, impiden que se desafíen los principios mismos de la Revolución Industrial (y en otro dominio también la tecnológica) sin poner en peligro la estabilidad nacional y el orden mundial. Nos hemos alejado, aparentemente, del problema que tenemos entre manos. Pero es sólo aparentemente, porque lo dicho fue dicho teniendo en mente la diferencia colonial y la diferencia imperial. O, mejor, no podría haber sido dicho así si no fuera porque la diferencia imperial y colonial fueron los conceptos organizadores del decir.

La *diferencia colonial*, en el siglo XVI, se construyó sola y únicamente sobre la experiencia indiana. Los otros tipos de «bárbaros», en cambio, fueron todos «bárbaros imperiales» (turcos, moros, chinos, rusos). En el siglo XVIII ocurrió un transformación radical en el imaginario del sistema mundo moderno/colonial construido en el siglo XVI, tal como lo vimos en los tipos de «bárbaros». En primer lugar, los «bárbaros en el espacio» (esto es, la diferencia colonial fue construida en el espacio) se convirtieron en los «primitivos en el tiempo». De ahí surgió la negación de la contemporaneidad como una nueva categoría en la que se asentaron ambas, la diferencia imperial y colonial. En segundo lugar, y con relación a este último punto, la conversión de los «bárbaros» en «primitivos» fue paralela a un nuevo discurso sobre el «Nuevo Mundo», tomado en sentido literal desde Buffon a Hegel y convertido en la juventud de la historia y de la naturaleza indomable, paralela a la barbarie y a lo primitivo. La rearticulación de la diferencia colonial en el Nuevo Mundo se hizo en francés, inglés y alemán, no ya en español, italiano o portugués. Al mismo tiempo, es decir, durante el siglo XVIII, se comenzó a construir la idea del sur de Europa (Dainotto, 2000); esto es, la diferencia imperial-interna, que dura hasta hoy, como se comprobó y se comprueba

en la constitución de la Unión Europea. Cualquiera que lea la sección IV de Kant en sus *Observaciones sobre lo bello y lo sublime* se dará cuenta de cómo la diferencia colonial, es decir, la jerarquización de seres humanos en una escala que va de la barbarie a la civilización, se desliza en la diferencia imperial-interna. España, para dar un ejemplo, no es lo mismo —en el orden europeo de Kant— que Francia o Alemania. Los nuevos poderes imperiales comenzaron a desdeñar el lugar de los viejos y a justificar su ascenso al poder. La «leyenda negra» fue parte de este proceso. Ahora bien, con la idea del sur de Europa se construyó la primera del mundo moderno/colonial. Esta diferencia imperial es una diferencia entre imperios capitalistas, occidentales y cristianos; diferencia que encuentra en el conflicto entre protestantes en el norte y católicos en el sur la fuerza más contundente de la articulación de un nuevo imaginario occidentalista. Finalmente, en esta reconfiguración aparece el orientalismo, mientras que en el orientalismo la diferencia imperial que Las Casas trazó entre cristiandad, por un lado, y turcos y moros, por el otro, se reconvirtió en diferencia colonial. Únicamente a partir del siglo XVIII los turcos y moros comenzaron a percibirse, desde Europa, como *sujetos que habían de ser civilizados* (no ya cristianizados, como en los siglos XVI y XVII). En esta brutal rearticulación del imaginario en el siglo XVIII, mediante la cual la diferencia colonial se extiende a la mayoría de las áreas del planeta, comenzamos a comprender que, en el mundo-moderno colonial, la diferencia colonial o bien *actúa por sí sola* (por ejemplo, en el caso de las áreas directamente colonizadas por los imperios modernos occidentales, como América Latina y el Caribe, Asia del sur, África del norte y del sur) o bien actúa en complicidad con la diferencia imperial. En el caso de Rusia y China, por ejemplo, que nunca fueron áreas colonizadas y fueron también imperios, la diferencia imperial se trazó en complementariedad con la diferencia colonial. Esto es, la lógica de la clasificación y jerarquización de las gentes en el planeta, por sus lenguas, sus religiones, sus nacionales, su color de piel, su grado de inteligencia, etc., fue y sigue siendo el principio fundante de la diferencia colonial. Esto es, la diferencia entre la mirada imperial y los grupos humanos «inferiores» y más cercanos a la «ley natural». En cambio, la diferencia imperial-externa se trazó siempre sobre un principio de reconocimiento de igualdad, que inmediatamente se desvirtúa mediante la superimposición, casi invisible, de la diferencia colonial. Por ejemplo, Japón pasó a ser un imperio, desde 1895, pero a nadie se le escapó que era el primer «imperio amarillo» del mundo moderno/colonial. Y así todavía hasta hoy, cuando ya no es un imperio, pero, desde 1970, pasó a ser una de las tres economías más fuertes después de la Segunda Guerra Mundial.

Este análisis de la reconfiguración de diferencias imperiales y coloniales podría proseguirse teniendo en cuenta el imaginario que rige la organización de la Federación Rusa, las nuevas cartografías que intentan dar sentido a la idea de Europa

Central y Europa del Este (en el conflicto entre la desintegración de la Unión Soviética y la emergencia de la Unión Europea) y también de Eurasia. Todas estas reorganizaciones, que por cierto están atravesadas por la expansión del capital, necesitan también justificaciones para los nuevos órdenes de dominio y explotación que por un lado intentan resolver conflictos y por otro crean otros nuevos. El racismo disimulado en las noticias y debates sobre viejas etnicidades y nuevas identidades (Stuart Hall) no es otra cosa que la reconfiguración de la diferencia colonial e imperial cuya matriz organiza el mundo moderno/colonial desde el siglo XVI.

3

En la sección anterior puse el énfasis en la historicidad de la diferencia colonial e imperial en sus transformaciones tanto internas como externas, que llega hasta hoy y que es muy visible en los discursos de George W. Bush, y en su política interior y exterior, sobre todo a partir del 11 de septiembre. En esta sección quiero presentar algunos elementos de lo que en conversaciones estamos identificando como «un paradigma otro», sobre la base de varios proyectos comunes, reuniones y trabajos publicados².

