



Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Sistema de Información Científica

Walter D. Mignolo

Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: lógica de la colonialidad y postcolonialidad imperial
Tabula Rasa, núm. 3, enero-diciembre, 2005, pp. 47-72,
Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600304>



Tabula Rasa,

ISSN (Versión impresa): 1794-2489

info@revistatabularasa.org

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Colombia

¿Cómo citar?

Fascículo completo

Más información del artículo

Página de la revista

www.redalyc.org

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

CAMBIANDO LAS ÉTICAS Y LAS POLÍTICAS DEL CONOCIMIENTO: Lógica de la colonialidad y postcolonialidad imperial¹

WALTER D. MIGNOLO
Duke University, Durham, (Estados Unidos)
walter.mignolo@duke.edu

Artículo de reflexión

Recibido: 23 de mayo 2005

Aceptado: 26 de octubre de 2005

(Traducción del manuscrito en inglés por Eduardo Restrepo)

Resumen

Desde una perspectiva de la modernidad/colonialidad, en este artículo se examinan las distinciones epistémicas y geopolíticas entre estudios postcoloniales y los estudios de la subalternidad, así como las diferentes genealogías y articulaciones geopolíticas entre lo postmoderno y lo postcolonial. Igualmente, se analizan el desplazamiento epistémico de la ego-política asociada al supuesto del sujeto cartesiano a la bio-política y geo-política ligadas a los movimientos históricos que han evidenciado la irreducible diferencia de los cuerpos y lugares del sistema mundo en la producción de conocimiento. Finalmente, el artículo se detiene en evidenciar las especificidades de una propuesta de un «pensamiento descolonial» y las diferencias de la perspectiva de la modernidad/colonialidad con respecto a los modelos predominantes de interpretación del sistema mundo contemporáneo.

Palabras clave: Pensamiento descolonial, modernidad/colonialidad, geopolítica del conocimiento, estudios postcoloniales.

Abstract

From a modernity/coloniality's perspective, this article exams the epistemic and geopolitical distinctions between postcolonial studies and subaltern studies, as well as the different genealogies and geopolitical articulations between the postmodern and the postcolonial. Likewise, it analyzes the epistemic shift from the ego-politics linked to the Cartesian subject to the bio-politics and geo-politics related with the historical movements which have made evident the irreducible difference of the bodies and places within the world system in the production of knowledge. Finally, this article is focus on to show the specificities of a proposal based on «de-colonial thought» and the differences of the modernity/coloniality's perspective in relation with the predominant models of interpretation of the contemporary world system.

Key Words: De-colonial thought – Modernity/Coloniality — geopolitics of knowledge — postcolonial studies.

¹ Presentación en la Universidad de Coimbra, enero 14 de 2005, en el marco de la Maestría y Programa de Doctorado en Postcolonialismo y Ciudadanía Global y las Nuevas Sociedades Enfrentando la Globalización. Los subtítulos, referencias y otras notas aclaratorias han sido incorporadas



ARQUITECTURA, 2004
Fotografía de Jairo Arturo Velasco

a posteriori pensando en su impresión como artículo. Igualmente se suprimieron pasajes que hacían referencia o sentido en el contexto de la presentación oral. Además de la presentación en la Universidad de Coimbra, a Mignolo se le realizó una entrevista en el CES (Centro Estudios Sociales) que puede consultarse en http://www.ces.fe.uc.pt/posgraduacoes/pccg_conf1.php.

Los estudios de la subalternidad y los estudios postcoloniales: distinciones epistémicas y geopolíticas

El término «postcolonialidad imperial» en el título refiere a una serie de preguntas. Desde que el idioma inglés y la India devinieron «postcoloniales» después de 1947, ¿cuál es el significado y la consecuencia de un proyecto como el de los «estudios surasiáticos de la subalternidad» —un proyecto iniciado y llevado a cabo por un grupo de académicos e intelectuales surasiáticos con la intención de contribuir a la transformación de la sociedad surasiática—, en relación con el crecimiento de los estudios postcoloniales en los Estados Unidos e Inglaterra? Si tanto Inglaterra como India se convirtieron en postcoloniales después de 1947, ¿son ambas postimperiales? Sospecho que la distinción podría aplicarse principal y solamente a Inglaterra, pero no a la India.

Una distinción epistémica y geopolítica debe ser realizada entre el proyecto de los estudios de la subalternidad y el proyecto de los estudios postcoloniales, en tanto que el primero se origina principalmente del impulso y la furia de la herida colonial, mientras que el segundo se origina principalmente del impulso y las condiciones de la academia occidental y el concomitante mercado de publicaciones. Estoy hablando de la geopolítica del conocimiento y la dependencia histórico-estructural entre la metrópolis y las colonias, entre el imperialismo y el colonialismo en todos los planos: económico, político, epistémico y en la formación de subjetividades.

Los estudios surasiáticos de la subalternidad pueden caracterizarse como la continuación del «pensamiento descolonial», el cual, en India, tiene a Mahatma Gandhi como su punto de referencia. Por su parte, los estudios postcoloniales en Estados Unidos e Inglaterra son una consecuencia de las transformaciones intelectuales, en el Occidente, traídas por los discursos y teorías postestructuralistas y postmodernistas, las cuales fueron influenciadas, por supuesto, por la descolonización política, después de la Segunda Guerra Mundial, de las colonias británicas. Los estudios postcoloniales surgieron como tales en la encrucijada de las transformaciones de los patrones de inmigración en los Estados Unidos y la Europa Occidental, la historia de la descolonización en África y Asia entre 1947 y 1970 (con el más tardío caso de Hong Kong), y la transformación discursiva y epistémica introducida por el postestructuralismo y el postmodernismo. De forma breve, me gustaría localizar, geopolíticamente, el «pensamiento descolonial» en las colonias y semicolonias, y entender los «estudios postcoloniales» como un desarrollo reciente en las universidades occidentales.

Introduzco esta distinción por dos razones. Primero, porque me encuentro reflexionando y escribiendo sobre la geopolítica del conocimiento y el cambio que, en América Latina, fue introducido por la teoría de la dependencia, así como por la filosofía y la teología de la liberación. También he pensado sobre la importancia y las consecuencias de cambios similares en el Caribe, desde la década de 1950 con las intervenciones radicales de Aime Cesaire («Discurso sobre el colonialismo»), Frantz Fanon (*Piel negra, máscaras blancas* y *Los condenados de la tierra*) y Amílcar Cabral (*Return to the Sources. Selected Speeches*), así como sobre las cuestiones planteadas por la filosofía africana subsahariana (una cuestión similar fue hecha, en el mismo tiempo, en América Latina). Estoy convencido, como lo estaba el sociólogo e intelectual boliviano René Zavaleta Mercado (1986), de que el entendimiento de las sociedades semi-coloniales y dependientes (como Bolivia) demanda considerar la dependencia epistémica. Si «postcolonialidad» tiene un significado para mí ahora, la cuestión de la dependencia epistémica es principal y central. De otro modo, los estudios postcoloniales serán simplemente un nuevo campo de indagación, con un contenido diferente, pero bajo la misma lógica epistémica basada en la modernidad eurocentrada.

La segunda razón para la distinción entre estudios postcoloniales y el pensamiento descolonial tiene que ver con un motivo más particular: el proyecto académico que viene teniendo lugar en la Universidad de Coimbra, en Portugal.² El origen de este proyecto puede situarse en la necesidad de sentir una falta: aunque Portugal fue el primer estado monárquico europeo en contacto con regiones y gentes no europeas y, por supuesto, con parte de la historia de los imperios capitalistas occidentales, los estudios postcoloniales no son todavía parte de la academia portuguesa. Expreso mi incomodidad con los estudios postcoloniales, en la forma que ya lo he descrito, pero apuntalo total y verdaderamente dicho proyecto y la agenda expresada en los cuatro dominios de indagación:

- 1) Conocimiento y lenguaje portugués
- 2) Conocimiento y justicia cognitiva
- 3) Globalizaciones alternativas y la re-invencción de la emancipación social
- 4) Nuevos movimientos sociales transnacionales

Otra distinción, esta vez intrínseca a la historia de las disciplinas, parece necesaria para entender estas cuatro áreas. Necesitamos distinguir entre estudios postcoloniales de un lado, como una etiqueta administrativa que organiza el presupuesto, justificando argumentos a los decanos y para las aplicaciones de

² N.T. El lector debe tener presente que Mignolo se está refiriendo específicamente al programa de posgrado de la Universidad de Coimbra, pero las implicaciones de sus elaboraciones no se limitan a este programa ni a Portugal, como se hace evidente en sus elaboraciones en los siguientes párrafos. Para mayor información sobre el programa referido, véase su página electrónica: <http://www.ces.fe.uc.pt/posgraduacoes/posgraduacoes.php>.

becas a las fundaciones Rockefeller o Mellon, y de otro lado, como una etiqueta para proyectos intelectuales, políticos y éticos que nosotros (académicos, intelectuales, estudiantes) adelantamos.

