

CONFERENCIA DE WALTER D. MIGNOLO
29 de octubre de 2010

Presentación

M. Consuelo Figueroa G.

UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

El semiólogo argentino y profesor de literatura, lenguas romances y antropología cultural de la Universidad de Duke, Walter Mignolo, ha dedicado gran parte de su trayectoria académica a reflexionar sobre algunos de los principios y supuestos que más férreamente han sostenido el pensamiento occidental moderno. Poniendo en duda nociones escriturales, temporales y espaciales instauradas como verdades indiscutibles bajo la lógica de la modernidad eurocéntrica, su trabajo no solo ha facilitado la incorporación de otros sujetos, áreas geográficas y procesos históricos que antes no ingresaban, o bien lo hacían desde una marginalidad que terminaba por invisibilizarlos. Con ello, Mignolo ha expandido también las posibilidades de pensar, desde otras perspectivas y aproximaciones, los saberes en plural. La “desobediencia epistémica” y la “descolonización del pensamiento”, a las que nos invita en la conferencia que sigue, apuntan justamente a desmoronar el carácter universal con que se han revestido los modos de conocer/comprender emanados de Europa occidental, para constituirlos en una perspectiva más, entre muchas otras, de abordar el conocimiento.

Uno de los ejes centrales que atraviesa prácticamente todo su trabajo dice relación con la necesidad de entender las lógicas de dominación que históricamente ha ejercido y sigue ejerciendo Occidente en el resto de las regiones del mundo. Hasta la década de 1960 –momento en que Mignolo inició su formación universitaria–, el centro del debate estuvo puesto en las estructuras políticas y económicas de poder desplegado por parte de los imperios coloniales. Sin embargo, en aquella época comienzan a irrumpir –con timidez en un principio y con notable fuerza luego– críticas a la imposibilidad que tenían los análisis marxistas y estructuralistas en boga de romper con la situación de marginalidad analítica que ocupaban las así concebidas periferias. Había que

reflexionar sobre los procesos de producción del conocimiento y la imposición de categorías que, entendidas bajo un halo de universalidad, describían, jerarquizaban y clasificaban el orden planetario. Fueron las corrientes subalternas y poscoloniales, surgidas desde los años ochenta en el sureste asiático, y debatidas en América Latina por intelectuales como Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez y el mismo Mignolo, entre muchos otros, las que dieron el marco conceptual para repensar las lógicas de dominación de un tipo de pensamiento que había difundido y naturalizado formas de discriminación geográfica, racial y de género.

En uno de sus textos más influyentes, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization* (1995), Mignolo explora lo que tan sugerentemente ha denominado como “el lado oscuro” de la modernidad, a saber, el sustrato de violencia y crueldad sobre el que esta se ha erigido. La alusión a la oscuridad se lee, por una parte, como el persistente encubrimiento o silenciamiento de procesos históricos, regiones geográficas y sujetos no europeos que posibilitaron el proyecto modernizador del Viejo Continente; y por otra, como la imposibilidad de denominar las atrocidades —efectuadas contra “otros”— que conllevaba la promesa salvífica de la modernidad eurocéntrica, sin que esta terminara por desmoronarse. Mignolo retoma la metáfora del Sistema-Mundo planteada por Immanuel Wallerstein, que sitúa los inicios de la explotación capitalista en la expansión geográfica europea del siglo XVI, con el consecuente reguero de abusos provocados por la conquista de América y la depredación de África. Pero a ella le agrega el componente de violencia que deviene de la imposición de relatos que, fundados en un pensamiento supuestamente racional y científico único, invalidan modos de conocer diferentes, despojando a otros de su calidad de sujetos. La crítica hacia el orden moderno requería detenerse en lo que Mignolo denominó como la “colonialidad”, es decir, aquella condición que surge desde la “herida colonial” —término acuñado por Frantz Fanon— y que alude a la idea de que quienes no entran en el relato histórico occidental no solo están condenados a padecer la subordinación y sometimiento que supone toda expansión imperial, sino también a ser concebidos en un nivel de inferioridad. Así, los componentes del binomio modernidad/colonialidad pasan a constituirse en partes inherentes del mismo proceso; la existencia de un lado de la dicotomía está necesariamente condicionada por la presencia del otro.

Este traslado temporal de los orígenes de la noción de modernidad desde el iluminismo dieciochesco —como han sostenido muchos de los pensadores posmodernos europeos— al siglo XVI conlleva en sí mismo un trasfondo radical.

Si bien para Mignolo la ubicación cronológica no es por si misma definitiva, sí resulta fundamental resituar los orígenes del capitalismo y la matriz colonial del poder moderno en la expansión de los imperios español y portugués. El llamado es a no perpetuar el velo de silencio que ha recaído sobre enormes contingentes de población y que ha cimentado las bases del crecimiento y desarrollo sostenido de Europa, desde la expulsión de moros y judíos de la península ibérica, la propagación de la esclavitud en África y su violento traslado hacia tierras americanas y otros lugares del orbe, y el trabajo forzoso, el abuso y el atropello a los indígenas. Desde esta perspectiva, el quiebre temporal que conllevó el desarrollo de las corrientes ilustradas del siglo XVIII, el estallido de la Revolución Francesa o la expansión imperialista de potencias como Inglaterra, Holanda o Francia durante el siglo XIX, no fueron sino hitos que refrendaron un proceso de modernización y expansión capitalista que ya tenía varios siglos de existencia. Insistir en ellos como matriz del orden modernizador no es más que perpetuar la miopía propia del análisis eurocéntrico. De algún modo, el desplazamiento cronológico está necesariamente vinculado a un desplazamiento espacial, en tanto que requiere de una reflexión que se traslade hacia distintos lugares de experiencias de modernidad/colonialidad.

El trabajo de Mignolo, sin embargo, no se restringe únicamente a la denuncia respecto de las violencias asociadas a la supremacía de los relatos modernos. En su escrutinio a esos ámbitos, que hasta ahora habían quedado en una nebulosa confusa e incomprensible respecto del encandilamiento que generaba la propuesta modernizadora, emergen posibilidades de otros saberes que, no obstante su ocultamiento, han estado y siguen estando presentes. Las voces son múltiples y el relato de la civilización no es sino uno más entre una pluralidad de formas de conocer. Son justamente estas otras perspectivas descolonizadoras, que emergen de la desobediencia epistémica, a las que nos invita a revisar en la siguiente conferencia.

Desobediencia epistémica y descolonización de las ciencias sociales¹

Walter D. Mignolo

UNIVERSIDAD DE DUKE

En los meses transcurridos entre mi presentación en la Cátedra Norbert Lechner y la traducción de esta a versión escrita ocurrieron una serie de fenómenos en el mundo que tocan a la reflexión aquí realizada. Fenómenos que son signos muy claros de que el proyecto de la modernidad no será concluido, porque es evidente que fracasó. El incontenible caos financiero de Estados Unidos y de la Unión Europea muestran ya que la honestidad y el capitalismo son contradictorios; y que la ética protestante no se aviene hoy con el espíritu del capitalismo. El malestar producido por la crisis en las elites exacerbó la impaciencia y el fundamentalismo de la extrema derecha. En Estados Unidos, el signo más visible fue el intento de asesinato de la congresista Gabrielle Gifford, en Arizona. En Europa, la punta del iceberg emergió en Noruega, en la isla de Atoya y en el centro de Oslo: Anders Behring Breivik hizo explotar una bomba y luego asesinó a varias decenas de jóvenes. Ambos casos fueron relacionados, y resulta también obvio, con el creciente extremismo de derecha. Por otro lado, la emergente sociedad política global (la sociedad política que exige participación en las decisiones que el modelo político de la modernidad asignó al Estado y sus “elegidos”) explotó en Túnez, se trasladó a Egipto y eclosionó en Siria, todo esto al sur y al este del Mediterráneo, pero no se detuvo ahí. Los indignados de España y de Grecia son la respuesta de la sociedad política global a la intolerancia de la extrema derecha y a la des-

1 Mi conferencia en el ciclo de la Cátedra Norbert Lechner coincidió con la organización del seminario “Produciendo lo social. Una mirada reflexiva sobre las ciencias sociales en Chile”. Como no soy sociólogo ni habito en Chile, no pude referirme a las ciencias sociales de este país, pero sí a la cuestión de las ciencias sociales en general, al problema del conocimiento y al conocimiento que constituyó y sostiene la matriz colonial de poder. Mi conferencia en la Cátedra Norbert Lechner intentó dialogar con este seminario paralelo desde una perspectiva descolonial.

humanización de la economía del desarrollo para ganar más y excluir más. La respuesta más clara en el seno de la modernidad fueron las insurgencias en Inglaterra y en Chile. Las insurgencias estudiantiles, que ya habíamos visto en Europa frente a la comercialización y la corporativización de la educación en el Plan Bolonia, explotaron en Chile también. La intolerancia de la extrema derecha respondió en Chile, sobre todo frente a la figura de Camila Vallejo, mostrando que las memorias del totalitarismo siguen firmes en las elites de derecha: “Se mata a la perra y se termina la leva”, expresión que diseminaron los periódicos chilenos, pone de relieve lo que tiene en común la extrema derecha en Chile, en Estados Unidos y en Europa. Por otra parte, vemos surgir con esperanzas, en la sociedad política global, el liderazgo de mujeres jóvenes cuyo poder reside en lo que Mahatma Gandhi llamó “desobediencia civil”. La desobediencia civil, para Gandhi, era algo distinto a la resistencia pasiva. La resistencia pasiva, decía Gandhi, se expresa en la lucha del débil que, en algún momento, terminaría en violencia. La desobediencia civil, en cambio, es la lucha del fuerte, del que sabe que sus argumentos apuntan hacia el futuro. La desobediencia civil es en realidad desobediencia epistémica, puesto que se deriva del hecho de saber que el proyecto de liberación se sobrepondrá al proyecto de control y de opresión.