La formulación de Aníbal Quijano contempla tres conjuntos clave de categorías que descubren la colonialidad del poder y permiten entender que la si-

² La bibliografía a la que me refiero es amplia, y gran parte de la misma se cita al hilo del análisis que efectúo en el libro. Seré selectivo en las referencias que siguen, puesto que sería demasiado largo intentar una lista más completa de lo que se ha publicado recientemente y que muestra la emergencia de un «paradigma otro». Permítaseme insistir: no hay «dueño» de este paradigma, muchos nos desconocemos entre nosotros, no hay «influencias» sino «convergencias»; no hay «un maestro» sino varios y ninguno. En fin, es un «paradigma otro» desde su mera concepción. Entre las publicaciones recientes en las que me encuentro involucrado (y entre otros se encuentran Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Catherine Walsh, Zulma Palermo, Arturo Escobar, Ivan Sanjines, Fernando Coronil, Santiago Castro-Gómez, Óscar Guardiola, Freya Schiwy, Edgardo Lander) se cuentan: *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolítica del conocimiento y colonialidad del poder*, editado por Catherine WALSH, Santiago CASTRO-GÓMEZ y Freya SCHIWY, Quito, Universidad Andina/Abya-Yala, 2002; *La colonialidad del saber*, editado por Edgardo LANDER, Buenos Aires, CLACSO, 2000; varios números de *Nepantla: views from South* contienen artículos de algunos de los anteriormente mencionados; *Comentario Internacional*, 2001, de la Universidad Andina, contiene un dossier sobre *geopolíticas del conocimiento*. En el área de los movimientos indígenas, artículos y entrevistas con Luis Macas (Ecuador) y Felipe Quispe (Bolivia) se encuentran en Internet. En el ámbito del pensamiento afrocaribeño, los libros de Lewis GORDON, *Existencia africana*, Londres, Routledge, 2000, y Padget HENRY, *Caliban's Reason*, Routledge, 2001, son fundamentales. Varias publicaciones de Emanuel Chuckwudi Eze contribuyen a poner de relieve el desafío de la filosofía africana a la filosofía continental. Véase *African Postcolonial Philosophy*, Londres, Blackwell, 1997, editado por Eze.

tuación actual es un cambio en la lógica del sistema moderno/colonial pero de ninguna manera una novedad sin precedentes como lo presenta el posmodernismo celebratorio en la imagen del «imperio». Mientras que para la posmodernidad se trata de algo nuevo, para el *paradigma otro de pensamiento desde la historia de la colonialidad* se trata de una nueva forma de colonialidad, la colonialidad global, distinta a la imperial-religiosa de los siglos XVI y XVIII y de las formas imperial-nacional vigentes desde el siglo XVIII hasta la segunda mitad del siglo XX. Pero de ninguna manera una etapa histórica que establece una quiebra radical con el pasado. Por lo tanto, las visiones de futuro son también distintas según se las imagine desde la posmodernidad o desde las perspectivas múltiples que emergen desde la perspectiva de la colonialidad. Y esto es una de las contribuciones, precisamente, del libro que el lector tiene entre las manos.

El primer conjunto categorial es el de *raza, trabajo y género/sexualidad*. La cuestión del género y la sexualidad se estructuró, en la civilización occidental, en el relato bíblico, en la historia de Adán y Eva, y también en la historia del diluvio y en el hecho de que los tres descendientes de Noé fueran varones (Jafet, Sem y Cam). Por el primero, la estructura ética de la relación hombre-mujer se asienta en la relación de la pareja, masculino-femenino. Por el segundo, la estructura geopolítica del mundo se asienta sobre el valor humano que se asigna a cada uno de los tres hijos de Noé (véase el mapa T/O³ en la figura 1): a Cam, el más despreciable, se le atribuye África; a Sem, quien ofreció esperanzas y dio signos de buen comportamiento, se le identifica con Asia, y a Jafet, el aliento, la expansión y la visión de futuro, se lo asienta en Europa. «América», nombrada así en honor de Américo Vespucci, toma una *a*, se feminiza, para coordinarse con Asia y África, las cuales tienen como patronos cristianos dos hijos varones de Noé. En cuanto al trabajo, la esclavitud fue, desde Aristóteles, uno de los temas fundamentales de consideración en la teoría política y económica que llega hasta las célebres páginas de Hegel sobre el amo y el esclavo, donde reflexiona sobre la liberación de una nueva clase social, la burguesía. Pero, en esta historia, propone Quijano, nos hemos saltado un momento fundamental. O, aún mejor, esta historia es parcial puesto que está contada desde una sola perspecti-

³ Hasta finales del siglo XV la idea de que el planeta estaba dividido en tres continentes era sólo una idea de la cristiandad occidental, puesto que China, el islam, los aztecas o los incas, ninguno de estos «imperios» concebía el mundo de esa manera. Así que cuando se produce «el descubrimiento» de América por parte de los cristianos, se hace posible que se integrara una cuarta parte en ese mapa particular y regional. Sin embargo, cuando el «mapamundi» (el de Mercator hacia 1545 y el de Ortelius hacia 1570) cartografió el planeta con cuatro continentes, la concepción cristiana materializada en el mapa T/O adquirió hegemonía al ser traducida al *orbis novum terrarum* de Ortelius. En otras palabras, hoy sólo «vemos» cuatro continentes en cualquier mapamundi porque «detrás de él es invisible», porque ahí está la concepción cristiana del planeta, dividido en tres y atribuido a los hijos de Noé.

va, la perspectiva del Occidente cristiano. Falta la perspectiva del Occidente colonial, la invención de América en el siglo XVI y la emergencia de los circuitos comerciales del Atlántico. La invención de América introdujo, para Quijano, una categoría fundamental en el imaginario occidental, aunque, paradójicamente, este mismo imaginario tendió a ocultarla, a dejarla en segundo plano. La puesta de relieve de la importancia de la categoría de «raza» no es la obra ni la contribución de los pensadores occidentales, cristianos o seculares, sino de los pensadores que directa o indirectamente vivieron la experiencia colonial. Esto es, de aquellos que vieron a Occidente desde el otro lado, desde las colonias en vez de la metrópoli. La categoría de «raza», que es todavía vigente, tuvo una doble articulación histórico/lógica en el siglo XVI. Por un lado, la «raza» surgió como una necesidad de distinción entre gentes basada en la religión y afincada en la sangre, no en la piel. «La pureza de sangre» no es otra cosa que la primera versión de la versión *moderna* de la distinción y categorización racial. La idea de «mestizaje» y de «mulataje», para referirse y controlar la mezcla de criollos de descendencia castellana (o europea en general) en contradistinción con los criollos de descendencia africana, fue una invención que surgió de la necesidad de controlar la población en el proceso de colonización de las Américas por los ibéricos, fundamentalmente. Es decir, mientras que «pureza de sangre» es una invención *moderna* (en la que se asienta la construcción de la Europa moderna), mestizaje y mulataje son invenciones *moderno/coloniales* (en la que se asienta la Europa moderno/colonial). Mientras que en el siglo XVI la Europa moderno/colonial estaba sólo en las colonias, hoy *la inmigración hace patente que la modernidad/colonialidad es un fenómeno sistémico que ya no permite la distinción entre la Europa moderna, por un lado, y la Europa moderno/colonial, por otro*. El proceso alcanza también a Estados Unidos de América, como la prolongación de Europa en el imaginario moderno/colonial, con una diferencia. La población de base, criollos de descendencia británica, prolongará en América la distinción *racial interna* que se estableció en Europa entre cristianos protestantes del norte, y anglos, por un lado, y cristianos católicos, del sur y latinos, por otro. Hoy sobran ejemplos, a diario, de cómo la raza (a través de la inmigración de personas, pero también de la creación de industrias y explotación del trabajo en zonas como Filipinas, Bolivia o China) «naturaliza» la justificación del trabajo mediante la racialización tanto de las personas como de los países. El «Tercer Mundo» por ejemplo, fue no sólo una distribución geopolítica y económica del planeta, sino también «racial». En el «Tercer Mundo» se situaron los países subdesarrollados y emergentes, es decir, que deben desarrollarse; así como en el siglo XVI ciertos sectores del planeta necesitaban ser cristianizados y a partir del siglo XVIII civilizados. La colonialidad global de principios del siglo XXI se está reorganizando sobre la reactivación del discurso cristiano *versus* islámico, del siglo XVI, y mediante nuevas formas de explotación del trabajo que corresponden a los cambios introducidos por la «revolución tecnológica» (Manuel Castells).



