

Antonio Lastra codirige
La Torre del Virrey.
En la primavera de 2008
aparecerá su libro
Ecología de la cultura.

Walter Mignolo y la idea de América Latina: un intercambio de opiniones

ANTONIO LASTRA

W

alter D. Mignolo es profesor titular de la cátedra William H. Wanamaker del Departamento de Romance Studies y director de Global Studies and Humanities del John Hope Franklin Center for International and Interdisciplinary Studies en la Universidad de Duke (Durham, Carolina del Norte, Estados Unidos). Es codirector de la revista *Disposition* y cofundador y codirector de la revista *Nepantla: Views from the South*. Sus publicaciones más importantes son *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization* (1995; Michigan UP, 2003²), *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking* (Princeton UP, 2000; *Historias locales, diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, trad. de Juan María López de Sá y de Madariaga y Cristina Vega Solís, Akal, Tres Cantos, 2003) y, sobre todo, *The Idea of Latin America* (Blackwell Publishing, Malden, Mass., & Oxford, 2005; *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, trad. de Silvia Jawerbaum y Julieta Barba, Gedisa, Barcelona, 2007). La influencia que ejercen sus opiniones es difícil de negar entre los estudiosos sudamericanos y también en la esfera política. La argumentación del profesor Mignolo se apoya en la idea de la colonialidad, contrapartida histórica y no reconocida de la modernidad y de la colonización del Nuevo Mundo —o de “Abya-Yala”, como prefiere llamarla de acuerdo con la denominación precolombina más usada en la actualidad por el movimiento indígena—, que va desde la función de control ejercida por la escritura alfabética en la población colonizada, cuyas costumbres y cultura no empleaban la misma codificación textual o competencia lingüística (“Literacy”), hasta la noción de la “diferencia colonial” y una nueva forma de conocimiento, “postoccidental” en su opinión —el “pensamiento fronterizo”—, que ha ampliado el horizonte del discurso sobre el futuro de América del Sur. Las voces subalternas que emergen en ese territorio del pensamiento fronterizo contrarrestan, según el profesor Mignolo, la tendencia occidental o imperial a dominar y limitar el conocimiento.

The Idea of America Latina resume perfectamente la trayectoria intelectual del profesor Mignolo. El texto original en inglés apareció en la serie de los Blackwell Manifestos —dedicada a tópicos como la raza, la religión, la historia, la geografía, la teoría literaria, el cine,

los estudios sobre Shakespeare o el modernismo con un decidido sesgo polémico y desafiante dentro de los Estudios Culturales—, junto a *The Idea of Culture* de Terry Eagleton, *The Rhetoric of RHETORIC* de Wayne C. Booth o *The Future of Environmental Criticism* de Lawrence Buell—, entre otros títulos. En cierto modo, la estructura de la serie ha condicionado la redacción de *The Idea of America Latina*. El profesor Mignolo reconoce que, si hubiera podido añadir un cuarto capítulo a los tres primeros —‘The Americas, Christian Expansion, and the Modern/Colonial Foundation of Racism’, ‘“Latin” America and the First Reordering of the Modern/Colonial World’ y ‘After “Latin” America: The Colonial Wound and the Epistemic Geo-/Body-Political Shift’—, a los que sigue un postfacio, ‘After “America”’—, habría tratado de profundizar en la oposición entre la idea de América “Latina” y las ideas de naturaleza y cultura, en un sentido muy distinto al de las grandes narraciones occidentales que las oponen. “Para los pueblos indígenas, los opuestos pueden coexistir sin negarse” (*The Idea...*, xv; *La idea...*, 22).

En la traducción española, *La idea de América Latina* aparece en una Biblioteca Iberoamericana de Pensamiento junto a *Repensar América Latina* de Francisco Delich o *Racismo y discurso en América Latina*, editado por Teun A. van Dijk —ninguno de los cuales aparece citado en el índice del profesor Mignolo, quien a su vez tampoco es citado en ellos—, entre otros volúmenes, y comprende un ‘Postfacio a la edición en español’, sobre el que volveremos después, además de subrayar el título con un subtítulo: ‘La herida colonial y la opción decolonial’. El profesor Mignolo ha titulado el prefacio de su libro ‘Separar [Uncoupling] las palabras de las cosas’, y la repercusión política y epistemológica de la función lingüística es una de sus preocupaciones esenciales. América, América Latina, Abya-Yala, Iberoamérica o Hispanoamérica no serían, en sí mismos, términos intercambiables o traducibles de acuerdo con la teoría del profesor Mignolo: “Los términos de la discusión [conversation], no ya sólo el contenido sin un cuestionamiento de las palabras que lo expresan, son reconsiderados en un diálogo de civilizaciones [civilizational dialogue] que descubre el monólogo de la civilización y el silencio de la barbarie” (xviii/23). La traducción de su obra al español, sin embargo, es algo más que una traducción académica: forma parte del debate, y tal vez *The Idea of America Latina* sea una cosa, en sus propios términos, y *La idea de América Latina* otra, en los suyos. El profesor Mignolo ha añadido unas ‘Notas a la

traducción' que parecen indicar que lo que podría perderse en una traducción es menos importante que la "desobediencia epistémica" que estaría en juego respecto a disciplinas tradicionales, como el hispanismo.

AL —¿Cuál es, profesor Mignolo, el verdadero contexto de su libro? Querría saber cuál es el lector ideal en el que piensa, el contexto de la recepción, para plantear en los mismos términos la pregunta.

WM —En primer lugar, muchas gracias, Antonio, por el tiempo dedicado a la lectura del libro y a formular bien desafiantes preguntas. Se me ocurre que, más que de un intercambio de opiniones (aunque también lo sea), se trata del diálogo entre dos paradigmas, a veces irreconciliables. Ésta es la idea de "paradigmas en coexistencia" (aunque no pacífica), de la que hablo en el prólogo. La coexistencia pacífica es como el multiculturalismo: la apertura hacia la coexistencia y lo *multi* sólo es posible si se respetan las reglas del juego de quienes admiten la coexistencia pacífica y el multiculturalismo. Esta aclaración es importante, porque ya he tenido prueba de lectores que o bien no lo entienden o bien se niegan a entenderlo.

Con un ejemplo: el "intercambio de opiniones" entre Marcel Bataillon y Edmundo O'Gorman, que analizo en el primer capítulo del libro. Bataillon defendió sus ideas a partir de la propuesta de O'Gorman (que, por cierto, a Bataillon no le convenía). O'Gorman entendió que no había entendimiento posible y reiteró la propuesta que hizo en sus dos libros sobre "la invención de América". El asunto es crucial, porque ambos estaban operando sobre dos genealogías de pensamiento distintas, dos subjetividades; en fin; estaban en distintos mundos y la historiografía, como disciplina, no era ya suficiente para acomodar un "intercambio de opiniones." Pues *La idea de América Latina* continúa la huella de O'Gorman y no la de Bataillon. De modo trataré de re-formular lo que formulé en el libro a partir de las preguntas que el libro te suscitó.

Interesante la pregunta. ¿Cuál es el "verdadero contexto" del argumento? Pues es una suerte de pelotapaleta a cuatro paredes: por un lado, el contexto cambiante en América del Sur y el Caribe, del que hemos vistos muestras en el siglo XXI, fundamentalmente el protagonismo de la diversidad indígena y africana, enfrentadas al control ejercido por la diversidad de descendencia Europea, cambiante por cierto, desde la colonia. Por otro, las consecuencias de esos cambios en Estados Unidos y en Europa. En tercer lugar, el globalismo (*e. g.*, la retórica triunfante en pro de la globalización), y la globalización en tanto que una serie de fenómenos económicos, mediáticos, políticos, militares, diplomáticos, legales, financieros que anudan el planeta tanto a diseños imperiales del viejo occidente como el de la surgencia de economías, capitalistas sí, pero no sumisas (como China y por lo que vemos, India) a los dictados de la Unión Europea (léase Alemania, Francia e Inglaterra), ni ya siquiera a los de Washington. En fin, que "América Latina", en tanto necesidad del colonialismo francés en el siglo XIX, en complicidad con elites criollas en Sudamérica, es un ciclo que se está cerrando, simplemente porque se está cerrando la historia global en la cual cabía y se necesitaba "la idea de América Latina."

