

económico. Por último, «La Frontera», una categoría clave en el pensamiento chicano/latino –equivalente al «territorio» de los ideólogos de las categorías de pensamiento de los Estados-nación–, dismantela la estructura ideológica de Simón Bolívar y Thomas Jefferson. En suma, la antigua «América Latina» se reconfigura como América del Sur, Abya-Yala, La Gran Comarca y La Frontera.

Epílogo Después de América

En la conclusión de este estudio, yo quiero que el mundo reconozca conmigo la puerta abierta de cada conciencia.

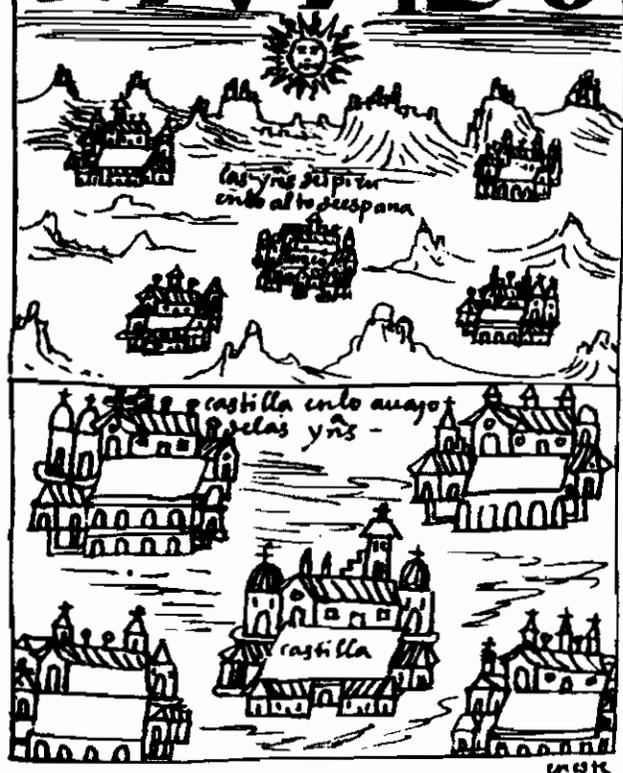
Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, 1952

A los «latinoamericanos» siempre les ha molestado que Estados Unidos se apropiara del nombre «América» para designar a su país. El artista uruguayo Joaquín Torres-García (1874-1949) nos ha dejado una imagen desnaturalizada del continente en la pintura «América invertida»,¹ pero los silencios generados por la pérdida de la cartografía indígena y afroamericana se hacen sentir. Si bien invertir la imagen naturalizada de América, con el Sur hacia arriba, es un paso importante, no es suficiente. Se cambia el contenido pero no los términos del diálogo. La imagen del mundo al revés fue parte del discurso de Guaman Poma de Ayala. Pero él nunca invirtió el mapa sino que lo trazó desde la perspectiva andina, con Tawantinsuyu, la cuarta parte del mundo, reproducida dos veces en la misma imagen (véase la figura de la página siguiente).

«Pontifical Mundo» (y no, «Orbis Universalis Terrarum», como Ortelius llamó a su mapa) expresa la coexistencia imperial/colonial de las Indias, arriba, y Castilla, abajo, pues esta última está presentada en la misma matriz espacial que Tawantinsuyu. En otras palabras, el «mundo

PONTIFICAL MUNDO

42



El «Pontifical Mundo» es uno de los dos «mapas» que Guaman Poma incluyó en su *Nueva crónica y buen gobierno*. En los dos, el cronista respeta la lógica espacial del pensamiento aimara y quechua e incorpora la información aportada por los invasores españoles. En el segundo mapa, Guaman Poma modifica el dibujo por Ortelius, «Orbis Universalis Terrarum», al que añade la lógica espacial de Tawantinsuyu. En ambos casos hay un desplazamiento radical de la complicidad entre la geografía y la epistemología que se ve tanto en el mapa de T en O como en el mapamundi de Ortelius. Guaman Poma establece una complicidad diferente entre la epistemología y la conceptualización espacial: un claro ejemplo de pensamiento fronterizo, condición inevitable de los sujetos subalternos coloniales y potencial para la construcción de proyectos políticos y epistémicos decoloniales. (Cortesía de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhague.)

al revés» de Guaman Poma apunta a otra lógica y no a la inversión del contenido, como es el caso de la pintura de Torres-García.

¿Por qué cada quien habría de tener su propia cartografía? ¿Por qué no aceptar a América tal como es? Ese tipo de interrogantes son muy frecuentes. Con mi trabajo he tenido la intención, precisamente, de echar luz sobre los silencios y las ausencias que produjo la historia. Hay también otras maneras de ver las cosas que apuntan a cambiar los términos y no solo el contenido de los debates. Así como el nombre del continente «americano» excluyó todas las denominaciones territoriales anteriores, la palabra «América» usada como nombre de Estados Unidos ha dejado a otros países y realidades dentro de una totalidad imaginaria. Los «latinoamericanos» objetan ese uso, arguyendo que «América» pertenece a todos, no solo a Estados Unidos. Si bien su razón es justa, pocas veces se preguntan por qué Estados Unidos se apropió del nombre. ¿Por qué las voces hegemónicas de Estados Unidos decidieron denominar «América» a su país? ¿Qué «idea» de América se materializó como consecuencia de esa decisión?

La lógica de la apropiación del nombre por parte de Estados Unidos, con lo que la denominación de todo un continente quedó incorporada en la de un solo país, es la misma que en el siglo XVI llevó a los cristianos a pensar en las «Indias Occidentales» como el cuarto continente, a modificar el mapa de T en O y trazar el «Orbis Universalis Terrarum». Y es la misma lógica que, a partir del siglo XVIII, permitió a Europa septentrional referirse a esa totalidad como «América», a pesar de que no había existido como tal en la conciencia de los pobladores originarios y, menos aún, en la de los esclavos y sus descendientes. Como hemos visto, América, en tanto el cuarto continente anexado a la cosmología cristiana tripartita, no fue una «realidad objetiva». Fue, en cambio, una construcción semántica cuyas consecuencias políticas, económicas, epistémicas y éticas surgieron de la obliteración de las conceptualizaciones indígenas de Anáhuac, Tawantinsuyu y Abya-Yala, entre otras nociones espaciales. Por lo tanto, es importante señalar que el nombre fue impuesto por los cristianos europeos, no por los aimaras ni por los musulmanes. En una época en que no era uno más de los cuatro continentes sino *el* continente privilegiado, el centro, Europa tenía un poder de denominación que los otros continentes no tenían. La «idea» de América no es solo la referencia a un lugar; funciona, sobre todo, a partir del poder y el privilegio de enunciación que permiten convertir una idea inventada en

«realidad». No se ha prestado atención a ese hecho; es como si el continente tuviese el nombre inscrito naturalmente en la faz de la Tierra. «América» no eligió para sí ese nombre, que vuelve invisibles las relaciones de poder que quedan detrás de su nomenclatura. Aquí entra en acción la colonialidad del conocimiento, que se apropia del significado, tal como la colonialidad del poder se apropia de la autoridad y de la tierra y explota la mano de obra.

En el mismo proceso, la colonialidad del ser moldeó la subjetividad de los pueblos. Como los continentes y los subcontinentes, los pueblos también fueron incluidos en los conceptos europeos más generales como el de «Ser Humano», que nació de la evidencia empírica y la experiencia de los hombres blancos cristianos y europeos. A partir de esa definición, la universalidad del Humano se defiende como un modelo que supera todas las diferencias (de sexo, género, raza, nacionalidad o lengua, entre otras). La obliteración racial de las diferencias tiene sus raíces en las ideas de «Indias Occidentales» y «América»: en las clasificaciones cristianas del planeta por continentes y pueblos que los habitaban, la cuarta parte del mundo fue ubicada en la posición más baja de la escala de los seres humanos, cerca de África. Según Kant, como hemos visto, Europa era el lugar donde habitaba la raza blanca, que como el mismo Hegel observó, emigró a «América» y desplazó a la raza roja. Para la época de la independencia estadounidense, los «latinos» del sur eran tan pasibles de subordinación como lo habían sido los indios de Tawantinsuyu y Anáhuac para los cristianos europeos. De no haber sido por la invención de «América Latina» como una entidad a través de la cual las potencias imperiales europeas pudieron oponerse a la marcha imperial de Estados Unidos, los criollos descendientes de españoles y portugueses no habrían tenido un lugar propio. Los indios y los descendientes de africanos, claro está, no tenían la ventaja de la asistencia imperial para nombrar el territorio según sus proyectos políticos y éticos propios. Aun así, como hemos comentado en el capítulo 3, los revolucionarios haitianos supieron cambiar el nombre de origen español y francés por uno indígena: Aytí. Por otra parte, los pueblos indígenas hoy viven en Abya-Yala, no en «América Latina». No obstante, los privilegios epistémicos imperiales siguen en pie. La idea universal de ser humano, la idea universal de un planeta naturalizado según la idea cristiana de la división continental (arraigada en la Sagrada Trinidad y su derivación en los tres hijos de Noé; véase el capítulo 1) y la idea de que

un continente puede ser absorbido por un país representan aspectos y momentos distintos de la evolución del conocimiento imperial según la lógica de la colonialidad.

El control del dinero, del significado y del ser son procesos paralelos. De las diez mejores universidades del mundo, siete son estadounidenses y tres son europeas. Si el control del significado y el conocimiento se concentra en las diez mejores universidades, de las cuales salen los líderes del mundo del mañana, el control del dinero, entonces, también se concentra en la misma ubicación geohistórica. Cerca del 48% de las empresas y los bancos más importantes del mundo están en Estados Unidos y Europa. Un 10% está en Japón y el resto se distribuye por todo el mundo. Si la geopolítica de la economía se concentra en tres sitios —de los cuales Japón es mucho menos poderoso que los demás en términos económicos— y el control del conocimiento se ejerce desde Europa y Estados Unidos, hablar de «desterritorialización» y de un imperio «flotante» es ocultar el hecho de que la geopolítica del conocimiento y la economía sigue firmemente anclada en Occidente. Utilizo el término «geopolítica de la economía» en lugar de «economía política» porque este último sólo refleja una parte de la historia, la del capitalismo occidental tal como lo ven sus propios agentes e intelectuales. Además de la hegemonía económica y epistémica está el control de la autoridad, el Estado y las fuerzas armadas. De los cerca de 200 países que hoy en día conforman el mundo, la mayoría se han debilitado por causa de la globalización, y los países del G8 (en especial, Estados Unidos y el eje atlántico de los países imperiales europeos de los últimos 500 años) se fortalecen día a día.