Figura 1. La tierra dividida en tres de acuerdo con los tres hijos de Noé: Asia-Sem, Europa-Jafet y África-Cam.

El segundo conjunto categorial introducido por Quijano es el de la tríada explotación, dominación y conflicto en el mundo moderno/colonial cuya estructura económica es el capitalismo. Es decir, capitalismo y mundo moderno/colonial son dos caras de la misma moneda cuyos relatos estamos acostumbrados a escuchar y leer contados desde la perspectiva de una sola de sus caras, la moderna. Los centros de concentración del capital económico y financiero fueron también los centros de concentración del capital intelectual. Las colonias fueron siempre contadas desde la perspectiva de las metrópolis, aunque el relato fuera en favor de quienes eran explotados en las colonias. Por ejemplo, desde el siglo XVI tenemos, por un lado, a Las Casas vociferando y defendiendo a los indios, publicado y traducido; y enfrente de Las Casas (dejando de lado el lapso temporal y atendiendo a la estructura simbólica de la imagen) tenemos a Waman Puma de Ayala, quien es silenciado hasta 1936 y que recién desde 1980 comenzó a ser reconocido como alguien cuyo valor intelectual era comparable a los humanistas defensores de los indios, a quienes jamás se les ocurrió pensar que los indios eran capaces de defenderse a sí mismos. Hoy lo sabemos. Los movimientos indígenas en América Latina no dejan lugar a dudas sobre el hecho de que el futuro de la humanidad no podrá ya surgir de las bases del pensamiento de la modernidad europea, sino que tendrá que ser un trabajo conjunto donde el lado oscuro (explotado, dominado) entra decisivamente a participar en el conflicto y a diseñar el futuro.

Ahora bien, esta imagen es todavía muy general. La distinción introducida, esta vez por Enrique Dussel (Dussel, 2001, pp. 205-234), entre explotación y dominación es aquí útil para complementar la contribución de Quijano. En su fundamental relectura de Marx repensando la categoría de dependencia(s), Dussel distingue entre «explotación» para referirse a la relación laboral entre el capitalista y el obrero (esto

es, el trabajo asalariado) y «dominación» para referirse a la relación de «dependencias» entre burguesías metropolitanas (donde se acumula el capital y el saber) y burguesías periféricas tanto geográficamente como en cuanto a poder. Esto es, la «colonialidad del poder» aparece en toda su transparencia para quien quiera verla en las relaciones de «dependencias» del sistema interestatal en la economía capitalista. Dussel se ocupa de despejar los equívocos entre las teorías «específicas» de la dependencia que surgieron en América Latina durante la década de 1960 y el concepto de «dependencia» en el análisis de la estructura interestatal del capital. En este sentido, *dependencia se refiere a la estructura de dominación entre burguesías desarrolladas y subdesarrolladas, entre economías industriales y economías emergentes, entre el Primer y el Tercer Mundo*, y tantas otras expresiones que a lo largo de la historia del mundo moderno/colonial disfrazaron las relaciones de «dependencia» bajo metáforas de progreso, de futura igualdad, etc. Hoy asistimos a nuevas formas de dependencia financiera a través del FMI y situaciones como la de Rusia o Argentina (Stiglitz, 2000). Cuando Ranajit Guha analiza, por ejemplo, las relaciones de «dominación sin hegemonía» en India, y sostiene que hubo algo que los británicos nunca pudieron colonizar en India y ese algo fue su memoria, se refiere precisamente a las relaciones de «dependencia» interestatales estructuradas en una forma de poder que es el de la colonialidad, puesto que el discurso de la modernidad es el celebratorio, el del avance de la raza humana hacia nuevos y magníficos destinos históricos impulsado por la tecnología, la producción de mercancías que implican la destrucción de la naturaleza, la marginación y muerte de grandes sectores de la población en beneficio de la calidad de vida de las minorías, etc. En fin, las relaciones de explotación/dominación generan conflictos personales y sociales en el ámbito de la experiencia social y humana: el ámbito del trabajo, de las relaciones de género/sexuales, de la autoridad y de la subjetividad. A su vez, en el imaginario, las relaciones de dominación/dependencia se estructuran en torno a la diferencia colonial (que es básicamente racial, y en la que se congregan y se constituyen las jerarquías entre grupos humanos, culturas, lenguas, religiones, países, color de la piel, etc.) y a la diferencia imperial (Rusia y China no tiene el mismo lugar en la jerarquía interestatal que Bolivia y Tanzania, por ejemplo), aunque Rusia y China están marcadas, a la vez, por la diferencia imperial y la diferencia colonial (fundamentalmente racial). Y las relaciones de dominación/dependencia generan conflictos en el ámbito de las relaciones interestatales y de burguesías locales situadas en distintas escalas del poder económico. En situación a la que asistimos hoy, los conflictos en Israel/Palestina, Rusia/Chechenia, Estados Unidos/Irak no son sino diversas manifestaciones de historias locales, entroncadas con diseños globales, de las relaciones de dominación/dependencia en la constante reestructuración del orden global manteniendo la estructura colonial del poder, esto es, la colonialidad global del poder a la que asistimos desde el fin de la Unión Soviética.