Los lectores (más que el lector, problema de W. Isser) son los lectores variados en sus intereses e ideologías en ese mundo denso de criollos, inmigrantes,

indígenas, afrodescendientes en América del Sur y el Caribe; de latinos/as en USA; de "latinoamericanistas" (en su mayoría angloestadounidenses); y también los lectores europeos, interesados en América del Sur y el Caribe, con la que se relacionan —guste o no— por los legados imperiales de los países del Atlántico, desde Portugal y España a Inglaterra, Holanda y Francia; también Alemania, aunque en menor proporción. Preocupaciones de otro mundo, literalmente. La preocupación fundamental, sin embargo, no fue tanto los lectores, sino la estructuración de un argumento en el que se pudiera entender la lógica del pensamiento decolonial en el contexto antes bosquejado, tanto global como en las Américas. Pensaba también, mientras escribía, en las personas con quienes conversé, participé en seminarios, discusiones, proyectos en Bolivia, en Ecuador, en el Caribe, en los y las intelectuales latinos y latinas en Estados Unidos. Quizás mis lectores inconscientes fueron los estudiantes del programa de Estudios Culturales, en la Universidad Andina de Ecuador, con quienes expuse y debatí algunas de las ideas centrales del argumento. Quizás algunos estudiantes del doctorado, en Duke y Chapel Hill, con quienes debatí algunas de estas ideas. En fin, si tuviera que construir el lector ideal a posteriori, pensaría en ellos: en lectores a quienes tanto en la familia como en la educación formal no le han ofrecido los instrumentos del pensamiento decolonial; lo cual quiere decir, no han sido expuesto a la lógica de la colonialidad agazapada y disimulada bajo la retórica de la modernidad. Pero, en última instancia, el lector ideal es el lector que el argumento trata de construir. Puede existir o no. Si existe, la esperanza es de que se multiplique. Si no existe todavía, la esperanza es de que comience a existir.

Hay todavía otro aspecto implícito en la pregunta. El argumento está construido sobre un archivo desconocido para la mayoría de los lectores europeos formados en las historias locales de los seis países de fuerte herencias imperiales (España, Portugal, Holanda, Francia, Inglaterra y Alemania). Es interesante que los lectores que encuentran ecos en el libro, en Europa, son de Europa central y no de Europa occidental. Y, por cierto, lectores que provienen de países excoloniales y llevan las huellas y la herida colonial. Quien entendió bien este punto (pero Gedisa no quiso poner este párrafo en la contracubierta), fue Eduardo Mendieta (en el párrafo que está en la página web de Blackwell Publishing). Presta atención al contexto y en especial a la semifrase en cursiva. *La idea de América Latina*, dice Mendieta,

has announced the obsolescence of entrenched ways of thinking; it has given us new conceptual and historical narratives; and it has opened up an effaced, ignored, and derogated archive. What is announced in this book is not a new paradigm, but the existence of a type of thinking that has been producing new epistemic sites and weaving counter-narratives that both challenge the claim to universality of Euro-American theorizing and that nonetheless explain its origins, political economy, resilience and insidiousness. [anuncia lo obsoleto de modos arraigados de pensar; nos ha dado nuevas narraciones históricas y conceptuales y ha franqueado el acceso a un archivo borrado, desconocido y derogado. Lo que este libro anuncia no es un nuevo paradigma, sino la existencia de un tipo de pensamiento que ha producido nuevos lugares epistémicos y tejido contranarraciones que desafían la pretensión de universalidad de la teoría euroamericana y explican sus orígenes, su economía política, su elasticidad e insidia.]

Dejando de lado los superlativos, el párrafo muestra una comprensión cabal de mi argumento. ¡Quizás mi lector ideal es Eduardo Mendieta! Se me ocurre también ahora —agregando a la lista anterior— que, si hubiera pensado en lectores ideales, hubieran sido los muchos estudiantes de grado, en Estados Unidos, extranjeros (de India, de Corea, de África del Norte y subsahariana; estudiantes afroamericanos y latinos/as y, de nuevo, de Europa central (Rumanía, Polonia, Hungría, de los Balcanes). Con ellos aprendí que, a pesar de las diferentes historias locales/coloniales del planeta, de la diversidad de lengua y religión, de memorias y esperanzas, hay algo que compartimos muchos: la herida colonial, esto es, la deshumanización y el racismo; el “sentir” que pertenecemos exactamente al mundo “moderno”; que nos falta algo, en la lengua, en la religión, en las costumbres, en nuestras formas de sentir y de vivir. En fin, tenemos en común “la herida colonial” infringida en la expansión imperial de occidente en todos los niveles, pero sobre todo en el del conocimiento y los valores. Esta es otra manera de imaginar el perfil de los lectores imaginados.

AL —El ‘Postfacio a la edición en español’ es, en cualquier caso, mucho más beligerante con lo que podríamos llamar la “izquierda”. No se trata, desde luego, de “representar al colonizado”, como escribió Edward Said parafraseando, precisamente, a Marx, pero al leer lo que usted dice respecto a la izquierda, da la impresión de que el “proyecto descolonial” puede quedarse sin interlocutores, o al menos sin otros interlocutores que las mismas voces que emergen en el pensamiento fronterizo. Toda voz necesita ser oída, y para ello ha de haber una posibilidad de comunicación. Me ha sorprendido, al respecto, la omisión de CLR James y su libro sobre *Los jacobinos negros* en su libro, y es obvia la influencia que el pensamiento de Antonio Gramsci —no sólo por la mediación de Toni Negri— ejerce en toda la región.

WM —Hay dos preguntas aquí. Una la de la beligerancia y el riesgo de no tener interlocutores y la otra el no haber citado a CLR James.

Bueno, vaya uno a saber los destinos de lo que uno escribe y del pensamiento de-colonial, en la medida en que el pensamiento decolonial es una concepción y una práctica de muchos y no una invención personal mía. Hay ejemplos en la historia de falta de interlocutores para ciertas ideas que, en otro momento, encuentran cientos y miles. Si no hay interlocutores o si nos quedamos sin interlocutores hoy es quizás una buena señal. De nuevo la pregunta sobre el lector. Quizás los lectores que queremos, o los lectores ideales, no están hoy en la palestra. Quizás lo estamos creando, como sugiere el ejemplo de los estudiantes, jóvenes entre 18 y 22 años. En estos casos siempre recuerdo el final del libro de Darwin, *El origen de las especies*. Decía ahí Darwin que no esperaba convencer a sus colegas, los de su generación o los de la generación anterior a la suya. Su libro estaba destinado a las generaciones que venían detrás de la suya. En mi caso hay algo semejante, sólo que no se trata sólo de jóvenes, sino de jóvenes que no encuentran su lugar en los marcos de pensamiento existentes, tanto de la derecha progresista liberal como de la izquierda que surgió como respuesta a los problemas de Europa. Estos jóvenes se enfrentan con problemas raciales, entremezclados con cuestiones de géneros y sexualidad, con problemas legales de

inmigración en Europa y Estados Unidos, y con un discurso que los descalifica, directa o indirectamente, como seres humanos y le cierra las puertas. Hemos encontrado, no sólo yo sino los colegas y amigos del proyecto modernidad/colonialidad/decolonialidad, y seguimos encontrando, fuerte interés y repercusión en Ecuador, Bolivia, Venezuela, Colombia, Brasil (sobre todo Bahía) y en sectores de la población inmigrante en Estados Unidos, así como de estudiantes que vienen de áreas fuera del radio de la Europa occidental. En fin, por lo que he visto, no me preocupa la falta de interlocutores, pero estoy abierto y pronto a escuchar a quien quiera entrar en conversación.

Lo de la omisión es generalmente una observación de intereses personales, tanto en la omisión como en quien nota que algo ha faltado. No recuerdo si mencioné o no a CRL James. Es sin duda un gran pensador. Pero como el libro es un manifiesto y no una historia descriptiva de los pensadores caribeños, tuve que elegir. Elegí a Aimée Césaire, Frantz Fanon, Sylvia Wynter y, más recientemente, Lewis Gordon y Padget Henry. Quien conozca la obra de Wynter y el libro de Paget Henry, *Caliban’s Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy* (2003), encontrará un capítulo especial sobre CLR James. Y también un libro que Paget coeditó en 1992 (*CRL James’s Caribbean*). Paget es quien, a mi entender, a puesto a CRL James en el marco decolonial de la tradición afrocaribeña. Hubiera podido también incluir a CRL James al hablar de Haití, pero preferí —debido al argumento— introducir a Michel-Rolph Trouillot, cuyo libro, *Silencing the Past* (1995), es pensamiento decolonial sin nombrarse tal. Tampoco creo le dediqué la atención que merece a Eric Williams, cuyo libro *Capitalism and Slavery* (1944) cito con frecuencia e incluyo en mis seminarios de grado y de pregrado. Dicho sea de paso, sería interesante, en un ámbito de conversación general (no necesariamente en relación a *la idea de América Latina*), confrontar —amigablemente— *The Black Jacobins* en su edición original y la segunda, con el capítulo sobre la revolución Cubana, ‘From Columbus to Castro: The History of the Caribbean’ (1970). En fin, el pensamiento afrocaribeño es muy potente. Lástima que el pensamiento postestructuralista europeo reciba más atención en las editoriales y de los profesores universitarios y revistas culturales. Pero, claro, se entiende, la colonialidad del saber y del ser opera en el pensamiento europeo de derecha, de centro y de izquierda; el racismo epistémico es insidioso y perverso, porque es inconsciente.