Esta última distinción, ligada con la anterior, nos trae *la necesidad* de cambiar la geo-política y la bio-política del conocimiento, y *usar* los estudios postcoloniales como una etiqueta académicamente conveniente para llevar a cabo tal proyecto. En otras palabras, los estudios postcoloniales no serán un fin en sí mismos, sino los medios y una particular manera, en la academia, de conjunción de diferentes proyectos de descolonización del conocimiento y liberación del Ser. Una vez más, los cuatro dominios son lo que, para mí, realmente cuenta en este proyecto en Coimbra, mientras que la etiqueta de «estudios postcoloniales» es justamente eso, una etiqueta. En otras palabras, no tiene sentido el debate de qué son los estudios postcoloniales y qué están haciendo ellos en Coimbra. Antes bien, la cuestión para mí sería: ¿qué estamos haciendo en Coimbra bajo la etiqueta de «estudios postcoloniales»?

Lo postmoderno y lo postcolonial: diferentes genealogías y articulaciones geopolíticas

Como he dicho, los estudios postcoloniales fueron introducidos en la academia a comienzos de la década de 1980, principalmente en los Estados Unidos, como parte de un movimiento mucho mayor en respuesta a una serie de eventos históricos radicales que sucedieron a finales de los años 1960 en todo el mundo (desde Calcuta a Nueva Delhi, Tunisia y Algeria, desde Beijing a Praga, desde México a París, desde Córdoba, Argentina, a muchos lugares en los Estados Unidos). Un segmento de esa sacudida global tiene 1968 como fecha de referencia. Para el sociólogo Immanuel Wallerstein, la crisis manifestada en varios levantamientos durante ese año cerraban el circuito de la geo-cultura del mundo moderno —esto es, desde los ideales de la Revolución Francesa en 1789 hasta la triste realidad de su desmoronamiento en el régimen democrático liberal manifestado, entre otros lugares, en París en mayo de 1968—. Igualmente, en Beijing y Praga, el lamentable fracaso de la otra mitad de los ideales surgidos de la Revolución Francesa se hizo evidente con la caída de los regímenes democráticos socialistas en China, así como en las colonias soviéticas, ambas manifestaciones de la expansión de los ideales occidentales. *La postmodernidad—como un discurso crítico y como una nueva era histórica— entró en escena como una consecuencia de este segmento de sacudida global.*

Otra parte importante de este estremecimiento la constituyó el proceso de «descolonización» en África y Asia desde 1947 hasta 1970, aproximadamente, cuando Gran Bretaña y Francia fueron perdiendo la mayoría de sus dominios

coloniales. Aunque este segmento precede cronológicamente al anterior, fue secundario incluso para un sociólogo tan atento y sensitivo al mundo colonial como Immanuel Wallerstein. Para él, fue mayo de 1968 en Francia, junto a los levantamientos colaterales en China y Checoslovaquia, lo relevante en la crisis geo-cultural en el mundo moderno y no este largo proceso de descolonización. Similarmente, una crisis en el mercado bursátil en República Dominicana, Nigeria o incluso Buenos Aires, es invisible en relación con una caída drástica en el mercado bursátil de Frankfurt, Londres o Nueva York. Aquí entramos en la lógica de la colonialidad y en la esfera de las reflexiones críticas de la descolonialidad. Más adelante argumentaré por qué hablo aquí de «reflexiones críticas de la descolonialidad» y no (o en vez) de «estudios postcoloniales». Sea como fuere, *el post-colonialismo/postcolonialidad (y después los «estudios postcoloniales»)* —*como un discurso crítico y una nueva era— entró en escena como una consecuencia de ese otro segmento de sacudida global, y como componente y correctivo de la historia parcial de los discursos postmodernistas.*

La descolonización en África y Asia no fue invisible para Wallerstein. No obstante, ocupaba una posición secundaria y dependiente en la historia mundial. Después de todo, desde su perspectiva, la historia es hecha en el «centro» (desde el Imperio Romano hasta la Revolución Francesa y algunas veces pasando por el descubrimiento de América) y los eventos en la periferia son marginales. Esta es tal vez una de las razones por las cuales París de 1968 capturó la imaginación del mundo moderno/colonial más que el 1969 y el Movimiento de los Derechos Civiles en los Estados Unidos. En París, trabajadores y estudiantes se rebelaron juntos contra el rol de Francia en Algeria y el deterioro de las condiciones económicas de la clase trabajadora. En los Estados Unidos, negros y estudiantes se rebelaron juntos contra el rol de los Estados Unidos en Vietnam y las deplorables condiciones raciales que dividían el país. Los trabajadores europeos eran en ese momento mayoritariamente blancos, ya que la inmigración masiva no había comenzado aún y los italianos y españoles ocupaban entonces el lugar que ahora están tomando los paquistaníes, indios y norafricanos. El racismo, como lo entendemos hoy, es el cemento que une la dependencia histórico-estructural entre imperios, colonias y semi-colonias.

En este mapa de eventos mundiales, ¿el levantamiento de París en 1968 fue postmoderno o postcolonial? ¿El movimiento por los derechos civiles y el levantamiento en los Estados Unidos en 1969 fue postmoderno o postcolonial? ¿Consideraremos ambos «objetos» como de los «estudios postmodernos» o «postcoloniales»? Más aun, ¿por qué existe un debate sobre lo que los estudios postcoloniales son o deberían ser, mientras no hay debate en los dominios de lo postmoderno y tampoco un sitio institucional, en la academia, llamado «estudios postmodernos»? Las simples y tal vez problemáticas preguntas provocadas por estas consideraciones son las siguientes: ¿Cuál/es es/son el/los locus de enunciación

de los estudios postcoloniales? ¿Qué caracteriza lo postcolonial: el campo de estudio —el locus de enunciación disciplinario— o el cambio en la misma ética y política del conocimiento? Mi respuesta es que los «estudios postcoloniales» han sido integrados en el marco epistemológico principal de las ciencias sociales y de las humanidades. La resistencia a los estudios postcoloniales dentro de la academia proviene del hecho de que sus practicantes son generalmente de la izquierda. Así, en los Estados Unidos, los estudios postcoloniales han ciertamente contribuido a la revolución epistémica geo-política y bio-política de nuestro tiempo.

Bio-política y geo-política del conocimiento: problematizando el embrujo epistémico de la ego-política

Arif Dirlik, nacido y educado en Turkia, mudado a los Estados Unidos para adelantar sus estudios de postgrado en física, prontamente abandonó las ciencias duras para convertirse en un historiador, centrándose en la historia del marxismo en China y las transformaciones de China bajo el marxismo. En su libro *El aura postcolonial* (1997) asevera que los intelectuales del Tercer Mundo que migraron a los Estados Unidos crearon los «estudios postcoloniales» (algunas veces referidos como «teoría postcolonial»). No es muy claro si Dirlik hizo tal aseveración en un tono descriptivo o crítico. Sea de una u otra forma, su observación es adecuada y apunta precisamente a lo que sucedió. Exploremos la aseveración un poco más allá y traigamos algunas de sus consecuencias a la superficie.

Desde 1970, como consecuencia de los movimientos de los derechos civiles y la migración masiva, principalmente de Latinoamérica, pero también de otros países del Tercer Mundo, a los Estados Unidos, la academia se ha convertido en un sitio de debates políticos en torno al principio del conocimiento. Desde los 1970, hemos presenciado el florecimiento de diferentes tipos de «estudios»: estudios de la mujer, estudios afroamericanos, estudios chicano/latinos/as, estudios étnicos, estudios gay ylésbicos, estudios asiáticos, estudios nativoamericanos. Algunas veces, varios de estos dominios han sido reunidos bajo los estudios étnicos y, otras veces, en estudios étnicos y de género. Su locación epistémica fue, al principio, en el área de las humanidades. Pero pronto comenzaron a invadir las ciencias sociales, lo cual generó una tensión entre, por ejemplo, los estudios chicano/latinos/as, los estudios afroamericanos y los estudios de la mujer, de un lado, y los estudios sociológicos del rol de las mujeres/chicanos/afroamericanos, del otro. ¿Por qué? ¿Qué estaba pasando?

¿Qué tienen estos campos en común? Básicamente, la raza, el género y la sexualidad. Sin embargo, estos no son asuntos que definen los nuevos campos desde que la raza, el género y la sexualidad pudieron ser estudiados por antropólogos, sociólogos, historiadores, sicólogos, incluso biólogos, etc. Lo que define los nuevos

campos son los locus de enunciación antes que las configuraciones de lo enunciado. En el arte y la literatura fue menos frecuente mezclar estética con género, raza y sexualidad, pero en las ciencias sociales los tres dominios ya estaban en su agenda. Un cambio epistémico tuvo lugar en su surgimiento, un cambio de la ego-política a la bio-política del conocimiento. El ego fue un sujeto cognoscente, más allá de la raza, el género y la sexualidad, que había fundado el conocimiento desde la Ilustración. La bio-política del conocimiento reintroduce las cualidades secundarias que la ego-política del conocimiento había ahuyentado para asegurar la «objetividad» y «neutralidad» del conocimiento.

