



BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA COMPLEMENTARIA SESIÓN 2

CTX 108 HISTORIA Y REALIDAD LATINOAMERICANA

Mignolo, Walter. “América: la expansión cristiana y la creación moderna/colonial del racismo”. En La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial, 27-74. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007. Acceso el 18 de diciembre de 2020.

https://monoskop.org/images/8/8f/Mignolo_Walter_La_idea_de_America_Latina_2007.pdf

La crisis general: elementos teóricos

Hay numerosas interpretaciones sobre la crisis financiera así llamada mundial y hay pocas lecturas desde un ángulo tecnológico. Este texto pretenderá mostrar a la crisis actual como una crisis de relevo, en términos de Carlota Pérez (2004) y por lo tanto en búsqueda de soluciones integrales radicales en términos productivos, institucionales, y comerciales. Hay acuerdo entre tirios y troyanos que es la crisis más importante desde 1930 y hay lecturas sobre el colapso del capitalismo, y otras sobre la generalización de la crisis en el mundo. Acá se va a auscultar lo que queremos decir por “generalización”.

La crisis del capitalismo financiero maduro

Como en 1930, 1872 y 1827 hay una crisis del sistema financiero en el país líder que arrastra el funcionamiento del sistema financiero internacional dependiente de sí. Esto indica el final de una etapa de financiarización a la que se han referido tanto Marx (1977) como Kindelberger (1978) en el plano político y el Presidente Sarkozy en el plano político. Pérez asocia la financiarización con el momento de despliegue de la nueva tecnología tras una crisis general de productividad cuando la tecnología debe de cambiar. Para comprender las razones de la financiarización, es decir, de sacar del manejo financiero de “caja y bancos” y de los pasivos la rentabilidad de la empresa y no de los márgenes de ganancias sobre los productos vendidos –de la economía real– es necesario comprender que los cambios tecnológicos son muy costosos tanto para el que introduce la innovación, que este ciclo tecnológico de la información ve como la siguiente innovación sale al mercado antes que haya recuperado su inversión, como para el que la utiliza.

Publicado en “La Primera crisis global del siglo XXI: miradas y reflexiones”, enero 2009.
(<http://www.iudesp.ua.es/documentos/ClasesCrisisGlobal.pdf>).

Quizás el ejemplo más evidente es una empresa que compró computadoras para toda su planta profesional y secretarial que costaban 3,000 USD en 1982 (equivalentes a 6,000 USD en dólares del 2006) y que una vez instaladas quedaron obsoletas en un año. Todo el equipo de cómputo inicial queda desechado y debe de comenzar nuevamente.

Este proceso y otros análogos se han dado desde inicios de los años 80 sobre todo durante el periodo de despliegue de la nueva tecnología. La empresa que no realiza la modernización queda fuera de la competencia, pero por otro lado, el que la realiza pierde rentabilidad al invertir cantidades sustantivas de dinero en el proceso de modernización. La única alternativa es hacer un manejo de la liquidez “creativo” y un manejo de los pasivos, “agresivo”. Eso explica que la financiarización comenzara junto con el cambio tecnológico en los primeros años 70 del siglo pasado y que se fuera acentuando hasta llegar al paroxismo a fines de la década de los años 90 cuando la búsqueda de innovaciones se extremó.

La crisis de sobreproducción

La crisis que se está viendo se inició hace más de una década y fue medianamente controlada hasta que llegó al centro, a la raíz del problema. Hay un problema de las reglas del juego económicas que han consistido en abrir las economías de forma que las trasnacionales incrementaren su rentabilidad a partir de mano de obra barata en países remotos lo que ha requerido la apertura del mercado de capitales, la apertura del mercado de bienes y servicios, y sobre todo, el cierre de los espacios de movilidad de las personas para mantener los salarios bajos.