Por otra parte, *no podría* haberle dedicado varias páginas a Sylvia Wynter, quien —tanto como James, Fanon and Césaire— es para la nueva generación de pensadores afrocaribeños lo que Nietzsche, Heidegger y Lévinas son para Jacques Derrida. Distintas genealogías de pensamiento, distintas subjetividades; cuestión de piel, en suma. Puesto que había un límite para el libro, tenía que elegir en base a mi argumento y no en base a la historia del pensamiento caribeño o del interés europeo por los pensadores caribeños. Encuentro un fuerte eco al leer a Sylvia Wynter. En fin, aunque no lo haya pensado como lo estoy diciendo, si hubiera tenido que elegir —dado el reducido número de páginas de la colección de Blackwell— y de que se trata de manifiestos y no de etnografías completas de un área—, hubiera terminado en el mismo lugar: a subrayar la importancia del pensamiento de Sylvia Wynter.

AL —Se define usted como un intelectual que piensa “desde el lado oculto de la historia” [from the underside of history]. ¿Lo que usted llama la “geopolítica del conocimiento” precisa un intelectual distinto?

WM —¿Qué sería un intelectual distinto? ¿Distinto de qué? ¿Cuál sería la mismidad sobre la cual se trazaría la distinción? Pero diría que el pensamiento decolonial presupone un cambio (*shift*) en la geografía de la razón. Si “si el pensar en/desde el lado oscuro de la historia” define el hogar donde habita el pensamiento y la subjetividad y el pensamiento, de Waman Puma de Ayala o de Calibán, diría que sí. Ambos tienen un elemento en común, aunque habitan memorias distintas: Waman Puma la memoria de aymaras y quéchuas en los Andes; Calibán, memorias entremezcladas de africanos esclavizados que fueron arrancados de sus comunidades y transportados a las Américas; sus lenguas originarias se perdieron y se trasvasaron en variadas formas de *Cróele*, de la lengua imperial de turno, inglés o francés. Próspero, en cambio, habita memorias entremezcladas del griego y del latín, trasvasadas a la formación de las lenguas vernáculas de la Europa cristiana y capitalista y de su reciente experiencia colonial.

Se me suele acusar de querer “representar a los indígenas.” En un comentario que alguien insertó en Amazon sobre *The Idea of Latin America* se dice precisamente esto. El autor, presumo que es varón, ha ignorado que en el libro las memorias y epistemologías indígenas, desde los Andes hasta los *Native American*, corren paralelas al pensamiento, memorias y sensibilidades afrocaribeñas y afroandinas. Se le pasó por alto también que corren paralelas con el pensamiento, sensibilidad y memorias latinos/as en Estados Unidos. Esta ceguera proviene del hecho de que hay una epistemología que “representa” otros saberes, cuando mi argumento no es sólo distinto sino que, parafraseando a Aníbal Quijano, es todo lo contrario. Aclaro en el prefacio que el argumento está anclado en el proyecto modernidad/colonialidad/decolonialidad. Éste es un proyecto que surgió de las memorias y pensamiento mestizo e inmigrante (como Dussel y yo mismo), en América del Sur. Como proyecto decolonial no intenta “representar”, sino decolonizar la representación. Paralelos y concurrentes con el proyecto modernidad/colonialidad/decolonialidad están los proyectos anclados en las memorias y pensar decolonial de afrodescendientes en el Caribe y en los Andes (Ecuador y Colombia, principalmente); los proyectos anclados en las memorias y pensar descolonial indígenas (desde Fausto Reinaga en Perú a Vine Deloria, Jr en Estados Unidos) y, finalmente, las memorias y pensar decoloniales de los latinos/as en Estados Unidos. En todos estos proyectos, la experiencia colonial y por ende el surgimiento de un pensar decolonial es parte de cada una de estas historias locales. Nuestro proyecto, modernidad/colonialidad/decolonialidad, es uno entre los cuatro que aquí menciono. Tenemos en común la memoria y la historia colonial, aunque la escala es diferente en cada historia local: los inmigrantes europeos en Argentina o Brasil viven y experimentan su situación marginal de manera distinta a los indígenas en Bolivia o los descendientes afros en Brasil. No obstante, el trabajo conjunto que estamos haciendo, las conexiones y colaboraciones entre miembros de distintos proyectos (y a veces, una misma persona participa en más de un proyecto), son posibles por un elemento que

nos une: la colonialidad que va de la mano con el capitalismo y el racismo.

Conceptualmente esbozo en el libro una idea que desarrollo con más detalles en otra parte (“The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality”, en *Cultural Studies*, 21, 2/3, 2007). La idea es la siguiente: los principios del pensar (teología, filosofía, ciencia) moderno (y posmoderno), desde el Renacimiento hasta la Ilustración y desde allí hasta el siglo XXI, están enmarcados en la teología y en la egología (*e. g.*, secularización filosófica marcada por “pienso, luego existo”, una marca que pone el pensamiento por sobre la existencia). Denomino este marco epistémico “teopolítica” y “egopolítica” del conocer y del pensar. Dos asuntos son aquí importantes. Uno es la continuidad entre teo- y egopolítica del conocimiento, en la medida en que las bases y los principios teológicos se secularizan; cambian para que continúen como eran. Santiago Cástro-Gómez, filósofo colombiano, miembro del proyecto, describió la epistemología moderna, fundada en el Renacimiento y la Ilustración, como la “*hybris* del punto cero”, el lugar puro y auténtico del observador que no está en ningún lugar ni tampoco tiene cuerpo (*La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva España, 1750-1816*, Bogotá, 2005). El secularismo critica la religión, pero deja al cristianismo (católico y protestante) como *buffer zone* para mantener otras religiones a raya, sobre todo el judaísmo y el islam. El otro es el surgimiento de formas de pensar que he tratado de describir en términos de “geopolítica” y “corpo(biografía) política del conocimiento.” En el paso de las dos primeras a las dos segundas se da el *shift*, el cambio en la geografía de la razón.

Ahora bien, éste es sólo el comienzo, puesto que, teniendo en cuenta el párrafo que precede a éste último, la configuración geo- y corpopolítica es relativa a cada configuración de memoria, sensibilidad y principios de conocimiento. Pero, además y sobre todo, ningún cambio, *shift*, epistémico puede darse sin hacerse cargo de la razón imperial enmarcada en la teo- y la egopolítica del conocimiento. Waman Puma de Ayala es precisamente eso: Waman Puma efectúa el *shift*, el cambio, el *Pachakuti* epistémico, dirigiéndose a Felipe III en el marco del cristianismo, aunque sobrepasando el cristianismo a partir de la subjetividad, la lengua y el pensar andino del Tawantinsuyu, donde mezclan lengua aymara y quechua. Y esto es, precisamente, aquello que describí como epistemología fronteriza o pensamiento de frontera en *Historias Locales/Diseños Globales*. La razón imperial, sea neoliberal o neomarxista, bebe en las mismas fuentes y cambian los contenidos. El *shift* epistémico cambia los términos de la conversación. Entre otras cosas, parte de “las cualidades secundarias” que la egopolítica del conocimiento *descartó* (curioso juego en las palabras) y que ya a su modo lo había hecho la teopolítica del conocimiento. De modo que la geo- y la corpopolítica del conocimiento afirman formas de conocer que fueron descartadas por las *humanitas* y atribuidas al *ánthropos* (*e. g.* Calibán), pero, por otro lado, deconstruye la idea de que el conocimiento (teológico, filosófico, científico) es deslocalizado y desincorporado. Al leer a Immanuel Kant, por ejemplo, empezamos por el racismo manifiesto en *Antropología desde un punto de vista pragmático*, y en la sección IV de *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*. Y a partir de ahí, leemos su conceptualiza-