1. En torno a la desobediencia epistémica

En la historia del concepto “desobediencia civil” es común encontrar referencias a sus orígenes en Grecia, específicamente, en la figura de Antígona (una de las hijas de Edipo, ex rey de Tebas), quien desafía a Creón (actual rey de Tebas) diciendo que ella debe obedecer a su propia consciencia más que a las leyes humanas. Gandhi empleó el concepto de desobediencia en sus luchas por la liberación de India del imperio británico. Pero el concepto que llegó a él, tras la expansión de Occidente, se encontró con un cuerpo en cuya memoria estaba inscrita una historia mucho más antigua que la de Grecia, de formas de ser, de sentir y de pensar. La “desobediencia civil” en Gandhi lleva toda la carga de la desobediencia epistémica que pone al margen y en otra historia, la historia de Antígona. Ello no quiere decir que se la deseche, sino que Antígona es relevante para cierta memoria, formas de ser y de sentir pero no para muchas otras, incluidas algunas mucho más antiguas como la de India. ¿Qué puede asegurarnos que la experiencia local que genera Antígona en la antigua Grecia es la experiencia del “ser humano” en todo el planeta, independientemente de que esas otras experiencias locales no tengan mucho que ver con la de los griegos?

Para Gandhi, la desobediencia civil no era una cuestión de conciencia y de

ley, como en Grecia, sino que era una cuestión de conciencia descolonizadora frente a la ley imperial que sometía a todo un pueblo. La expresión fue retomada por Martin Luther King y se convirtió en una clave de los movimientos por los derechos civiles que tuvo su explosión, en Estados Unidos, en 1969. En Gandhi la desobediencia civil tiene una dimensión abiertamente geopolítica: se trata de desobedecer las leyes que no surgieron en y de la historia de India, sino en y de la historia de Inglaterra, para ser luego impuestas a la sociedad india. En el caso de Martin Luther King, la expresión adquirió una dimensión abiertamente corporpolítica: la desobediencia civil fue planteada en los reclamos por la liberación racial y patriarcal en el interior de un estado-nación en el cual la racialización de los cuerpos establecía diferencias de ciudadanía. El desafío de Martin Luther King no fue solo la defensa de los ciudadanos afroamericanos, sino también el avance de la liberación racial en Estados Unidos. En efecto, estaba ya planeado un encuentro entre las organizaciones chicanas (en pleno ascenso) y las organizaciones afroamericanas para poco tiempo después del asesinato de Martin Luther King.

La referencia a Antígona en la historia de la expresión de desobediencia civil es interesante puesto que oculta y descarta toda posibilidad de que tal noción hubiera sido usada en otras civilizaciones contemporáneas a las de Grecia o anteriores a ella, como China e India. Cuando nos damos cuenta de las limitaciones de un saber que hace de la historia de *una* civilización la historia misma de las civilizaciones del mundo, o bien hace de todas las civilizaciones del mundo *una*, es también cuando nos damos cuenta de que la desobediencia civil es necesaria pero no suficiente. La “desobediencia epistémica” es fundamental. Es así como, además de la enorme importancia del uso de la expresión “desobediencia civil” por Mahatma Gandhi y Martin Luther King, debemos entender que su fuerza consiste en abrir las puertas a la desobediencia epistémica de la “ley”. No solo, literalmente, de la ley del derecho y de la constitución, sino también de la ley (normas regulativas) del saber disciplinario. Sin la desobediencia epistémica caeríamos en las trampas del multiculturalismo: esto es, la tolerancia a la diversidad cultural, pero no dejando que la diversidad cultural cuestione los principios del saber que rigen los estados modernos y los estados moderno-coloniales (como lo son en América del Sur, Central y Caribe, India, Argelia, Nigeria, etc.).

La desobediencia epistémica es más que la desobediencia a la ley: es el cuestionamiento mismo de los principios que rigen tal ley. No solo cuestiona lo dicho por la ley sino, más aun, su decir. ¿En qué se legitima la legalidad de la ley, quién se beneficia con ella, a quién le conviene, a quiénes la ley permite

eliminar? ¿Sobre qué principios, qué creencias, qué historias locales, qué categorías de pensamiento y qué proyectos, fue tal ley enunciada y establecida? A raíz de la invasión de Iraq, en 2003, surgió un debate en el cual la desobediencia epistémica fue puesta en juego, aunque el debate no se definió en estos términos. La cuestión es si, en el futuro de Iraq, el Estado debía montarse sobre los principios legales que sostienen la idea de democracia en Europa Occidental y Estados Unidos, o, en cambio, si debía ser la ley islámica la que debía sostener la organización justa y equitativa, respetuosa del prójimo, en vez de competitiva y racista. No sabemos cuál será el futuro de Túnez, pero lo que sí sabemos es que las insurgencias que derrocaron el estado poscolonial (corrupto y occidentalizado) no fueron solo una revuelta anti sino, fundamentalmente, una revuelta por la reinscripción de formas islámicas de vida y de pensamiento. Un caso semejante lo están viviendo los bolivianos, después que Evo Morales fue elegido presidente. Los interesantes debates en torno a la forma estado y la forma ayllus (Medina 2011) tienen el mismo perfil que los debates en torno a la situación de Iraq. La desobediencia epistémica frente a la universalización del saber y al control de subjetividades por medio de ese saber está en marcha. Ninguna ley, ningún proyecto puede ser universal. Lo cual no implica defender el “relativismo cultural”, sino que *argumentar y construir la pluriversalidad como proyecto universal*.

De lo que se trata en todos estos casos es de reinscribir en la construcción de futuros las formas de pensar (epistemología) y de ser (ontología) que fueron descartadas, marginadas, devaluadas y relegadas a la tradición y al pasado por la “ley” de la modernidad. Desobedecer esa ley, civil y epistémicamente, es el punto de partida de los procesos de “descolonización” epistémica y ontológica en todas las esferas de lo social. No en su totalidad, por cierto, puesto que los logros de la modernidad nos permiten ver los puntos débiles en otras civilizaciones, de la misma manera que la comprensión de los principios que rigen otras civilizaciones nos permite ver los puntos débiles de la modernidad. No seamos idealistas, ni en pro de la modernidad ni en contra de las civilizaciones no modernas. La cuestión no es la de “reemplazar” la civilización occidental trayendo al presente civilizaciones anteriores, sino de “afirmar” formas de vida y de conocimiento que la civilización occidental negó; este error motiva hoy tanto la crisis interna del eurocentrismo como la emergencia de la desoccidentalización, la descolonialidad y la sociedad política global. Pero, se dirá, en las civilizaciones en que tú estás pensando había opresión, patriarcado y formas de dominación. Sin duda, al igual que en la civilización occidental. Lo que importa es que en todas las culturas y civilizaciones no occidentales, como en la occidental también, había y

hay valores, formas de ser, de pensar, de sentir y de hacer que son tan sostenibles como los principios emancipadores de Occidente. Además, ninguna de las civilizaciones anteriores logró un estado, temporario, de dominio y control global. La desobediencia epistémica es un esfuerzo por desprendernos de las *totalidades totalitarias* de una civilización para movernos hacia *totalidades pluriversales* que construyan sujetos y subjetividades que, epistémica y ontológicamente, contribuyan a desmontar las barbaries de Occidente (Hobsbawm 1994) y su proyecto imperial global. Para ello son necesarias la cooperación y la liberación epistémica y ontológica de sujetos que, al ser racializados, fueron rebajados, y por lo tanto controlados, epistémica y ontológicamente. El racismo no es una cuestión de piel sino de control del conocimiento que clasifica y jerarquiza.

2. El archivo conceptual de la colonialidad/descolonialidad ²

La dimensión imperial/colonial

En el siglo XVI se forma la matriz colonial de poder y en el proceso de su formación, mediante el pensamiento y el hacer de actores e instituciones ibéricas, genera respuestas, algunas de ellas descoloniales. De modo que el concepto fundamental que propongo es una tríada: modernidad/colonialidad/descolonialidad. Ello quiere decir que la retórica de salvación y progreso de la modernidad requiere de la colonialidad: no hay razón para que alguien se autodesigne para salvar a otros que no necesitan la salvación que los salvadores se autoasignan como proyecto, ni tampoco hay razón para hacer progresar a quienes no están inclinados a progresar en el sentido impuesto. Este lado oscuro y oculto es la colonialidad. Aquellas personas que no tienen interés en ser salvadas, ni tampoco tienen interés en progresar como se les indica, ni en aceptar la nociones de salvación y de progreso, comienzan a responder contestando los argumentos de quien invade sus vidas, creando y construyendo conocimientos que tienden a mostrar que los conocimientos del invasor no son

2 En la presentación oral limité el archivo a una serie de pensadores (sociólogos la mayor parte) que contribuyeron a lo largo del siglo XX a la formación de puntos de vista sobre la historia colonial y en la formación colonial de “América Latina”, el nombre de un continente que reemplazó la invención colombina de Indias, que el papa Alejandro VI bautizó “Indias Occidentales”, y luego desplazó a América, la designación derivada de los legados de Américo Vesputio. La invención de “América Latina” corresponde al momento del “colonialismo interno”, es decir, al momento en que los criollos pasaron a ocupar puestos en el gobierno, en las universidades y en la opinión pública (Mignolo 2005). Pudieron así controlar el saber y la toma de decisiones políticas. Epistemología y política se unieron en esta nueva fase de colonialidad, la era de las repúblicas y del colonialismo interno. Mi genealogía en la conferencia comenzaba por los sociólogos Rodolfo Stavenhagen y Pablo González Casanova, quienes introdujeron el concepto de “colonialismo interno” a finales de los años sesenta.

universales. Esto es la descolonialidad. La modernidad consiste en el relato de quienes se autodefinen como salvadores y modernos, y crean su propio relato para justificar su presente como victorias y logros (la colonialidad) y así justificar, de paso, la salvación y el progreso para los demás. Esto es la modernidad/colonialidad, el relato del eurocentrismo. La desoccidentalización y la descolonialidad emergen con la toma de conciencia fuera de Europa y de Estados Unidos (y hoy por la inmigración en Estados Unidos y Europa, y también por los pueblos originarios de lo que es hoy Estados Unidos).