En la actualidad, la idea de «América Latina» es la de un subcontinente dependiente y subalterno de una totalidad continental, América. En la guerra hispano-estadounidense de 1898, cuando el Imperio Español estaba en plena decadencia, los dirigentes políticos, los historiadores y los geógrafos de Estados Unidos, un imperio en expansión, comenzaron a modificar las estrategias y los mecanismos imperiales europeos de acuerdo con sus propios intereses.² El discurso racial que justificaba la guerra contra España recurría al argumento de que los «latinoamericanos» no eran del todo blancos, y por eso eran inferiores. En la guerra, Estados Unidos desempeñó dos papeles: el de un *imperio en expansión* que se enfrentaba a uno en decadencia y el de una *nación consolidada* que podía beneficiarse con las dos colonias españolas que deseaban convertirse en

Estados-nación: Puerto Rico y Cuba. Es precisamente ese doble papel el que llevó a Estados Unidos a identificarse con el continente.

El fin de la Guerra Fría fue testigo del inicio de una nueva forma de imperialismo (con la misma lógica que los imperialismos español y británico) de la mano de Estados Unidos. Celebrado como el fin de la historia, el colapso de la Unión Soviética fue, a la larga, más problemático de lo que se pensaba para Estados Unidos como nuevo líder imperial del mundo capitalista (aquí también, igual que España e Inglaterra en el pasado). Después de la Guerra Fría, se ha vuelto cada vez más difícil frenar la proliferación de ideologías y saberes distintos de los hegemónicos, pues ya no es posible agruparlos en un enemigo único (el comunismo). Estados Unidos ha intentado transferir la condición de enemigo al Islam, pero las reglas del juego son otras. Quizá los ideólogos de «la sustitución del enemigo» no notaron que *el comunismo es parte de la misma lógica con la que funciona la modernidad liberal y cristiana, y que lo único que varía es el contenido. El Islam, por el contrario, opera con una lógica distinta*. El malentendido que surge por no advertir esa diferencia está en la base de la guerra irracional contra Irak. Aunque la realidad parezca sombría (después de la reelección de Bush y con el número creciente de iraquíes muertos en una guerra injustificada), los problemas que enfrenta Estados Unidos quizá resulten beneficiosos para el resto del mundo en tanto amenazan la voluntad de subordinar a todo el planeta a una única lógica.

El miedo provocado por esa amenaza es, precisamente, la razón de ser de los libros de Samuel Huntington *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* (publicado originalmente en 1996) y *Who Are We?* (publicado en 2004). Los dos textos reflejan el miedo de las élites blancas y protestantes de derecha de perder los privilegios económicos y epistémicos que han acumulado durante 240 años. En otras palabras, el temor de Huntington no es solo suyo sino el de todos los «dueños» del Estado (es decir, Estados Unidos), que ostentan el privilegio de «ser» la nación. Hay un fuerte sentido de propiedad (capital económico y político) en el que se apoyan el miedo y el racismo de gran parte de la población estadounidense. El mundo islámico amenaza la seguridad del «pueblo americano» con la posibilidad de asesinatos en masa en el momento menos esperado. Esa amenaza se revive constantemente para mantener el nivel de miedo y poder justificar así la actuación del gobierno. Los hispanos, por otro lado, son una bomba metafórica a

largo plazo, según la visión de Huntington. No es que los hispanos sean terroristas. Lo que teme Huntington es que si los «latinos», que son católicos y de color o no demasiado blancos, no se asimilan, la identidad anglosajona blanca y protestante sufra erosiones sutiles. Claro está, esa es una idea simplificada. Una gran proporción del 44% de latinos que votaron por Bush en las últimas elecciones profesa las religiones evangelista o pentecostal, dos ramas del protestantismo que han ganado mucho terreno en las antiguas colonias españolas y portuguesas de América (no necesariamente en el Caribe negro, anglosajón o francés). Sin embargo, a pesar de la cantidad de «hispanos» que votan a los republicanos, los temores de Huntington no desaparecen: por más que voten a los republicanos, siguen siendo hispanos.

Lo que Huntington debería temer (si es que no lo teme ya) no es que los «latinos» no se asimilen; algunos lo hacen y otros no. El verdadero problema es lo que yo denomino la «amenaza Anzaldúa», una amenaza epistémica. La revolución teórica de Gloria Anzaldúa, en Estados Unidos, es similar a la revolución teórica zapatista de Chiapas, en el sentido de que erosiona los sagrados principios científicos, convicciones ideológicas y reacciones corporales que maneja Huntington, un teórico serio que juega al juego de la objetividad científica. Los latinos desconciertan a Huntington por la misma razón por la que los paradigmas dominantes no comprenden el Islam. Sí, los «latinos» o «hispanos» de origen español o portugués son hijos del colonialismo europeo y su sistema de educación, desde la escuela hasta la universidad y desde la familia hasta la iglesia. Pero nosotros pertenecemos a la versión de la historia escrita en lenguas de origen latino, tenemos un modo de ser latino y, tal como advierte Anzaldúa, todos estamos relacionados con las poblaciones indígenas y afroamericanas porque compartimos con ellos la herida colonial. Además, como he comentado en el capítulo 3, esas poblaciones no dependen más de la «aceptación» de los blancos, sean estos latinos o anglosajones, pues han comenzado a marcar sus propias sendas epistémicas. En resumen, lo que alguna vez fue un paquete de enemigos comunistas hoy ha explotado, literal y metafóricamente, y se abre en cientos de proyectos políticos originados en la experiencia y la furia de los *damnés*, es decir, en la *herida colonial*.

La herida colonial, como la polis para Aristóteles, la ciudad-estado para Maquiavelo o la emergente ciudad burguesa comercial y civilizada para Hobbes, devela las experiencias y subjetividades que dan forma al pensa-

miento, que en este caso incluye una pluriversalidad de paradigmas que no pueden ser absorbidos por la historia lineal del pensamiento occidental, organizada como una totalidad por las instituciones imperiales que controlan el significado y el dinero. La proliferación de otros paradigmas no se determina más por proyectos liberadores *universales*, llámense teología de la liberación o marxismo. ¿Por qué los intelectuales progresistas islámicos deberían esperar que los teólogos cristianos los liberaran? ¿Por qué los pueblos sudamericanos y caribeños de origen africano, y los indígenas americanos desde Chile hasta Canadá querrían ser liberados con ayuda de un proyecto revolucionario marxista? ¿Es imposible salvarse del liberalismo fuera del cristianismo o el marxismo (o de Europa, como sostendrían Jacques Derrida, Slavoj Žižek y Susan George)? Las explosiones provenientes de la conciencia teórica, política y ética de la herida colonial despiertan la imaginación y permiten la construcción de otro mundo, un mundo en el cual muchos mundos son posibles. Hay ejemplos concretos en América del Sur (los zapatistas, Amawtay Wasi, el Foro Social Mundial, el Foro Social América, la Cumbre de los Pueblos Indígenas)³ y en América del Norte (los latinos que habitan en Estados Unidos). El poderío económico, político y militar imperial/colonial sigue en manos de Washington; sin embargo, *la decolonización del conocimiento y el ser* (y principalmente, de la política y la economía) no puede pensarse ni implementarse desde otra perspectiva que la de los *damnés* (no desde la perspectiva del Banco Mundial ni desde la de un marxismo actualizado o un cristianismo modernizado); es decir, desde la perspectiva –surgida después de años de padecimiento de injusticias, desigualdades, explotación y humillaciones del mundo moderno/colonial, y por el dolor de la herida colonial– de otro mundo donde la creatividad y el interés por los seres humanos y la celebración de la vida estarán por encima del éxito individual y la meritocracia, de la acumulación de dinero y de significado (por ejemplo, la carrera profesional, la satisfacción de la fama individual y de todas las demás formas en que se reproduce y se alienta la alienación). La perspectiva imperial (promovida e implementada por hombres e instituciones europeos y estadounidenses) no encuentra la solución a los problemas del mundo creados por los deseos y los diseños imperiales. Las Casas y Marx son necesarios, pero están lejos de ser suficientes. Deberían complementarse con Guaman Poma, Fanon y Anzaldúa y los cimientos críticos deberían desplazarse. La «idea de América Latina» y la «idea de América (como equivalente a Estados Unidos)» surgieron du-

rante el proceso de construcción del imaginario moderno/colonial y de la matriz colonial de poder organizada a través de las diferencias (epistémicas) coloniales e imperiales. Los temores de Huntington se justifican por la percepción de que la historia indica que el futuro de Estados Unidos no es blanco ni anglosajón. Los silencios y las ausencias de la historia están levantando la voz; el rumor de los desheredados ya no puede acallarse a pesar de las iniciativas desesperadas, como la de Huntington, y su gran éxito comercial.