ción de *la razón pura*. Esto es, releemos a Kant en su salsa, identificamos sus problemas en la Europa y en la Alemania de la segunda mitad del siglo XVIII y los distinguimos de los problemas tanto del Virreinato del Perú en el que vivió Waman Puma, como en la Martinica, Francia y Argelia que conoció Frantz Fanon. De ahí la importancia, para entender el *shift*, el cambio, del concepto de diferencia colonial. La diferencia colonial, construida en y por la teo y la egopolítica del conocimiento, es a la vez diferencia colonial epistémica y diferencia colonial ontológica. Nelson Maldonado-Torres (en el mismo número de *Cultural Studies* que cité antes), nos brinda un bello argumento para entender que la decolonialidad tiene que empezar por la decolonialidad epistémica y ontológica. Si para Descartes el principio fundamental era “Pienso, luego existo”, y este principio fue pronunciado en la primera mitad del siglo XVII en Amsterdam, ese principio estuvo implícito en la construcción y transformación de la diferencia colonial epistémica y ontológica. El argumento sería más o menos así: si yo pienso, y por lo tanto existo, tú que eres indio, negro, mujer, árabe, musulmán, budista, japonés, etc., no piensas y por lo tanto no eres. La fórmula teológica y egológica-civilizatoria funcionó, puesto que mucha gente del planeta llegó a creer en su inferioridad ontológica y epistémica. Hoy, en cambio, hay cada vez más gente que no se traga la píldora. De ese sentir, surge un pensar-otro, una subjetividad otra, surge el pensamiento decolonial. No sé si respondo a tus preguntas. ¿La geopolítica y la corpopolítica del conocimiento presupone un intelectual distinto? Si distinto significa distinto al intelectual que habita la teo- y la egopolítica (Carl Schmitt me viene a la mente), entonces sí. El intelectual que habita la geo- y corpopolítica del conocimiento (Frantz Fanon, Sylvia Wynter, Gloria Anzaldúa, Fausto Reinaga, Evo Morales) me vienen a la memoria, es en realidad un intelectual distinto, es un intelectual (y académico) decolonial. Finalmente, si por la expresión “pensar desde el lado oscuro de la historia” te refieres a eso, la respuesta es afirmativa. Yo diría que el intelectual decolonial habita, siente y piensa en y desde la geo- y la corpopolítica del conocimiento.

AL —Si adoptáramos la “perspectiva fanoniana” —en referencia a Frantz Fanon y al que parece ser el libro de cabecera de la “arqueología descolonial” que usted fomenta, *Los condenados de la tierra*—, ¿no tendríamos que revisar, precisamente, algo más que el colonialismo y la colonialidad? Pienso en la “ansiedad de la cultura” que Fanon examinó con una perspectiva casi psicoanalítica y en su negativa radical a un retorno a la naturaleza. ¿Tiene la perspectiva fanoniana que usted adopta algo que ver con el hecho de que la descolonización —sea una opción o un hecho consumado— ha supuesto, en la práctica, la desaparición de los estudios clásicos y, en consecuencia, del sustrato filológico de las humanidades? Es interesante la lectura que usted hace de *Europa, la voie romaine* de Rémi Brague. Brague, como antes Fustel de Coulanges, ha insistido mucho en que para conocer la antigüedad hay que estudiarla como si fuera “extraña”, *tout à fait étrangers*, como decía Coulanges.

WM —No estoy seguro que “fomentar” sea el verbo adecuado a la situación. Pero si lo fuera, diría que mientras algunos fomentan a Nietzsche, otros fomentan a Heidegger, yo fomento a Fanon. Los primeros fomen-

tan la genealogía del pensar teo- y egopolítico, mientras que yo me uno a quienes fomentan la genealogía del pensar decolonial, es decir, del pensar geo- y corpopolíticamente (lo que significa hacerse cargo del racismo y patriarcado epistémico de la teo- y egopolítica del conocer y del pensar). En realidad, la pregunta da precisamente en el clavo. Veamos por qué.

El filósofo Marroquí Abdelkhebir Khatibi comenta en uno de sus libros (*Maghreb Pluriel*) que, al leer las críticas que Nietzsche hace del cristianismo, aprueba y aplaude. Pero hasta ahí no más, porque, en tanto musulmán, sus críticas al cristianismo tienen otra carta y otros propósitos, es decir, otro proyecto. La situación de Waman Puma con respecto a Las Casas es semejante a la de Khatibi con respecto a Nietzsche. Waman Puma aplaude y aprovecha las críticas de Las Casas a los españoles, pero responde “gracias, pero no” a la conversión. Waman Puma tiene otro proyecto, y es la reconstrucción del Tawantinsuyu y no la conversión de quechuas y aymaras al cristianismo. En cambio, Las Casas proyecta de buenas maneras convertir indios para su redil. Fanon estaría en una situación semejante con respecto a Nietzsche y Heidegger. Y en verdad, el argumento con respecto a la oculta geo- y corpopolítica del pensar y del conocer en Heidegger ha sido hecha y, precisamente, a partir de Fanon. Por ejemplo, Charles Bambach’s *Heidegger’s Roots: Nietzsche, National Socialism, and the Greeks* (2003). Uno se pregunta, al leer este libro como Bambach llegó a adoptar tal perspectiva. La pregunta implícita aparece al final, cuando Bambach elabora sobre Fanon. Fanon le permitió hacer el cambio de marcha (*shift*) en la geopolítica del conocer y entender. Ahora bien, no sería tanto o al menos sólo su último libro, *Les damnés de la terre* (1961) que es importante en la obra de Fanon, sino también su libro inicial, *Piel Negra, Máscaras Blancas* (1952).

Volviendo a tu pregunta: si el proyecto fuera “estudiar la obra de Fanon en su totalidad”, habría que contemplar los aspectos que tú señalas. Pero como mi proyecto (y el de intelectuales en el proyecto modernidad/colonialidad/decolonialidad) no intentan hacer “un estudio de Fanon” sino de continuar su pensamiento decolonial, el psicoanálisis y la ansiedad cultural son relevantes en la medida en que son relevantes para el proyecto decolonial que Fanon ilumina. Habría aquí lugar para una disertación sobre cómo y quién lee a Fanon. Por ejemplo, la lectura que hace Homi Bhabha de Fanon no es de interés para mí (y me arriesgaría a decir, para nosotros en el proyecto modernidad/colonialidad/decolonialidad), ni tampoco para el proyecto “shifting the geography of reason” de los filósofos afrocaribeños. Pero sí es crucial la lectura de Lewis R. Gordon, *Fanon and the Crisis of European Man. An Essays on Philosophy and the Human Sciences* (1995). Es importante distinguir aquí “estudio de un autor” de “proyectos epistémicos-políticos” que se construyen a partir de genealogías relevantes al proyecto actual, en este caso, el pensar decolonial, la opción decolonial. Al respecto son cruciales las críticas de Fanon al psicoanálisis, no sólo en *Les damnés de la terre*, sino también en otros libros intermedios, como *L’An Cinq de la Revolution Algerienne* (1959). Ahí vuelve sobre los límites del psicoanálisis cuando se lo saca de su genealogía europea y se lo confronta con genealogías y subjetividades bereber o árabes. El mismo tipo de crítica hace Fanon con respecto a Marx, cuando

Fanon reflexiona sobre racismo y esclavitud. De nuevo, no intento estudiar y promover a Fanon sino “capitalizar” en el proyecto decolonial, así como los cristianos capitalizan de la Biblia y los filósofos seculares capitalizan de Husserl o de Hegel o de Spinoza.

Lo importante aquí es que ya no se trata de un nuevo paradigma o una nueva epistemé, la cual sería integrable a la monocronología de occidente, a la manera de Michel Foucault o Thomas Kuhn, sino de un paradigma-otro (como lo explico en *Historias Locales/Diseños Globales*). Se trata de una ruptura epistémica espacio-temporal (geopolítica) y sexorracial (corpopolítica), que han sido construidas por la razón imperial, por la *hybris* del punto cero.

Por último, tu pregunta sobre la desaparición de los estudios clásicos y por ende el sustrato filológico de las humanidades. Sería esta oportunidad para otra disertación. Trato de resumir. Tu pregunta tiene sentido en Europa. Lo tiene menos en las Américas, me imagino que tampoco lo tiene en el Medio Oriente, en el África subsahariana, en India, en China, en Asia Central y el Cáucaso. ¿No crees que tienen otra sopa que cocinar? Me parece que en Europa todavía tienen lentes de alcance corto, y la idea de que la columna vertebral del mundo va de Atenas a Roma y de ahí a París, Londres y New York (siempre con la protesta de españoles y portugueses que se los deja de lado), sigue vigente. Hoy en día la moda de Lévinas incluye también a Jerusalén. Ahí están mis comentarios sobre Brague. En fin, quizás la herencia clásica grecorromana tenga un poco más de sentido en Rusia, donde la herencia de Pedro el Grande y Catalina la Grande, hicieron un gran esfuerzo por volcarse hacia el espíritu de Europa. Pero el alfabeto cirílico y la cristiandad ortodoxa, además del ruso y la etnia eslava, complican la cosa y convocan genealogías que se emparentan también con Gengis Kan y el pensamiento de las estepas. Mira, por ejemplo, estas magníficas pinturas de Zorikto (nacido en Siberia, continuo estudios en la República de Buryat, donde habitan estas pinturas (<http://www.khankhalaev.com/body.php?mx=material&lang=EN&mi=31&w=1280&h=1024&>). Ahí ves el pensamiento fronterizo en estética fronteriza en todo su esplendor: el espíritu y las formas occidentales absorbidas y transformadas en el espíritu y formas de las estepas, de otra genealogía del sentir y del pensar. Algo semejante significa las “humanidades decoloniales”.