La matriz colonial de poder expulsa lo que en la triada conceptual aparece como colonialidad. Y la descolonialidad se explica como desobediencia epistémica a las reglas de la matriz colonial de poder. La matriz colonial de poder o colonialidad, en una palabra, es la estructura de gestión y control imperial que el relato triunfante de la modernidad oculta.

La desobediencia epistémica ya no la podemos encontrar en Grecia, ni en Antígona ni en Platón ni en Aristóteles. El archivo de esta historia es otro, un archivo-otro que controla y gestiona la inflación epistémica del archivo conceptual e ideológico eurocéntrico. El archivo de la desobediencia epistémica se origina, en realidad, en el siglo XVI, aunque la conciencia de nombrarse como tal surgió en el siglo XX, en la continuidad de una historia soterrada. ¿Por qué en el siglo XVI? Porque fue en ese entonces cuando lo que hoy identificamos como civilización occidental comenzó su formación en la confluencia de la historia de Europa, con su punto de referencia en el Imperio Romano y su antecedente en Grecia (paralelo y semejante quizás a la civilización andina, con su punto de referencia en Cuzco y su antecedente en Tiahuanaco), y el contacto con un “Nuevo Mundo”, según lo bautizó la ignorancia de los cristianos ibéricos e italianos que se toparon con él.

Esta historia es familiar para quienes hemos sido educados en la América ibérica, seamos ascendientes de europeos, de africanos o de las civilizaciones andinas y mesoamericanas que coexistían, en ese momento, con una Europa que todavía no era tal y estaba marginada del centro del comercio global, que se ubicaba en China. Por eso Colón quiso ir para allá, y antes Marco Polo, pero no sabemos de ningún aventurero chino que quisiera desesperadamente ir a lo que sería Europa, y que en ese momento era el territorio de los cristianos occidentales, derrotados en las cruzadas y todavía invadidos por las extensiones del califato musulmán. La historia de la desobediencia epistémica descolonial comienza pues en el Nuevo Mundo, en los Andes y Mesoamérica, en Tawantinsuyu y Anáhuac. La incorporación del mundo islámico a la desobediencia epistémica es posterior. No la encontramos en el momento en que los musulmanes fueron

expulsados de Castilla, ni tampoco durante la vigencia del sultanato otomano, sino a partir de la caída de este, después de la Primera Guerra Mundial.

El proceso civilizatorio comenzado por España en el Nuevo Mundo en el siglo XVI fue continuado en el siglo XVII por Inglaterra y Francia, en el Caribe y América del Norte, y en Asia y África en el XIX. Portugal y Holanda fueron dos importantes actores en el comercio, pero no tuvieron un proyecto civilizatorio e imperial colonial como los tres primeros. Este proceso no fue de un solo país imperial, sino que en él intervinieron los países de la Europa Occidental y luego Estados Unidos. De aquí proviene el discurso sobre la Guerra del Golfo, emprendida por George Bush padre, hacia 1991. Tal proceso civilizatorio consistió, fundamentalmente, en imponer formas de conocimiento que regularon las subjetividades y las conductas de acuerdo a las formas de ser y de pensar de las elites de la Europa cristiana y occidental, y luego secular, también, a partir del siglo XVIII. El punto de origen (en que comienza a gestarse la idea y el relato) de la civilización occidental es el momento en el que dos mundos mutuamente desconocidos se encuentran, y uno de ellos comienza a imponerse sobre el otro. Sabemos que a finales del siglo XV las civilizaciones maya (en decadencia), azteca e inca (en ascendencia) estaban ya formadas, pero no podríamos decir lo mismo de la civilización occidental. La cristiandad, como dijimos, que habitaba lo que es hoy Europa Occidental, no era una civilización todavía, la civilización occidental no existía como tal. Contaba solo con el pasado del Imperio Romano y, a través de él, con Grecia, pero el Imperio Romano no era occidental. Constantino, el emperador que institucionalizó el cristianismo, lo hizo en la sede del Imperio Romano en Constantinopla, hoy Estambul, en Turquía, país que la Unión Europea todavía no quiere reconocer como parte suya. De modo que el relato de la civilización occidental comienza a formarse en el encuentro de un pueblo marginal en relación con los centros civilizatorios del mundo en ese momento (China, India, el Islam, los reinos de África, los mayas, los aztecas, los incas), un pueblo que se topa con civilizaciones en general desconocidas para el Viejo Mundo. Europa era ya reconocida por los cristianos durante la Edad Media como un continente, pero no como una civilización. En la división tripartita del mundo que la cristiandad concebía, Europa era el territorio de Jafet, Asia el de Shem y África el de Cham.

Por razones que no es del caso elaborar aquí, las civilizaciones existentes en Mesoamérica y en los Andes fueron desmanteladas y de las ruinas surgió, en el territorio europeo, el relato de un Nuevo Mundo que fue fundamental para la configuración del imaginario europeo y el relato de la civilización occiden-

tal, primero cristiana y luego secular. Tal relato se constituyó no solo como afirmación de una nueva civilización, sino también –paulatinamente– como una superior a todas las demás. El Dios verdadero fue uno de los argumentos esgrimidos por la teología, mientras que la superioridad de las ciencias lo fue por parte la filosofía secular.

El latín y el griego fueron las lenguas en las cuales se asentó el saber constituido en la Edad Media europea, saber retomado y ampliado durante el Renacimiento. El Renacimiento fue precisamente el momento de la toma de conciencia de un presente que no solo se separaba de la edad oscura, la Edad Media, sino que además estaba imbuido de un ánimo triunfal, de una voluntad de futuro a conquistar (de ahí la noción de progreso primero y de desarrollo después), originada en el sentido de superioridad que le otorgó a Europa la conquista y la explotación de las riquezas y de las gentes del Nuevo Mundo. Esa superioridad les garantizó el derecho de extender la trata de esclavos que, si bien ya operaba en ese momento, no existía con la brutalidad y el desprecio por la vida humana que tuvieron los comerciantes, apoyados por sus respectivas coronas, de Portugal, España, Holanda, Francia e Inglaterra. Desde el momento en que localizamos el punto de origen de la civilización occidental nos encontramos, por un lado, con los esplendores del arte y del conocimiento, del latín y del griego, de hombres como Leonardo; por otro lado, con la violencia, la explotación, la esclavitud y la comercialización de la vida humana. Dos caras del mismo proceso. Hoy lo describimos como la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad. La segunda es necesaria para que exista la primera. Es cierto que una cara del Renacimiento no está relacionada con el Nuevo Mundo, sino más bien con las riquezas que las tres ciudades italianas más activas en el comercio mundial antes de 1500, Florencia, Venecia y Génova, aportaron para que floreciera el mundo de las letras, de las artes y de las ciencias. Pero, por otro lado, los financistas genoveses que costearon las expediciones castellanas a través del Atlántico durante la primera mitad del siglo XVI coadyuvaron a la expansión de la cristiandad ibérica (España y Portugal) y a su “toma de posesión” del planeta a través del papa Alejandro VI. En efecto, mediante dos bulas, la de Tordesillas en 1494 y la de Zaragoza en 1529, el papa se apropió del planeta y lo dividió en Indias Occidentales e Indias Orientales. El Occidente y el Oriente fueron decididos con relación a su propio locus enunciationis: la historia de la cristiandad y su centro institucional en Roma. Y aquí empieza otra historia, un desvío. Una historia que, aunque centrada en Roma, se les va de las manos porque comienza a involucrar al resto del planeta.

La matriz colonial a lo largo y a lo ancho

Alejandro VI plantó los dos pilares sobre los que se asentaron la construcción del mundo moderno/colonial y la constitución histórica de la economía de explotación, expropiación y acumulación que, a comienzos del siglo XX, Max Weber y Vladimir Lenin denominaron “capitalismo”. Karl Marx nos legó la analítica del “capital” y antes que él Adam Smith nos habló de cómo se constituye “la riqueza de las naciones”. El análisis de Smith se basó en dos siglos y medio de las rutas comerciales del Atlántico, la trata de esclavos, la extracción de oro y plata en las minas de Perú, Bolivia, Ouro Preto, Potosí y Zacatecas, y la economía de plantación en el Caribe insular y continental, desde Salvador de Bahía hasta Charlestown en Carolina del Sur, pasando por Nueva Orleans y Veracruz.

Es decir, el “capitalismo” en la interpretación posterior de Weber y Lenin es un tipo de economía cuya fundación histórica la encontramos en el siglo XVI. El punto de origen del capitalismo es contemporáneo y consubstancial al relato de la modernidad y de la civilización occidental. La historiadora inglesa Karen Armstrong lo entendió muy bien estudiando el Islam (Armstrong 2001). Si en el siglo XVI los moros fueron expulsados de la península ibérica, en el momento en que se gestaban la matriz colonial de poder y la economía de explotación y acumulación, hacia 1750 el Islam comenzó a sentir la segunda oleada del viento del oeste. En ese siglo, Inglaterra y Francia tomaron el control de la matriz colonial, y el crecimiento económico de Europa comenzó a sentirse en las regiones con mayoría de población islámica: desde lo que es hoy el Medio Oriente (bajo control del sultanato otomano basado en Estambul y el safavid con centro en Bakú, Azerbaiján), hasta el este, donde el sultanato mogol no tardó en caer bajo la presión de los ingleses.