¿Cómo imaginar un mundo «después de América Latina» y «después de América (como equivalente a Estados Unidos)» y el lugar de un continente que es parte de los cimientos del mundo moderno/colonial? Los pueblos indígenas exigen cambiar el nombre del lugar donde habitan, lo cual significa reinscribir la lógica cartográfica de Guaman Poma. Abya-Yala no es solo la inversión de los mapas existentes sino un cuestionamiento a la naturaleza de esos mapas. En 1570, casi al mismo tiempo en que Ortelius publicaba su «*Orbis Universalis Terrarum*», López de Velasco (el cronista oficial de Felipe II, a cargo de trazar el mapa de las «Indias Occidentales» y de realizar el famoso informe titulado *Relaciones geográficas de Indias*) dio por sentado que el Istmo de Panamá era la división natural entre las secciones norte y sur de las «Indias Occidentales», nombre que unos 250 años más tarde dejó de utilizarse para el continente. A partir de entonces, el nuevo nombre fue «América», y Hegel, directa o indirectamente, respetó el supuesto de López de Velasco con el agregado de que esa división natural correspondía a una diferencia entre los pueblos de las dos partes: el Sur era el proveedor de recursos naturales y mano de obra barata, y el Norte (según Hegel y Alexis de Tocqueville) era la tierra de la democracia y los derechos humanos. Es evidente que aún no se pensaba en la división entre Anglo y América Latina cuando López de Velasco, sin tener en cuenta los mapas indígenas, estableció la división del continente siguiendo su propia memoria cartográfica.

Comentamos en el capítulo 2 que en el siglo XIX, el supuesto Sur de «América» se correlacionaba con el Sur de Europa, que era inferior al resto del continente, estaba teñido de catolicismo y llevaba en sus venas sangre mora, lo que degradaba aún más al Sur de América. En resumidas cuentas, el Norte se construyó como líder del Sur y se vio como la ubicación «natural» del poder económico, político, militar y epistémico. Por lo general, dada la situación económica de Estados Unidos, parece que «América» todavía se ajusta a la idea hegeliana de la división «natural»

entre el Norte y el Sur. De hecho, para Europa y Estados Unidos, América del Sur constituye un lugar donde invertir en recursos naturales y contratar mano de obra barata; también es un sitio exótico para el turismo. Para la política europea y estadounidense, es un lugar donde buscar aliados que apoyen al G8. Y si conservamos la idea de que «América Latina» es un conjunto de países homogéneos, una civilización, como diría Huntington, la unidad subcontinental pasa a formar parte de un grupo de regiones del mundo ricas en recursos naturales pero con una pobreza cada vez mayor que también incluye África y Asia Central.

Sin embargo, en estos momentos hay una transformación en «América Latina», llevada a cabo por gobiernos de izquierda (en Venezuela, Brasil, Argentina y Uruguay) surgidos tras el fin de la Guerra Fría. La situación es distinta de la vivida durante la primera oleada de gobiernos de izquierda, como el de Fidel Castro en Cuba, pues en ese momento se luchaba contra la aplicación de la idea decimonónica del continente americano. En el plano estatal, el camino iniciado por Chávez, Da Silva, Kirchner y Tabaré Vázquez sugiere la existencia de una alianza de países atlánticos con orientación izquierdista. Chávez retomó las ideas de Bolívar y de una República Bolivariana anteriores a la invasión imperial francesa y distintas de la idea de «América Latina» del siglo XIX. Del mismo modo, como he comentado en el capítulo 3, los países andinos son cada vez menos «latinoamericanos», pues los movimientos sociales indígenas y afroandinos hacen sentir su presencia, y los pueblos indígenas participan activamente en la política estatal y local. La idea de «afrolatinidad» ha sido aceptada para denominar a los pueblos de ascendencia afroamericana que no hablan inglés sino español o portugués y que viven en América del Sur continental, no en el Caribe británico ni en América del Norte.⁴ Por último, si prospera el proyecto de Lula da Silva de establecer una célula del G3 en el Sur (Brasil, Sudáfrica e India), habrá otra razón para pensar que «América Latina» es una idea que ha llegado al final de su camino y ya resulta insostenible.

Tampoco será necesario sostenerla. El Mercosur (un proyecto de integración económica formado por Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay, con Bolivia y Chile como miembros asociados) y el NAFTA (el tratado de libre comercio entre México, Estados Unidos y Canadá) simbolizan dos polos opuestos. El Mercosur, cuyo miembro más poderoso es Brasil, se orienta al Sur. Brasil fue marginal en la constitución de la idea de «América Latina», pero ahora es el hermano menor de la fa-

milia, aunque no por ser el menor deja de ser grande y muy rico. El Mercosur establece una alianza «americana» que no depende del Norte. El NAFTA y el Plan Puebla-Panamá,⁵ en cambio, ubican a México en una posición tensa respecto de la familia de países «latinoamericanos», ya que el país ha pasado a verse como «norteamericano» y aliado de Estados Unidos, pues gracias a esos acuerdos facilita las exportaciones estadounidenses. Con todo, México sigue siendo «latino» y marginal en América del Norte. La endeble relación entre México y Estados Unidos se complica por el tema de la inmigración y la relocalización de las maquiladoras, ya que las empresas estadounidenses están mudando sus plantas a China y el este de Asia, donde los salarios son más bajos. Sin embargo, la oposición zapatista al NAFTA y a las políticas estatales muestra que dentro de México se exige un cambio en las relaciones del país con el vecino del Norte. Resulta paradójico que hoy se invierta la idea hegeliana del continente americano: la estructura cada vez más organizada de los movimientos sociales de pueblos de origen indígena y africano, las numerosas investigaciones filosóficas, teóricas y éticas en el Caribe y América del Sur continental, y la tendencia de los Estados a dar un giro a la izquierda indican que la democracia y el respeto por los derechos humanos son cada vez más corrientes, mientras que el totalitarismo, la violación a los derechos humanos, el uso de la violencia y el conservadurismo extremo crecen en el Norte. La historia, que no ha llegado a su fin, nos dirá, quizás antes de lo que se cree, cómo será la situación después de «América Latina» y después de «América».

La transformación tectónica aparece representada en la diversidad de proyectos epistémicos, políticos y económicos indígenas —desde el de los mapuches de Chile hasta la denominada Cuarta Nación en Canadá, con los indígenas de Estados Unidos en el medio— que no respetan la división entre Latino y América Sajona ni piensan que haya una América que abarque a las demás. De modo similar, la rica diversidad de pueblos de origen africano que hablan español, portugués, inglés y practican la santería, el vudú, el candomblé, el rastafarismo y distintas variantes del cristianismo no está contenida por una identidad «anglo» o «latinoamericana» ni por los proyectos políticos que se llevan a cabo en nombre de la «latinidad» o la «anglicidad». Más aún, los latinos no han localizado su subjetividad en el territorio del Estado-nación sino en la frontera. Algunos latinos del sur asumen esas luchas y sufren amenazas por ello, pero otros aúnan esfuerzos con los latinos y los pueblos de origen indí-

gena y africano, y trabajan de manera solidaria en proyectos compartidos. Así, se establece un «diálogo *intracultural*» (por usar una expresión de la activista afrocolombiana Libia Grueso) entre los proyectos políticos que emergen de experiencias distintas pero simultáneas de la herida colonial. El diálogo intracultural entre comunidades y proyectos subalternos genera luchas interculturales con el Estado y las instituciones que controlan las esferas de lo social: economía, política, sexualidad y género, subjetividad y saber.

Las identidades geopolíticas, según parece, no han despertado el interés de las mujeres sino hasta hace poco tiempo. Si se busca «mujer, escritora en América Latina» en Google, se obtiene muchísima información, pero no será tan fácil encontrar una cantidad significativa de textos escritos por mujeres en los que se cuestione la idea de «América Latina». Sería interesante analizar las razones por las cuales el tema de la identidad subcontinental normalmente no ha sido abordado por mujeres. Donde sí ha intervenido la mujer, desde el siglo XIX, es en el plano de la nación y la cultura nacional, tanto en «América Latina» como en «América Sajona». En realidad, fueron mujeres de origen europeo. La situación ha cambiado a partir de comienzos de la década de 1970, cuando el género y la etnicidad, por un lado, y el patriarcado y el racismo, por el otro, generaron nuevos intereses y motivaron nuevas luchas, como se aprecia en el trabajo de Anzaldúa. Los proyectos académicos y políticos feministas (los de Anzaldúa y Wynter son solo una muestra de muchos otros a los que no me he referido) atraviesan la distinción entre «América Latina» y «América Sajona» desde otro ángulo. Como las dos regiones son patriarcales, los intereses feministas de hoy no son subcontinentales sino globales y transnacionales. Las indígenas de Ecuador, por ejemplo, crean alianzas no solo en su país y en otros de la región andina sino también en Canadá y Australia. Las negras del Caribe, sea que vivan en antiguas colonias francesas, británicas o españolas, se unen con los negros para luchar contra el racismo, y con las indígenas y las blancas para combatir el patriarcado. Por lo general, la idea de que hay una «América Latina y una «América Sajona» es un obstáculo para el avance de los movimientos decoloniales, porque en lugar de connotar las luchas decoloniales, las identidades subcontinentales remiten a la esfera del Estado y el poder imperial.

El «después de América» es un proceso y un movimiento continental que erosiona las fronteras étnicas (Latino/Anglo) y geográficas (Norte-

/Sur). Comencé con el mapa de T en O y la reinterpretación que de él hicieron Mercator y Ortelius. Finalizo con la dislocación radical del continente americano y de América Latina por Guaman Poma, cuya versión de *pachakuti* es «el mundo al revés». Cuando trazó su propio mapa, el cronista peruano no siguió a Ortelius sino que actualizó la cosmología andina para dar cuenta de un mundo que no solo se había invertido por obra de los españoles sino que, como el mundo actual, se había convertido en un lugar donde coexistían lógicas que, si bien eran diferentes, estaban ligadas por la matriz colonial de los diferenciales de poder.