Pero fijate en esto: las Américas se fundan, históricamente, con una población eurodescendiente (proporciones y estadísticas de origen las dejo de lado). Esta población instaló universidades y colegios. En fin una historia larga que cuento en otra parte (*Globalization and the Geopolitics of Knowledge: The Role of the Humanities in the Corporate University*, en *Nepantla: Views from South*, Volume 4, Issue 1, 2003, pp. 97-119; se puede consultar también el manifiesto del pensamiento decolonial, http://www.tristestopicos.org/walter%20mignolo_descolonial_tristestopicos.pdf). En estos colegios y universidades se estudiaba griego y latín. Por otra parte, había una historia y memoria larga y compleja, densa, en Tawantinsuyu y Anáhuac, en lenguas tales como el aymara, el quechua, nahuatl, tzotzil, tojolabal, etc. ¿Por qué deberían los intelectuales aymaras, quechuas, tojolabales, nahuatls de hoy preocuparse por la desaparición de los estudios clásicos y del sustrato filológico de las humanidades? Igualmente podría decirse de la energía intelectual y creativa de los afrodescendientes. Hace poco más de un año estuve en

Salvador de Bahía, participando en seminarios de *La fábrica de ideas*, organizado por Livio Sansone (http://www.ceao.ufba.br/fabrica/mignolo_txt.htm). Una tarde, Flavio Lucas (profesor de antropología y activista en los movimientos afros), nos llevó al museo de antropología y nos hizo una vista guiada. La visita terminaba en una sala en la cual las paredes estaban cubiertas por unas veinte deidades africanas. Flavio comentó, antes de comenzar su magnífica y teatral explicación, dijo algo así como que “Grecia tiene a Zeus, nosotros tenemos a Shangó; con él construiremos la civilización del futuro.”

En verdad, el proyecto decolonial incluye “humanidades de-coloniales” o, si prefieres, implica la decolonización de las humanidades en la tradición grecolatina para liberar la humanidad de la división racista entre *humanitas* y *ánthropos* que atraviesa toda la modernidad imperial europea y se continúa en Estados Unidos ([http://www.jhfc.duke.edu/globalstudies/\(INPUTS\)report.htm](http://www.jhfc.duke.edu/globalstudies/(INPUTS)report.htm)). Amawtay Wasi (Universidad Intercultural de los Pueblos y Naciones Indígenas del Ecuador) es una universidad liderada y concebida por la inteligencia quechua y se desprende de la tradición greco-romana. Me refiero a ella en el artículo que cité más arriba, sobre globalización, política del conocimiento y universidad. Hay una publicación de la UNESCO en tres idiomas (quechua, castellano e inglés), y hay también un sitio web (<http://www.amawtaywasi.edu.ec/>). Catherine Walsh (<http://icci.nativeweb.org/boletin/60/walsh.html>), en Ecuador, ha publicado varios artículos donde reflexiona sobre la significación de Amawtay Wasi. En esta parte de las Américas, el proyecto decolonial tiene otra genealogía fundante, que no es ni la griega ni la romana. Estas genealogías es necesaria conocerlas en tanto fueron parte de los proyectos imperiales, pero no son fundamentales para la liberación (o emancipación, si prefieres un término más kantiano y dieciochesco), de la humanidad. En términos de Sylvia Wynter, es necesario pensar “después del Hombre, hacia la Humanidad”. El enunciado, pronunciado por una mujer jamaicana, es significativo: implica la necesidad de beber en otras fuentes, además claro está, de las griegas y romanas.

En resumen, en las Américas hay tres densas genealogías del sentir y del pensar: la grecorromana traída por los descendientes de europeos; la africana, transportada por los africanos esclavizados y revivida en las Américas, y la diversidad indígena desde los mapuches en Chile, pasando por Tawantinsuyu y Anáhuac, hasta las tierras del Norte, hoy Estados Unidos y Canadá. En ese maremágnum de castellano e inglés, de quechua y aymara, de lenguas *creoles* en el Caribe, de portugués y tojolabal, vivimos y pensamos las humanidades decoloniales.

AL —En relación con Europa y con la “perspectiva no europea”, su libro parece haber sido escrito en paralelo a *Europe (in theory)* de Roberto M. Dainotto, que Duke UP ha publicado este mismo año. Dainotto defiende en su libro una “Europa subalterna” —la Europa meridional—, que en muchos aspectos podría ser un eco de América del Sur, incluso en los términos del “exilio comparado” o de la “cultura secundaria”.

WM —En verdad hay aquí una larga historia tanto con el libro de Dainotto como con otro libro que no mencionas, pero que estuvo presente en carne y espíritu en el proceso de pensar y escribir *La idea de América*

Latina y de conversar con Dainotto mientras él escribía su *Europe (in theory)*. Este libro es *Becoming Japanese. Colonial Taiwan and the Politics of Identity Formation* (2001) by Leo Ching. Leo, Roberto y yo hemos colaborado en organización de conferencias, hemos codictados seminarios y conversamos continuamente sobre nuestros intereses y frustraciones intelectuales y políticas. Roberto y Leo son profesores en Duke. Ahora Leo es el director de Asian and African Languages and Literatures. La “Europa subalterna” de Roberto es paralela al Taiwan colonizado por Japón y China en el libro de Leo, y a la América del Sur, el Caribe y el Estados Unidos latino/chicano. Así no es sólo que hablemos “sobre” sino que “habitamos” esos mundos y en ellos vivimos y pensamos, sentimos el peso de la Europa imperial, del Japón y China imperial, y de las varias capas imperiales en América (del Sur, Caribe, la de latinos y latinas). En todos estos casos, la “cultura secundaria” es aquella fabricada como “diferencia colonial” en la medida en que los saberes imperiales son los que establecen las reglas del juego y las jerarquías. El *shift* en la geografía de la razón consiste, precisamente, en pensar el desenganche, en planear otro modo de vida a partir de otra manera de sentir y de pensar. De ahí que “la diferencia” en el o la intelectual decolonial. Fijate, por ejemplo, en este interesante artículo sobre y género y colonialidad, comparando la mujer marroquí con la española (http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v13n2/en_07.pdf). Tanto los misioneros como el orientalismo y los estudios de áreas presentaron siempre un conocimiento del mundo mirado desde las colinas de Europa y de Estados Unidos. Ahora la cuestión se invierte y se desplaza. Se invierte porque son los “mirados” que piensan y dicen y planean. Y se desplaza, porque comenzamos a pensar “de otro modo”, en los bordes sí y *en* la diferencia colonial y no *en* la casa del saber grecolatino trasvasado a lenguas modernas (vernáculos) e imperiales europeas. El castellano de Indias (hoy América Latina) ya no es lo mismo que el castellano de España y el *spanglish* en Estados Unidos ya se separa tanto del inglés como del castellano. En el libro de Roberto, Europa “es mirada” desde el Sur, a partir de Amari y su (Amari) “habitar” (en el sentido de la morada de Hegel y Heidegger) la frontera entre el islam y la cristiandad. Hegel y Heidegger no “moraron” en esa densidad histórica y en la energía de pensamiento que ella genera. Hay otra forma de “llamar al pensamiento” cuando se cambia de morada. Esto es algo que tienen en común *Europe (in theory)*, *Becoming Japanese* y *La idea de América Latina*. Como ves, no había razón para citar a Delich y a Van Dijk. Volviendo a un tema anterior, estaríamos aquí frente a la “distinción” (léase, un rasgo distintivo) del intelectual decolonial.