Armstrong nos recuerda que durante varios siglos antes de 1500 la región al norte de los Pirineos era una región “atrasada” en relación con las grandes civilizaciones en auge (China, India, Islam). Incluso la Europa Occidental con centro en Roma no tenía comparación con el Imperio Romano en Bizancio, la ciudad griega que Constantino nombró Constantinopla y que fue tomada por las tribus de Anatolia que fundaron el sultanato otomano. De modo que cuando Carlos V se encontró, a mediados del siglo XVI, con una España que se enriquecía con las riquezas del Nuevo Mundo, todavía no estaba a la altura de Suleimán el Magnífico, de su misma generación, que lideraba el sultanato otomano. Esta historia fue narrada cientos de veces desde la perspectiva de los historiadores al oeste de Estambul.

En el siglo XVI se inició “un proceso”, señala Armstrong, “que permitiría a Occidente dominar al mundo”. Y continúa:

El logro de tal ascendencia por un solo grupo constituye un hecho único. Es similar al auge de los árabes musulmanes como potencia importante en los siglos VII y VIII, pero los musulmanes no habían logrado la hegemonía mundial ni tampoco habían desarrollado un nuevo modelo de civilización, como Europa empezó a hacer en el siglo XVI (Armstrong 2001: 204).

El análisis descolonial (a diferencia del análisis de algunas disciplinas canónicas en las ciencias sociales y las humanidades) nos lleva a descubrir la narrativa de la modernidad que subyace a todos los discursos que sostienen los saberes, las imágenes, los sonidos, la arquitectura, el comercio, la organización social y la economía de este “nuevo modelo de civilización”. Esta es precisamente la retórica que: (a) se inaugura como retórica de salvación cristiana; (b) que se seculariza en salvación civilizatoria (la conocida *mission civilizatrice* que gestionó la constitución de las repúblicas iberoamericanas); (c) y que después de la Segunda Guerra Mundial muta hacia “desarrollo y modernización” (retórica que se conoce muy bien en América del Sur, Central y el Caribe); (d) para finalmente transformarse en la retórica neoliberal de “mercado y democracia”. Estos cuatro momentos marcan la constitución y transformación de la matriz colonial de poder, construida, manejada y transformada por estados monárquicos y estados nacionales occidentales, todos de la costa Atlántica (Portugal, España, Holanda, Francia, Inglaterra y Estados Unidos). Este ciclo de constitución, transformación y reinado de la matriz colonial de poder, de 1500 a 2000, llega a su fin. El ciclo de descolonialidad y desoccidentalización está ya en marcha, y ambos comenzaron después de la Segunda Guerra Mundial. Pero antes de llegar a esto, ¿qué es la “matriz colonial de poder”?

Armstrong sitúa el momento inicial de los “problemas actuales del Islam” en 1750, en un ciclo que va hasta 2000 y que obviamente tiene su cúspide en 2001. La fecha de 1750 se refiere al momento de la modernidad secular y a la revolución industrial. El ciclo anterior, de 1500 a 1750, está marcado por la expulsión de los moros de la península ibérica, lo cual establece la afirmación del cristianismo en territorios que definirán a la Europa moderna. El segundo momento, a comienzos del siglo XVI, es la emergencia de un nuevo tipo de economía, distinta a la del Islam y, podemos agregar, a las economías de las civilizaciones maya, inca y azteca, con las que se encontraron los conquistadores, misioneros y oficiales de la corona de España. Armstrong los describe así:

La nueva sociedad de Europa y sus colonias americanas tenía una base económica distinta. En lugar de depender del excedente de la producción agrícola, se basaba en una tecnología y una inversión de capital [riqueza material, en forma de dinero o propiedad, para producir más riqueza] que permitía a Occidente reproducir sus recursos indefinidamente, de modo que la sociedad occidental ya no estaba sujeta a las mismas restricciones que una cultura agraria (Armstrong 2001: 204).

Culturas agrarias –en el sentido del término usado por Armstrong– en el siglo XVI eran no solo las del Viejo Mundo, como el Islam, sino que también las de Tawantinsuyu y Anáhuac, así como los reinos de África donde fue capturada y esclavizada gran parte de la población. Armstrong señala un aspecto civilizatorio fundamental, que lo es todavía hoy en día: la confianza que comienzan a obtener los actores europeos en su propia manera de pensar y en sus instituciones, apoyadas en la creencia de poder “reproducir sus recursos indefinidamente”. Tal confianza fue acompañada del racismo (tanto antijudaísmo como antiislamismo en la península ibérica), así como en la creencia de la incuestionable superioridad del sujeto cristiano europeo, varón, sobre las civilizaciones africanas y de Anáhuac y Tawantinsuyu; nótese que, en 1500, en la conciencia europea existen África y Asia, pero no América, que recién aparece hacia 1504. Podemos ahora agregar que, en el siglo XVI, capitalismo, modernidad y el relato de la civilización occidental van de la mano con el racismo que justificó la expulsión de moros y judíos, la expropiación de tierras de las civilizaciones de Anáhuac y Tawantinsuyu, la mercantilización de la vida en la trata de esclavos y la explotación del trabajo esclavizado.

De tal manera que el asunto no es solo el “capital que se invierte para producir más”, sino la creencia de que el crecimiento económico no tiene límites, acompañada de la confianza en la superioridad étnico-racial y religiosa. Así se fue constituyendo la dupla modernidad/colonialidad, en la confluencia de factores epistemológicos, psicológicos y racistas: (a) la teología y la confianza en la superioridad del conocimiento que en esos momentos florecía en Europa en la astronomía, las humanidades y la física; (b) la creencia en el crecimiento económico capitalista y en la acumulación para reinvertir y crecer indefinidamente; (c) la creencia en la superioridad étnico-racial, y en la superioridad del hombre sobre la mujer y de la normatividad heterosexual sobre toda otra conducta sexual; y (d) la creencia en la superioridad de la organización política europea, apoyada por los tratados políticos de Platón y Aristóteles.

Son estos cuatro dominios los que configuran la matriz colonial de poder como la describimos hoy. Esta descripción es en sí misma resultado de pensar

descolonialmente. La matriz tiene dos trayectorias (una interna a la misma historia de Europa y otra en la historia de Europa y sus colonias) y dos momentos (el momento teológico y el momento secular). Comencemos por los dos momentos:

Momento teológico. Durante dos siglos y medio (1500 a 1750), la matriz colonial se construyó y transformó en la confluencia, por un lado, de la pugna epistemológica, en Europa misma, entre los saberes teologales, la universidad humanista del Renacimiento (organizada en torno al *trivium* y al *quadrivium*) y los descubrimientos astronómicos (Copérnico, Kepler, Galileo) que pusieron a la defensiva a los teólogos. Por otro lado, la doble riqueza que prometía el Nuevo Mundo: riqueza de almas a convertir, de recursos naturales a extraer y de tierras y semillas a cultivar y cosechar. Ambas exigieron a los europeos crear nuevos conocimientos para justificar su intento de apropiación de almas mediante la conversión, y de extracción de oro y plata, mediante la expropiación-apropiación y la explotación del trabajo. El derecho internacional surgió en esas circunstancias, en la Escuela de Salamanca. Esta doble confluencia tuvo inesperadas consecuencias. Una fue la crisis de los conocimientos en historia natural y moral que se tenían en Europa y que habían sido construidos sin conocer la existencia de todo un continente y las varias civilizaciones que lo habitaban. Esta crisis se manifestó en los debates entre los castellanos mismos y, más adelante, entre la inteligencia europea del norte de los Pirineos y los criollos del Nuevo Mundo.

La segunda consecuencia fue que tanto los habitantes de Anáhuac y Tawantinsuyu como las comunidades de los africanos esclavizados –y cimarrones o libertos– en el Nuevo Mundo comenzaron a organizarse, a transformar sus formas de conocer y de vivir con los invasores, y a desengancharse de la matriz colonial de poder que los aprisionaba, matriz que no conocían conceptualmente, pese a sentir su presión sobre sus cuerpos y sus sentidos. Esa existencia les llevó a pensar de otra manera, les llevó al germen del pensar descolonial. En esa pugna, algunos y algunas se sometieron o acomodaron, mientras que otros y otras, indígenas y afrodescendientes, reorganizaron sus formas de vida y de pensar en búsqueda de una libertad que se les había quitado, libertad de pensar por sí mismos y, por lo tanto, de ser. El poder de la matriz colonial fue el de imponer un sistema de regulación interconectando los cuatro dominios antes mencionados y manteniendo una retórica, primero de salvación y más tarde de progreso, que permitió a los actores europeos descalificar todo aquello que no caía en sus estrechos y limitados conocimientos.

Momento secular. Este es en realidad el momento (1750-2000) en el que se concentra el análisis de Karen Armstrong. Cito de nuevo su trabajo teniendo en cuenta cómo la matriz colonial de poder funciona ya globalmente:

La modernización de la sociedad implicó un cambio social e intelectual. La palabra clave era eficacia: un invento, o un Estado, tenían que demostrar que funcionaban de forma eficaz. Se descubrió que para poder ser eficaz y productiva, una nación moderna había de organizarse según una base democrática y popular. Pero se descubrió también que, si las sociedades organizaban todas sus instituciones de acuerdo con las nuevas normas racionales y científicas, estas se hacían indomables y los estados agrarios convencionales ya no resultaban adecuados para ellas.

Esto tuvo consecuencias fatales para el mundo islámico. La naturaleza progresista de la sociedad moderna y la economía industrializada implicaba que aquellas tenían que expandirse continuamente. Se necesitaban nuevos mercados, y, una vez que los del propio país se habían saturado, había que buscarlos en el extranjero. Por consiguiente, los estados occidentales empezaron a colonizar de diversas formas los países agrarios externos a la Europa moderna con el fin de poderlos incorporar a sus redes comerciales (Armstrong 2001: 206).