Así, para el imaginario continental del futuro, dar vuelta el continente (con «América Latina» arriba y «América Sajona» debajo) no será la solución. Cambiar el contenido sin cuestionar la lógica que lo sustenta es necesario pero dista mucho de ser suficiente. Una «epistemología del Sur» sería un segundo paso para borrar el recuerdo de un planeta dividido en cuatro continentes y promover un proceso de pensamiento fronterizo crítico, una epistemología a la que las personas de origen africano que habitan el continente americano, así como toda la diversidad de pueblos indígenas del Sur, los aborígenes de Estados Unidos y la Cuarta Nación de Canadá tienen mucho para aportar. En verdad, estamos en el medio de una transformación sísmica que la CNN y la BBC no muestran (quizá porque no la comprenden). Los diversos movimientos sociales vinculados por la palabra y la dirección de Internet «noalca» («No al ALCA: Área de Libre Comercio de las Américas») concluyen sus declaraciones públicas con la siguiente frase: «Otra América es posible». El mapa de Guaman Poma y su *Nueva Corónica y buen gobierno* se han convertido en un equivalente de lo que fue Maquiavelo para la historia de Europa: un punto de referencia para la otra América del futuro y para la tarea decolonial del presente. Junto a Guaman Poma, Frantz Fanon dice: «En la conclusión de este estudio, yo quiero que el mundo reconozca conmigo la puerta abierta de cada conciencia». Y la latina Gloria Anzaldúa agrega:

En unas pocas centurias, el futuro será de las mestizas. Es que el futuro depende de la ruptura de los paradigmas, del puente que une dos o más culturas. Mediante la creación de una mitología nueva —es decir, del cambio en la manera de percibir la realidad, de vernos a nosotras mismas y de conducirnos—, las mestizas creamos una nueva conciencia.⁶

3. La Segunda Cumbre de los Pueblos Indígenas de las Américas se celebró en julio de 2004 en Quito, Ecuador, una semana antes del primer encuentro del Foro Social América. En esa Cumbre, la mayoría de los pueblos indígenas del continente, desde los mapuches de Chile hasta la denominada Cuarta Nación de Canadá, aceptaron que su lugar era Abya-Yala y no América Latina. Véase www.rebellion.org/sociales/040321zhingri.htm

4. El sociólogo Agustín Lao-Montes (Universidad de Massachusetts, en Amherst) se dedica a estudiar las «afrolatinidades» en Estados Unidos, y la crítica literaria y cultural Gertrude González de Allen (Spelman College) está acabando un libro sobre Manuel Zapata Olivella (Colombia), Nelson Estupiñán Bass (Ecuador) y Quince Duncan (Costa Rica).

5. Vicente Fox ideó el Plan Puebla-Panamá (PPP), con un presupuesto de 8.000 millones de dólares, para crear un corredor de desarrollo que se extendería desde el estado mexicano de Puebla hasta Panamá. Se lo presenta como si fuese a sacar de la pobreza a los pueblos de esas zonas mediante la creación de nuevas oportunidades económicas tanto para los pobres como para las grandes empresas. También se dice que promoverá el comercio, el turismo, la educación y la protección del medio ambiente. Pero recordemos que ese corredor atraviesa áreas de tierras ricas con una gran población indígena. También atraviesa la zona de los zapatistas. En pocas palabras, la realidad parece indicar que el PPP es un proyecto oficial de expropiación de tierras y de dominación y control político de los pueblos indígenas.

6. Anzaldúa, Gloria (1987), *Borderlands/La Frontera*, San Francisco, Aunt Lute Books, p. 102.

Posfacio a la edición en español Después de América «Latina», una vez más

I. *La idea de América Latina* se publicó, en la versión inglesa, en diciembre del 2005, aunque el manuscrito fue entregado en diciembre del 2004. Desde entonces, y a fecha de hoy, han tenido lugar diversos acontecimientos –así como ideas que han penetrado con fuerza en los debates nacionales, tanto sudamericanos como internacionales– que afectan, aunque no modifican, a las tesis sostenidas en la tercera parte del libro, «Después de América Latina». Entre ellos, las elecciones de Evo Morales para la presidencia de Bolivia y de Michelle Bachelet y Rafael Correa para las de Chile y Ecuador, respectivamente, así como las recientes reelecciones de Hugo Chávez en Venezuela y de Inácio Lula da Silva en Brasil; pero también las marchas masivas de los latino/as en Estados Unidos, en abril y mayo del 2006, sin duda una secuela de las manifestaciones indígenas llevadas a cabo en Bolivia y Ecuador en la última década del siglo XX y primeros años del siglo XXI, protestas que tuvieron como consecuencia la destitución de varios presidentes en ambos países. Todo ello (con la única excepción del silencio guardado en torno a las manifestaciones de latino/as en contra de la ley de inmigración en Estados Unidos) incrementó el entusiasmo de unos y la desazón de otros a causa del notable «giro a la izquierda en América Latina». De la complejidad de estos procesos, quisiera llamar la atención acerca de tres aspectos relevantes para la argumentación sostenida en *La idea de América*

Latina. El primero es la segunda reunión de la Unión Sudamericana de Naciones. El libro estaba ya listo para ser entregado a la casa editora cuando se realizó la primera reunión en diciembre del 2004. El segundo fue la elección de Evo Morales y la confusión entre «giro a la izquierda» (que encontramos en la prensa nacional e internacional) y proceso decolonial (que aquí denomino «opción decolonial»). Y el tercero, las manifestaciones masivas lideradas por latino/as en Estados Unidos, entre abril y mayo del 2006, provocadas por unas leyes de inmigración que reorganizan la colonialidad del poder en un período de migraciones masivas «indeseadas» por los Estados-naciones imperiales.

II. Sostengo que América «Latina» no es un subcontinente donde ocurrieron y ocurren acontecimientos, sino que su existencia misma es consecuencia de acontecimientos que ocurrieron, de su conceptualización y del patrón (o la matriz) colonial de poder del mundo moderno. Así, ésta no es una historia del ser de América «Latina», sino una historia que cuenta cómo América «Latina» llegó a ser. Sostengo así que América «Latina» es el proyecto político de las élites criollas —de descendencia europea— que lograron la independencia de España y que, a cambio, contribuyeron a la reorganización de unos «imperios sin colonias», como lo fueron Inglaterra y Francia durante el siglo XIX. Las independencias, en América del Sur, son el primer momento de transformación del mundo moderno/colonial, ya que las élites locales de las ex colonias fueron servidores, a sabiendas o no, de unos intereses imperiales que ya no necesitaban colonias territoriales para mantener la lógica de la colonialidad: las inversiones financieras y el control del conocimiento y de la subjetividad eran más que suficientes. En la Argentina de 1880, por ejemplo, un período de gran efervescencia económica debido al desarrollo de los ferrocarriles y la masiva exportación de carne envasada, era común entre los miembros de la élite masculina ir a Inglaterra a comprar trajes y luego pasar por París a visitar museos y comprar libros. La idea de América «Latina» se forja y asienta en un momento en el que Francia provee del capital simbólico, mientras que Inglaterra se beneficia del capital económico. Fuera del radio de las élites gobernantes, quedaba un «pueblo» formado tanto por inmigrantes —también europeos en busca de fortuna, tardíamente llegados (a partir de finales del siglo XIX)— como por mestizos/as y mulatos/as desgajados/as de sus comunidades afro e

indígenas de origen, todos ellos mezclados en un lugar de no-pertenencia: ni a la indianidad, ni a la africanidad, ni tampoco enteramente a la latinidad. En definitiva, un «pueblo» al que apelaron y apelan las élites gobernantes para consolidarse en el poder en nombre de una identidad nacional.¹

A comienzos del siglo XXI es evidente que la imagen de América «Latina» sólo se mantiene por costumbre o por intereses de la política y la economía global. Las transformaciones radicales, transformaciones no sólo en la política, la economía y la sociedad sino también, y fundamentalmente, en la subjetividad frente a las maneras de conocer y de ser experimentadas en los últimos cuarenta años, ponen en tela de juicio una identidad subcontinental forjada para responder a necesidades que no son las de hoy en día. En la tercera parte del libro he intentado esbozar las transformaciones que han ido socavando la idea hegemónica de «latinidad» y el privilegio que tal idea otorga a un sector de la población —el sector de descendencia europea— frente a los sectores de descendencia africana y las poblaciones originarias en el momento en el que las primeras naves y varones de Castilla comienzan a desembarcar en las costas de la región de Anáhuac, de Abya-Yala y más tarde en las del Tawantinsuyu. No hay ya razón para mantener una historia oficial ligada a Europa solamente, y continuar silenciando —o manteniendo como un pasado ya superado— las memorias ligadas a Abya-Yala, Tawantinsuyu y Anáhuac y las regiones de África significativas para los afrodescendientes. De los acontecimientos ocurridos recientemente y de algunas de las ideas que los acompañaron o que se derivaron (y que ya mencioné en el párrafo anterior), destacan dos temas interconectados: el de la Unión Sudamericana y el de la opción decolonial y los límites de la izquierda marxista para imaginar «un mundo en el que quepan (y no que se les “deje caber”) muchos mundos».