AL —Modernidad equivale a colonialidad en su argumentación. ¿No hay aquí un riesgo, tal vez retórico, de exageración, en la medida en que se olvidan las voces críticas de la modernidad, no sólo las contrarias, sino las que ven en la modernidad un proceso legítimo? Al respecto, una lectura atenta del empleo que usted hace del término “filosofía” permitiría encontrar, como le decía antes, una posibilidad de comunicación. Por ejemplo, en la página 29 de su libro (54 en la edición española, que no seguiré aquí), usted dice que “la filosofía se basa en mundos posibles y no deja de preguntarse por las alternativas que han quedado fuera de lo

que *realmente* ha sucedido”; en la página 109 (130 en la edición española, que tampoco sigo aquí), filosofía aparece en cursiva: “El lector podría preguntar de qué *filosofía* afrocaribeña se trata si no sigue la práctica que se originó en Grecia, se articuló en latín y se redefinió como una disciplina de las universidades europeas desde el Renacimiento”. Querría saber cuál es la filosofía que podría redefinirse en la universidad indígena de Amawtay Wasi. Si no he leído mal, la única voz filosófica que es citada sin que forme parte de la modernidad/colonialidad es la de Emmanuel Lévinas (en el ‘Postfacio a la edición en español’). ¿Es posible una conversación entre el paradigma descolonial de la coexistencia y la concepción de la filosofía primera como ética de Lévinas?

WM —Hay aquí varias preguntas en una. De modo que respondo haciendo una suerte de *parsing*.

1) No, el punto no es que “modernidad equivale a colonialidad.” O quizás no entiendo el sentido que le das a “equivale”. El asunto es que modernidad es la cara visible de un complejo modernidad/colonialidad. Cuando escribo “modernidad” en el programa Word no pasa nada, pero cuando escribo “colonialidad” sale en rojo. El Word (ni el Webster, ni la Enciclopedia Británica) no recoge la palabra colonialidad. Ahí tienes ya la imperialidad, y por ende, la colonialidad del saber. Digo, pues, que la “modernidad” es la retórica y la narrativa de salvación escrita por quienes se sitúan, ellos mismos, en un período histórico que llaman “moderno”; que les permite descartar todo lo que no sea tal (tradicional, primitivo, bárbaro) y les permite “controlar” la diferencia (epistémico, política, económica, etc.). Es también la retórica que justifica la expansión imperial en una lógica de conquista, apropiación de tierras, explotación del trabajo, control de la sexualidad, de la subjetividad y del conocimiento. Es una justificación de civilización, progreso y crecimiento que, para realizarse como tal, tiene que destruir, atrasar y arrasarse.

Ahora bien, es cierto y de pocas dudas que en la historia local de Europa hubo y sigue habiendo críticas al poder imperial, sea teológico, secular liberal, neoliberal, marxista, fascista, etc. Europa generó críticos fuertes a sus mismos excesos. Las Casas y Marx son don buenos ejemplos, y conocidos. Pero estos son problemas de Europa y no de Bolivia o de Venezuela o de Angola o de India, ni siquiera de Rusia. Todas estas historias locales tienen que lidiar con otro tipo de problema: el de la “presencia” de los principios de progreso y crecimiento del discurso moderno y a veces posmoderno (es decir, la retórica del desarrollismo durante la guerra fría reemplazado por la de la globalización). Dos ejemplos relacionados con *La idea de América Latina* (y también en relación con una pregunta anterior): todas las Américas fueron formadas en las confluencias de una gran población indígena diseminada de norte a sur, un masivo contingente de europeos —que controlaron la situación— y una masiva población arrancada de África y trasplantada a las Américas. Esto tiene poco que ver con la historia local de Europa. Europa ahora comienza a sentir las consecuencias de esas historias coloniales, con una inmigración masiva que le causa y le seguirá causando problemas. De esa inmigración surgirán los intelectuales decoloniales, equivalentes a los latinos y latinas en Estados Unidos.

Lévinas se enfrentó a problemas semejantes al de los intelectuales de-coloniales: el judío como el colonizado

interno de Europa. Pero, y ya lo hizo manifiesto Dussel hacia 1977, para Lévinas el problema es el judío en Europa y no los hombres y mujeres de color fuera de Europa (sería interesante saber cómo se enfrentaría Lévinas hoy, a la inmigración). De modo que, en este sentido, los problemas a los que se enfrenta Lévinas son compatibles con los nuestros, aunque son arenas de otro costal. Es más, Marc Ellis (teólogo judío de la liberación) hace una distinción entre judíos constantinos (el Estado de Israel); judíos constantinos disidentes (Spielberg y otros tantos críticos del Estado de Israel) y judíos de conciencia (teólogos judíos de la liberación que trabajan juntos con intelectuales y comunidades en Palestina y con la diáspora palestina). Serían los judíos de conciencia, en la definición de Ellis, con quién el intelectual decolonial trabaja conjuntamente. En este marco, Lévinas estaría más cerca de la segunda categoría, judíos constantinos disidentes. La diferencia es que éstos últimos —en general— se cierran en una problemática judía que olvida las semejanzas y las alianzas con las preocupaciones del intelectual decolonial.

Arriesgo un esquema simple. En primer lugar, hoy vemos que, mientras que el capitalismo, en su dimensión económica, y también en sus polos imperiales/coloniales, continúa expandiéndose, aparecen fracturas ideológicas en su concepción y en su práctica. Pero a diferencia del pasado, estas diferencias ya no son internas a la teología (capitalismo mercantilista), a la complicidad entre teología y liberalismo (libre cambio secular, Dalby Thomas y Adam Smith) y al liberalismo y neoliberalismo (e. g., Milton Friedman). China, por ejemplo, tiene una larga y compleja historia en la cual principios neoliberales ingresan pero no alteran la estructura cosmológica. Es decir, la cosmología del neoliberalismo (que domina en Estados Unidos, Alemania, Inglaterra, Francia y se agazapa en España), no fractura la cosmología arraigada en tres mil años historia. El capitalismo en Irán y en Venezuela no es el capitalismo de España y Francia, ¿verdad? Venezuela pertenece a una larga historia colonial, mientras que Irán a una larga historia islámica, de legados de varios *Shas* (mal llamados emperadores, y Persia mal llamado imperio, puesto que nada tenía de lo que fue el imperio romano). Bolivia, como Venezuela, pertenece a las historias de las excolonias hispánicas, controladas económicamente luego por Inglaterra y por Estados Unidos e intelectualmente por Francia y Alemania. En fin, si las prácticas materiales económicas se expanden, esas prácticas ya no pueden ser controladas por la ideología del capitalismo occidental. Las fracturas ideológicas, tanto por la diferencia colonial (Venezuela, Bolivia) como por la diferencia imperial (Rusia, China), y por la diferencia imperial/colonial (Irán, con un pasado imperial, fue arrancado de sus legados por los “mandatos” imperiales de Inglaterra y Francia después de la Primera Guerra Mundial, en el desmantelamiento de las dinastías Safavid hasta la revolución en 1979).

En segundo lugar, hoy vemos un despertar masivo de la sociedad política (Chatterjee), es decir, el sector de la sociedad civil que genera otro conocimiento, otra epistemología y sobre su base actúa. Esto lo vemos desde las universidades hasta los suburbios de las ciudades, desde las mujeres blancas y de color hasta los indígenas en las Américas, Nueva Zelanda y Australia, lo vemos también en el Foro Social Mundial y en el Foro

de las Américas, con una gran presencia de intelectuales y líderes indígenas. Estos “movimientos” redefinen lo político y pueden o no coincidir con las políticas estatales. En el caso de Bolivia, y en estos momentos Ecuador, se va dando una confluencia entre generación de un pensar y actuar decolonial en la sociedad política y la orientación de las políticas estatales.

Esperamos que algo semejante comience a suceder en Europa... y estamos prontos y listos a prestarles nuestro apoyo y ayudarlos a salir del atolladero grecorromano.

2) La segunda parte de la compleja pregunta tiene que ver con la filosofía de Amawtay Wasi. Pero, en verdad, tiene que ver con el totalitarismo con el que se esgrime el concepto de “filosofía.” El objetivo fundamental de Amawtay Wasi es el de “aprender a ser.” Este principio, generado a partir de la experiencia indígena equivale a “decolonizar el ser y decolonizar el saber.” El objetivo se junta con semejantes proyectos en el pensamiento Afro, tanto en el Caribe insular (afrocaribeños) como en los Andes (afroandinos) como en el Caribe continental (afrocolombianos, afrobrasileños, afrovenezolanos). Ahora bien, “filosofía” es el nombre que le dieron los pensadores griegos a una forma de hacer y de pensar que, por cierto, no era propiedad privada de los griegos. Llamaron ellos filosofía a una hacer y pensar que los sobrepasaba, y que definieron en su manera local de hacerlo. El problema es que con el imperialismo y racismo epistémico, “filosofía” se convirtió en un arma para el control del conocimiento (e. g., la famosa anécdota de Fariás con Heidegger). En este sentido, “filosofía” es como la palabra “democracia.” Sería demasiado arrogante pensar que los Padres Fundadores (*Founding Fathers*) o los filósofos franceses inventaron “la democracia.” Le dieron un nombre particular, de acuerdo a su experiencia, a una forma ideal de vida, y pacífica. Ahora bien, los iroqueses, en Estados Unidos, tenían una organización bastante envidiable, “democrática”, diríamos hoy, y por eso los Padres Fundadores se apropiaron de varios de sus principios para escribir la Constitución de Estados Unidos. El pensamiento es mucho más amplio y grande que la filosofía occidental. Igual con democracia. En eso estamos, en el pensar decolonial.