Hay varios aspectos de estos párrafos que me interesan. En primer lugar, la creencia en la eficacia, puesto que esta no es una necesidad sino una creencia. Y tal creencia está asentada sobre la creencia en el crecimiento indefinido y la acumulación indiscriminada. La matriz colonial de poder se constituyó, transformó y mantuvo hasta hoy sobre tal creencia. Si en el momento teológico tal creencia no animaba el proyecto de la institución eclesiástica de conquistar almas, sí lo hacía en el caso de quienes, en España y Portugal, o en Inglaterra, Holanda y Francia, explotaban el trabajo de los indígenas, traficaban con esclavos y poseían plantaciones. Es precisamente por esta razón que la Iglesia perdió pie en el momento secular, que es cuando una nueva etnoclase emerge y toma el control de la matriz colonial de poder; es el momento secular que conduce a la revolución industrial. Y ese es el momento en el que Armstrong señala al Occidente secular y cristiano interfiriendo y colonizando las sociedades agrarias.

Esto me lleva a la segunda observación: los estados occidentales empezaron a colonizar, nos dice Armstrong, a partir de 1750. Este “comienzo” es un lugar común para quienes piensan la modernidad a partir de la Ilustración y de la Revolución Industrial. Escapa a su horizonte que están operando sobre

la diferencia imperial interna: la descualificación que los estados imperiales del norte (Inglaterra, Francia y Alemania) hicieron de los estados imperiales católicos y latinos del sur (España y Portugal e Italia). Armstrong se refiere en cambio a la segunda modernidad, cuando Inglaterra y Francia comenzaron sus incursiones coloniales apuntando en la dirección de tres de los sultanatos formados a partir de los califatos islámicos que florecieron desde el siglo IX al XV: el sultanato otomano (formado a mediados del siglo XV) y los sultanatos safavid y mogol (formados a principios del XVI).

Vista así las cosas, llama la atención la expresión de Armstrong de que “los estados occidentales comenzaron a colonizar”, expresión en la cual “occidentales” equivale a Inglaterra y Francia. Y si esto es así, ¿qué fue lo que los castellanos hicieron en el siglo XVI? Si aceptamos tal comienzo tenemos que concluir que castellanos y portugueses o bien no fueron colonizadores o bien no eran occidentales. El problema es sin embargo otro, y se debe a la miopía sobre el siglo XVI considerado como una antesala de la modernidad y del capitalismo, cuando en realidad el siglo XVI es la fundación de ambos. Esta diferencia de interpretación responde a un asunto de locus enunciativo. Este es un lugar común para los investigadores, en general, de Inglaterra (como Armstrong), Alemania y Estados Unidos. En Francia el panorama es distinto, aunque cuando se considera el siglo XVI se lo hace más bien de cara al Mediterráneo y no al Atlántico. Gracias a este ejemplo podemos entender los puntos ciegos de gran parte del pensamiento de la Europa anglosajona y protestante, la inflación del iluminismo y de la Revolución Francesa, y la ignorancia de lo que significaron en y para la historia de la humanidad las condiciones que hicieron posible la matriz colonial de poder.

Pues bien, “los países occidentales comenzaron a colonizar” el mundo no europeo antes de que necesitaran conquistar nuevos mercados. Españoles y portugueses no se extendieron a América para conseguir nuevos mercados en el mismo sentido en que lo hicieron franceses e ingleses en el siglo XIX. Europa no tenía mucho para ofrecer, de modo que no le hacían falta nuevos mercados. ¿Qué tenía España para vender a India, donde Colón presuntamente llegaría? La necesidad de mercados para Europa a finales del siglo XVIII se debe a las riquezas en oro, plata, azúcar, café, algodón, etc., que Europa obtiene en América y el Caribe. Pero no antes del XVI, y aún mucho menos para Francia e Inglaterra, pequeños reinos sin mucho que ofrecer. Fue precisamente la constitución de la matriz colonial de poder en lo político, en lo económico y en el derecho internacional, lo que hizo posible que ingleses y franceses buscaran nuevos mercados a partir de la segunda mitad del siglo

XVIII. La conquista de América hizo posible que dos siglos más tarde se diera en Occidente el momento secular, el capitalismo industrial y la búsqueda de nuevos mercados. La revolución colonial del siglo XVI fue el momento en que emergió un nuevo tipo de economía, integrada en la matriz colonial de poder, que hizo necesaria la conquista de nuevos mercados. En la segunda mitad del siglo XVIII podemos ya percibir una serie de transformaciones radicales en los diversos dominios que componen esta matriz (ver Mignolo 2009a):

(a) *Dominio económico.* Tanto el mercantilismo monopolista, primero, como el mercantilismo de libre cambio, después, tuvieron su centro en el Nuevo Mundo. La minería en la época mercantilista, más específicamente en el Caribe, y el cultivo de azúcar, tabaco, algodón, etc., en la época del libre cambio, fueron complementados (o desplazados) posteriormente por la Revolución Industrial. Este aspecto de la economía estuvo acompañado por un cambio radical en la fuerza de trabajo: los decretos que pusieron fin a la esclavitud desde principios del siglo XIX liberaron mano de obra asalariada y favorecieron el surgimiento del proletariado industrial.

(b) *Dominio de la autoridad política.* España y Portugal se vieron complementados y desplazados por Francia e Inglaterra. Nació el estado secular moderno en Europa, lo que repercutió en las colonias del Nuevo Mundo, donde surgieron los estados (o repúblicas) modernos/coloniales. Estos cambiaron las reglas del juego y desplazaron la estructura virreinal de las colonias que localizaba el poder de decisiones en la península ibérica. Con el estado moderno/colonial surgió el colonialismo interno, es decir, los criollos tomaron las riendas del poder y siguieron operando bajo los mismos principios impuestos por la corona de España y la Iglesia. El único cambio fue establecer alianzas con Inglaterra y Francia. De modo que ni el estado moderno en Europa, ni el moderno/colonial en el Nuevo Mundo (incluido Estados Unidos), alteraron los fundamentos de la matriz colonial.

(c) *Dominio del conocimiento.* Una serie de reorganizaciones tuvo lugar en el momento secular en términos de epistemología, hermenéutica, estética y religión. La filosofía se secularizó y al hacerlo se desprendió de la teología, la ciencia empírica desplazó la *scientia* especulativa y abstracta de la matemática y de la geometría. La epistemología ganó ascendencia sobre la gnoseología como teoría del conocimiento y, al hacerlo, tomó el lugar de la gnoseología en la fundamentación del conocer científico y filosófico. La hermenéutica

abandonó también los territorios bíblicos y con Scheleiermacher comenzó a transitar los territorios de la interpretación secular de los sentidos. Casi un siglo después, Dilthey sistematizará la diferencia entre epistemología y hermenéutica. En ese momento de transformaciones radicales, todas entrelazadas con el conocimiento económico (Adam Smith) y la teoría política del estado moderno (Locke, Montesquieu), también la religión surgió como un objeto investigación separada de la teología: las religiones del mundo, esto es, las religiones no-cristianas fueron ese objeto, puesto que el cristianismo siguió siendo parte constitutiva del conocer más que de aquello que se trataba de conocer. Hasta ese momento, religión y teología (la religión era el cristianismo y la teología era cristiana) eran una y la misma cosa. En el proceso de secularización fue necesario cubrir el vacío que la religión dejaba en la secularización de la subjetividad, y es así como surgió la estética como parte de la filosofía. De Alexander Gobblieb Baumgarten a Immanuel Kant, la estética se perfiló como una teoría que comprende y regula el gusto y permite calificar y descalificar, tanto en Europa como en el resto del mundo, a quienes no están todavía en condiciones de percibir lo bello y lo sublime (Gómez y Mignolo 2011; ver vol. 4 y 5 de revista *Calle 14*). De ahí surgió al mismo tiempo la necesidad de civilizar y la urgencia de descalificar y desmerecer, ¡como si la teoría estética que inventaron los europeos en el siglo XVIII fuera una necesidad teleológica y universal! La estética colonizó la *aísthesis*. Finalmente, complementando las esferas de la religión y la estética, la ética teísta dejó paso a la ética secular humanista (Mignolo 2009b; Roldán 2008). ¿Quién hace las reglas, Dios o los hombres?, fue la pregunta que marcó la distinción entre la una y la otra.

(d) *Dominio del género, sexualidad y etnicidad*. La sagrada familia cristiana mantuvo su estructura regulada por la moral secular, pero sin romper con la moral teísta-cristiana. El patriarcado secular burgués no difiere del patriarcado monárquico y teologal. La normatividad heterosexual es común tanto al primero como al segundo. Esta fue una mutación interna, en familia, por así decir. Hubo también transformaciones significativas en el ámbito de la etnicidad. En el momento teologal, las formaciones comunitarias se conformaban en comunidades de fe, mientras que en el momento secular la comunidad pasó a ser regida por el nacimiento. De ahí que la formación del Estado moderno conjugó una etnicidad con el Estado y surgió el Estado-nación. Con la transformación de las comunidades de fe en comunidades de nacimiento en la formación del Estado moderno, se transformó también el concepto de raza. Esto es, la racialización de la etnicidad.

Con el sueco Carlos Linneo (1707-1778) surgió la clasificación de las gentes del planeta en blancos, amarillos y olivas, negros y rojos. Y con Immanuel Kant, esta clasificación se transformó en jerarquías. Obviamente, los blancos se colocaron en el tope de la pirámide, y, abajo, los amarillos, mientras que los de piel negra y piel roja quedaron indistintamente abajo, a la derecha o a la izquierda de la escala. El paso siguiente fue la aplicación de principios científicos para demostrar, hasta hoy, la inferioridad intelectual y moral de ciertas gentes.

(e) *Dominio de la naturaleza.* Hubo un salto cualitativo en la distinción humanidad/cultura, por un lado, y naturaleza, por el otro. “Natura” en la edad media cristiana se distinguía de “cultura”, de cultivo, esto es, del trabajo que los seres humanos ejercían en la naturaleza para su propia subsistencia. La naturaleza en ese momento, como Pachamama para los andinos, era la fuente de energías que sustentaba la vida. El trabajo no era asalariado en el sentido que tomó con la Revolución Industrial, sino que era trabajo para vivir. La correlación entre humanidad/cultura y naturaleza estaba dada simplemente por la energía que produce la vida, por el vivir. Y también la naturaleza era considerada la obra de Dios. Es por eso que José de Acosta decía en su *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590), que conocer la naturaleza era conocer y reverenciar a su creador. Con Francis Bacon, hacia 1520, se produjo el salto cualitativo: la naturaleza debe ser conocida para ser dominada. De ahí que cuando la Revolución Industrial se gestó en base a recursos no renovables, no solo la “naturaleza” mutó en “recursos naturales”, sino que la naturaleza fue sometida a algo semejante a lo que habían sido sometidos los esclavizados africanos: la mercantilización de la vida, esto es, la mutación de vidas humanas y recursos naturales en mercancías (Mignolo 2009c).