En la tercera parte del libro sugiero que en las Américas no será posible —al menos a corto plazo— plantearse un futuro (para bien o para mal) como el de la Unión Europea, tal como fue sugerido en su momento. «¿Cómo que no?», me han preguntado a menudo. La pregunta, que seguro se repetirá, fue hecha pensando que la Comunidad Sudamericana de Naciones sería el equivalente de la Unión Europea. Pero resulta que no. La Unión Europea está encabezada por países que lideraron la fundación y expansión de los imperios de economía capitalista de las dos costas del Atlántico. En primer lugar, la idea de una Comunidad Suda-

mericana de Naciones (CSN) desplaza y reemplaza la idea de América «Latina». No se trata de un mero cambio de nombre, sino de una transformación que afecta no sólo a las condiciones históricas, económicas y sociales, sino también a las condiciones subjetivas y epistémicas (por ejemplo, el control del conocimiento por parte de quienes decidieron «latinizar» el continente).² En la medida en que indígenas y afros ya no puedan ser contenidos y silenciados, los latinos (aquí me refiero a la población de descendencia europea y latina en América del Sur) tampoco podrán ya mantener su privilegio sobre aquéllos, «integrándolos» generosamente en sus formas de vivir, de pensar, de sentir y de concebir el futuro. Más aún, tal posición es insostenible porque indígenas y afrodescendientes han llegado a un punto en el cual reclaman *una diferencia epistémica* que sostiene sus reclamaciones de intervención política y económica; y, sobre todo, conquistar la *dignidad* por sus propias manos y no esperar ya nada de los *derechos humanos* otorgados por manos blancas. El argumento esgrimido en Estados Unidos y Europa desde los diversos Gobiernos y la prensa oficial pidiendo y esperando que los inmigrantes se «asimilen» es un argumento de corto alcance, tanto temporal como intelectual y político (Grosfóguel y Maldonado-Torres, 2006; Grosfóguel, Maldonado-Torres y J. Saldívar [eds.], 2005). La *diferencia colonial* (la cual negó potencial epistémico a los bárbaros y primitivos) que separa, en América del Sur, a indígenas y afros de la población latina es semejante a la que separa a latino/as y afros en Estados Unidos; o a la que, en los países occidentales de la Unión Europea (España, Portugal, Italia, Francia, Alemania e Inglaterra), separa a sus poblaciones autóctonas de los inmigrantes procedentes de Asia y África (y en el caso de España también de América del Sur y del Caribe hispánico). La diferencia colonial que ha separado durante cinco siglos a personas de distintas partes del planeta fue y es, en primer lugar, una diferencia establecida en el orden del saber imperial, de la clasificación del mundo y de las gentes; y, en segundo lugar, una clasificación realizada desde el lugar privilegiado del poder y en la cual a los clasificados no se les otorgaba la posibilidad de opinar. Hoy los clasificados —considerados seres humanos deficientes (los condenados de la Tierra de Fanon)— están tomando el poder de la palabra, la descolonización del conocimiento y del ser. Hay en marcha un proceso de «aprender a desaprender» y de «aprender a ser» (en el lenguaje del Proyecto de Universidad Amawtay Wasi, en Ecuador); un proceso de desprendimiento y de pensamiento decolonial.

En la medida en que la diferencia colonial tiene como fundamento epistémico el racismo y el patriarcado (dos principios para establecer jerarquías en la población construidos a imagen y semejanza del hombre blanco y heterosexual) por parte de aquellos que controlan el saber que permite establecer tales jerarquías, ello tiene como resultado y consecuencia la devaluación de seres que están en falta con respecto a los cánones de humanidad establecidos por el patrón imperial/colonial del saber. Estas personas devaluadas son heridas en su dignidad, y la herida colonial es difícil de curar con «la generosa asimilación» ofrecida por quienes, desde las instituciones, la prensa, los Gobiernos o la enseñanza, continúan (ciega o perversamente) afirmando sus privilegios y perpetuando la indignidad, la herida colonial; reproduciendo aquella condición humana que Frantz Fanon describió como «los condenados de la Tierra». Éstos son los tres grupos, cada uno de ellos con una amplia diversidad. Pero cada uno con un elemento, un *conector*, que liga a las personas con lenguas, memorias y subjetividades formadas en Europa y trasplantadas a través del Atlántico; con lenguas, memorias y subjetividades formadas en África y trasplantadas, mediante el uso de la fuerza, a las Américas; así como también a las personas ya organizadas en sociedades complejas en Tawantinsuyu, Anáhuac y Abya-Yala y a aquellas otras agrupadas en organizaciones menos complejas, pero que continuaron sus memorias entremezcladas con las otras dos. Estas memorias no han desaparecido. Es así que la *latinidad* de América del Sur se atenúa en la medida en que crecen sus equivalentes, esto es, la *indianidad* y la *africanidad* (Mignolo, 2005). El hecho de que fuera la latinidad, y no la indianidad o la africanidad, la que se impusiera como nombre subcontinental tiene simplemente que ver con la circunstancia de que quienes contaron la historia eran descendientes de europeos y se identificaban con el Sur de Europa y fundamentalmente con Francia.

Debido a las divisiones creadas por la diferencia colonial y la diferencia imperial —y todas sus consecuencias— una Unión Sudamericana equivalente a la Unión Europea es impensable porque, para que lo fuera, Estados Unidos debería ser parte de la Unión Sudamericana, así como Francia, Alemania e Inglaterra (el corazón de Europa en palabras de Hegel) lo son en el proyecto de la Unión Europea. Lo que está en juego aquí no es de poca monta. Esto es, la Unión Europea es un proceso de reorganización de la lógica de la colonialidad bajo una nueva retórica de modernidad o si se quiere posmodernidad. Los países que comparten el

liderazgo, con diferencias entre ellos, son los seis países y lenguas de la modernidad europea desde el Renacimiento (Italia, España y Portugal) y la Ilustración (Francia, Inglaterra y Alemania). En el primer círculo se encuentran los países de economías capitalistas periféricas (Holanda, con una breve memoria imperial, Bélgica, Dinamarca, Suecia, Finlandia y Suiza). El resto se constituye en una periferia con una memoria de colonias soviéticas que desea entrar de lleno en la economía capitalista y por Turquía, con un pasado imperial otomano que dio mucho que hablar y cuyas posibilidades de ingreso en la Unión son cada día más problemáticas.

Mientras que en la Unión Europea los países no capitalistas (que en Europa Central y en Europa del Este provienen de la desintegración de los imperios austrohúngaro, otomano y soviético) quieren y se sienten orgullosos de pertenecer a la Unión Europea, en los países de América del Sur (aun México, Colombia y un impredecible Perú) el deseo y el orgullo de pertenecer a una Unión Americana liderada por Estados Unidos (como la Unión Europea está liderada por Francia, Alemania e Inglaterra) es hoy impensable. De ahí la Unión (Sud)Americana, que no sólo deja a Estados Unidos fuera sino que abre un punto de interrogación con respecto a México. Si un análogo fuera pensable, hoy, a la Unión Sudamericana sería una Unión de Europa Central y de Europa del Este. Como así también lo sería una Unión de Asia Central y del Cáucaso. Esto es, Uniones de Estados-naciones cuyo pasado es colonial y no imperial.

La idea de una Unión Sudamericana y no de una Unión Latinoamericana habla por sí sola de que el ciclo de América «Latina» que se abrió hacia mediados del siglo XIX comenzó a cerrarse hacia finales del XX y comienzos del XXI. El cambio radical, hoy, además de la presencia cada vez más fuerte de un pensamiento y unas organizaciones políticas apoyadas en las memorias, categorías de pensamiento y sensibilidades indígenas y de afrodescendientes, son los Gobiernos de Venezuela, Bolivia y Ecuador. No es sin duda Michelle Bachelet quien marcará la ruta hacia el futuro, como lo desean Mario Vargas Llosa y Carlos Fuentes. Que una mujer haya sido elegida para la presidencia y además de orientación socialista es, sin duda, de una enorme importancia. No obstante, las divisiones raciales se entremezclan de tal manera con las relaciones de género que una mujer blanca es menos problemática (y así lo demuestran los artículos de Vargas Llosa y Carlos Fuentes) que presidentes varones

mestizos (y que se asumen como tales) como Hugo Chávez y Rafael Correa, y mucho menos problemática que un presidente indio. Las cuestiones de género y raza se cruzan aquí de manera compleja. Y es así que no se sabe hasta qué punto Vargas Llosa y Carlos Fuentes toman a Bachelet como modelo porque es mujer o porque es blanca. O quizá porque Chile, como el primer momento neoliberal en América del Sur –impuesto por una dictadura y a costa de miles de vidas anuladas, mutiladas o vejadas–, es hoy una economía y una democracia electoral estables. Las relaciones y los acuerdos políticos y económicos, así como las relaciones exteriores de cada Gobierno y los juegos de la política internacional, son todos muy complejos y se podría pensar que éstos no tienen mucho que ver ni con la raza ni con el género. Así, sólo se trataría de operaciones aritméticas y movimientos de ajedrez, o de un juego de póquer donde las personas y las diferencias imperiales y coloniales (siempre «racializadas») no tienen mucho que ver o aportar. De modo que hablar de presidenta blanca o de presidentes mestizos o indios sería, al fin y al cabo, tan sólo un entretenimiento de académicos. Puede ser. Pero podría también no ser así.

III. En Bolivia tanto la vida cotidiana como la política nacional y las relaciones internacionales estuvieron marcadas (por lo que se puede saber o más bien imaginar sin estar diariamente en las oficinas de Gobierno) por la cuestión racial. Y ésta no radica solamente en que a la burguesía criollo-mestiza y a los terratenientes de Santa Cruz les «moleste que un indio» sea presidente. Si así fuera, sería sin duda un asunto serio pero llevadero. Y lo sería porque al fin y al cabo se esperaría que Evo Morales se adaptara y se asimilara a la política estatal que durante más de ciento cincuenta años llevaron los criollos-mestizos (en términos comunes entre la intelectualidad y el pueblo Aymara y Quechua). Si así fuera, Evo Morales dejaría de ser visto como indígena y sólo sería visto como presidente, de la misma manera que Condoleezza Rice no es vista como una afrodescendiente, sino como secretaria de Estado del Gobierno del presidente G. W. Bush. La cuestión es más seria, puesto que lo que está en juego es un cambio y ruptura radical con la teoría política, la economía y la educación tal como las concibió y las practicó el Estado moderno-colonial en Bolivia (como así también en toda América del Sur), desde las independencias de España y Portugal y la dependencia con respecto a los nuevos

imperios sin territorio, como lo fueron Inglaterra y Francia primero y Estados Unidos luego. Se trata, en el caso del Gobierno de Evo Morales, de un claro y abierto planteamiento de decolonialidad: del Estado, de la economía y de la educación (lo cual significa decolonizar la subjetividad o, si se quiere, decolonizar el ser). ¿Cuál es el significado de todo esto para el argumento que defiende en *La idea de América Latina*?