AL —Después de “América” es un sintagma en el que usted insiste y que la edición española recoge por partida doble. Antes, o irremediablemente pasadas, quedarían “Nuestra América” de José Martí o la *Visión de Anáhuac* de Alfonso Reyes, en las que aún había una concepción republicana de la coexistencia, en mi opinión más importante que la estricta y circunstancial adhesión a las armas. Reyes tenía en Humboldt a un interlocutor imprescindible. En su argumentación, por el contrario, “republicanismo” es un término obsoleto y suele aparecer ligado a liberalismo, y naturalmente a neoliberalismo.

WM —Republicanismo, liberalismo, neoliberalismo pertenecen, a mi entender, al mismo “sintagma”. El republicanismo es constitucional, el liberalismo es más *laissez-faire* e individualista; aunque no es anticonstitucional, no ve ningún problema en modificar la constitución. A Carl Schmit no le complacían demasiado los principios liberales, por cierto. Si en mi argumentación aparecen ligados es por la confluencia de republicanismo conservador y neoliberalismo en el gobierno de Bush, en la influencia de Leo Strauss en política junto a

Milton Friedman en economía. Pero, en fin, parafraseando a Lévinas, diría que el republicanismo es más un problema en la historia de Europa y de Estados Unidos que en el resto del mundo; a no ser que se trate de demagogia imperial.

Por otra parte, tomo republicanismo en el sentido que tuvo en las ex colonias de España en América, en los debates sobre la construcción de estados-naciones coloniales (esto es, independizados de España y Portugal y enganchados en el imperialismo sin colonias de Inglaterra y Francia). La *Visión de Anáhuac* de Alfonso Reyes es importante, pero es sólo parte de la historia. “Después de América” insiste en que hoy la visión de Tawantinsuyu, de Anáhuac, de la Gran Comarca y de Abya-Yala está siendo escrita por intelectuales indígenas y afros, en colaboración con intelectuales criollos, inmigrantes, mestizos y mestizas (como el subcomandante Marcos), que encontramos aquí nuestras “guías”. En este sentido Juan García, afroecuatoriano, cuyo trabajo en la reconstrucción de la ancestralidad afroandina, su epistemología cimarroña, su argumentación del pensamiento propio en tanto apropiación afroandina de saberes no afroandinos, etc., es tan importante como Alfonso Reyes, aunque seguro no sería nombrado embajador de Colombia en París. Ni tampoco puede todavía hoy ser reconocido por la intelectualidad criolla y mestiza en sangre, pero europea en espíritu.

Sí, claro, seguimos leyendo a Aristóteles y a Lévinas, pongamos por caso, pero en diagonal, para entender *cómo ellos resolvieron sus propios problemas*, no necesariamente para que nos “guíen” a pensar y resolver los nuestros. Los miramos de frente, o desde arriba, como el público mira un partido de tenis. Sin duda, Aristóteles, y tantos otros, están involucrados en la diversidad del mundo. A las Américas llegó con Sepúlveda, Las Casas, Vitoria y otros. Pero también llegaron formas de ser y de pensar de África; y también estaban formas de ser y de pensar de la variedad indígena, que entraron en *colisión*, no necesariamente en *coalición*. El pensar decolonial emerge en esa colisión *con Aristóteles* y *no a partir de Aristóteles* (o cualquier otro ejemplo o caso que se te ocurra). Igual con Lévinas. Mencioné más arriba el límite que marca Dussel. Muy saludable, por otra parte, cuando Lévinas le dice, ah, los negros y los indios no son mi problema, son el suyo. Pues tenía razón Lévinas. En tanto judío europeo, por qué iba a pensar que el “otro” tenía también cara negra y marrón, no hablaba hebreo ni Jerusalén le significaba mucho. Allí aparecen las fracturas ideológicas y cosmológicas decoloniales, en la medida que vemos la tradición grecorromana y euroamericana imperial como algo que “está en nosotros”, pero también algo “que no es nosotros.”

AL —La perspectiva fanoniana o no europea se proyecta sobre los Estados Unidos casi sin matizaciones. Fanon, en efecto, no advertía ninguna diferencia entre la historia colonial de Europa y la de los Estados Unidos, y pese a los comentarios sobre la administración del presidente Bush, no hay en su libro una especial consideración del papel de los Estados Unidos, explícitamente equiparados a la Unión Europea. ¿No teme usted, profesor Mignolo, que su adhesión al indigenismo sea vista como una nueva forma del paternalismo de los Estados Unidos, una sutil revisión de la doctrina Monroe?

WM —En efecto, mi libro no es sobre el debate imperial entre Europa y los Estados Unidos, sino sobre *la idea de América Latina entre Europa y Estados Unidos*. Esas cuestiones las dejo para el debate del atlántico norte entre europeos antiestadounidenses y estadounidenses antieuropeos. Éste es un debate de diferencia imperial. Mi libro elabora la construcción y transformación de la diferencia imperial, en América del Sur y el Caribe, por parte de la Europa occidental Atlántica y Estados Unidos.

¡Cuidado, mi querido amigo Antonio! En primer lugar, si hay adhesión de mi parte *no es al indigenismo* (ideología criollo-mestiza y, claro, paternalista). El indigenismo es parte de la idea de América Latina en tanto proyecto ideológico criollo-mestizo. Si hay adhesión de mi parte *la hay con el indianismo*. Mi adhesión al indianismo es equivalente a mi adhesión al feminismo, sobre todo al feminismo de color; al movimiento gay; a los proyectos de afrocaribeños y afroandinos, aunque no soy mujer, ni de color, ni gay, ni negro. Mi querido Antonio, he explicado esta cuestión cientos de veces en otras partes y es ya un poco cansador enfrentarse con la ignorancia europea sobre el asunto. Ignorancia que repite el síntoma colombino: todo aquello que no tenga sentido para mí, le doy sentido trasladándolo a las limitaciones de mi mundo, y me convenzo de que mi mundo tiene validez universal.

Habrás notado, mi querido Antonio, que además de establecer diferencia y solidaridad con proyectos indianistas (es decir, de los indígenas mismos y no de los criollos para los indígenas), en el capítulo 3 sitúa el proyecto modernidad/colonialidad/decolonialidad *en diálogo* con proyectos afros, indios y chicanos/as. ¿Dirías que soy paternalista si me adhiero al marxismo? Lo que ocurre en Europa me parece es que todavía *no se ve* ni se acepta que indios, negros y chicanas lesbianas piensen y que nosotros los criollos o inmigrantes en América del Sur, con ayuda de los intelectuales europeos, también blancos y seculares, “salvemos” a los pobres de espíritu, que de ellos será el reino del futuro.

AL —“América no fue descubierta”, sino “inventada”. En muchos pasajes de su obra he podido establecer una comparación entre sus argumentos y los de Emerson y Thoreau, para quienes América no se había descubierto aún. En cierto modo, es posible establecer un paralelismo entre *Los condenados de la tierra* y *The American Scholar*. Querría, en el fondo, preguntarle por la relación que podría establecerse, en el futuro que usted dice que ya ha llegado, entre los Estados Unidos —y su tradición de filosofía antinomianista— y América del Sur.

WM —Bien interesante tu pregunta, pero dejo la respuesta en tus manos. Mi preocupación no es tanto con Emerson y Thoreau, sino con W. B. Du Bois y Gloria Anzaldúa, con Vine Deloria, Jr., y la secuela de intelectuales *Native Americans*; con los y las afrocaribeñas, como Sylvia Wynter, Lewis Gordon, Nelson Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel, María Lugones, Padget Henry, Anthony Bogues, etc. Sin duda que Emerson y Thoreau son muy importantes y hubo gran comercio en el siglo XIX y principios del XX entre intelectuales anglos e inmigrantes de descendencia europea en Estados Unidos y criollos y mestizos en sangre y puros en espíritu, en América del Sur y el Caribe. Hay un excelente libro de Kirsten Silva Gruesz, *Ambassadors of Cultures*, sobre el asunto, muy bueno.