La liberación del mercado de capitales acompañada de la privatización de las empresas públicas permitió la expansión del capital trasnacional que compró tanto bienes públicos globales como agua y aire (bosques) como servicios públicos en general, electricidad, telefonía, banca, etc. Lo paradójico es que al funcionar de este modo y estar hecha dicha teoría económica, y sus instituciones, con esa finalidad, el incremento del gasto público estadounidense generado por el gobierno de los Estados Unidos desde enero del 2001, para salir de la recesión/depresión con deflación del 2000-2001 no arrastra su crecimiento.

Se ha demostrado que la economía de los Estados Unidos es porosa y que los efectos del gasto público del país del norte en la primera década del siglo XXI se ven en el crecimiento del déficit externo habiendo llevado a la devaluación de su moneda. De este modo, la invasión a Irak se reflejó en un alza en los precios de los commodities al mismo tiempo que en un auge de las bolsas pero en lugar de beneficiar a la economía de Estados Unidos en su conjunto generó un déficit externo solo imaginable en una economía que imprime el dinero internacional. Los beneficiarios de esa guerra tuvieron en los Estados Unidos nombre propio: Carlyle, Bechtel, los Bush, Cheney, Rumsfeldt y ahora el General MacAfree. El problema es que las guerras ya no arrastran a la economía que las genera. Es más, lo que es bueno para las empresas que hacen la guerra ya no es bueno para los Estados Unidos en la presente circunstancia. Sí lo ha sido para un selecto número de personas del entorno neoconservador



y para la banca de inversión mientras duró la burbuja. Luego quebró y es rescatada desde el Tesoro por el ex presidente de Goldman Sachs. It's business, not economics.

Sobre la generalización

La crisis es sobre todo de Estados Unidos pero es de la marcha del capitalismo estadounidense bajo las reglas del juego de utilizar la mano de obra barata de alrededor del mundo para beneficiar a las transnacionales. Lo es también del patrón de acumulación basado en el motor a combustión que ha terminado con el planeta como lo conocimos y que si no se modifica ahora terminará con la especie humana. Ambos son elementos generales pero que se definen en el G7. Es también una crisis de un orden internacional surgido en los años 70 donde siete países deciden su destino económico y le imponen a los otros 187 como hacerle para su propio beneficio, arrebatando la libertad de estos 187 gobiernos con el argumento de que saben más. Esta crisis es también general porque es evidente que la teoría económica ortodoxa evidentemente no la pudo ni prever ni resolver en los términos del mercado. Ahora ya no pueden decir que saben más y por eso subordinan al resto.

Sobre la crisis global

Una crisis se vuelve global cuando hay elementos de contagio y el arrastre de la economía mayor en efecto impacta sobre todas las demás muy adversamente. Históricamente cuando caían las bolsas subían las tasas de interés a niveles record y los países deudores suspendían pagos de deuda. En este proceso se suspendían los mecanismos de crédito internacionales y los precios de las materias primas se desplomaban. Esto fue cierto en las crisis de 1827, 1872 y 1929. Igualmente es verdad que las bolsas caen durante cuatro años y la economía líder se estanca abajo al cuarto año de caída llevando a la reestructuración productiva, institucional y teórica que impulsa la consolidación de la tecnología introducida treinta años antes.

En economías lideradas por las exportaciones con un único mercado grande esto tenía un efecto letal. El gran cambio es que ya no hay una economía líder que arrastra toda la economía global, aunque los periodistas del Wall St Journal insistan en la crisis global y peor en un mundo Estados Unidos-céntrico. No se resignan a que es una crisis de Estados Unidos contagiada a algunos más que a otros. Esto ocurrió en la medida que Asia tomó impulso liderado por China, Sudamérica tomó impulso liderado por Brasil/Argentina, medio oriente lo tomó por los Emiratos, Eurasia lo tomó liderado por Rusia y África liderado por la China y Sudáfrica y que el comercio entre todos ellos es una parte importante del comercio mundial de ellos. Si bien el grueso del comercio es intra G7, para el resto del mundo el G7 es la mitad del comercio y los circuitos intraregionales están fortalecidos. Hoy están muy severamente impactados los del G7 que comercian y cruzan instrumentos financieros entre sí, así como México y Centroamérica por sus grados de interpenetración con el vecino del norte.