John King señala en el texto de contracubierta que el libro que tienen ustedes en sus manos es una «contribución a la teoría decolonial. «Pues de eso se trata, de la opción decolonial como horizonte interpretativo del último capítulo, “Después de América Latina”.»³ Lo que hoy está en juego muy claramente en Bolivia es la decolonización y, en este sentido, ya se han dado varios pasos en esa dirección: la nacionalización del gas, la reforma de la propiedad de la tierra y el proceso de la Asamblea Constituyente. La decolonización de la educación quedó en suspenso por un conflicto inicial entre Félix Patzi-Paco, ministro de Educación y Cultura, y los representantes de la Iglesia. La teología de la liberación, como el marxismo, es blanco-mestiza y se resiste al liderazgo indígena, ¡aunque desde Bartolomé de Las Casas en adelante un sector de la Iglesia haya sido pro indígena! No obstante, está claro que en el caso de Bolivia no se trata de una integración indígena en el Estado, sino de una decolonización de éste, de la economía y de la educación. Los debates sobre democracia liberal y democracia de *ayllu*, que en Bolivia llevan ya unos veinte y tantos años, están en el punto neurálgico de este proceso que ya ejemplifica el «después de América Latina», la tercera parte de mi argumento. Al menos de Bolivia (cuyo proceso ya no tiene retorno, y ello no por Evo Morales solamente, sino por el proceso mismo del liderazgo de las naciones indígenas que han llevado a Morales a la presidencia). Lo cual no significa que todos los votos que apoyaron a Morales fueron indígenas, ni que haya habido indígenas que no votaron por Morales. No se trata de esencias sino de liderazgo. Y aquí el liderazgo fue en los últimos diez años, y lo sigue siendo, indígena con el apoyo y el voto de no indígenas. Lo cual quiere decir que no todos los bolivianos mestizos y mestizas están en contra de Evo Morales. Sería lo mismo que pensar que solamente los estadounidenses blancos votaron al presidente George W. Bush; o no prestar atención al hecho de que el liderazgo del Gobierno de Estados Unidos, desde su fundación, fue siempre un liderazgo blanco y anglo, aunque se busquen votos de inmigrantes, de afrodescendientes y de latinos/as y latinas.

La Unión Sudamericana es un proyecto de enorme importancia en tanto que –y al contrario de lo que ocurre con los países de Europa Central y del Este, que son asimilados a una Unión Europea capitaneada por los países y las economías imperiales– se propone como un bloque de países de pasados coloniales en busca de su autodeterminación; países que, durante los últimos cincuenta años, han vivido bajo las presiones económicas y políticas de Estados Unidos y bajo Gobiernos de la extrema derecha política o corporaciones corruptas (o ambos a la vez). Ahora bien, en la segunda reunión de la Unión Sudamericana en Cochabamba (noviembre del 2006) surgieron dos tendencias o proyectos de futuro. Uno, voceado por Inácio Lula, propone la construcción de infraestructuras que faciliten la comunicación entre los países y las regiones. El argumento que defiende esta propuesta es el de la necesidad de «actualizar» y «modernizar» la región para que ésta pueda ser competitiva en la economía global. Se trataría, por tanto, de países emergentes, de pasados coloniales y tercermundistas que adquieren su mayoría de edad y afirman su potencial económico en una economía globalizada. Las críticas a este argumento sostienen que tal proyecto tendría consecuencias nefastas tanto para el medio ambiente como para la población, que pasaría a aumentar así el «resto» (esto es, la humanidad desechable) de una economía que, en su fase global neoliberal, ha llevado al extremo el principio de que aumentar la producción, diversificar los productos, hacer crecer el PNB y elevar los índices económicos, en definitiva, producir *más*, es *mejor* para todos. A sabiendas o no, tal principio económico radicalizado convierte a la civilización neoliberal en una civilización de la muerte.

La segunda propuesta, adelantada por Evo Morales como anfitrión de la reunión de Cochabamba, es la de «vivir bien sin neoliberalismo» (<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=42766>). «Vivir bien», repite Evo Morales en esta propuesta, *no es* equivalente a «vivir mejor» y menos aún a «vivir mejor que otros». La fórmula que sostiene la propuesta de Morales es radical puesto que introduce la opción decolonial como guía de la política estatal, la cual afecta a la economía y a la educación (esto es, el presidente boliviano propone la decolonización de la economía, de la autoridad y del ser, por ejemplo de la subjetividad). Tal propuesta no trata de acomodar a la Unión Sudamericana de la mejor manera posible para competir manteniendo las reglas del juego de la política económica, de la teoría política y el incremento de la división social entre suje-

tos consumistas y sujetos desechables (por ejemplo, el «resto» de la economía neoliberal), sino de desprenderse de la ilusión de un único modelo de vida, de autoridad y de economía que no deja otra opción que acomodarse lo mejor posible a ese modelo para «no quedarnos atrás». Ahora bien, puesto que el modelo único liderado hoy por la propuesta neoliberal (cuya historia ocupa la segunda mitad del siglo XX, desde su formulación y ascenso después de la Segunda Guerra Mundial hasta su momento de despegue después de la caída del bloque soviético) es un modelo que, en la práctica, surgió en los siglos XVI y XVII y, en la teoría, en la segunda mitad del siglo XVIII (con los fisiocráticos franceses y la ruptura introducida por Adam Smith, en quien se consolidan dos principios: producir más es vivir mejor y el libre intercambio favorece tanto a las colonias de Inglaterra en el Nuevo Mundo como a Inglaterra). Dos principios que contribuyeron a convertir vidas humanas en vida inútiles y desechables en la medida en que «sobran» en la ejecución de estos dos principios que, en teoría, asegurarían el «vivir mejor» de toda la humanidad. Hoy sabemos que la filosofía de incrementar la riqueza de los individuos y de los Estados no ha dado buenos resultados. Por lo tanto, es necesario un pensamiento decolonial que se «desenganche» de la filosofía del producir más para vivir mejor (que los otros). La opción decolonial que ingresa en la política estatal con Evo Morales no es todavía una opción clara (o quizá no sea una opción, y punto) para dirigentes como Inácio Lula, Néstor Kischner o Michelle Bachelet. La opción decolonial estuvo y está, desde hace tiempo, en la filosofía indígena (en América del Sur, del Norte, Nueva Zelanda y Australia); estuvo y está también en la filosofía africana (tanto en el norte del Sáhara como en el Sur) y en la filosofía afrocaribeña, pero no en la filosofía europea, de la cual bebe y sigue bebiendo la intelectualidad eurodescendiente de América del Sur, tanto en la teoría política y económica como en la filosofía y la estética. Por eso, la presidencia de Evo Morales es mucho más que la figura de un indígena en la presidencia, puesto que un indígena en la presidencia podría sin más plegarse a las reglas del juego y, como Inácio Lula, tratar de sacar el mejor partido de ellas. La presidencia de Morales, en cambio, implica la entrada en el tablero geopolítico de la opción decolonial, una entrada que ya no tiene regreso y que marca un eje definitivo en el «después» de América Latina. Implica reconocer que hay iguales razones y derechos para hablar de «América Latina» y de «Abya Yala» (como ya es aceptado por los pueblos y naciones indígenas desde Tierra del Fuego

hasta Canadá). No hay nada en el espíritu del subcontinente que justifique un nombre sobre el otro.

Hoy, en Bolivia, son ya evidentes las diferencias entre una intelectualidad progresista, pero aferrada a las tradiciones académicas e intelectuales europeas, por un lado, y la intelectualidad aymara, acompañada ésta por una intelectualidad mestiza más atenta y subjetivamente inmersa en la cosmología indígena, aunque provengan de la epistemología europea con todos sus regímenes de conocimiento. Esta diferencia es fundamental para entender el «después» de América Latina. ¡Estoy hablando –claro está– de opciones y tendencias, y no de individuos que son o deban ser lo uno o lo otro! Lo importante es reconocer que la opción Aymara-Quechua (esto es, indioamericana) es una opción tanto como lo es la opción castellana-francesa-inglesa (esto es, euroamericana). Los primeros insisten, por ejemplo, en que el M.A.S. (Movimiento hacia el Socialismo) no tiene una ideología definida puesto que en él se entrecruzan nacionalismo, marxismo e indianismo. Es cierto. El M.A.S. surgió del movimiento sindical cocalero, cuando éste todavía estaba controlado por ideales de proveniencia marxista. También en el M.A.S. se conservaron los ideales de la revolución de 1952, ideales traicionados al poco tiempo cuando el M.N.R. (Movimiento Nacional Revolucionario) abandonó los sueños democráticos de la revolución y, como el peronismo en Argentina después de Perón, se convirtió en un partido más. Ambos (peronismo y M.N.R.) culminaron su trayectoria entregados al neoliberalismo: el peronismo con Carlos Saúl Menem en Argentina y el M.N.R. con Gonzalo Sánchez de Losada en Bolivia. Y finalmente, tengamos en cuenta la ideología indianista. Tanto para Evo Morales como para las luchas de los pueblos y naciones indígenas el indianismo (como la latinidad para los k'aras –los «blancoides» en expresión de Félix Patzi, sociólogo e intelectual aymara– de la élite boliviana) significó la «liberación» de la ideología marxista. Ésta intentó controlar –fundamentalmente a través del sindicato– tanto la política como las subjetividades indígenas. La intelectualidad eurocentrada, aunque simpatizante del Gobierno de Evo Morales, tiende a borrar los límites entre las tres ideologías (Pablo Stefanoni y Hervé do Alto, 2006), mientras que para los intelectuales aymaras (y mestizos críticos del eurocentrismo) es claro que la ideología indianista subsume a las otras dos y las lidera, *reconociendo* al mismo tiempo la importancia de la ideología nacionalista y marxista (Y. Torrez y E. Ticona, 2006).⁴ Los primeros, en definitiva, se resisten (o no pueden