Todavía no encontré en intelectuales de descendencia europea en Estados Unidos proyectos equivalentes a los de intelectuales de descendencia europea e inmigrantes en América del Sur, tales como teoría de la dependencia, filosofía de la liberación, modernidad/colonialidad/decolonialidad. No he encontrado todavía el equivalente a José Carlos Mariátegui en Perú por ejemplo, equivalente a Antonio Gramsci en Italia. O René Zavaleta Mercado, en Bolivia, difícil de equipar con un equivalente en Estados Unidos. Zavaleta se enroló en las filas de Gramsci, en los 60, pero pronto se dio cuenta que la “sociedad abigarrada” en Bolivia tenía poco que ver con Italia, y aún la del Sur. Le hizo falta inventar a partir del pozo de su propia historia. En el siglo XIX no encontré tampoco un equivalente al intelectual disidente de descendencia hispánica, Francisco Bilbao. Magnífico pensador. Sería interesante contrastarlo con Emerson y Thoreau, en particular a partir de dos obras de Bilbao, *La América en Peligro* (1862) *El Evangelio Americano* (1864). Para contestar a tu pregunta, el libro es sobre la *idea de América Latina en la formación* imperial de la modernidad/colonial, y no un trabajo comparativo entre intelectuales de descendencia Europea en las dos Américas.

AL —Niega usted que sus planteamientos puedan ser acusados de “esencialismo”. Sin embargo, ¿no cree que en todo planteamiento de los estudios subalternos hay siempre el riesgo de una imitación fatal, en este caso, naturalmente, de la homogeneidad? “Indios, afros, mujeres de color, gays y lesbianas”, en quienes usted deposita la esperanza de una iniciativa, son ejemplos de identidades fuertes. Pienso, por el contrario, en las reflexiones de otros pensadores sobre regiones descolonizadas, como es el caso de Amartya Sen a propósito de Asia o de Anthony Appiah a propósito de África, opuestos a la tentación de las identidades y prioridades únicas. “Lo propio” (112-113/134-135), como usted recoge en español, puede ser entendido en el sentido de esa tentación.

WM —En últimas, no sé si niego, o me interesa negar, que mis planteamientos puedan ser acusados de esencialismo. En últimas, no es un problema mío sino de la enunciación, ideología, proyecto e intereses políticos de quien me acusa de esencialismo. Creo que no me interesa entrar en ese debate. Pero sí puedo decir algo sobre el asunto. En últimas, ser acusado de esencialista es como ser acusado de terrorista. No importa si el acusado o la acusada es o no terrorista; lo importante es que sí lo es en el discurso oficial/imperial (o nacional/estatal), que tiene el privilegio epistémico de clasificar y definir.

Este es el “imperial trick” que inventaron los castellanos en sus colonias de Indias y se propagó luego a otros imperialismos, imperialismos epistémicos, sobre todo con la expansión imperial británica y francesa. Mi colega Gonzalo Lamana argumentó y explicó dos estrategias epistémico-imperiales para establecer la diferencia colonial (epistémica y ontológica, es decir, dos estrategias fundacionales del racismo): la exotización y la borradura (la creación de silencios y de ausencias, como dice Boaventura de Souza Santos). Una vez que la “víctima” (terrorista, esencialista, indigenismo paternalista, primitivo, tradicional, gay, negro, etc.) fue clasificado y clasificada en el orden de lo exótico y de lo no-existente, la diferencia colonial ontológica y epistémica, sitúa a la “víctima”

en una situación difícil. ¿Qué hago? ¿Me defiendo? ¿Les digo que no soy gay, o esencialista, o que no soy negro aunque me vean negro, que existo aunque no me vean? ¿O no sé si existo porque no pienso? Mi colega Lamana pone de relieve que la subalterna o el subalterno, para hablar, tiene que enfrentarse a estas dos estrategias. Entonces ¿qué hace? Si acentúa la similitud (esto es, todos somos humanos, yo no soy exótica o exótico, o diferente, u la otra y el otro, etc.), corre el riesgo de entrar en la trampa de universalidad de la modernidad imperial epistémica eurocéntrica; esto es, de asimilarse sin querer o de acomodarse queriendo. Por otra parte, si para salir del silencio de la borradura, la subalterna y el subalterno, ponen el énfasis en la diferencia, bingo, caen en la trampa de la exotización.

Creo que aquí no nos entendemos, y la falta de entendimiento es que tú te refieres a “estudios subalternos”, por ejemplo, en tanto que yo hablo constantemente de “proyectos” (y no de “estudios”), no necesariamente de proyectos subalternos, sino de proyectos de *los condenados de la tierra*, de los *damnés*, como dice Fanon y elabora Maldonado-Torres. Aquí está el quid de la cuestión, puesto que estamos en terrenos epistémicos distintos, puesto que tenemos tú y yo distintas visiones del conocer y del entender y de generar conocimientos. En el momento en que entiendas que la crítica a la *hybris* del punto cero se desprende de la distinción entre el conocedor y lo conocido (del estudio de una realidad fuera del objeto observador, superior, deslocalizado y desincorporado, sin sexualidad ni color), que el *shift*, el cambio, en la epistemología de la razón se desprende de las reglas del juego, juego en el cual tiene sentido la acusación de “esencialista” (terrorista, primitivo, etc.), acusación que “defiende una posición esencialista”, entonces nos entenderemos. Slavov Žižek construyó parte de su capital intelectual sobre este *conundrum*. Al acusar el esencialismo multiculturalista, lo hizo ocultando su esencialismo grecocristiano, que no le parece a él esencialismo, sino la *hybris* positiva del punto cero que nos permite observar, juzgar, condenar sin ser juzgado, condenado y observado.

Podría contar una anécdota que va más allá de ella misma e ilustra cómo trabajamos con intelectuales indígenas y afros. La universidad Andina Simón Bolívar abrió un programa en Estudios Culturales cuyo orientación general está modelada en base a las tesis modernidad/colonialidad/decolonialidad. Cada programa de doctorado tiene su orientación, en Quito, en Estados Unidos o en España, ¿verdad? A este doctorado asisten estudiantes indígenas, mestizos y mestizas, y afros. Estos estudiantes son más bien colegas, tienen entre 30 y 40 años, la mayoría por los 40. Son en su mayoría activistas, artistas, maestros y profesores y tienen ya una orientación política clara. Ariruma Kuwi es otavaleño, indígena por cierto. Activo en la política, poeta, ocupa cargos oficiales, en fin, es un intelectual indígena fuerte, con un pensamiento incorporado en la lengua, memoria, formas de vida, esperanzas y proyectos que provienen de los indígenas, aunque no todos los indígenas se pliegan a él. Zapatero tiene su proyecto, que viene del pasado y de las memorias castellanas, aunque no todos los españoles se pliegan al proyecto de Zapatero. A la vez, en Cataluña y el País Vasco, hay otros proyectos, diferentes al de Zapatero, aunque haya también vascos y catalanes que se adhieren al proyecto de Zapatero. En fin, no mezclemos el origen y

la motivación de los proyectos con la gente que se pliega a él. No todos los tejanos son bushistas, aunque haya muchos tejanos que lo sean. Si no hacemos esta distinción caemos en el esencialismo. Y si no la hacemos, tendemos a creer que la política de la identidad es lo mismo que la identidad en la política. Pues bien, un día Ariruma me invitó a Otavalo, su pueblo. Me presentó al intendente, indígena quechua; me llevó al mercado manejado por quechuas; al centro de medicina donde interactúan medicina occidental y medicina indígenas, en el mismo edificio, y en complementariedad. Me llevó a su casa a tomar té. Al final del día, cuando ya nos despedíamos, le pregunté: “Ariruma, ¿de qué te sirve mi curso?” Ariruma respondió: “Porque quiero saber lo que tú sabes”. Espero que quede claro que los nuestros (modernidad/colonialidad) son proyectos distintos, paralelos y complementarios. Si se trata de entender esto sobre la base de una concepción eurocéntrica del saber, acudiendo a la “representación”, al “hablar por”, al “paternalismo”, pues ya no se entiende que es lo que está pasando en América del Sur y el Caribe hoy.

AL —“La verdad ha de estar en otra parte” (101/123).
¿Es ésta la última palabra de la geopolítica del conocimiento?

WM —No sé cuántos de los lectores de este diálogo estarán familiarizados o familiarizadas con *X Files*. Como se dice en castellano, *Expediente X*. El *dictum* viene de ahí, del comienzo de cada edición de los *X Files*. Pero no diría que es la última palabra de la geopolítica del conocimiento. Esto me parece muy teológico, o filosófico-científico-secular, que pone énfasis sobre la llegada más que sobre el proceso. Yo diría que la geo- y la corpo(biográfica) política del conocimiento es el momento de ruptura, de fractura, de desenganche, de no entrar en las reglas del juego del imperialismo epistémico, tanto de derecha como de izquierda.