En el plano financiero están más severamente impactados los que trabajaron en el mercado de derivados aunque todas las bolsas de valores del mundo se cayeron de forma sincronizada. La caída de las bolsas no significa lo mismo para todas las economías por el peso diferenciado de éstas en la economía. El efecto sobre los sistemas privados de pensiones será parecido para todos aunque en algunos países el sistema privado cubra a una parte ínfima de la fuerza de trabajo y en otros a porciones mayores.

El FMI dice que el mundo continúa afectado por el impacto de la crisis financiera y por los precios volátiles de las materias primas. La perspectiva, dicen, es una reducción de la actividad económica global a niveles igual de bajos que en la recesión del 2001. Considerando que América Latina casi no tuvo crecimiento durante los veinte años desde 1982, ahora parece haber mayor crecimiento que entonces. Igualmente Asia continúa con tasas de crecimiento muy altas aunque levemente reducidas de niveles record, Rusia sigue su curso y aunque se pronostica catástrofes en el precio del crudo la realidad es que la burbuja petrolera a 150 dólares barril fue reventada por el propio Paulson y los precios tenderán a estabilizarse en el nivel real de la demanda internacional entre 50 y 100 dólares barril y no menos que eso.

En conclusión, en este contexto se abre el espacio para el fortalecimiento de los sistemas intraregionales de comercio y finanzas, para la reorganización del sistema financiero internacional dándole nuevos roles al FMI y al Banco Mundial que necesariamente deberán tener una estructura representativa de los acreedores del mundo actual y sobre todo, es el momento de pensar una teoría económica contracíclica que privilegie el mercado interno, acompañado del externo, que imagine sistemas productivos que conserven el medio ambiente y sistemas distributivos que incorporen a todos y todas.

Bibliografía

Fondo Monetario Internacional. 2008. *Regional Economic Outlook, Western Hemisphere: Grappling with the Global Financial Crisis*, Washington D.C.

Kindleberger, C. P. 1978. *Manias, Panics and Crashes: A History of Financial Crises*, John Wiley & Sons, New York.

Marx, Karl, *El Capital*, Siglo XXI, México, 1977, Tomo III, cap. 24.

Pérez, C. 2004. *Revoluciones tecnológicas y capital financiero. La dinámica de las grandes burbujas financieras y las épocas de bonanza*. Siglo XXI, México.

1

América: la expansión cristiana y la creación moderna/colonial del racismo

América fue descubierta, conquistada y poblada por las razas civilizadas de Europa, a impulsos de la misma ley que sacó de su suelo primitivo a los pueblos de Egipto para atraerlos a Grecia; más tarde, a los habitantes de esta para civilizar la península itálica; y por fin, a los bárbaros de Germania para cambiar, con los restos del mundo romano, la virilidad de su sangre por la luz del cristianismo.

JUAN BAUTISTA ALBERDI, *Bases y puntos de partida para la organización nacional*, 1852

Una de las diferencias más evidentes entre aborígenes y blancos es el lugar de origen. Los blancos provenían principalmente de Europa occidental [...]. En cambio, los aborígenes siempre habían habitado el hemisferio occidental. La vida en el continente y las concepciones que de él existían no recibieron la influencia del mundo posromano [...]. El hemisferio occidental producía *subiduría*; Europa Occidental producía *conocimiento*.