Desde el Renacimiento europeo hasta la Ilustración europea, la teología había dominado la escena epistémica; y, porque la Universidad del Renacimiento europeo fue parte de la expansión imperial, la teología se convirtió en el estándar imperial del conocimiento en la parte colonizada del mundo del siglo XVII al XVIII. Desde el siglo XIX, antes que teo-logía, la ego-logía guió la Universidad Kantiana-Humboldtiana y el estándar occidental del conocimiento que se extendió con el imperialismo británico y francés. Este último no sólo se extendió, sino que se convirtió en el criterio de juicio para colocar conocimientos en posiciones subalternas en comparación al locus del conocimiento hegemónico, para determinar las jerarquías epistémicas (y hacer parecer a todo el resto como tontos cuando hacen reivindicaciones de conocimiento en lenguajes más allá del griego/latín y los lenguajes vernaculares imperiales europeos). Si René Descartes hizo un cambio en la epistemología de la teo-lógica a la ego-lógica, no fue sino hasta Kant y *The Conflict of the Faculties* cuando el cambio fue formulado o, como diríamos hoy, teorizado. Descartes desplazó el criterio de certidumbre de Dios al Hombre, de teo-logía a ego-logía, pero manteniendo la universalidad del «dogos» común a la Universidad del Renacimiento, como el foco crítico de las tres Facultades primarias —teología, que evalúa la salud del alma del individuo y la sociedad; medicina, que calcula la salud física del individuo y la sociedad; y derecho, que asegura la propia regulación de la sociedad y sus miembros—. A la filosofía se le dio la responsabilidad de vigilar, el rol de asegurar la propia lógica y la aplicación de las tres principales facultades. *La crítica de la razón pura* fue escrita, precisamente, para establecer la fundación lógica y epistémica de la filosofía como el árbitro supremo del conocimiento y entendimiento humano. La «razón» para Kant estaba más allá del género, la raza o la sexualidad. Él lo suponía como alemán y hombre europeo que asumía también la heterosexualidad como la norma de las relaciones sociales entre los individuos. Ahora bien, una vez estos principios y supuestos fueron establecidos, uno no tenía que ser un hombre blanco europeo y heterosexual para aceptarlos y vivir con ellos. Esto fue, y continúa siendo, la «belleza» de la dominación imperial: su capacidad de «convertir» los paganos y los irracionales a la casa universal de la religión y el conocimiento secular verdaderos. Estas creencias fueron mantenidas unidas por las políticas teológicas, epistémicas y éticas del

conocimiento. El cambio en la geografía y biografía de la razón desde la década de 1950 hasta los 1960 fue un cambio que se originó en los conocimientos subalternos —en el mismo sentido que se dice que Marx estudió el capital desde la perspectiva del conocimiento de los trabajadores proletarios—. Esto cambió para siempre el tranquilizador mapa de la total configuración lingüística y epistémica del conocimiento. Marx no era un proletario, pero tuvo la solidaridad y la visión ética para colocarse a sí mismo en la perspectiva de los trabajadores, como Las Casas también se puso a sí mismo, mucho antes, en la perspectiva de los indígenas. En los años 1970, el cambio sucedió cuando los indígenas, los negros y las mujeres, blancas y de color, tomaron su destino en sus propias manos. Esto es, el cambio bio-político. El cambio geo-político tomó lugar en los mismos años en Latinoamérica y África, y vino de la conciencia crítica del Tercer Mundo en la distribución global del conocimiento.

Es necesario aclarar que, cuando hablo de la epistemología occidental, estoy hablando de principios y acumulación del conocimiento/significado que son fundados en griego y latín y traducidos a las seis lenguas imperiales europeas (italiano, español, francés, portugués, alemán e inglés). No estoy hablando del Espíritu o un Sujeto Cognoscente metafísico que alcanza la pureza de la razón. La colonialidad del conocimiento es un dominio básico de la oculta matriz de poder colonial velada por la retórica de la modernidad. Esto es porque no podemos todavía reconocer el folclor, la medicina nativa, el derecho consuetudinario y los mitos que narran historias imaginarias del pasado como fuentes de conocimiento válido opuestas a las verdaderas narrativas históricas. Brevemente, el dominio entero del conocimiento ha sido apropiado y manejado por las instituciones europeas y estadounidenses operando en lenguajes imperiales.

El giro geo y bio-político rompió el hechizo y mostró que un conocimiento *otro* no sólo es posible sino absolutamente necesario. El giro bio-político tomó lugar en los Estados Unidos y fue la conquista de lo que, en algún punto, fue identificado como un «discurso minoritario» (Jan Mohammed y Lloyd, eds. 1990), y consistió en traer de regreso las cualidades secundarias como un componente fundamental del conocimiento y el entendimiento, tal como ha sido demostrado con la «epistemología feminista» (Alcoff ed. 1998). La producción del conocimiento y la transformación del entendimiento fueron tomadas en manos de aquellos quienes se volvieron concientes de la herida colonial y de cuánto la colonización del conocimiento tenía que ver con ella. Los principios y la acumulación del conocimiento tienen que venir ya sea de los Dioses (o Dios en las religiones monoteístas) o de los seres humanos. El conocimiento imperial fue fundado en lo teológico y egológico, pero en las últimas décadas egología ha sido desplazada por organo-logía —esto es, el conocimiento de la organización y la organización del conocimiento—. Organología es una transformación de la historia occidental

del conocimiento y se está convirtiendo en el nuevo mantra, no sólo para la organización de las corporaciones sino también para la corporativización de la universidad. Si para egología el individuo y el sujeto fueron el centro del conocimiento, la organología tiene la subjetividad, el control de la autoridad y la organización social. La organización es primaria; el individuo es dispensable. La guerra en Irak puede ser un ejemplo. La administración de la libertad y la democracia está por encima de las vidas de los individuos, de los soldados estadounidenses, los contratistas mundiales y, sobre todo, de la población iraquí. La administración de la libertad y la democracia requiere la eliminación del enemigo, los «terroristas» que están luchando contra la democracia administrativa y la expansión imperial.

La bio-política del conocimiento emerge en una aún ego-lógicamente dominada epistemología. Los agentes de este cambio fueron individuos (académicos, intelectuales y activistas) quienes han salido del anonimato, no sólo de su sexualidad y género sino también del anonimato racial. En los Estados Unidos, los estudios étnicos han sido un componente de cuatro pies del espectro etno-racial: estudios afroamericanos, estudios latinos/as, estudios asiáticoamericanos y los estudios nativoamericanos. De forma similar a los estudios de la mujer y de género o los estudios gay y lésbicos, los académicos e intelectuales activos en estos programas tienen un sentido de pertenencia al dominio de investigación. La «política de la identidad» y los «privilegios epistémicos» son los términos usados por ambos, aquellos enlistados que creen en la pureza epistemológica (ciencias sociales y las humanidades así como en las ciencias naturales) y aquellos que abrazan y actúan en el nuevo dominio de conocimiento. Personalmente, no apuntalo ni las políticas de la identidad ni los privilegios epistémicos. No creo en la política de la identidad porque no creo en una identidad esencial que pueda legitimar las demandas al conocimiento, a proyectos políticos o a juicios éticos. Creo, sin embargo, en las políticas de la identidad que operan de la siguiente manera: no soy esencialmente negro, indígena u homosexual, pero devengo negro, indígena u homosexual por los principios raciales y patriarcales de la epistemología imperial (i.e, que se presenta a sí misma como universal pero que fue construida por el hombre blanco europeo) y, en consecuencia, tengo que hacer demandas contraepistémicas y políticas, no desde lo que soy esencialmente sino desde lo que he devenido, lo cual desde la colonialidad del ser, es esa categoría marginalizada con la que me he identificado o a la que pertenezco. Este es un cambio fundamental introducido por la bio-política del conocimiento, en consonancia con los movimientos de derechos civiles en los Estados Unidos.