3. El presente y el futuro de la matriz colonial occidental

La matriz colonial de poder instaló un orden durante cinco siglos. A ese orden corresponde el relato que sus propios actores hicieron de la civilización occidental, de la modernidad y, últimamente, del capitalismo. Nótese que en la matriz colonial lo que hoy se entiende por capitalismo es un tipo de economía que subsumió o destruyó aquellas que no podían ser integradas, y que desplazó del horizonte del conocimiento económico toda otra posible forma de administrar la escasez. Al contrario, el conocimiento económico se convirtió en un conocimiento práctico para acrecentar las ganancias, y un conocimiento teórico-filosófico para justificar la explotación y la expropiación en nombre del bienestar para todos.

El capitalismo, visto en la perspectiva de la matriz colonial, no es solo una máquina de producir, intercambiar, expropiar, explotar y acumular. Para que ello sea posible es necesario cierto tipo de subjetividades, de sujetos para quienes la vida humana pasa a segundo lugar, después del beneficio económico. La eficacia, de la que hablaba Karen Armstrong, se hizo a costa de vidas humanas, y hoy a costa de la vida del planeta. Es decir, mientras que la matriz colonial instaló un orden (la civilización occidental, la modernidad), mediante la hegemonía de un nuevo tipo de economía desconocida hasta el siglo XVI (la economía de inversión de capital para producir más), al mismo tiempo destruyó otros órdenes, y continúa haciéndolo. “La modernización de la sociedad”, dice Armstrong, “implicó un cambio social e intelectual. La palabra clave fue: eficacia”. Esa eficacia fue justificada mediante la retórica de la modernidad, y el costo fue la lógica de la colonialidad, la destrucción en nombre de la marcha indefinida del progreso.

El tipo de economía y las subjetividades que la acompañan se extendieron por el globo. Ese fue el esplendor de la civilización occidental. Su miseria es que para el año 2000, por una serie de factores históricos complejos que no analizaré aquí, la matriz colonial de poder se escapó de las manos de los actores y las instituciones occidentales que la construyeron, transformaron y controlaron durante cinco siglos. Esta es una mutación mayor: entramos en una etapa en la que no será ni el fin del capitalismo ni de la civilización occidental, pero sí la policentricidad del capitalismo y la reducción de la civilización occidental a su justo punto: una entre muchas, la más reciente en todo el planeta (solo tiene cinco siglos). Disputará con otras civilizaciones el control de la matriz colonial de poder en sus dimensiones cognoscitivas, económicas y políticas, religiosas, estéticas y morales, de relaciones sexuales y entre los géneros, y del cierre de la etapa del racismo construido por Occidente. No saldremos del racismo y del patriarcado por decreto, por buenos consejos e intenciones y políticas públicas de las instituciones nacionales o internacionales manejadas por actores entrenados en el conocimiento occidental. Solo saldremos en la medida en que los actores de todas aquellas civilizaciones, a cuyas personas se les negó capacidad intelectual y estética, disputen el control de la matriz. Y ¿cómo lo hacen? Disputando el control occidental (saberes basados en el griego y el latín, y en las seis lenguas imperiales modernas), apropiándose incluso de estas lenguas moderno-europeas (particularmente el inglés), para dar el vuelco a la geografía de la razón, desobedecer epistémicamente, en la confianza de hacer por sí mismos aquello que se les indicaba que debían hacer. La desobediencia epistémica es el primer paso hacia el pensamiento propio. Esto

es, la “apropiación” de los saberes para responder a necesidades locales que no son las necesidades locales de Europa o de Estados Unidos.

En este momento debemos introducir una nueva dimensión de la matriz colonial que no contemplamos en el apartado anterior: la *enunciación*. Con esto me refiero a que los dominios de esta matriz conforman el nivel del enunciado y existen como tales por la enunciación que los define y organiza como tales. Es la enunciación la que construyó, en su diversidad, el relato de la civilización occidental, puesto que esta idea no se originó ni en Etiopía, ni en Japón ni en los Andes, ni tampoco la formuló Dios, ni surgió de la nada. Es en y por la enunciación que existe, por ende, la lógica de la colonialidad que orienta el hacer de los actores y de las instituciones que crean. Es en la enunciación, en última instancia, donde se organiza el ser y el hacer, se da sentido al mundo, y se le dio el sentido resumido en la expresión “civilización occidental”. Así las cosas, la matriz colonial de poder es, por un lado, la versión descolonial de cómo se estructura la lógica de dominio imperial. Esa lógica no corresponde a un estado o una institución, sino que es la lógica que subyace y sostiene toda una civilización. Vale decir, la matriz no se sostiene en el aire sino en instituciones y actores (por ejemplo, la iglesia, las monarquías, los estados, las disciplinas, las lenguas occidentales basadas en el latín y el griego, los colegios y las universidades, los *think tanks* y el conocimiento científico-tecnológico, etc.), y en categorías de pensamientos, creencias y argumentos que forman el nivel enunciativo de la matriz.

Esta matriz fue construida para resolver los problemas y dar cauce a las necesidades en las cuales se encontraron hombres e instituciones en Europa, en la confluencia de su propia historia regional (que en el Renacimiento trazaron a partir de Grecia y a través de Roma, dejando a Jerusalén y Estambul del otro lado de la raya), con lo que para ellos fue “el descubrimiento” de nuevas tierras, nuevas gentes, nuevas almas a conquistar y nuevos recursos naturales a extraer y cultivar. La matriz imperial/colonial es constitutiva de la historia europea desde entonces, de la historia de América desde entonces, y de Asia y África a partir de fines del XVIII y del XIX, hasta el año 2000, aproximadamente.

El control de la matriz es lo que está en disputa hoy, no solo por China y el este asiático en el orden político-económico, y por el islamismo en el orden político-religioso, sino también por la emergencia de la sociedad política global, algunos de cuyos ejemplos recientes mencioné al comienzo. En ese panorama, Camila Vallejo y Houria Bouteldja indican el camino fundamental en la descolonización del género y de la sexualidad, y su contribución a la descolonización de otras esferas del saber, pensar, hacer y sentir. Ambas

señalan el fin de las expectativas de que los líderes de transformaciones radicales deben ser hombres marxistas y no mujeres, de color y blancas. Ya no estamos frente a demandas de mejoras salariales y seguros sociales, lo cual sin duda es importante, pero no cuestiona la fundación misma del conocimiento que mantiene la matriz colonial, el racismo y el patriarcado. El problema del patriarcado difícilmente pueden resolverlo los hombres, y el problema del racismo difícilmente pueden resolverlo los blancos. Es en la disputa del control del conocimiento y del manejo que el conocimiento hizo de la matriz colonial de poder donde están en juego las trayectorias de futuros posibles.

4. Rutas hacia el futuro: reoccidentalización, desoccidentalización y descolonialidad

Las maneras en las que comprendemos el pasado dependen de donde nos situamos en el presente. El pasado no “está allá”, su ontología está ligada al “decir acá”, a la enunciación en el presente. Por eso, el pasado o la historia no es algo que existe y cuya existencia los diversos relatos historiográficos “iluminan”; solo existe en la memoria y experiencias de distintas disciplinas, grupos de gentes, organizaciones, países, imperios, etc. De tal modo que la mirada hacia “lo que ocurrió” nos distrae del hecho fundamental: “quién cuenta lo que ocurrió, para quiénes y para qué”, y quién no está en condiciones de hacer que su relato entre el debate sobre las figuraciones del pasado. He ahí la colonialidad del saber en funcionamiento. En consecuencia, y en la medida en que el pasado sirve para orientar el presente, y en el presente nos imaginamos y proyectamos el futuro; presente-pasado-futuro son tres momentos indisociables cuya existencia depende no de los hechos ocurridos, sino de la enunciación que los cuenta y relaciona como ocurridos y les otorga significación.

En una misma civilización, digamos la islámica, la occidental o la china, o la africana incluyendo la diáspora, hay diversos pasados, y más aun cuando se trata de los pasados construidos en la perspectiva de diferentes civilizaciones. No solo varía el pasado de la civilización occidental, según se lo construya en el marco del cristianismo o del liberalismo, del marxismo o de la disciplina historiográfica, la arqueología o la etnohistoria; además, el pasado construido desde la perspectiva del Islam o de las civilizaciones africanas o indígenas de las Américas, Nueva Zelanda o Australia, no será el mismo de las historias locales ni tampoco de las historias globales. La historia o las historias de la civilización occidental contadas desde su misma interioridad continuarán escribiéndose. La diferencia es que estas historias tendrán un valor local y regional, pero no universal. En verdad, no hay, no puede haber una historia universal, ni siquiera una historia global.

Todo esto permite entender mejor las tres principales trayectorias que hoy se construyen como proyectos hacia el futuro: *reoccidentalización*, *desoccidentalización* y *descolonialidad*. Cada una de estas trayectorias se apoya sobre lo que para cada una de ellas constituye el pasado: (a) el pasado de la civilización occidental y de la modernidad para la reoccidentalización; (b) los pasados y la historia de China, India, el Islam, los reinos de África, y el pasado de las invasiones y la intervención de Occidente en aquellas historias, para la desoccidentalización; y (c) las historias de todos aquellos pueblos en América del Sur y del Norte, y de África, que sufrieron las consecuencias de la trata de esclavos y la repartición del continente entre los países imperiales europeos hacia finales del siglo XIX, para el caso de la descolonialidad.