Mientras que Dussel restringe el concepto de «explotación» a las relaciones personales/laborales y el de «dominación» a la relación interestatal de «dependencia», Quijano emplea explotación, dominación y conflicto en los cuatro dominios sociales en los cuales las relaciones de poder se ejercen y de las que nos ocuparemos enseguida. En primer lugar, digamos lo que Quijano entiende por dominación (2000a, p. 19). Ésta es la condición básica del poder, pero su manifestación más visible se encuentra en *el control de la autoridad colectiva* (el Estado) y en *el control de la subjetividad/intersubjetividad* que se encarna en la idea de «raza» y de conocimiento en la medida en que «raza» se convirtió en una categoría epistémica de control del conocimiento y de la intersubjetividad. La explotación consiste, para Quijano, «en obtener de la acción de los demás, sin retribución, ni coparticipación con ellos, un beneficio propio. El ámbito central de tal elemento es, obviamente, el trabajo» (*ibid.*, p. 19), aunque también se manifiesta en el dominio del género/sexualidad. La condición de la explotación es la dominación. Mientras que toda explotación es dominación, no toda dominación se concreta en la explotación. Por esa razón, el objetivo último de los conflictos que se generan en pro de la liberación es desmontar las relaciones de dominio (lo cual implica también desmontar las relaciones de explotación).

Ahora bien, si éste es un mapeo básico de las relaciones de poder social, ¿en qué consiste la *colonialidad del poder*? La *colonialidad* del poder es aquel ámbito del poder que está atravesado [en el ámbito de la dominación, la explotación y el conflicto y en cualquiera de los cuatro dominios sociales en que éstos se entretajan (trabajo, género/sexualidad, autoridad, intersubjetividad)] por la idea de «raza», y la idea de «raza» consiste, básicamente, en una clasificación y, por lo tanto, en una operación epistémica de los seres humanos en escala de inferior a superior. El «racismo» en última instancia no es una cuestión del color de la sangre o de la piel, sino una cuestión de «humanidad». Esto es, cuál es el grupo de gentes que define lo que es la humanidad y, por lo tanto, sustenta el poder de enunciación, ya que el grupo en el que se enuncia —que es uno de los grupos del enunciado pero el único con el poder de enunciar universalmente— es el grupo que definió también *la modernidad* y ocultó *la colonialidad*. «Un paradigma otro» surge de la toma de conciencia y del análisis de la *colonialidad* del poder en el que se asentó, dominante y explotador, el proyecto de la modernidad. Por eso, si la modernidad es un proyecto incompleto, ya no podrá completarse en el terreno de la modernidad misma, sino desde el terreno de la descolonización, esto es, desde la perspectiva abierta por el «descubrimiento» de la colonialidad.

Así pues, hablemos entonces del tercer conjunto categorial introducido por Quijano, que es el de los distintos ámbitos sociales en los cuales se estructura la colonialidad del poder en la economía capitalista y en el imaginario del mundo moderno/colonial. Estos cuatro ámbitos son *el trabajo, el género/sexualidad, la autoridad y la subjetividad*; todos estos ámbitos están estructurados e interrelacionados en la medida en que se

trata de *conflictos* de dominación y explotación destinados al control del trabajo, del género/sexualidad, de la autoridad y de la subjetividad en lo que atañe a sus recursos y a sus productos. Y, por lo tanto, los esfuerzos y luchas por la emancipación/liberación implican también la emancipación y la liberación de la explotación/dominación, en los cuatro ámbitos. Más aún, en el ámbito del trabajo, la explotación/dominación está gobernada por la economía capitalista; la del género/sexo, por la estructura de la «sagrada familia» que revela la complicidad entre capitalismo, cristianismo y familia burguesa. En el ámbito de la autoridad, el control y los conflictos se generan en el orden del Estado; y en cuanto al ámbito de la subjetividad, su control y sus conflictos se materializan en el orden del conocimiento. *El libro que el lector tiene en las manos está dedicado a explorar formas de control del conocimiento (colonialidad del saber) y de la subjetividad (colonialidad del ser) y fundamentalmente a explorar formas de liberación de la colonialidad del saber y del ser.* Para el análisis de las estructuras de dominación y explotación de la subjetividad, la categoría de «geopolíticas del conocimiento» es fundamental, y es también la «geopolítica del conocimiento» que la permite identificar el proceso liberatorio del «pensamiento fronterizo».

Finalmente, es útil agregar unas últimas advertencias introducidas por Quijano para que se comprenda la perspectiva introducida por los conjuntos categoriales de análisis que se incluyen para develar la colonialidad del poder en el análisis del poder social moderno/colonial, por un lado, y el liberalismo y el materialismo histórico, por el otro. Quijano observa lo siguiente:

En el liberalismo, las relaciones entre «economía», «sociedad», «política» y «cultura» son planas, ya que la cuestión del poder está ausente, y de exterioridad, ya que son separadas. En el materialismo histórico, esas relaciones son jerárquicas y orgánicas, ya que se atribuye a la «base» —las relaciones de producción— no sólo la calidad de fundamento del conjunto, sino la de ser generadora y determinante de las demás o «superestructura» (Quijano, 2000a, p.17).

4

«Un paradigma otro» es la expresión que convoca diferentes proyectos de la modernidad/colonialidad unidos por un tipo de pensamiento que aquí describo como pensamiento fronterizo. ¿En qué consiste? Puedo hoy, después de dos años de publicado el libro y de múltiples discusiones, volver sobre la idea básica y hacerla más expansiva. La idea del pensamiento fronterizo surgió para identificar el potencial de un pensamiento que surge desde la subalternidad colonial. El ejemplo paradigmático, en este libro, es el pensamiento chicano/latino/a y dentro de éste el libro de Gloria Anzaldúa *Broderland/La frontera. La conciencia de la nueva mestiza* (1987), que se usa como *conector* para otros conceptos que surgen de ne-

cesidades semejantes (*doble conciencia*, en Du Bois, *un pensamiento otro* en Khatibi, *creolité* en el pensamiento afrocaribeño en francés, etc.). El pensamiento fronterizo se distingue de formas parecidas como *mestizaje*, en la medida en que «mestizaje» es una expresión inventada desde la perspectiva del poder. Por eso Anzaldúa subraya «la conciencia de la nueva mestiza». El pensamiento fronterizo, desde la perspectiva de la subalternidad colonial, es un pensamiento que no puede ignorar el pensamiento de la modernidad, pero que no puede tampoco subyugarse a él, aunque tal pensamiento moderno sea de izquierda o progresista. El pensamiento fronterizo es el pensamiento que afirma el espacio donde el pensamiento fue negado por el pensamiento de la modernidad, de izquierda o de derecha.

«El paradigma de transición» y «un paradigma otro» comparten, en mi manera de ver, una actitud fundamental hacia el conocimiento y su relación con la ética y la política. Enrique Dussel puso de relieve la contribución fundamental de Karl Marx no sólo al análisis y comprensión del «capital», sino a la transformación de la concepción misma del «saber» y de la «ciencia». Marx, anota Dussel, explica la realización del capital como desrealización del trabajador y la acumulación como trabajo impagado. Esto es, subraya Dussel, se trata de una explicación científica crítico-negativa por excelencia (2001, p. 297). Y agrega:

El capital, en el sistema vigente, se invierte y ahora aparece como la «causa» de la miseria del trabajador (hoy de los países periféricos del capitalismo). Esta conclusión es un «hecho» ocultado a la observación del científico estándar (es toda la cuestión epistemológica del fetichismo). Lo que acontece con la economía política se repite en otras ciencias sociales o filosofías «funcionales», que explican los «hechos» desde la autoafirmación del capital en tanto autocreador de ganancia (*ibid.*, p. 297).