La geo-política del conocimiento tomó lugar en la periferia, por así decirlo, y creció a partir de las diversas historias imperiales/coloniales de los pasados 500 años. No fue tanto una cuestión académica o escolar sino, al contrario, una cuestión

del «pensamiento descolonial». Es imperativo insistir en que el «pensamiento descolonial» no apareció de repente entre los años 1950 y 1960 (como con cierta contemporaneidad al movimiento de los derechos civiles en los Estados Unidos). Se había manifestado ya en los movimientos indígenas en el siglo XVI, desde el México central hasta los Andes. El Taky Onkoy, en el virreinato del Perú, fue una de las manifestaciones descoloniales que trascendieron su tiempo. Las alianzas y complicidades entre los incas y los españoles permitieron una convivencia relativamente pacífica hasta la mitad del siglo XVI. Cuando las alianzas y complicidades no fueron más sustentables, el Taky Onkoy (1560-1565) hizo su intervención, como observó Manuel Burga:

Un movimiento nativista que cuestiona el orden colonial y promueve abiertamente el regreso a las tradiciones y estilos de vida de la época anterior a los incas. Este movimiento indígena anticolonial muestra la vitalidad de las sociedades andinas, su participación en el pacto colonial y al mismo tiempo su gran capacidad para cuestionar el orden colonial desde sus propias tradiciones culturales. Estos tres autores, por el camino de la antropología y la historia o simplemente del estudio de las poblaciones indígenas, nos muestran que lo andino estaba vital, comprometido con el sistema colonial, pero que en los momentos de crisis podía convertirse en un desafío frente al dominio colonial europeo.³

El «pensamiento descolonial» fue una experiencia social invisible como la

³ Tomado de su artículo en Internet: «Historia y antropología en el Perú (1980-1998): tradición, modernidad, diversidad y nación». Recuperado en: <http://www.fas.harvard.edu/~icop/manuelburga.html>.

constitución misma del mundo moderno/colonial en el siglo XVI, y considerada totalmente desvinculada de la academia, que es la universidad humanística del Renacimiento. De hecho, el conocimiento y entendimiento generado por la herida colonial y el pensamiento descolonial no fueron tomados seriamente o, cuando lo fueron, se consideraron inconvenientes para la Iglesia o el Estado (el Estado monárquico, por supuesto). El «pensamiento descolonial» tuvo, en los pasados 500 años, dos dominios de manifestación diferentes, dominios no siempre conmensurables uno con otro. De un lado, el conocimiento fue generado por movimientos sociales, como el Taky Onkoy de ayer, el Zapatista de hoy, los movimientos de liberación en Asia y África en la segunda mitad del siglo XX o el Foro Social Mundial y el Foro Social de las Américas en los últimos años. De otro lado, un conocimiento escolarizado e intelectual (definido como alta educación) fue asociado a la universidad y a la prensa, no siempre producida en la universidad. Sigmund Freud estudió en la universidad, pero escribió mientras tenía su clínica privada. Karl Marx también fue a la universidad, pero su trabajo principal no fue escrito en un marco universitario. No obstante, el aprendizaje universitario fue crucial para el trabajo

de Freud y Marx. Re-evaluar y reactivar las relaciones complementarias entre ambos cabos de la producción de conocimiento —movimientos sociales y la universidad— es imperativo hoy, particularmente en la universidad, por la creciente presencia del mundo corporativo en la institución de alto aprendizaje. Los «estudios postcoloniales» podrían ser una etiqueta útil para reunir proyectos académicos e intelectuales de emancipación, liberación y descolonización del conocimiento y del ser. Pero los «estudios postcoloniales» no pueden ser un fin en sí mismos ni ser colocados junto a los otros existentes.

Dos tipos de proyectos en los «estudios postcoloniales»

Como etiqueta, los «estudios postcoloniales» pueden albergar dos diferentes, aunque complementarios, tipos de proyectos académicos, intelectuales y políticos. Uno saltaría en el vagón académico y uniría fuerzas con la transformación de los campos de indagación académica, lo cual ha venido pasando desde los 1970 en los estudios de la mujer y de género, los estudios étnicos, los estudios gay y lésbicos, y los estudios de área. Los estudios postcoloniales podrían entonces añadirse a este grupo. Nótese que el «post» en lo postcolonial no es exactamente lo mismo que en lo postmoderno. Hasta el momento no conozco un programa o departamento llamado «estudios postmodernos». Pero lo mejor que he visto es la conexión entre «estudios culturales» y «postmodernidad», lo cual, por supuesto, hizo ambiguo el rol de Stuart Hall en la inauguración de los estudios culturales.

La distinción de «estudios» es problemática, no sólo en «estudios postcoloniales» sino en todos los programas, proyectos y departamentos de «estudios» surgidos desde la década de 1970. El problema se refiere a que ellos están cambiando el contenido pero no los términos de la conversación. Y, de alguna manera, ellos están poniendo la carreta en frente del caballo por dos razones. Primero, el término «estudios» mantiene la distinción y la división entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. Y segundo, como consecuencia de lo primero, mantienen una estructura y una filosofía de conocimiento que ha sostenido el origen de la etnología comparativa (y el Occidentalismo) desde el siglo XVI, así como el Orientalismo desde el siglo XVIII y los estudios de área en la segunda mitad del siglo XX. Una de las conquistas de los «estudios postcoloniales» al originarse en los Estados Unidos, como dije, fue su éxito en cambiar la ética y la política de conocimiento en los estudios de área. Sin embargo, debería añadirse que el cambio fue introducido por el proyecto surasiático de estudios de la subalternidad comenzando en 1982. Más aún, un proyecto similar empezó antes a finales de los 1960 con la teoría de la dependencia y la filosofía y la teología de la liberación. E incluso antes, un trabajo similar fue realizado en el caribe francés y británico, en la década de 1950, así como en el África subsahariana. Y, en el mundo árabe-musulmán, el trabajo radical de Sayyid Qutb o Ali Shariati en los años 1960 o, por supuesto, también

Ayatollah Komeini planteaban cuestiones similares. Con todas estas contribuciones mundiales a la descolonización, ¿por qué el canon de los estudios postcoloniales fue restringido a la India británica? La respuesta es simple: lenguaje y epistemología, como Nebrija dijo, son la compañía del imperio. El lenguaje inglés ha cargado el peso de la academia (desde la derecha, el centro y la izquierda) desde la Segunda Guerra Mundial hasta hoy.

Los estudios postcoloniales simplemente hicieron visible en los Estados Unidos algo que estaba sucediendo en el mundo desde la Segunda Guerra Mundial, para hacer la historia corta (la historia de larga duración —*longue durée*— retrocedería al siglo XVI). Este cambio puede ser entendido a través de una anécdota contada por antropólogos y por intelectuales indígenas. Antes de 1970 era común entre los antropólogos hablar sobre «sus tribus». Después de los setenta se hizo común entre la gente indígena hablar de «sus antropólogos». Algo de este orden fue la gran contribución de los estudios postcoloniales en los Estados Unidos. Dirlik tenía razón, una vez más, en indicar que los estudios postcoloniales en los Estados Unidos fueron una «invención» de los intelectuales del Tercer Mundo migrando a los Estados Unidos después de los setenta. Antes de tal fecha, los intelectuales migrantes fueron europeos y rusos, particularmente durante los más tensos años de la Guerra Fría. Ellos se integraron⁴ pero, después de los setenta, los intelectuales del Tercer Mundo no eran ya más ingredientes deseables de la integración; y el multiculturalismo se originó.

Exploremos el «problema» a mano, no lo que el «objeto» de un dominio disciplinar dado es o debería ser. No estoy interesado en discutir lo que son o deberían ser los estudios postcoloniales, sino en identificar los «asuntos y problemas» que dieron a luz a los estudios postcoloniales. Los asuntos y los problemas son, como ya he sugerido, la expansión imperial/colonial desde el siglo XVI y las relaciones complementarias entre la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad.

La lógica de la colonialidad y la postcolonialidad imperial

La idea de que *Imperio* es un nuevo e inusitado fenómeno histórico, que rompe con las formaciones coloniales previas y que es propiamente un imperialismo postmoderno, es una de las tesis básicas que funda el argumento de Hardt y Negri (2002). El libro *Imperio* fue publicado en el 2000 y, en una manera, refleja el

⁴ N.T. He traducido como «integrado» el conocido giro «*melted into the pot*» utilizado por Mignolo que hace referencia a una poderosa narrativa ideológica de la primera mitad del siglo XX en los EEUU., la cual imaginaba la fusión de los migrantes (por ese entonces mayoritariamente europeos) en una nueva sociedad desde la metáfora de que «América» (así llaman en inglés aún hoy a su país los estadounidenses) era como una gran olla (*pot*) donde se mezclaban diferentes componentes (las historias y culturas de los inmigrantes) para producir algo nuevo como una gran ensalada que sería la «cultura americana» (nuevamente, *american culture* significa cultura estadounidense).

estado de ánimo celebratorio de la década de Clinton y la burbuja económica. El 11 de septiembre del 2001 (9/11) fue la primera indicación de que la década de Clinton fue un *inter-regnum* en el cual los Estados Unidos, y particularmente los neo-conservadores, estaban re-arreglando las cartas para jugar la nueva ronda. Ésta vino en la forma que todos recordamos. Por supuesto, las relaciones imperiales/ coloniales, imperios y colonias, nunca fueron los mismos que los de España e Inglaterra desde que los Estados Unidos tomaron el control sobre el Imperio Británico después de la Segunda Guerra Mundial. Sería interesante, entonces, explorar con más detalle por qué *Imperio* dirigió más su atención sobre los modelos para explicar los cambios en la estructura del mundo moderno/colonial.