La reoccidentalización ha sido la política exterior básica del presidente Barack Obama después de la debacle de la presidencia Bush-Cheney. En ese momento, Estados Unidos entró en una pendiente de desprestigio internacional. Hoy es obvio que la reoccidentalización continuará como proyecto, pero sin resultados. La decadencia de Estados Unidos y la toma de conciencia global, desoccidentalizadora y descolonial, no son conciencias que contribuirán a “revertir” la decadencia de Estados Unidos. La posible victoria de la extrema derecha en las próximas elecciones de 2012 (derecha cristiana evangelista y nacionalista) augura tiempos de malestar. La reoccidentalización consiste en mantener el privilegio de Occidente en el orden global. Y si bien Barack Obama inició esta trayectoria, después de Bush-Cheney, la construcción de la Unión Europea coadyuda en este proyecto. Esta coalición no es difícil de entender si se tienen en cuenta los quinientos años de historia de la civilización occidental, y del euroamericanismo. El ciclo de quinientos años de construcción, transformación y mantención de la matriz colonial de poder en las monarquías (momento teológico) y luego en el estado-nación (momento secular), se cerró alrededor del año 2000. Es decir, culminó el ciclo en el que el control de la matriz se derivaba de la cosmología sobre la que se apoya la civilización occidental. Una dimensión importante del presente y del futuro es la disputa por el control de la matriz colonial de poder (desoccidentalización) y la clara conciencia de la necesidad de desprenderse de ella (descolonialidad).

Las manifestaciones de los drásticos cambios en el reordenamiento global son numerosas en la primera década del siglo XXI: los fracasos de Afganistán e Iraq, la corrupción “legalizada” de Wall Street, la incontenible deuda de Estados Unidos y el ascenso de la extrema derecha, el incontrolable desajuste del euro y los problemas de inmigración y también el ascenso de la extrema derecha, provocando e incitando a la violencia y a la barbarie. A ello se unen,

del otro lado de la línea, las insurgencias de todo tipo de Túnez a Egipto, de Siria a Inglaterra, de Israel a Chile. La conciencia planetaria del cierre del ciclo occidental manifiesto en la etapa neoliberal es evidente e inminente. Es precisamente sobre las ruinas de la civilización occidental que Estados Unidos y la Unión Europea persisten en su esfuerzo de reoccidentalización. Pero ya es tarde: la desoccidentalización y la descolonialidad están en marcha. No solo son fuertes muros de contención a la reoccidentalización, sino que están proponiendo otras formas de ser y de existir sin recibir órdenes de las instituciones de Occidente. No se espere que una de estas tres trayectorias “gane el partido” y se imponga a las otras. Esta forma de pensar es la que ya no se ajusta a lo que está ocurriendo. En el presente, las tres trayectorias coexisten, en conflicto claro, y lo seguirán haciendo en el futuro, pero con esta diferencia: mientras la desoccidentalización y la descolonialidad se afirmarán, la reoccidentalización se reducirá a su derecho a existir, como cualquier otra civilización, perdiendo el derecho a imponerse. Parece no haber otra alternativa: la desoccidentalización y la descolonialidad se montan sobre un profundo descreimiento y desconfianza del liderazgo occidental. Repito, no se trata de “destruir” o “reemplazar”, puesto que no se le puede negar el derecho de existencia a Occidente de la misma manera que Occidente lo hizo en relación con culturas y civilizaciones que no eran de su agrado.

Ahora bien, es importante distinguir entre un *mundo policéntrico*, donde el conflicto mayor es entre reoccidentalización y desoccidentalización, en sus dos facetas, económico-política y político religiosa, y un *futuro pluriversal* en el cual las relaciones de dependencia y conflicto serán reemplazadas por relaciones de cooperación y de convivencia. Si su horizonte de vida no son ni las ganancias, ni el éxito ni ser el o la primera, la “producción de lo social” cambia. Es en esta dirección a la cual apuntan los proyectos y las trayectorias descoloniales. Fíjense en quiénes fueron los insurgentes de Túnez y Egipto, quiénes los indignados de Grecia, España y Londres, y quiénes los estudiantes de Chile. Ninguno de ellos busca y pide posiciones para dominar y enriquecerse; no quieren un mundo guiado por esos ideales y valores, buscan otros derroteros. Las tres grandes trayectorias coexisten hoy en diferentes temporalidades. La reoccidentalización se desinfla, mientras la desoccidentalización y la descolonialidad ganan fuerza. Difícil de aceptar, lo entiendo. Pero debemos comenzar a acostumbrarnos.

El mundo policéntrico es capitalista y su policentricidad proviene del hecho de que la economía capitalista es global, pero el control de las otras esferas de la matriz colonial (autoridad, conocimiento y subjetividades) está en disputa.

China y Malasia son estados nacionales capitalistas, pero no son ni neoliberales ni cristianos. El primero es un estado montado sobre una milenaria civilización donde el budismo y el taoísmo coexisten con el confucianismo. El segundo es básicamente un estado islámico. Capitalistas sí, pero neoliberales no. El neoliberalismo, en Estados Unidos, es una doctrina basada en la prioridad del mercado sobre el Estado, en la cual coexisten las creencias cristianas y judías (la familia Bush con Paul Wolfowitz, por ejemplo). Me parece obvio que esta composición de sistemas de ideas político-económicas y religiosas no ha “colonizado” ni a China ni a Malasia. Ahora bien, si a la policentricidad agregamos la emergencia decolonial de la sociedad política global, entramos ya en un mundo pluriversal y no solamente policéntrico. ¿Por qué? Porque todos y todas en el planeta estamos entrando en un mundo pluriversal; lo estamos construyendo entre todos, a pesar de las rémoras del pasado, como el tipo de economía y las diferencias imperiales y coloniales entre estados-nacionales y personas.

En torno al año 2000, la disputa por el control de la matriz colonial de poder se convirtió en una disputa a nivel de la enunciación (de la epistemología y del conocimiento), más que de lo enunciado (las esferas de la matriz colonial: economía, autoridad, conocimiento y subjetividad, género, sexualidad y racialización de la etnicidad). Ahora bien, esta composición conlleva una trampa que necesitamos aclarar. En efecto, el control del conocimiento y de la subjetividad ocupa dos lugares en la matriz: a un nivel, la cuestión del conocimiento y el control de la subjetividad domina o hegemoniza la enunciación, mientras que, al mismo tiempo, conocimiento y subjetividad son dominios de lo enunciado. Esta trampa se puede entender con el siguiente ejemplo. Durante la Guerra Fría el mundo fue dividido y clasificado en primer mundo, segundo mundo y tercer mundo. Obviamente, esa clasificación no existió en el mundo mismo, sino en el discurso que lo ontologizó de tal manera. Ahora bien, la enunciación que produjo tal división no se localizó ni en el segundo ni en el tercer mundo. Es decir, no fueron ni el segundo ni el tercer mundo los que se autclasificaron así; ellos fueron clasificados. ¿Quién lo hizo? Los actores e instituciones del primer mundo que con sus categorías filosóficas, lenguas de conocimiento, tenían el privilegio de situarse en uno de los tres mundos y ser el único con la legitimidad y el poder de clasificar. Nos queda entonces que el primer mundo fue, al mismo tiempo, un componente de lo enunciado, de la ontología, junto con el segundo y el tercero, pero fue el único que controló la enunciación para que tal clasificación fuera aceptada.

Dirán las mentes críticas, con la epistemología no se hace mucho si no contemplamos la economía. Efectivamente, si China pudo crecer como lo hizo es

porque no siguió las instrucciones del conocimiento en el que se apoyaban el Consenso de Washington, el FMI y el Banco Mundial. No fue solo el hacer, sino fundamentalmente el saber, lo que le permitió a los dirigentes chinos crecer económicamente y evitar que tales instituciones frenaran su crecimiento. Fue precisamente porque el gobierno chino desobedeció este conocimiento e implementó un conocimiento económico propio, que pudo desprenderse epistémicamente y despegar económicamente. La *materialidad* de la economía no se explica sin la *inmaterialidad* de la epistemología. China no estaría donde está hoy económica y epistémicamente si hubiera seguido las instrucciones del FMI y del Consenso de Washington. Ello es así porque desobedeció al saber económico de Occidente, desde Adam Smith pasando por Karl Marx hasta Milton Friedman. Los intelectuales y dirigentes chinos obviamente lograron construir un conocimiento económico apropiado a su estar, vivir y saber hacer. Pero no es solamente China, sino también los estados del este asiático, los del sureste asiático (Indonesia, Malasia), India, Brasil y algunos estados del Oriente Medio, que disputan el control económico y politológico de la Unión Europea y de Estados Unidos. Llamemos a estos procesos desoccidentalización. Esto no es sinónimo de antioccidentalismo; puede en ciertos casos ir acompañada de sentimientos antioccidente, pero lo fundamental no es la “resistencia” sino la “reexistencia”: el saber que no trata de gastar energía para estar en contra, sino que la emplea para estar a favor de algo distinto que se quiere construir. Este es el *momento del desenganche*, de la epistemología fronteriza (puesto que no es posible obliterar el pensamiento occidental, a la vez que no es necesario someterse a él). La desoccidentalización es, al contrario, una subsunción de los logros de Occidente, extraídos de la cosmología occidental e integrados a las cosmologías no occidentales del caso. El saber que Occidente contribuyó a la historia de la humanidad es hoy transformado en proyectos de desoccidentalización, esto es, de pensamiento propio y de liberación, ese otro aporte importante de la modernidad occidental. El mundo no-occidental aprendió que la gran enseñanza de Occidente, la liberación, no vendrá de Occidente mismo sino de sus propios saberes y haceres.