todavía ver) la opción decolonial. Para los segundos, en cambio, dicha opción es la que abre puertas hacia un futuro «desenganchado» tanto de la vía modernizadora propuesta por Lula como de la vía marxista que introdujo, en las Américas, el Gobierno de Fidel Castro. El imperialismo de izquierda de Stefanoni y Do Alto está explícito en el subtítulo de su libro: *Evo Morales. De la coca al palacio. Una oportunidad para la izquierda indígena*. En verdad, sería exactamente al revés: Evo Morales representa una oportunidad de reivindicación de la izquierda mestiza y eurocentrada. Ligados a la imperialidad de izquierda de *Le Monde Diplomatique*, donde el mismo *equivoco* fue enunciado por su director Ignacio Ramonet al celebrar éste la elección de Evo Morales. Para Ramonet se trataba de un «giro a la izquierda» en el cual el movimiento indígena se unía a la «izquierda latina», cuando, en verdad, se trata de todo lo contrario. La izquierda «blancoide» y eurocentrada tiene una oportunidad para redimirse, provincializarse y reconocer que el liderazgo de la «revolución» no está ya en sus únicas manos, sino en las de varios y varias. No obstante, resulta difícil aceptar que el proyecto indígena no casa con la «izquierda» blanca, aunque haya solidaridad (García Linera, 2006).⁵ Ambos proyectos, el de la izquierda blanca y el decolonial indígena, provienen de memorias, cosmologías, sentires, afectos, odios y amores distintos. Si no fuera así, estaríamos en la paradoja de que la crítica marxista (de Ramonet) al modelo único neoliberal asumiera un modelo único neomarxista. Pero es comprensible que, así como los terratenientes de Santa Cruz hacen huelga de hambre para no perder sus privilegios, la izquierda eurocentrada en América «Latina» (y aquí el adjetivo es apropiado) tampoco quiera perder sus privilegios y *prefiera* que los indígenas se unan al marxismo mestizo-eurocentrado, en lugar de hacerlo al revés. Esto es, de optar por el proyecto decolonial por encima del proyecto marxista.⁶

Para entender las transformaciones en curso el concepto de «izquierda» queda corto por dos razones. La primera es que en las historias y memorias coloniales (tanto en el colonialismo territorial de España y Portugal hasta el siglo XIX como en el colonialismo no territorial que le siguió y que pasó a manos de Francia e Inglaterra primero y de Estados Unidos luego, durante la segunda mitad del siglo) interpretar tales transformaciones como «giro a la izquierda» oculta mucho más de lo que revela. En primer lugar, porque el término «izquierda» se gestó en realidad en la memoria y en la sensibilidad francesas. Durante la revolución de

1789, a la izquierda se sentaban los parlamentarios que defendían la ideología del «progreso» y a la derecha los sólidos propietarios del Mediodía, la distinguida élite de las finanzas, los terratenientes y los emergentes industriales. El concepto de socialismo (comunismo luego), al cual se ligó el concepto de izquierda, surgió en el siglo XIX, primero con Saint-Simon y luego con Marx. En América Latina, la «izquierda» socialista/marxista llega con la inmigración, y son los inmigrantes y descendientes de inmigrantes quienes crean tanto los partidos políticos como la idea de una «izquierda» importada junto con las ideas liberales y republicanas. Los inmigrantes que fundan la «izquierda» no tienen mucha idea —ni mucho menos sentimientos— con respecto a las herencias, legados y presentes coloniales. Las naciones indígenas y las naciones afro no existen y si existen, como en el caso de los indígenas, se los ve como campesinos sindicalizables. Con el correr del tiempo las nuevas generaciones de la izquierda marxista fueron tomando conciencia de las limitaciones eurocentradas de la izquierda marxista (que en Argentina Abelardo Ramos había denunciado al principio de la década del 1970 [Ramos, 1973]). Álvaro García Linera hizo un balance de la izquierda boliviana (algunos meses antes de llegar a la presidencia), en donde resaltaba precisamente la diferencia entre la izquierda boliviana de hoy, atenta y en diálogo con las naciones indígenas, y la izquierda del pasado, de espaldas a ellas (García Linera, 2005). No obstante el cambio significativo en la izquierda marxista que describe García Linera en Bolivia, el proyecto indígena es otra cosa. No es un «giro a la izquierda», sino la «opción decolonial», una opción que fue ocultada tanto por los republicanos y liberales que fundaron las repúblicas en América del Sur (y que luego las hicieron «latinas») como por los marxistas. La «opción decolonial» es, tomando una expresión de Emmanuel Levinas, «otra cosa que la izquierda». Mi propio discurso, tanto en el argumento del libro como en este posfacio, opta por la analítica y prospectiva decolonial más que por la izquierda marxista. La opción decolonial fue planteada a principios de la década de 1900 por el sociólogo peruano Aníbal Quijano, en su artículo «Colonialidad y modernidad/racionalidad» (1991). La opción decolonial es una analítica y visión de futuro que conecta proyectos políticos críticos del eurocentrismo (cristiano, liberal y marxista) que provienen tanto de naciones indígenas y proyectos afrodescendientes como de mestizos/as e inmigrantes en América del Sur. Pero también con proyectos decoloniales emergentes en la población latina en Estados Unidos. La opción de-

colonial, en suma, es otra cosa que giro a la izquierda. La argumentación que los lectores han podido seguir en este libro es un ejercicio de pensamiento decolonial y no de giro a la izquierda (Mignolo, 2006a).

IV. La idea de América «Latina» se gestó en el preciso momento en que la filosofía del producir más y la filosofía del libre intercambio entraban en su época dorada. La riqueza, de los individuos y de las naciones, se equiparaba con la multiplicación de objetos que pueblan el mundo. Los principios de *extracción y cosecha de frutos provistos por la naturaleza* (*Pachamama, Gaia, la Madre Tierra*) se confundieron con la *producción y fabricación* de objetos. Las burguesías coloniales, en América del Sur y el Caribe, creyeron o simulon creer que el intercambio beneficiaba a todos por igual y que intercambiar frutos cosechados de la tierra o de la naturaleza en las Américas por objetos fabricados en Inglaterra era igualmente beneficioso para ambas partes. Esa idea provenía del siglo XVII y fueron los ingleses, más que los castellanos y portugueses, quienes la pusieron en circulación. Dalby Thomas sostenía, en 1690, en *An historical account of the rise and growth of the West-India colonies*, que tales intercambios eran igualmente beneficiosos tanto para los nativos de Inglaterra como para los tres millones de blancos y nueve millones de negros que se calculaba eran los habitantes de West-India, es decir, las islas del Caribe bajo el control de Inglaterra. La idea de América «Latina» forjada por ideólogos y estadistas franceses en complicidad con élites criollas en América del Sur fue parte de la reconfiguración de la lógica de la colonialidad entre 1776 y 1850 aproximadamente.

A la reorganización de la lógica de la colonialidad correspondió la actualización del pensamiento y la opción descolonial. Silencioso aunque imparable, el pensamiento decolonial continuó su marcha. Hoy, la opción decolonial es visible en distintos horizontes y se manifiesta en distintos lenguajes. El lenguaje nacionalista del pueblo (puesto que en América del Sur los nacionalismos tuvieron siempre dos caras: la del nacionalismo de la élite y la del nacionalismo del pueblo) y los legados de la izquierda marxista comienzan a ser subsumidos, sobrepasados, en un nuevo horizonte, el horizonte de la opción decolonial. La opción decolonial es *la diferencia* frente a la expansión del pensamiento monotípico eurocentrado en su diversidad (cristiana, liberal, marxista).⁷ El hecho de que Hugo Chávez emplee «revolución bolivariana» como descrip-

ción de su proyecto, aunque le agregue «socialismo del siglo XXI», traza una genealogía libertaria, decolonizadora, que hoy ya no está en manos de criollos de descendencia europea y mentalidad norteamericana (por ejemplo, la oposición a Chávez), sino de una presidencia que se vuelca hacia la memoria no europea de un pueblo compuesto por mestizos/as y mulatos/as; y también de una intelectualidad blanca pero crítica con respecto al eurocentrismo y el neoliberalismo.

Sin embargo, la opción decolonial abierta como posibilidad en Venezuela no es necesariamente el rumbo que tomará la «revolución bolivariana» como plataforma del «socialismo del siglo XXI». Cabe siempre la posibilidad de que este último se piense no como una opción decolonial, sino como una repetición –tratando de salvar los errores– del socialismo soviético del siglo XX. Si ésa fuera la opción que tomara Chávez en el futuro (por ejemplo, su anuncio de crear un «partido único» [Lander, 2006]), la opción decolonial quedaría clausurada en pro de la opción totalitaria abierta por la política y la economía de la Ilustración. Los totalitarismos de Europa (Alemania, Italia, España), América del Sur y la Unión Soviética son todos consecuencia lógica (digo lógica y no la deseada o enunciada) de la política del Estado moderno, de la economía capitalista y de su antídoto, el Estado socialista/comunista. La idea de un partido único no sólo anula el debate en los términos de las democracias parlamentarias, sino que silencia las posibilidades que se abren en Bolivia y que están en marcha en los proyectos afrodescendientes y decoloniales que cuestionan las «teorías del Estado», así como en el hecho de que sus puertas estén siempre abiertas a totalitarismos monotemáticos que cierran la posibilidad a la identidad en la política, a la plurinacionalidad y a la pluridiversidad (Mignolo, 2006). En qué medida este posible rumbo de la «revolución bolivariana» afectará a la idea de América Latina o al proyecto de Unión Sudamericana es una cuestión abierta.

No sabemos qué rumbo tomará la presidencia de Rafael Correa en Ecuador, pero todo hace esperar que no será la opción neoliberal que tomó Lucio Gutiérrez ni tampoco, por el momento, la de un partido único. Todo indica que Rafael Correa se inclinará hacia una opción decolonial que, en Ecuador, tiene ya una larga trayectoria y un lenguaje firmemente arraigado a través de la CONAIE y el movimiento Pachakuti. Ello se puede entrever en su énfasis en la Asamblea Constituyente que, como en Bolivia, está destinada a refundar y a decolonizar (en el lenguaje de Bolivia) el Estado. No se trata ya de reformas a la Constitución, si-

no de la transformación de un Estado mononacional (por ejemplo, el Estado identificado con una etnia, la de los criollos-mestizos) en un Estado plurinacional. Tampoco se trata de que las naciones no criollas-mestizas sean «reconocidas» (como en el caso del multiculturalismo), mientras el Estado queda bajo el control de una nación, sino de un Estado construido y gestionado por las distintas naciones que conforman un país.