Hay cuatro modelos operando:

- 1) Análisis del Sistema Mundo (ASM), introducido por Immanuel Wallerstein en 1974 y subsecuentemente debatido y desarrollado (Wallerstein, 1984). Wallerstein mismo ha estado ofreciendo análisis muy iluminadores, basados en las premisas de ASM, sobre Irak y los cambios en la historia reciente de los Estados Unidos como un poder imperial;
- 2) la Sociedad de la Red, introducido por Manuel Castells (1997, 1998a, 1998b);
- 3) el Choque de Civilizaciones, introducido por Samuel Huntington (1997), seguido recientemente por *¿Quiénes somos?* (2004);
- 4) e *Imperio*, introducido por Hardt y Negri.⁵

Los cuatro modelos tienen una cosa en común, aunque el 1, el 2 y el 4 son interpretaciones izquierdistas y el 3 es un mapeo del mundo desde la derecha, en 1995, anticipando lo que pasaría después del 9/11: todos ellos, sin embargo, toman una perspectiva desde el interior. Ellos dan cuenta de la mitad de la historia, la historia como es vista desde el centro, desde el ventajoso punto de las sociedades tecnológicamente avanzadas y desde posiciones del poder económico y militar. Los modelos 1, 2 y 3 dan cuenta de la resistencia al poder hegemónico: los movimientos anti-sistémicos, nuevas identidades y movimientos sociales, y la multitud. El modelo 3 percibe las civilizaciones no-occidentales, y particularmente la civilización islámica, como la gran amenaza contra el Occidente. Así, mientras Huntington teme la amenaza al Occidente, los otros tres modelos celebran la resistencia a su expansión y, ojalá, su derrumbe.

⁵ N.T. Además de *Imperio*, Hardt y Negri han publicado más recientemente su libro *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio* (2004).

No tengo tiempo aquí para explorar en más detalles lo que cada uno de estos cuatro modelos ofrece para nuestro entendimiento del orden mundial hoy y en su formación histórica. No obstante, necesito mencionarlos en aras de que se entienda lo que el esquema que sigue toma de todos y sin seguir a ninguno. En mi

argumento, en efecto, hay más objetos para ser estudiados que modelos para pensar sobre el orden mundial. Debe quedar claro más adelante por qué estoy haciendo esta distinción. Los cuatro modelos, *mutatis mutandis*, sólo cuentan parte de la historia, historias parciales y provinciales, como Dussel lo plantea, o nunca presentan una historia completa, como lo argumenta Anthony Bogues (ver más adelante). Se notará, no obstante, que incluso si no sigo a Wallerstein, el proyecto de la modernidad/colonialidad está más cercano al análisis del sistema mundo que a cualquiera de los otros modelos. Existe una razón para esto: Wallerstein tomó la idea de centro/periferia de Prebisch y los teóricos dependentistas. Como Wallerstein fue un africanista, estaba cerca de Fanon, tan cerca como la generación de la filosofía y teología de la liberación y los teóricos dependentistas mismos. Mi amistosa separación de Wallerstein es motivada por su perspectiva braudeliiana que aún se mantiene eurocentrada y mira desde el centro capitalista hacia la periferia y semi-periferia (ver Mignolo, 2002).

Regresemos a las décadas de 1950 y 1960, justo al periodo antes de que el primero de estos cuatro modelos fuera constituido en los Estados Unidos. En el Atlántico norte, la atención estaba centrada en la Guerra Fría. En el Atlántico sur, incluso antes de la Revolución cubana, estaba enfocada en las consecuencias indirectas de la Guerra Fría: los Estados Unidos, en el comienzo de su poder hegemónico mundial, lanzó un nuevo diseño global que reemplazaba la misión civilizadora del imperio británico. El reporte de la Cepal (Comisión Económica para América Latina), encabezado por el economista argentino Raul Prebisch, introdujo la noción de centro-periferia (tomada por Wallerstein luego y expandida a centro-semi/periferia y periferia) para afirmar que las condiciones para el «desarrollo y la modernización» de las economías periféricas, bajo las crecientes condiciones globales, no eran favorables. El análisis de Prebisch modificó la geografía del conocimiento del centro a la periferia, esta última no solamente como campo susceptible de ser analizado, sino también como locación del análisis en sí mismo.⁶

⁶ Para un tributo a Prebisch y una corrección a su temprano descarte de los defensores de las emergentes ideas neoliberales, véase Ricupero (2004).

Cuando Wallerstein tomó las ideas de Prebisch y construyó sobre éstas, también hizo otra cosa: sustrajo del análisis de Prebisch el locus de enunciación. Prebisch estaba lejos de ser un marxista o un intelectual radical. Era un economista honesto mirando al mundo desde la perspectiva de la periferia y no localizando su mirada en el centro como ha sido la práctica desde Adam Smith, David Ricardo y Karl Marx a Milton Friedman.

Después de Prebisch e inspirados por sus análisis, vinieron los acalorados debates sobre la teoría de la dependencia, en Brasil y Chile principalmente, aunque esparcidos por toda América Latina. La revolución cubana estaba enrutada y la primera exhibición neoliberal estaba siendo develada en Chile después de la caída de Salvador Allende y el advenimiento del general Augusto Pinochet. También, a

comienzos de los setenta, en el medio de tal tumulto político, filosófico, religioso y epistémico, surgieron la teología y la filosofía de la liberación. Sin embargo, si regresamos a este periodo y miramos lo que estaba sucediendo entonces, este paquete estaba relegado a un segundo o tercer plano en la conciencia pública. La atención estaba centrada en el *boom* literario (García Márquez, Vargas Llosa, Guimarães Rosa, Carlos Fuentes), promovida por la idea de que, finalmente, los escritores latinoamericanos habían alcanzado la madurez y eran comparables a los mejores novelistas europeos y estadounidenses. Fanon tuvo una corta fama en Latinoamérica con la traducción al español de *Les damnés de la terre* (1961).⁷ Pero fue rápidamente desplazado por el estructuralismo y el postestructuralismo, el

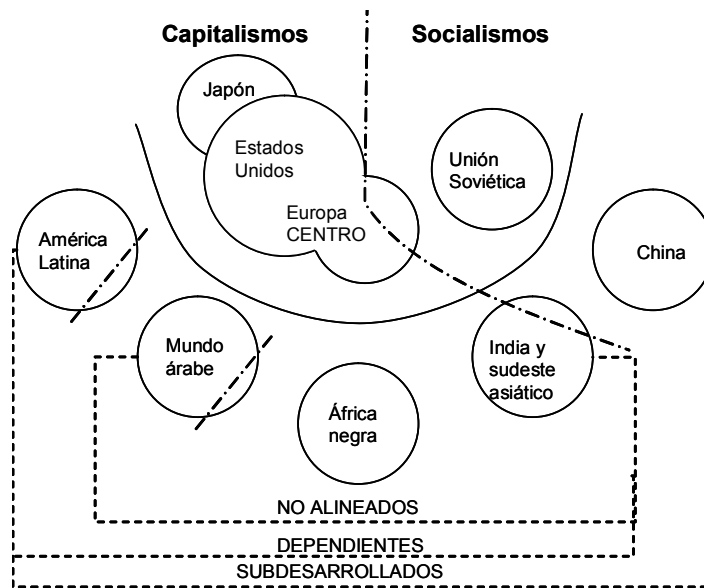
⁷ N.T. La primera edición de la traducción al castellano fue publicada por Fondo de Cultura Económica en 1963.

último artilugio sacado de Europa que, junto con el suceso de la novela, probó que los intelectuales latinoamericanos se estaban modernizando porque eran lo suficiente inteligentes y actualizados para entender a los dos Jacques: Lacan y Derrida. Si piensan un poco sobre este escenario, verán cómo los diseños globales operaron para remapear la colonialidad del conocimiento y la colonialidad del ser. El libro de Fanon *Peau Nore, Masques Blanchés* (1952) no era conocido y no se tradujo entonces al castellano. Por supuesto, todos leyeron la introducción de Jean Paul Sartre a *Los condenados de la tierra*, y es bastante probable que no todos los que leyeron la introducción de Sartre también leyeron el argumento de Fanon. De la gente negra, como de la gente del Tercer Mundo, no se esperaba o suponía producción de conocimiento. Los negros tienen experiencia, los blancos tienen conocimiento. El mismo supuesto era para los indígenas —se supone que los indígenas poseen sabiduría, mientras los blancos tienen conocimiento—.

La colonialidad del conocimiento estaba disfrazada, como siempre, bajo la retórica de la modernidad y la promoción del *boom* literario. ¿Por qué? Porque durante la Guerra Fría, Latinoamérica era parte del Tercer Mundo y el Tercer Mundo se suponía que producía «cultura», no «conocimiento». El conocimiento, el conocimiento «objetivo», según la sabiduría extendida por los diseños epistémicos globales, era producido en el Primer Mundo. El Segundo Mundo era reconocido por su conocimiento científico y humanista, pero no era objetivo porque estaba ideológicamente contaminado. Las teorías de algún tipo eran esperadas pero no deseadas. Así, Prebisch fue rápidamente descartado, y la filosofía y la teología de la liberación nunca fueron tomadas seriamente en el área del conocimiento, aunque reconocidas según el diseño epistémico global: ellas eran parte de la cultura antes que del conocimiento. La colonialidad del ser iba de la mano con la colonialidad del conocimiento, a través de modos sutiles de socavar la confianza en el conocimiento que no era administrado, autorizado y legitimado por las instituciones que establecían el criterio de manejo, autorización y legitimación.