Por último, debemos contemplar que las trayectorias de reoccidentalización y desoccidentalización coexisten con las descoloniales. La cronología de la descolonialidad surge al mismo tiempo que se gesta la modernidad/colonialidad. En realidad, es parte del mismo paquete que surge como respuesta a la colonialidad. El ciclo de occidentalización que comenzó hacia 1500 y se cerró en 2000 originó también la descolonialidad, aunque la conciencia y el concepto de descolonialidad que manejamos hoy no estaba disponible en aquel

entonces. Pero lo que sí estaba disponible era la actitud no solo de rechazar la violencia imperial religioso-epistémica, económica, política (control de la autoridad, por ejemplo los virreinos y alcaldías impuestas sobre Anáhuac y Tawantinsuyu), sino de desprenderse de ella construyendo formas de vida que ya no serían como lo fueron antes que los castellanos se instalaran en sus territorios, pero que tampoco suponían aceptar lo que los castellanos dictaban. De esa confrontación surgieron la epistemología y el pensamiento fronterizo, el método de la descolonialidad que surge de vivir en el borde y en la tensión del diferencial de poder. Guamán Poma de Ayala, como he explicado en otros lugares, es un ejemplo paradigmático de epistemología fronteriza y descolonialidad (Mignolo 2011). En verdad, es el primer tratado político, religioso y económico que construye y asienta un lugar de enunciación que se desengancha del control enunciativo de la teología cristiana. En el día de hoy, en Bolivia y en Ecuador, así como en los mapuche al sur de Chile, vemos a diario la continuidad de estos procesos descoloniales de larga duración.

Hay otros casos de actitud descolonial a lo largo de cuatro siglos y medio. Momentos distintivos en esta trayectoria (y no solo en las Américas, sino también en Asia y África) fueron la Conferencia de Bandung, en 1955, y la reunión de los países no alineados, en Yugoslavia, en 1961. En Bandung se reunieron 29 estados asiáticos y africanos que, en el auge de los procesos de descolonización, confrontaban tanto el capitalismo occidental como el comunismo ruso. Ni el capitalismo ni el comunismo abrieron una tercera opción, la descolonización. Un horizonte que estaba mejor definido por lo que no se quería que por lo que se quería. Se dirá que la descolonización fracasó. En cierto sentido sí. Lo presenciamos recientemente en algunos casos: en Túnez y en Egipto, en Libia y en Afganistán. El proyecto descolonial fracasó también en India, pero no de la misma manera. India volcó el proyecto descolonial hacia proyectos de desoccidentalización. Hay razones que explican el fracaso del primero período de descolonización. Lo que no fracasó es la conciencia de descolonialidad, de desenganche de la matriz colonial de poder. Al contrario, entender por qué la primera etapa (1945-1980, aproximadamente) de la conciencia descolonial y su trayectoria fracasaron, condujo de la etapa de la descolonización a la etapa de la descolonialidad. ¿Cuál es la diferencia?

La etapa de la descolonización consistió, fundamentalmente, en la expulsión de los agentes y la clausura de las instituciones imperiales. La toma de posiciones en el gobierno y dependencias estatales quedó así en manos de los nativos, que intentaron transformar las colonias en estados modernos. Pero al no comprender que los estados modernos en las colonias no pueden ser sino estados modernos/coloniales,

condujeron a que los agentes y las instituciones imperiales fueran sustituidos por agentes e instituciones locales sin cambiar ni la teoría económica ni la teoría política. Esto es, cambiaron los actores, pero sin cuestionar el conocimiento sobre el que estaban construidas las relaciones internacionales de todo tipo. Es decir, sin percibir todavía las regulaciones impuestas por la matriz colonial de poder.

La conciencia descolonial comenzó a poner al descubierto la cara más oscura de la modernidad, la colonialidad. Y al hacerlo, fue evidente que la modernidad/colonialidad había generado la descolonialidad. De tal modo que a partir de este momento se comenzó a concebir un concepto triádico, modernidad/colonialidad/descolonialidad. La importancia del concepto triádico es doble. Por un lado, la descolonialidad nombra proyectos que se desenganchan de la epistemología occidental de la denotación, desde Platón hasta nuestros días, epistemología y filosofía del lenguaje en el cual el eje es el sustantivo, el nombre y la cosa, como aprendimos de Michel Foucault. Aquí el nombre es triádico y la cosa es complicada, realmente. Lo que el concepto triádico nombra son complejas relaciones de poder, retóricas salvacionistas y manejos ocultos (la colonialidad) que desencadenan procesos de desenganche, la descolonialidad. Así que no es posible comprender lo que está en juego si tomamos un concepto a la vez y no los tres en su heterogénea complejidad histórico-estructural. La descolonialidad, en la cual el argumento que estoy construyendo se inscribe, es parte de la matriz colonial, de la cual se quiere desenganchar. Esto es, la descolonialidad habita la frontera, la barra “/” entre modernidad/colonialidad, puesto que no hay afuera de la matriz colonial. A esta no se la puede observar desde algún lugar exterior a ella, sea la disciplina económica, sociológica o histórica. Todas las disciplinas habitan la matriz colonial. La cuestión es entonces saber dónde habitan las disciplinas y dónde habita el pensamiento descolonial.

Al comprender así la triada y la descolonialidad que surgen de subjetividades que habitan la frontera, con conciencia de habitar la frontera, se genera un vuelco epistémico de vastas proporciones. Al evacuar el lugar de observación que no puede ser observado, lugar que asumen las disciplinas sociales fuertes (economía, sociología, ciencias políticas) y, por cierto, las ciencias naturales y las escuelas profesionales, y al afirmar que no hay saber que exista fuera de la matriz, producimos la desobediencia epistémica como vuelco epistemológico. De ahí que sea inconcebible pensar y actuar hacia la construcción de un orden global descolonial, desenganchado de la matriz, simplemente criticando la economía capitalista y la moral neoliberal, puesto que tales críticas atañen al contenido y no al fundamento mismo que sostiene el capitalismo y el neoliberalismo, esto es, que sostiene la matriz colonial de poder.

Así es que abrir las ciencias sociales, en su diversas manifestaciones, significa introducir cambios para que las cosas continúen igual. Descolonizar las ciencias sociales (y toda la estructura del saber) implica pensar descolonialmente en lugar de “estudiar” la descolonialidad o el pensamiento descolonial desde alguna disciplina. Concluyo con un párrafo de una entrevista que concedí recientemente:

[L]o que hago no lo hago a la manera de un científico que estudia el pensamiento descolonial pero que no piensa descolonialmente sino sociológica, histórica o filosóficamente (es decir, que “analiza” el pensamiento descolonial en el marco de la disciplina filosófica). Por ello mismo es importante distinguir entre “el pensamiento descolonial”, que puede ser estudiado y analizado sin ser necesariamente pensar descolonialmente, y el “pensar descolonial”, que es una manera de pensar el mundo y las disciplinas. El pensar descolonial es así sujeto del proceso mismo de pensar, más que ser objeto para otras disciplinas. Ambas actividades son legítimas, por cierto, no estoy proponiendo elegir una sobre la otra. Pero sí estoy presentando el pensar descolonial (la opción descolonial) como una opción, una alternativa más entre las existentes hasta hoy. Mientras que pensar a partir de universales abstractos en el marco de la modernidad nos lleva a la ansiedad de querer reemplazar lo previo para proponer lo nuevo. El pensar descolonialmente, por su lado, nos lleva simplemente a argumentar a favor de la opción descolonial, que afirma su derecho de existencia para coexistir con las opciones ya existentes (conflictivamente en algunos casos, solidariamente en otros) (Mignolo 2012).

La descolonización del saber y del ser son respuestas a la colonialidad del saber y del ser. Para ello es necesaria la desobediencia epistémica, puesto que la descolonización no se llevará adelante si solo cambiamos el contenido y no los términos de la conversación, esto es, si no construimos lugares de enunciación no controlados por la enunciación que regula la matriz colonial de poder.

Referencias

- Armstrong, K. (2001). *El Islam*, Barcelona: Mondadori.
- “Arte y decolonialidad”, (2010), *Calle 14: Revista de Investigación en el Campo del Arte*, 4, 5.
- “Arte y decolonialidad” (2011), *Calle 14: Revista de Investigación en el Campo del Arte*, 5, 6.
- Gómez, P. P., y Mignolo, W. (2012). *Estéticas decoloniales*, Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Hobsbawm, E. (1994). “Barbarism: A User’s Guide”, *New Left Review*, 206: 44-54.
- Medina, J. (2011) “Forma Estado y Forma Ayllus. Ideas para rebobinar el proceso de cambio”, *Bolpress*, 6 de marzo de 2011, en: www.bolpress.com/art.php?Cod=2011030606

- Mignolo, W. (2012) "Para des-inventar América Latina: entrevista de Francisco Carballo con Walter Mignolo", en Ossandón, J., y Vodanovic, L. (eds.), *Disturbios Culturales*, Santiago: Ediciones UDP.
- Mignolo, W. (2011). "Crossing Gazes and the Silence of the "Indians": Theodor De Bry and Guaman Poma de Ayala", *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 41, 1, 173-223.
- Mignolo, W. (2009a). "Colonialidad: la cara oculta de la modernidad", en Breitwieser, S. (ed.), *Modernologías: artistas contemporáneos investigan la modernidad y el modernismo*, Barcelona: Museu d'Art Contemporani de Barcelona, 39-48.
- Mignolo, W. (2009b). "Enduring Enchantment: Secularism and the Epistemic Privileges of Modernity", en Billmoria, P., e Irvine, A. B., *Postcolonial Philosophy of Religion*, Dordrecht: Springer, 273-295.
- Mignolo, W. (2009c). "Dispensable and Bare Lives: The Hidden Political/Economic Agenda of Modernity", *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 7, 2, 69-87.
- Mignolo, W. (2005). *The Idea of Latin America*, Oxford: Blackwell.
- Roldán, D. A. (2008). "El otro-concreto en la constitución de la subjetividad ética. Enrique Dussel, la ética del discurso y el comunitarismo", *Teología y cultura*, 5, 9, 7-20.