Finalmente, la América «Latina» incrustada en la América «Sajona», que en el imaginario estadounidense se marginaba como un problema del Sur y en la América del Sur se ignoraba porque era un problema estadounidense, no puede ignorarse después de las manifestaciones de abril y mayo del 2006. El lenguaje decolonial es también, en este caso, moneda corriente. Tanto en la historia particular de los chicanos/as, para quienes el concepto de «colonialismo interno» fue un concepto fundamental desde la década de 1970, como en la historia particular de los puertorriqueños, para quienes el lenguaje colonial y decolonial es parte de la vida cotidiana desde 1898.

IV. La idea de América «Latina» surgió en la segunda modernidad (la de la Ilustración y la Revolución Industrial). Pero no podría haber surgido si no hubiera existido ya la idea de «América», una invención europea propia de la primera modernidad (la del Renacimiento y la Revolución Colonial). Hoy, se supone, estamos en la posmodernidad, y no en la tercera modernidad. Pero en la medida en que la posmodernidad es al mismo tiempo una reorganización de la lógica de la colonialidad, a la posmodernidad como etapa del capitalismo tardío le corresponde la poscolonialidad como etapa de nuevas formas de colonialidad en el capitalismo tardío neoliberal.

Los procesos actuales, en América del Sur y del Sur en el Norte (latinos/as en Estados Unidos), indican ya otros procesos históricos; esto es, decoloniales. Ni posmodernos ni poscoloniales (esto es, pertenecientes a la tercera modernidad) suponen un desvío y un reencuentro con las historias negadas y olvidadas por la línea de la historia universal de la Biblia o de Hegel. La opción decolonial piensa no ya a partir de Grecia, sino a partir del momento en que las historias locales del mundo fueron interrumpidas por la historia local de Europa, que se presenta a sí misma como proyecto universal. La creación de la idea de América «Latina» fue

parte de ese proceso expansivo universal (por ejemplo, una América Latina en vez de Cristiana e Hispánica, como fue el ideal de la colonización castellana). Hoy esa idea está en proceso de «desmontaje» precisamente porque quienes fueron negados —y a quienes, en el mejor de los casos, se les dio la *opción* de integrarse en la colonialidad— hoy dicen: «No, gracias, pero no; mi opción es decolonial».

Walter D. Mignolo
Duke University

Bibliografía

- García Linera, Álvaro, «Evo Morales no ni Lulista ni Chapista». Entrevista (2006) http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin_america/newsid_4548000/4548248.stm
- «Indianismo y marxismo», en *Barataria*, n.º especial dedicado a *La izquierda, hoy*, 1/ 2, 2005, 4-14;
- García Mérida, Wilson, «Movimiento indígena sudamericano cierra filas en defensa de Evo Morales», 8 de diciembre del 2006, <http://www.adital.org.br/site/noticia.asp?lang=ES&cod=25797>
- Grosfóguel, Ramón y Maldonado-Torres, Nelson, «Latinos(as): Migrants and the Decolonization of the US Empire», *Naked Punch*, n.º 8, 2006.
- , Maldonado-Torres, Nelson y Saldívar, José, *Latin@s in the World-System. Decolonization Struggles in the 21st U.S. Empire*, Boulder, Paradigm Press, 2005.
- Gudynas, Eduardo, «Buscando otra integración sudamericana», *Peripecias*, n.º 27, 13 de diciembre de 2006, <http://www.peripecias.com/integracion/153GudynasCochabambaCsn.html>
- Lander, Edgardo, «Venezuela. Creación del partido único. ¿Se aborta el debate sobre el socialismo del Siglo XXI?» (inédito, 25 de diciembre, 2006).
- Mignolo, Walter D., «Latinity, Indianity and Africanity», en *Latinité et Identité Haïtienne*, Conférence Internationale de l'Académie de la Latinité, Port au Prince, 14-18 septiembre, 2005, *Textes de référence*, editado por Cándido Mendes, París y Río de Janeiro: UNESCO/Universidade Cándido Mendes, 2005.
- «Prefacio» a la traducción al castellano de *Historias Locales/Diseños Globales: Colonialidad, Conocimiento Subalternos y Pensamiento Fronterizo*, Madrid, Akal, 2003.
- «Beyond Populism: Decolonizing the Economy», 9 de mayo 9, 2006a, <http://www.counterpunch.org/mignolo05082006.html>

- «Epistemic disobedience and the de-colonial option: the meaning of identity in politics», 2006b, http://waltermignolo.com/txt/Epistemic_Disobedience_and_the_Decolonial_Option_in_politics.doc
- «¿Giro a la izquierda o giro decolonial? Evo Morales en Bolivia», 2006c, http://www.redtercermundo.org.uy/revista_del_sur/texto_completo.php?id=2990
- Morales, Evo, «Construyamos con nuestros pueblos una verdadera Comunidad Sudamericana de Naciones para “Vivir Bien”», http://www.comunidadandina.org/csn/propuesta_boliviana.htm
- *La revolución democrática y cultural. Diez discursos de Evo Morales*, La Paz, Editorial Malatesta, 2006.
- Quijano, Aníbal, «Colonialidad y modernidad/racionalidad», en *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, en Heraclio Bonilla (comp.), Quito, Tercer Mundo-Libri Mundi editores, 1992, pp. 447-457.
- Ramos, Abelardo, *El marxismo de Indias*, Buenos Aires, Editorial Universitaria Planeta, 1973.
- Shariati, Ali, *Marxism and Other Western Fallacies. An Islamic Critique* [1974], Berkely, Mizan Press, 1980.
- Stefanoni, Pablo y Do Alto, Hervé, *Evo Morales: de la coca al palacio. Una oportunidad para la izquierda indígena*, Pablo Stefanoni y Hervé do Alto, La Paz, Editorial Malatesta, 2006.
- Tórrez, Yuri y Ticona, Esteban, *El fenómeno Evo. Reflexiones sobre colonialidad del poder, política, movimientos sociales y etnicidad*, prefacio de Catherine Walsh, La Paz, Bolivia, Editorial Verbo Divino, 2006.
- Zibechi, Raúl, «Las horas amargas de la integración», *Página Digital*, 13 de diciembre, 2006, <http://www.paginadigital.com.ar/articulos/2006/2006seg/noticias4/zibechi-131206.asp>

Notas

1. Las inmigraciones no europeas crecieron a partir de finales del siglo XIX y principios del XX y su recorrido fue el de la integración. Véase, por ejemplo, el informe de Alain Roussillon (2006), «Diaspores arabs et musulmanes en Amérique latine?». Sin embargo, Elena Yehia (del Departamento de Antropología de la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill) ha identificado movimientos musulmanes de conversión en América Central y en la frontera de Brasil, Uruguay y Argentina. No sabría cómo caracterizar estos procesos, puesto que si bien se trata por parte de los musulmanes de procesos de conversión, por parte de los pobladores locales (indígenas, mestizos, afrodescendientes) se trata de una op-

ción si no decolonial al menos liberadora de los regímenes existentes, tanto de la Iglesia como de la sociedad de mercado o la represión estatal y policial.

2. Para una crónica crítica de la segunda reunión de la Comunidad Sudamericana de Naciones, véase Eduardo Gudynas (2006) y Raúl Zibechi (2006).

3. Para el concepto de «opción decolonial», véase Mignolo, 2006b.

4. El libro de Torrez y Ticona, prologado por Catherine Walsh (directora del programa de doctorado en Estudios Culturales en la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito), es un ejemplo de la existencia de una intelectualidad que reflexiona y actúa en torno a la opción decolonial según distintos niveles de memorias y experiencias (por ejemplo, la crítica al eurocentrismo de una persona a la cual la hacen sentirse indígena o afro no es de la misma escala que la crítica al eurocentrismo de una persona inmigrante, procedente de Europa o de Estados Unidos. Además de la cuestión de escala, y de intensidad, está la cuestión de las memorias, que son parte de la formación de subjetividades en las fronteras ideológicas y afectivas trazadas por el discurso imperial hegemónico en sus diversas facetas desde el siglo XVI, un discurso articulado en torno a la diferencia imperial y colonial (véase, por ejemplo, Mignolo, 2003).

5. A los periodistas que informan sobre estos asuntos —en su mayoría varones blancos o «blancoides» (es decir, «latinos» en el sentido que la palabra tiene en el Sur)— les es más fácil entenderse con García Linera, con quien comparten subjetividades. Por el contrario, les es más difícil comunicarse con Evo Morales, esto es, lidiar con la diferencia colonial que los separa aunque estén políticamente apoyando al Gobierno de Morales.

6. Me ocupé de este equívoco en un artículo de opinión (véase Mignolo, 2006c).

7. Procesos semejantes pueden localizarse en diversas historias locales cuyo destino fue, en distintos períodos, tener que enfrentarse con la expansión occidental, de derecha o de izquierda. En Irán, por ejemplo, Ali Shariati (ideólogo de la revolución iraní que retornaba de un baño intelectual en París, con un marxismo y un izquierdismo de nuevo cuño) pronto cayó en la cuenta de que se trataba de un pensamiento único bajo la apariencia de diversidad universal. Escribió en ese momento su ya clásica argumentación (Shariati, [1974] 1980). Es importante tener en cuenta que la izquierda marxista en América del Sur es básicamente de descendencia europea, en tanto que la izquierda marxista en Irán, en India o en China (es el caso de la base confuciana de Mao Tse Tung por ejemplo, que recientemente ha comenzado a ser revelada) convoca una subjetividad forjada en memorias y lenguas no occidentales en diálogo con una abstracción conceptual ligada a subjetividades y lenguas occidentales. Esto es, la universalidad de la izquierda marxista entra en confrontación con la geo- y la corpo-política del conocimiento y de subjetividades ajenas a la formación del sujeto moderno, imperial, occidental y euroamericano.