En 1977, el filósofo argentino Enrique Dussel publicó su libro clásico *Filosofía de la liberación*. El primer capítulo es llamado «Historia» y en el primer párrafo se ofrece la siguiente explicación: «[...] la filosofía de la liberación [...] siempre debería comenzar por presentar la génesis histórico ideológica de lo que pretende pensar, dando preponderancia a su impostación espacial, mundial» (Dussel, 1977:13).

El cambio en la geografía del conocimiento es anunciado. El cambio paradigmático aquí no es ya más identificado en un orden cronológico de nuevas epistemes (Foucault) o de nuevos paradigmas (Kuhn). Tanto en el trabajo de Foucault como en el de Kuhn, los cambios epistémicos cuentan en el *espacio cronológico* del conocimiento occidental, desde los griegos hasta ellos mismos. Dussel abre la cuestión geopolítica en el primer capítulo titulado «Geopolítica y filosofía». Él ofrece una esquemática representación geopolítica del orden mundial como era dominado entonces —en primer lugar— por la división entre capitalismo y socialismos. En segundo lugar, localiza a Europa en el centro del mundo capitalista, compartido por los Estados Unidos y Japón. En tercer lugar, la Unión Soviética ocupa una posición contigua al centro capitalista, pero separada por la línea divisoria entre capitalismo y socialismo. Localiza la periferia distribuida entre los países no alineados, dependientes y subdesarrollados. Como en cualquier esquema, no hay espacio para el debate y la mejora. Hay un par de observaciones, sin embargo, que me gustaría hacer con la ayuda de este diagrama.



(Dussel 1977: 14).

Primero que todo, prestemos atención a los comentarios del propio Dussel. Él observa, antes de introducir el diagrama, que está tratando de «tomar el espacio, el espacio geopolítico, seriamente». Añade, «No es lo mismo nacer en el Polo Norte o en Chiapas que en New Cork» (Dussel 1977:14). El énfasis en «nacer», hoy en el tiempo de lo políticamente correcto y de las políticas de la identidad, puede provocar incomodidad y sospechas. Tratemos de regresar a la perspectiva de los setenta y conjeturemos lo que Dussel estaba argumentando, para que podamos, ahora y aquí, argumentar más allá desde la base del planteamiento de Dussel. Esto es, se podría criticar a Dussel, pero yo prefiero tomar ventaja de su planteamiento y elaborar sobre él. Primero, entonces, uno podría haber nacido en la más pobre área de Nueva York o en la más rica familia en Chiapas; uno podría haber nacido blanco o negro, mujer u hombre. Consecuentemente, el lugar no es garantía en sí mismo de nada. Pero Dussel estaba pensando sobre la geopolítica del conocimiento y no en la geopolítica socioeconómica, y en esta vena hizo la siguiente observación:

Los hombres lejanos, los que tienen perspectiva desde la frontera hacia el centro [*recuerden lo que acabo de decir sobre Prebisch y Wallerstein*], los que deben definirse ante el hombre ya hecho y ante sus hermanos bárbaros [*recuerden lo que dije sobre Sartre y Fanon, y sobre el Tercer Mundo produciendo cultura y el Primer Mundo produciendo conocimiento; de los indígenas en posesión de sabiduría y los blancos de conocimiento*], nuevos, los que esperan porque están todavía fuera, esos hombres tienen la mente limpia para pensar la realidad. Nada tienen que ocultar. ¿Cómo habrían de ocultar la dominación si la sufren? ¿Cómo sería su filosofía una ontología ideológica si su praxis es de liberación ante el centro que combaten? La inteligencia filosófica nunca es tan verídica, límpida, tan precisa como cuando parte de la opresión y no tiene ningún privilegio que defender, porque no tiene ninguno (1977:16).

Treinta años después, pueden ser introducidas contraargumentaciones cuestionando la relevancia de la división Primer/Tercer Mundo al comienzo del siglo XXI, planteando, correctamente, que hoy el Tercer Mundo está en Los Ángeles, Nueva York, París y Roma, y no sólo en Argentina, Bolivia, Bangladesh o Nigeria; que los latinos/as están en los Estados Unidos y no sólo en Suramérica; y que mahgrebians están en España y Francia y no solamente en el norte de África, etc., etc. En términos de la producción del conocimiento, los cambios en los últimos treinta años son, en cierta manera, peores para el «Tercer» Mundo *en* el «Primer» Mundo: la producción de conocimiento de los latinos/as es menos reconocido que «latino» americanos y afrocaribeños en los Estados Unidos y menos reconocido que los «auténticos» afroamericanos. Algunas de las condiciones han cambiado, pero la lógica de la colonialidad se mantiene.

Pasemos a un importante segundo aspecto implicado en el esquema geopolítico de Dussel y su relevancia para la distribución geopolítica de la labor intelectual, científica y académica. O podemos ver los «estudios postcoloniales» (e indirectamente el florecimiento de los «estudios») que hemos visto en los últimos treinta años y que continuamos viendo nacer en los departamentos tales como estudios postculturales). Si examinamos los «estudios y teorías postcoloniales» junto al diagrama de Dussel, comprenderán que el dominio de los estudios postcoloniales es limitado a los imperios capitalistas, el imperio británico en la India siendo el ejemplo paradigmático. ¿Qué pueden hacer y decir los estudios postcoloniales sobre Rusia y el imperio soviético? Y, ¿es postsocialismo, después del colapso de la Unión Soviética en 1989, lo mismo o equivalente a postcolonialismo y postpartición en India después de 1947? Una tesis que estamos planteando con Madina Tlostanova («La lógica de la colonialidad y los límites de la postcolonialidad») es que existen ciertos límites en los estudios postcoloniales debido a: (1) su ejemplo paradigmático, que es un ejemplo de imperio capitalista y del imperio británico en la India; y (2) la falta de distinción entre colonialismo y colonialidad. Esta misma falta desencaminó a Hardt y Negri a mirar como una novedad total en lo que ellos llaman «Imperio», lo que es un Imperio sin el formato tradicional de colonias y, así, fuera del ejemplo de los colonialismos territoriales.

¿Cuáles son entonces las diferencias entre colonialismo y colonialidad? Colonialismo, para empezar, es el otro lado de la moneda del imperialismo. ¿Qué sería un imperio sin colonias? Para evitar una discusión innecesaria, digamos que incluso si pudiéramos hablar de imperios sin colonias, los imperios modernos/europeos desde el Renacimiento (y su modelo, el imperio romano) fueron imperios coloniales. En consecuencia, el imperialismo/colonialismo son términos históricos. Es común referir al imperio español o imperialismo, así como a las colonias españolas o colonialismo. El mismo argumento puede hacerse para el caso del imperio británico o el imperialismo británico. Fue también común en Latinoamérica, durante la Guerra Fría, hablar del imperialismo estadounidense, pero es sólo después de 9/11 que los Estados Unidos comienzan a ser reconocidos como «necesariamente» imperiales (aunque ligero o reacio). Ahora, ¿qué sobre el imperio otomano, el imperio ruso hasta 1917, el imperio soviético desde entonces o el imperio austro-húngaro? Tenemos que dar cuenta de la diferencia, digamos, con las diferencias imperiales. Pero, ¿desde quiénes y cuáles perspectivas serán establecidas las diferencias? De hecho, la diferencia imperial es parte del discurso occidental, católico y protestante e imperios capitalistas.

Permítanme proponer la siguiente serie de conceptos: modernidad/colonialidad (la cual revisaré aquí), las diferencias entre imperial y colonial, y la dependencia histórico-estructural heterogénea.

La modernidad, como propuso Anthony Giddens (1991:1) hace poco más de una década, refiere a los modelos de la vida social u organización que emergieron en Europa desde el siglo XVII en adelante y que después llegaron a ser globales en su influencia. Sospecho que Giddens tenía la historia de Inglaterra en mente, tal vez con la Gloriosa Revolución al centro, en su paradigmático ejemplo no revelado, con la historia de los otros dos países en el centro de Europa complementando su idea de «Europa». Eric Williams, quien creció en las Indias Occidentales, cuando refiere al mismo periodo histórico, resalta una imagen distinta:

Una de las más importantes consecuencias de la Gloriosa Revolución de 1688 y de la expulsión de los Stuarts fue el ímpetu que le dio al principio del libre comercio. En 1698 la Compañía Real Africana perdió su monopolio y el derecho a un comercio libre de esclavos fue reconocido como un derecho fundamental y natural de los hombres ingleses. En el mismo año, los mercantes aventureros de Londres fueron despojados de su monopolio de la exportación de telas, y un año después el monopolio de la Compañía Moscovita fue abrogado y el comercio con Rusia se hizo libre. Solo en un aspecto particular la libertad acordada en el comercio esclavista difería de la libertad acordada a los otros comercios —la mercancía involucrada eran hombres— (1944:32).