Ésta es una ruptura epistemológica particular si se trata de comprenderla en el marco de los cambios de epistemes o de paradigmas. Se trata más bien de un «desvío», en el sentido que tienen los signos callejeros que indican que no se puede seguir por la calle principal y es necesario «desviarse». Ese desvío, entiendo, se retoma hoy en el proyecto del paradigma transicional y en el paradigma otro, articulado en la colonialidad y la diferencia colonial, del que estoy hablando. Dussel subraya que *El capital* es un libro científico que se esfuerza por dar cuenta del sufrimiento, de cómo y por qué el sufrimiento de muchos ocurre. Dussel describe esta ruptura de Marx como la introducción de los principios y la práctica de la ciencia social crítica, esto es, de la producción de conocimiento que se transforma en conciencia crítica de las coordenadas de la explotación, la subordinación, la dominación. La ciencia social crítica, agrega Dussel, es ciencia que es a la vez historia y construcción social y no, como en el paradigma funcional-científico, una ciencia de la sociedad y de la historia. Este desvío es a mi modo de ver el punto de encuentro entre «el paradigma transicional» y «un pa-

radigma otro». El primero, edificado sobre el agotamiento de la modernidad y los límites de la posmodernidad. El segundo, construido sobre la conciencia de la colonialidad del poder, de la inseparabilidad modernidad/colonialidad, de la diferencia colonial y de la relación entre producción de conocimientos y procesos de descolonización y de socialización del poder.

Éste fue el impulso inicial, la necesidad de contribuir al derecho de existencia de «un paradigma otro» en diálogo con los existentes. No como un «nuevo» paradigma que, a la Foucault o a la Khun, haría «obsoleto» al anterior, sino «un pensamiento otro», esto es, un paradigma que coexiste, en conflicto, con los existentes (cristianos, liberales, marxistas y sus correspondientes «neos» o «pos»). Es un pensamiento diatópico o pluritópico enfrentado, en conflicto, con las ideologías monotópicas de la modernidad. Pero será ahora necesario encontrar el «pensamiento fronterizo» desde el otro lado, desde la perspectiva de la modernidad, y no reducirlo al «privilegio» de la subalternidad. Tomemos tres ejemplos en distintos momentos históricos para entender este proceso.

- a) Pensemos en Las Casas «frente», metafóricamente, a Waman Puma de Ayala. Waman Puma ilustra el pensamiento fronterizo desde la perspectiva de la colonialidad; Las Casas, desde la perspectiva de la modernidad. Son diferentes actitudes y diferentes formas de pensar. Waman Puma llega al pensamiento fronterizo porque no tiene otra opción. Las Casas llega al pensamiento fronterizo porque las tiene. Frente a Sepúlveda (el equivalente cristiano del conservadurismo secular después del siglo XVIII), Las Casas opta por «extenderse» y pensar entre la tradición clásica y el «sufrimiento» que los castellanos imponen al indígena. Frente a Vitoria (el equivalente cristiano del liberalismo secular, compatible con Locke y Kant), Las Casas va más allá en defensa de los oprimidos. En este sentido, Las Casas es el equivalente socialista/marxista de la ideología cristiana. Pero Las Casas, se haya dado cuenta o no, está condenado a la incompletud. Sólo ve una parte del problema y no puede solucionarlo sin la participación de la perspectiva que abre Waman Puma. Waman Puma conoce y comprende más la mentalidad del colonizador de lo que Las Casas comprende la mentalidad del colonizado. Y esto no es por mérito personal de Waman Puma, sino por inevitabilidad de las relaciones coloniales de poder y de supervivencia. Esta situación paradigmática se repite hoy en todo lo ancho del planeta.
- b) Pensemos en Hegel o en Marx. Michel-Rolph Trouillot (1995) ya mostró cómo al pensamiento de la Ilustración le fue imposible entender la modernidad de la revolución haitiana; tesis que fue prolongada y explorada con más detalle y complejidad por Susan Buck-Morss (2000) y Sibylle Fischer (2003). Hegel y Marx se «extienden» hacia la liberación, como Las Casas, pero no

ven lo que está del otro lado. Marx se imagina el proletariado global como si éste no fuera tocado por la colonialidad. En realidad, Marx pensaba precisamente que había que pasar por el colonialismo para llegar al nuevo estado social. Hegel, más cercano a Vitoria, piensa en la emancipación. Marx, como Las Casas, se extiende aún más y trata de pensar en el proletariado así como Las Casas piensa en el indígena, aunque –al contrario que Las Casas– Hegel y Marx han perdido el contacto directo con el mundo no europeo.

- c) En las últimas dos décadas «un pensamiento otro» emergió en el sur de Europa, en el sur de Italia y en Portugal. Este pensamiento llevó a releer a Gramsci, no ya el Gramsci reinventado por el marxismo europeo, sino el Gramsci que es –como José Carlos Mariátegui en las ex colonias– consciente de que junto con las relaciones de clases estructuradas por la Revolución Industrial hay otra dimensión, la dimensión «colonial interna», visible en la «cuestión meridional». La «cuestión meridional» hace visible la diferencia imperial interna a Europa, entre el norte, protestante y en su mayor parte anglosajón, y el sur, católico y latino. La cuestión meridional, en otras palabras, se planteó a partir del siglo XVIII cuando, como ya dije, la diferencia colonial se prearticuló de dos maneras. Una mediante la invención del orientalismo y otra mediante la transformación del occidentalismo: el «debate del Nuevo Mundo» magníficamente estudiado por Antonello Gerbi (1952) ilustra esta transformación. Esta segunda se articuló mediante fue la invención del sur. ¡Nadie más claro que Immanuel Kant, tanto en la cuarta parte de *Observaciones sobre lo bello y lo sublime* como en sus estudios de «antropología pragmática», para distinguir entre franceses, ingleses y alemanes, por un lado, e ibéricos e italianos, por el otro! Esta manifestación de la colonialidad del poder en Europa misma (visible hoy en la Unión Europea) creó las nociones para un pensamiento «posmoderno oposicional», como lo describe De Sousa Santos (1995), que se distingue tanto del «posmodernismo» de los países del norte del Atlántico (en Francia, Inglaterra, Estados Unidos, Alemania) como del pensamiento crítico histórico-social de la colonialidad en América Latina (al que no quiero llamar «poscolonialismo oposicional» para diferenciarlo del «poscolonialismo» definido por la historia imperial de Inglaterra y de las colonias de la British Commonwealth, practicado en Inglaterra y en los departamentos de inglés en las universidades de Estados Unidos) elaborado en torno a conceptos claves como modernidad/colonialidad, colonialidad del poder, del saber y del ser; transmodernidad; geopolítica del conocimiento y pensamiento fronterizo, etcétera.

«Un paradigma otro» es entonces la expresión que aglutina la crítica a la modernidad Europea desde la periferia de la modernidad europea misma, es decir, desde el sur. Si la posmodernidad del Atlántico Norte y el análisis wallersteiniano del sistema-

mundo moderno introdujeron varias formas de crítica eurocéntrica al eurocentrismo, diría que —en la geopolítica del conocimiento— la crítica a la modernidad desde el sur está emergiendo una crítica no eurocéntrica al eurocentrismo (el Gramsci de la cuestión meridional, Cassano, Dainotto, De Sousa Santos) compatible y complementaria a la crítica no eurocéntrica que emergió desde las antiguas colonias de los distintos imperios (Fanon, Cesaire, Lamming, Glissant, Quijano, Dussel, Guha, Chakrabarty, Khatibi, Al-Jabri, Shariati, Chuckwudi Eze, Lewis Gordon, Padget Henry; además de la contribución del pensamiento latino en Estados Unidos, como el de Norma Alarcón, Chela Sandoval, Paula Moya, Jacqueline Martínez, Linda Alcoff, etc.). Mi intención en este elenco de nombres no es agotar o cerrar la lista de pertenencia, sino meramente sugerir el crecimiento de formas de pensamiento que se complementa con el pensamiento que surge de los movimientos indígenas en Ecuador, en los Zapatistas, en Bolivia, en «las voces del mundo» en el proyecto Reiventing Social Emancipation dirigido por De Sousa Santos (<http://www.ces.fe.uc.pt/emancipa/en/voices/index.html>). Por cierto no estoy hablando de «autenticidades de lugares de enunciación», sino de las meras historias locales de las colonias y las ex colonias, de las nuevas formas de colonialidad global en la que los «bárbaros» de ayer tienen, para los ejecutores de diseños globales, distintos rostros pero el mismo bajo valor de sus propias vidas. No se trata pues de «autenticidades», sino de elecciones éticas y políticas, de toma de posición historiográfica y epistémica, al decidir qué conocimientos son necesarios frente a la hegemonía del saber, cuáles son los silencios que debemos descubrir, cuáles los principios que tenemos que seguir. Los lugares de enunciación generan, por un lado, las geopolíticas del conocimiento en sus diversas y complejas relaciones con los diversos imperialismos occidentales, diversos pero mancomunados en su pertenencia y contribución a la historia del capitalismo (Wallerstein, Arrighi), y, por otro, las condiciones para la toma de decisiones éticas, políticas y epistémicas para la descolonización del saber y la contribución a crear un mundo críticamente cosmopolita. Esto es, un cosmopolitismo crítico que se piensa desde la experiencia de la colonialidad y no ya sólo desde la experiencia de la modernidad. La colonialidad, por cierto, no es un punto de llegada como lo es todavía la idea de modernidad. Todo lo contrario, es un punto de partida desde el que no se sabe a dónde se llegará, porque se sabe que no se quiere seguir estando ahí. No es tanto el punto de llegada el que alimenta el cosmopolitismo crítico (como lo fue el cosmopolitismo de Kant) sino el punto de partida. No es tanto lo que se quiere hacer lo que impulsa el pensamiento y la acción como lo que ya no se puede seguir haciendo, lo que ya no se quiere hacer. El cosmopolitismo crítico sería un pensamiento que alimenta un proyecto para dejar de hacer en un mundo en que se está obligado a hacer lo que el neoliberalismo impulsa que hagamos o crea las condiciones para que la violencia continúe siendo. Necesitamos proyectos que creen las condiciones para que la violencia deje de ser y, con ello, que deje de ser la explotación y la dominación.

Tomemos el ejemplo de los Derechos Humanos y veamos cómo se juntan, en las varias propuestas ya existentes de lo que llamo aquí «un paradigma otro», el proyecto de De Sousa Santos con el de Quijano. El uno propone una crítica no eurocéntrica al eurocentrismo desde el sur de Europa. El otro, una crítica no eurocéntrica al eurocentrismo desde el sur de América. Una vez más, estos dos sures no son lugares naturalmente auténticos sino marcados por la colonialidad del poder, por la diferencia colonial y por la diferencia imperial.

No hay una globalización sino varias, nos recuerda De Sousa Santos. Por esa razón, los proyectos políticos deberían dirigirse a «otras globalizaciones» (puesto que la interconexión del planeta es inevitable y también deseable) que no sean la globalización neoliberal más que ser proyectos «antiglobales». El cosmopolitismo crítico, por ejemplo, es un proyecto global, distinto y opuesto a la globalización neoliberal; que usa del capitalismo, puesto que no es posible escapar a él; y que rechaza la violencia policial y armamentista de todo tipo. De Sousa Santos describe cuatro maneras de concebir y producir estructuras globales. Algunas de ellas son lideradas por el capital; otras, por la sociedad civil y, eventualmente, por Estados no alineados con el neoliberalismo. Estas cuatro modalidades son las siguientes: *la globalización localizada*, *la localización globalizada*, *el cosmopolitismo* y *las herencias comunes de la humanidad*. Las dos primeras son las dos caras de la globalización neoliberal vista o bien desde las historias locales que *implementan* diseños globales o bien desde las historias locales que *reciben* diseños globales (un ejemplo de la primera es el Fondo Monetario Internacional; un ejemplo de la segunda, Rusia y Argentina). El *cosmopolitismo* (o «cosmopolitismo crítico», para diferenciarlo del proyecto kantiano, Mignolo, 2000), en cambio, agrupa proyectos emancipadores como aquellos que responden y responderán a la «transición paradigmática» de la posmodernidad opositora y al «paradigma otro» de las descolonizaciones y los proyectos para socializar el poder. La última globalización está en consonancia (las herencias comunes de la humanidad) con el cosmopolitismo crítico, puesto que ya no es una, *la tradición moderna*, la que se impone sobre las otras, las cuales se convierten en *tradiciones tradicionales* (éste un buen ejemplo de las mellizas pegadas, modernidad/colonialidad, una dominante sobre la otra), sino precisamente significa la desaparición del diferencial de poder (colonial/imperial) y la constitución del *paradigma del conocimiento prudente para formas de vidas decentes* (Sousa Santos, 1995, p. ix).