La idea de modernidad de Giddens (Habermas, Taylor, etc.) es celebratoria, la penetración del Hombre europeo, con esplendores por supuesto (como atestiguamos hoy en Irak y en los argumentos planteados por Tony Blair —que como sabemos Giddens estaba entre los asesores intelectuales de Blair—). Pero, el avance, la marcha hacia la «modernidad», es buena para todos —incluso cuando hay gente que no le guste y preferiría morir antes que vivir bajo su hechizo—. Enrique Dussel (1994) resumió el doble lado de la modernidad en sus conferencias de Frankfurt:

La modernidad es, para muchos (para Jürgen Habermas o Charles Taylor, por ejemplo), un fenómeno esencial o exclusivamente europeo. En estas lecturas, argumentaré que la modernidad es, de hecho, un fenómeno europeo pero uno constituido en una relación dialéctica con la alteridad no europea como su último contenido. Europa se afirma a sí misma como el «centro» de la Historia *Mundial* que inaugura: la «periferia» que rodea este centro es consecuentemente parte de su propia definición. La oclusión de esta periferia (y de España y Portugal en la formulación del sistema mundo moderno desde finales del siglo XV al XVI) guía a los pensadores contemporáneos mayores del «centro» en la falacia eurocéntrica de su entendimiento de la modernidad. Si su comprensión de la genealogía de la modernidad es así parcial y provincial, sus intentos de una crítica o una defensa son igualmente unilaterales, y en partes, falsos.

Es una pregunta de los orígenes encubiertos de lo que llamo el «mito de la modernidad». La modernidad incluye un «concepto» racional de emancipación que afirma y subsume. Pero, al mismo tiempo, desarrolla un mito, una justificación para la violencia genocida. Los postmodernistas critican la razón moderna como una razón del terror, nosotros criticamos la razón moderna por el mito irracional que él encubre [...] (1995:66).

Podemos ver cambios y, al mismo tiempo, qué se mantiene constante en las reflexiones de Dussel desde 1977 a comienzos de los noventa, esto es, después del final de la Guerra Fría.

La observación de Dussel sobre la «subsumisión del concepto de emancipación» es crítica para mis reflexiones sobre el cambio de la dominancia de los marcos teológico y egológico del conocimiento a sus intersubjetivos e históricos cimientos geo y bio-políticos. En el esquema total del pensamiento de Dussel, la emancipación necesita ser subsumida bajo la liberación y, en mi argumento, también bajo la descolonización epistémica. Si no es así, el concepto de *emancipación* se convierte en un universal abstracto, administrado por quienes habitan su propia historia, y la mayoría de la gente del mundo aún tendría que esperar hasta que les fuese dada la «emancipación». El antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot (1995) ha planteado un argumento semejante basado en el hecho de que, cuando ocurrió, la Revolución Haitiana fue «impensable» incluso para los más iluminados filósofos que argumentaban por la emancipación. Era «impensable» simplemente porque se suponía que la gente negra no tomaba la «liberación» en sus propias manos. Se suponía que ellos debían esperar a que el hombre blanco los «emancipara».

En segundo lugar, Dussel observa que el entendimiento de la modernidad planteado y apuntalado por Habermas, Taylor o Giddens es parcial y provincial. La argumentación de la necesidad de «provincializar a Europa» ha sido claramente realizada por el historiador surasiático Dipesh Chakravarty en su conocido libro *Provincializando a Europa. Pensamiento postcolonial y diferencia histórica* (2001). Podemos hallar el mismo argumento en el trabajo del teórico político jamaicano Anthony Bogues (2003). Él parece llegar a su posición independientemente de Dussel y Chakrabarty habiendo «vivido» en diferentes esferas de la dependencia histórico-estructural entre el centro y la periferia, el desarrollo y el subdesarrollo, las economías consolidadas y emergentes, etc. Bogues comienza su genealogía de los pensadores negros radicales con una frase que suena como una traducción de la observación de Dussel sobre el entendimiento parcial y provincial de la modernidad por autores como Habermas, Taylor o Giddens. Bogues tituló su introducción: «Completa nunca ha sido contada». Él desarrolla la idea de la siguiente manera:

Por los últimos quinientos años, las prácticas del intelectual político radical negro han sido en gran parte un producto de la modernidad. Su contribución al pensamiento radical no debe ser guetizada en cajones discursivos cerrados que marginalice estas contribuciones, haciéndolas específicas y únicas sólo a lo que de forma general ha sido llamado la «experiencia negra». *Esta «experiencia negra» ha tenido sus orígenes en los intersticios de la modernidad y es a menudo un contrapunto a sus demandas universalmente progresistas* (Bogues, 2003:1).

Allí tenemos en diferentes palabras y desde una historia local diferente de la modernidad/colonialidad (el comercio masivo de esclavos y la posterior historia de los negros en el Caribe y la América continental), el mismo develamiento del mito de la modernidad y, como Bogues muestra en el texto que sigue, la necesidad de subsumir, en palabras de Dussel, la emancipación bajo liberación y descolonización. La emancipación es parte de la visión parcial y provincial de la modernidad, mientras que la otra parte de esa historia nunca ha sido contada totalmente. Los ejemplos podrían multiplicarse en Suramérica y el Caribe, en África norte y sur, en sur Asia, en el mundo post soviético y, aparentemente, en China. La modernidad actuó como una máquina desde la derecha, el centro y la izquierda para subalternizar conocimiento. Los cristianos querían convertir; el liberalismo secular imperial, conquistar y explotar; y el marxismo secular guiar al mundo entero hacia la revolución internacional del proletariado. Los estudios postcoloniales imperiales, como hemos visto con el ejemplo de Inglaterra y las «intervenciones» de revista especializadas, corren el riesgo de convertirse en una traducción de los ideales marxistas para los estudios postcoloniales. Un marco mental está operando en la recepción global de *Imperio* de Hardt y Negri como guía para una actualización global del ideal emancipatorio marxista y, simultáneamente, como guía para la emancipación postcolonial de la multitud, la clase trabajadora global bajo la economía neoliberal.

Tercero, siguiendo con mis comentarios a la anterior cita de Dussel sobre la idea de la dependencia histórico-estructural y la observación sobre la marginalización de España y Portugal de la historia de la modernidad a la Giddens, llegamos a las diferencias imperial y colonial. La diferencia colonial pega la dependencia histórico-estructural y ha sido articulada, desde el siglo XVI, en términos de «bárbaros», «primitivos», «incivilizados», «subdesarrollados», «emergentes», etc. Los momentos imperiales/coloniales particulares pueden ser trazados y harían parte de la historia que no ha sido contada o lo ha sido parcialmente. La dependencia histórico-estructural no sólo controla la economía y la política, sino también el conocimiento y la subjetividad. Por supuesto, deberíamos notar que agentes en la periferia toman ventaja de este control por el centro, como ha sido repetidamente indicado por las críticas de las primeras versiones de la teoría de la dependencia y que podemos ver hoy en muchos estados del mundo árabe. El proceso produce la colonialidad

del conocimiento y la colonialidad del ser. En ese proceso, el conocimiento es devaluado junto con las vidas humanas. Uno de los puntos clave en la narrativa de Eric Williams que he citado arriba es el hecho de que el comercio esclavista (pero también la explotación de la fuerza de trabajo indígena) transformó las vidas humanas en mercancías. Esto es, estableció una jerarquía económica de acuerdo con la cual ciertas vidas humanas fueron totalmente prescindibles y expansibles. Esa jerarquía todavía opera hoy. La colonialidad del ser y la colonialidad del conocimiento trabajan conjuntamente en tanto que lenguajes distintos al griego, latín y los seis lenguajes modernos imperiales europeos (italiano, español, portugués, francés, alemán e inglés) son también epistemológicamente intercambiables. ¡El conocimiento, realmente, no es producido en hindi o aymará o en creole francés o creole inglés o en afrikáans!

Pero hay otro aspecto operando conjuntamente con la dependencia histórico-estructural articulada por la diferencia colonial, y es el de la (interna) diferencia imperial. La observación de Dussel sobre España y Portugal, siendo dejados por fuera de la historia de la modernidad como ha sido contada por Giddens, Habermas, Taylor y muchos otros, puede ser explicada por la (interna) diferencia imperial. Pero debo plantear algo antes sobre la diferencia imperial y explicar por qué la describo como interna. Es suficiente leer a Kant o Hegel para entender que, para el final del siglo XVIII, el sur de Europa «*était tombée en désuétude*» (había caído en desuso), para usar una feliz expresión entre muchas. La «Leyenda Negra» (que fue iniciada por los británicos hacia el final del siglo XVI contra los españoles) fue complementada, para el final del siglo XVIII, con la decadencia económica y política de España y Portugal y la ascendencia de Inglaterra y Francia. Alemania, siempre detrás económicamente, tuvo la delantera en las esferas filosóficas. La producción de la interna diferencia imperial tenía una larga tradición europea que culmina en la distinción de Hegel entre el corazón de Europa (Inglaterra, Alemania y Francia) y el sur de Europa (Italia, España, Portugal, y el anexo Grecia por razones entendibles -Grecia e Italia, dice Hegel, largamente presentaron el teatro de la *Historia Mundial*-).