La «transición paradigmática» y «un paradigma otro» son espacios abiertos y distintos. Distintos puesto que el primero es presentado y construido, por De Sousa Santos, en la diferencia con el paradigma «posmoderno» o «la crítica eurocéntrica al eurocentrismo». La «transición paradigmática» apunta en otra dirección. Hacia una crítica al eurocentrismo que no sea eurocéntrica sino que descentre el eurocentrismo y lo disuelva en la totalidad planetaria. «Un paradigma otro» es presentado y construido aquí como un paradigma que se dife-

rencia de ambos y se caracteriza por la toma de conciencia de la colonialidad. Abdelkhebir Khatibi o Frantz Fanon, por ejemplo, tienen proyectos distintos al de Friedrich Nietzsche y su crítica al cristianismo o al de Karl Marx y su crítica al capitalismo. Todos estos paradigmas son por cierto compatibles, aunque unos más compatibles que otros. «Un paradigma otro» tiene en común con «la transición paradigmática» lo que podemos llamar «el lugar de encuentro» llegando a él desde distintas direcciones. La «transición paradigmática» *llega* al mundo dispersando el eurocentrismo en la historia de las colonias, en los saberes subalternizados, en las formas de vida vilipendiadas. «Un paradigma otro» *comienza* en ese lugar donde llega la transición paradigmática. Se me ocurre que Las Casas frente a Waman Puma (a pesar del diferencial cronológico) ilustran bien este encuentro entre *el pensamiento fronterizo desde la perspectiva y los límites de la razón hegemónica* (Las Casas) y *el pensamiento fronterizo desde la perspectiva y los límites de la razón subalterna* (Waman Puma). Ambos se miran frente a frente a través de la diferencia colonial. El trabajo futuro es el trabajo conjunto contra los Sepúlveda, estadistas y hombres de la Iglesia que pretendían llevar las cosas para otro lado.

Los cuatro niveles de globalización en los que está ocurriendo la «transición paradigmática» y está emergiendo «un paradigma otro» en esta última etapa del mundo moderno/colonial tienen *dos series de emancipaciones* detrás de sí sobre las cuales *capitalizar y construir*. Una de las series ocurre en Europa, en ella se entremezclan proyectos cosmopolitas (la emancipación obrera) con proyectos locales (emancipación de la mujer, que en el siglo XIX no contemplaba el cruce de raza y género y la emancipación de la mujer africana, o china, o latinoamericana). Otra de las emancipaciones ocurrió en las colonias fundamentalmente: el fin de la esclavitud. Y la cuarta está ocurriendo hoy en todo el mundo, pero fundamentalmente en los países no industrializados donde se localiza la riqueza de recursos naturales; esto es, en la particular distribución internacional de la naturaleza (Fernando Coronil) en paralelo a la distribución internacional de trabajo. La «emancipación» en proceso, en este caso, es de un tipo particular. Esta imagen es una imagen torcida que responde al imaginario de la modernidad: la distinción entre sujeto y objeto en la cual la naturaleza fue clasificada como objeto. En una imagen más derecha, no moderna y anti-moderna (pero de ninguna manera premoderna), los seres humanos somos naturaleza y por ende la emancipación de la naturaleza significa la emancipación del género humano de los impulsos ciegos, inconscientes y destructores de la filosofía del capital, de la acumulación y de la defensa armamentista de la democracia y de la libertad del mundo occidental. Éstos son los cuatro dominios en los que el filósofo y teólogo de la liberación Franz Hinkelammert cartografió la emancipación desde la perspectiva de la modernidad europea (Hinkelammert, 2002). Por su trayectoria educativa en Alemania y su trayectoria política por muchos años en América Lati-

na, la posición de Hinkelammert crea un puente entre la de De Sousa Santos, por un lado, y la de Quijano o Dussel (y la defendida en este libro también), por otro. Para Hinkelammert o para De Sousa Santos «el descubrimiento de América» (esto es, la emergencia del circuito comercial del Atlántico y con él la afirmación del capitalismo mercantil y la instauración del «racismo» y de la diferencia colonial) no es fundamental como lo es para quienes en las Américas contribuyen a construir «un paradigma otro» con conciencia crítica de la colonialidad o, mejor aún, de los fundamentos históricos (con el descubrimiento de América) de la modernidad/colonialidad. Para Quijano, Dussel y otros (incluido este libro) «el descubrimiento de América» (esto es, la invención de América con todas sus consecuencias) es un «origen» tan «origen» como lo es Grecia para la historia de Europa y de la civilización occidental. «Nuestra» Grecia es azul, no blanca: el Atlántico. Y también negra, como lo sugirió Paul Gilroy al conceptualizar el Atlántico negro. Y, finalmente, marrón, el marrón de los habitantes originales.

Los cuatro dominios de emancipación identificados por Hinkelammert tienen su contraparte en la emancipación desde la perspectiva y los intereses de la colonialidad. La primera y fundamental, tan importante como la Revolución Francesa para la modernidad, fue la liberación del colonialismo en América, como dije antes, en Estados Unidos, Haití y las repúblicas latinoamericanas. La descolonización como emancipación, que tiene sus memorias en los movimientos de resistencia de todo tipo (de indios, de afros, de criollos y mestizos, de mulatos, etc.), es fundamental para entender dónde se gesta y germina «un paradigma otro». No en la Revolución Francesa, no en la emancipación obrera, sino racial; no en la emancipación de la mujer solamente, sino de la mujer de color; no en la defensa de la selva amazónica en Alemania, sino en la selva amazónica misma, defensa liderada por los propios habitantes del Amazonas en Brasil, Bolivia, Ecuador, Colombia, Venezuela, etc. Si bien la selva amazónica es una cuestión planetaria, por esa misma razón los diseños y el liderazgo de la resistencia no podrán ser un diseño global de izquierda generado en los países industrializados (al estilo del Fondo Monetario o del Banco Mundial; esto es, asumiendo que ciertas instituciones «saben» cuál es la mejor solución para todos). «Un paradigma otro», que emerge y germina desde la perspectiva de la colonialidad, que busca coaliciones consciente de la diferencia colonial, en el que se resisten a la globalización localizada y la localización globalizada tanto de la derecha como de la izquierda, contribuye al cosmopolitismo crítico precisamente por fomentar una conciencia de *la diferencia de perspectivas en la compatibilidad de proyectos: la emancipación, la liberación, la descolonización*.

En resumen, la geopolítica del conocimiento nos ayuda a comprender que no toda crítica a la modernidad y al capitalismo está revuelta en el mismo saco, indistinto y guiado por la marcha triunfante y celebratoria del posestructuralismo. La geopolítica del conocimiento contribuye a abrir los ojos, correr las cortinas y ver que un paradigma otro está surgiendo en y desde los márgenes. En África, tanto en el sur como en el norte; en la región afrocaribeña; en los movimientos indígenas;

en Asia del Sur, etc. «Un paradigma otro» que surge en las zonas tanto de subalternidad colonial (África, Asia meridional, América Latina) como de subalternidad imperial (el sur de Europa). El agotamiento de los ideales de la segunda modernidad (la Ilustración y el pensamiento dominante durante tres siglos de Francia, Inglaterra, Alemania, Estados Unidos) entra en proceso terminal, a la vez que se renueva del otro lado de la diferencia imperial y colonial; el potencial emancipatorio que está surgiendo críticamente en el sur de Europa y en la reorganización de las ex colonias (por ejemplo, en América Latina la importancia fundamental de los movimientos indígenas y afros, así como chicano/latino/as en Estados Unidos, que revelan los límites del pensamiento criollo/mestizo empaquetado como «pensamiento latinoamericano») se renueva como «un paradigma otro», ya irrecuperable en la historia lineal de la modernidad monotópica que, por necesidad, se había mostrado sorda a su negación. El pensamiento criollo/mestizo, eurocéntrico desde la independencia, comenzó a liberarse de su propia tradición con los trabajos de Juan Carlos Mariátegui, que se continuaron, entre otros, en la filosofía de la liberación y en el pensamiento crítico elaborado en torno a la doble historia de la modernidad/colonialidad. «Un paradigma otro» designa el espacio desordenado y potente donde se completará el proyecto inconcluso de la modernidad, pero no ya desde la modernidad sino desde la colonialidad como proceso permanente de descolonización. «Un paradigma otro» nos lleva también a «una otra ideología», la del «cosmopolitismo crítico» (Mignolo, 2000) que se está construyendo ya no en el interior del Imperio o en el interior de las naciones o en el interior de las religiones, sino en los bordes, en los bordes donde emerge el pensamiento fronterizo tanto desde la subalternidad como desde la hegemonía atenta, consciente y abierta a la colonialidad. Una de las posibilidades que ofrece el pensamiento fronterizo, para estos proyectos, es la de dejar de ser lo que los universales abstractos fueron y siguen siendo: el espacio que es necesario defender a costa de vidas humanas; el uso de la violencia para defender la libertad; el recurso a medios antidemocráticos para defender la democracia; ponerse fuera de la ley para defender la ley. Finalmente, recordémoslo, el pensamiento fronterizo no es un híbrido en el que se mezclan felizmente partes de distintos todos. El pensamiento fronterizo surge del diferencial colonial de poder y contra él se erige. El pensamiento fronterizo no es un objeto híbrido sino un pensamiento desde la subalternidad colonial (como en Anzaldúa, Fanon o el zapatismo) o desde la incorporación de la subalternidad colonial desde la perspectiva hegemónica (como en Las Casas o en Marx). El pensamiento fronterizo es uno de los caminos posibles al cosmopolitismo crítico y a una utopística que nos ayuda a construir un mundo donde quepan muchos mundos.

Chapel Hill, Carolina del Norte, noviembre de 2002

Bibliografía

- AL-JABRI, Mohamed Abed, *Introduction a la critique de la raison arabe*, Parfs, Editions La Découverte, 1994.
- ARRIGHI, Giovanni, *The Long Twentieth Century*, Londres, Verso, 1994 [ed. cast.: *El largo siglo XX*, Madrid, Ediciones Akal, 1999].
- ARRIGHI, Giovanni, y SILVER, Beverly, *Chaos and Governance*, Minnesota University Press, 1999 [ed. cast.: *Caos y orden en el sistema-mundo moderno*, Madrid, Ediciones Akal, 2001].
- DAINOTTO, Roberto, «A South with a View: Europe and its Other», *Nepantla: Views from South*, 1/2, pp. 375-390.
- DUSSEL, Enrique, *Towards an Unknown Marx. A commentary on the Manuscript of 1861-1863*, Nueva York, Routledge, 2001.
- , «El programa científico de investigación de Karl Marx», en *Hacia una filosofía política crítica*, Sevilla, Desclee, 2001, pp. 279-303.
- GROSFOGUEL, Ramón, *Colonial Subjects*, Berkeley, University of California Press, 2003.
- , y CERVANTES-RODRÍGUEZ, Ana Margarita, *The Modern/Colonial/Capitalist World-System in the Twentieth Century: Global Processes, Antisystemic Movements and the Geopolitics of Knowledge*, Westport (CT), Greenwood Press, 2002.
- , y SALDÍVAR, José, *Coloniality of Power, Transmodernity and Border Thinking*, Duke University Press.
- HINKELAMMERT, Franz, *El retorno del sujeto reprimido*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2002.
- LAS CASAS, Bartolomé de, *Apologética Historia Sumaria*, en *Obras Completas*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.

- MALDONADO-TORRES, Nelson, *Thinking From the Limits of Being: Levinas, Fanon, Dussel and the Cry of Ethical Revolt*, Nueva York, Routledge, 2003.
- MIGNOLO, Walter D., «The geopolitics of knowledge and the colonial difference», *South Atlantic Quarterly*, *Vicissitudes of Theory*, número especial editado por Kenneth Surin, 101:1, 2002, pp. 57-96.
- , por Catherine Walsh incluido en Catherine WALSH, Santiago CASTRO-GÓMEZ y Freya SCHIWY (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder*, Quito, Universidad Simón Bolívar/Abya-Yala, 2002b, pp. 17-44; <http://www.campus-oei.org/salactsi/walsh.htm>.
- , en Catherine WALSH, Santiago CASTRO-GÓMEZ y Freya SCHIWY (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales*, 2002c, pp. 215-244.
- , «Local histories/Global Designs: an interview with Walter Mignolo», 2000a, <http://muse.jhu.edu/demo/dis/22.3delgado02.html>.
- , 2000b, <http://www.uchicago.edu/research/jnl-pubcult/current/mignolo.html>; también en <http://www.duke.edu/~wmignolo>.
- , (ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo/Duke University, 2001.
- QUIJANO, Aníbal, *Journal of World-Systems Research*, VI/2, pp. 342-386, 2000a.
- , y PIMENTEL, Carmen (eds.), *Poder y salud mental y derechos humanos*, Lima, CESOSAM, pp. 9-25, 2000b.
- SANJINES, Javier, «“Mestizaje cabeza abajo”: la pedagogía al revés de Felipe Quispe, “El Mallku”», en Catherine Walsh, Santiago Castro-Gómez y Freya Schiwy (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectiva desde lo andino*, Quito, Universidad Simón Bolívar/Abya-Yala, 2002, pp. 135-156.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de, «El norte, el sur y la utopía», en *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*, Bogotá, Universidad de los Andes, 1998, pp. 369-454.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de, *Toward a New Common Sense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, Londres, Routledge, 1995.
- STIGLITZ, Joseph E., *Globalization and its discontents*, Nueva York, Norton, 2002.
- WALLERSTEIN, Immanuel, *Utopistics. Or, Historical Choices of the Twenty-first Century*, Nueva York, The New Press, 1998.