En resumen, entonces, la interna diferencia imperial estableció una jerarquía (económica, política, epistémica y subjetiva) clasificando los lugares donde la *modernidad* estaba avanzando sobre los países también europeos que habían perdido el tren de la modernidad y estaban detrás. La diferencia imperial reconocía que los países del sur eran *también* europeos pero, al mismo tiempo, estaban detrás y no hacían parte del centro, del corazón de Europa. La parte del sur, latina y católica, era vista como de gente mezclada, muy cercana al Mediterráneo y al mundo árabe, y no tan blanca como la raza anglosajona, como Gobineau sostendría en la mitad del siglo XIX. Por lo tanto, los principios raciales sobre los cuales la diferencia colonial fue establecida operaron en la producción de la interna diferencia imperial.

Lo que es interesante en términos del orden mundial imperial/colonial y la reestructuración de las dependencias histórico-estructurales, es la coexistencia y la densidad de:

a) La re-producción de la diferencia colonial. Mientras que la diferencia colonial era articulada principalmente en la experiencia de los indígenas, e indirectamente en los africanos en el Nuevo Mundo (desde que los africanos ya eran conocidos por los cristianos occidentales), en el siglo XVIII fue re-articulada y el «Orientalismo» nació.

b) La traducción de una externa en una interna diferencia imperial. En el siglo XVI, la diferencia imperial fue establecida con los moros (i.e., el Islam y el imperio otomano). ¿Por qué externa y por qué imperial? Si estamos de acuerdo en denominar imperios tanto al otomano como al español, bajo Carlos V y Felipe II, entonces los dos fueron imperios separados por una división religiosa entre cristiandad e Islam. Mientras que el imperio español estaba en camino de contribuir a la fundación del capitalismo como lo conocemos hoy, el imperio otomano no era parte de la economía capitalista emergiendo en la producción del circuito comercial del Atlántico a través de la explotación de las minas de oro y plata en el siglo XVI y de las plantaciones del Caribe en el siglo XVII.

c) La re-producción de la diferencia imperial externa. ¿Qué significa esto? Hegel mismo no es claro sobre ello en 1822, pero tenía una intuición. «Por último [dijo en su mapeo de Europa], la tercera parte [de Europa] consiste en los Estados nor-orientales -Polonia, Rusia y los Reinos Eslavos-. Ellos llegaron tardíamente a las series de los Estados históricos, y forman y perpetúan la conexión con Asia» (Hegel, 1822:102). Eslavos aquí significa el lenguaje y la religión, aunque Polonia no es un país predominantemente cristiano ortodoxo. Hegel estaba pensando sobre el lenguaje eslavo y la religión ortodoxa y, más aún, en la conexión de los dos con Asia, la cual era similar a las conexiones del sur de Europa con el Mediterráneo y, por tanto, con África. Ahora, estos no son sólo lugares inferiores. En ellos también hay lenguajes, conocimientos y religiones inferiores. Sin embargo, era ya claro para el tiempo de Hegel que con Catalina la Grande y Pedro el Grande, Rusia se convertiría en un aspirante al imperio europeo. Como Madina Tlostanova (2003) ha mostrado, Rusia aparecía a los ojos europeos como un imperio de segunda clase y, desde la perspectiva rusa, la modernidad europea era el punto de llegada deseado. Los aspectos generales de esta externa diferencia imperial fueron mantenidos durante el Imperio Soviético, y están aún operando en la Federación Rusa, un aspirante a imperio nuevamente;

d) Finalmente, pero no menos importante, tanto la diferencia colonial como la interna diferencia imperial fueron re-articuladas de maneras muy interesantes con el surgimiento de la idea de Hemisferio Occidental, unas pocas décadas después de la independencia de los Estados Unidos de América. Existen muchos aspectos

que merecen aquí atención, incluyendo la primera serie de movimientos de descolonización en el mundo moderno/colonial con el caso muy especial de la Revolución Haitiana, pero este no es el lugar para explorarlos en detalle (ver Mignolo, 2000). La diferencia imperial interna no fue trazada, en este tiempo, de arriba hacia abajo (como en Europa), sino de abajo hacia arriba. Los intelectuales y revolucionarios, los Padres Fundadores, reprodujeron, desde su propia perspectiva, la interna diferencia imperial a través del pensamiento europeo mediante dispositivos como la idea del Hemisferio Occidental y su corolario, la Doctrina Monroe. La diferencia colonial fue un asunto de intensos debates que trajeron los criollos descendientes de europeos en ambas Américas a sus pies, contra la reproducción de la rearticulación europea de la diferencia colonial en las Américas, la cual consideraba el Nuevo Mundo, literalmente nuevo, y a su gente (ahora los criollos, latinos y anglo que no eran ya más indígenas ni afro) inferiores.

Bibliografía

- Alcoff, Linda (ed.). 1998. *Epistemology: the big questions*. Malden: Blackwell Publishers.
- Bogues, Anthony. 2003. *Black Heretics, Black Prophets: Radical Political Intellectuals*. New York: Routledge.
- Cabral, Amílcar. 1973. *Return to the Source: Selected Speeches of Amílcar Cabral*. New York: Monthly Review Press.
- Castells, Manuel. 1997. *La era de la información. Vol 1 La sociedad Red*. Madrid: Alianza Editorial.
- Castells, Manuel. 1998a. *La era de la Información. Vol 2. El Poder de la Identidad*. Madrid: Alianza.
- Castells, Manuel. 1998b. *La era de la información. Vol 3. Fin de milenio*. Madrid: Alianza Editorial.
- Cesaire, Aime. 1966. Discurso sobre el colonialismo. *Revista Casa de las Américas*. Año VI. No. 36-37. La Habana.
- Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe. Postcolonial thought and Historical Difference*. Princeton University Press, Princeton.
- Dirlik, Arif. 1997. *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*. Boulder: Westview.
- Dussel, Enrique. 1977. *Filosofía de la liberación*. Editorial Nueva América. Este y otros textos de la obra de Dussel se puede consultar en Internet en la siguiente dirección: <http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/dussel/dussel.html>
- Dussel, Enrique. 1994. *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del «mito de la Modernidad»*. Conferencias de Frankfurt, Octubre 1991. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.
- Fanon, Frantz. 1974. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Schapire Editor.

WALTER D. MIGNOLO

Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: lógica de la colonialidad y postcolonialidad imperial

- Fanon, Frantz. 1994. *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Giddens, Anthony. 1993. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hegel, G. W. F. [1822] 1956. *The philosophy of history*. Traducción de J. Sibree. New York: Dover.
- Huntington, Samuel P. 1997. *El conflicto de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. México: Paidós-Ibérica,
- Huntington, Samuel P. 2004. *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense*. Barcelona: Paidós.
- Jan Mohammed, Abdul R., y D. Lloyd, eds. 1990. *The Nature and Context of Minority Discourse*. New York: Oxford UP.
- Hardt, Michael y Antonio Negri. 2002. *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- Hardt, Michael y Antonio Negri. 2004. *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio*. Madrid: Debate.
- Mignolo, Walter. 2002. «The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference». *The South Atlantic Quarterly* 101(1): 57-96. Este y otros textos de la obra de Mignolo se pueden consultar en Internet en la siguiente dirección: <http://www.duke.edu/~wmignolo/InteractiveCV/Publications>.
- Mignolo, Walter. 2001. «The Western Hemisphere in the Colonial Horizon of Modernity». *CR: The New Centennial Review* 1 (2): 9-54.
- Ricupero, Rubens 2004. «La renovada contemporaneidad de Raúl Prebisch». *Revista de la Cepal*. (84): 7-18. La revista se puede consultar en: <http://www.eclac.cl/revista>.
- Tlostanova, Madina. 2003. *A Janus Faced Empire. Notes on the Russian Empire in Modernity, Written from the Border*. Moscow: Blok.
- Trouillot, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the past: Power and the production of history*. Beacon Press.
- Wallerstein, Immanuel. 1984. *El moderno sistema mundial*. Madrid: Siglo XXI.
- Williams, Eric. 1944. *Capitalism and slavery*. Chapel Hill: University of North Carolina Press. Publicado en castellano: *Capitalismo y esclavitud*. Buenos Aires: Siglo XXI. [1973].
- Zavaleta Mercado, René. 1986. *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo XXI.