VINE DELORIA HIJO, *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto*, 1969 (las cursivas son mías)

«América» en el horizonte colonial de la modernidad

Antes de 1492, América no figuraba en ningún mapa, ni siquiera en el de los pueblos que vivían en el valle de Anáhuac (territorio azteca) y Tawantinsuyu (territorio inca). Los españoles y los portugueses, únicos ocupantes europeos durante el siglo XVI, bautizaron el continente cuyo control y posesión estaba en sus manos. Hoy en día resulta difícil pensar que los incas y los aztecas no vivían en América y más aún que no vivían en América Latina. Hasta comienzos del siglo XVI, el continente no figuraba en los mapas porque no se había inventado la palabra ni había nacido la idea de un cuarto continente. El territorio existía y los pobladores también, por supuesto, pero ellos daban su propio nombre al lugar donde vivían: Tawantinsuyu a la región andina, Anáhuac a lo que en la actualidad es el valle de México y Abya-Yala a la región que hoy en día ocupa Panamá. Los pobladores originarios no conocían la extensión de lo que luego se denominó «América». En Europa, Asia y África nadie sabía de la existencia del territorio que se llamaría Indias Occidentales y más adelante América, ni de los pueblos que lo habitaban, que luego serían conocidos como indios. América cayó del cielo —literalmente hablando— que Américo Vespucio estaba observando cuando descubrió que las estrellas que veía desde el sur del Brasil de hoy en día no eran las mismas que solía ver desde el Mediterráneo. Lo confuso del asunto es que una vez que el continente recibió el nombre de América en el siglo XVI y que América Latina fue denominada así en el siglo XIX, fue como si esos nombres siempre hubiesen existido.

«América» nunca fue un continente que hubiese que descubrir sino una *invención* forjada durante el proceso de la historia colonial europea y la consolidación y expansión de las ideas e instituciones occidentales. Los relatos que hablan de «descubrimiento» no pertenecían a los habitantes de Anáhuac ni de Tawantinsuyu sino a los europeos. Debieron transcurrir 450 años hasta que se produjera una transformación en la geografía del conocimiento, y así lo que Europa veía como un «descubrimiento» empezó a considerarse una «invención». El marco conceptual que permitió dar ese giro surgió de la conciencia criolla del mundo de habla hispana y portuguesa.

Cabe destacar que hasta ese momento las formas de pensamiento aborigen y africano de América del Sur aún no habían entrado en el debate público, mirando al continente desde su propia historia fragmenta-

da. «América», y luego «América Latina y «América Sajona», son conceptos creados por europeos y criollos de ascendencia europea. Los indios y los criollos descendientes de africanos no fueron invitados al diálogo. Los afrocaribeños habían participado de una transformación similar y complementaria en la geografía del conocimiento, pero en el mundo de habla inglesa y francesa. Los criollos de ascendencia africana no se interesaban por la llegada de los europeos a la región que hoy se conoce como islas del Caribe: el transporte de esclavizados al continente que ya se denominaba América empezó varias décadas después del descubrimiento o invención del continente. El hecho de que América fuese un continente descubierto o una entidad inexistente no era un tema relevante en la genealogía del pensamiento indígena.

Hace unos años, el historiador y filósofo mexicano Edmundo O’Gorman esgrimió un argumento sólido y convincente: la invención de América implicó la apropiación del continente y su integración en el imaginario eurocristiano.¹ Los españoles y los portugueses, como los únicos intrusos europeos del siglo XVI, reclamaron el continente para sí y lo rebautizaron al tiempo que iniciaron una organización territorial similar a la de España y Portugal. Vespucio pudo bajar a América del cielo cuando, navegando por las costas del actual Brasil, se dio cuenta de que se encontraba en un «Nuevo Mundo» (nuevo, claro está, para los europeos) y no en la «India», como había creído Colón diez años antes. Es bien conocida la historia de que desde que Vespucio «descubrió» América en el plano conceptual (en el sentido de «darse cuenta» o «tomar conciencia»), los europeos se encontraron frente a un Nuevo Mundo, continente que recibió el nombre de «América» en honor a Américo Vespucio, con un ligero cambio en la terminación de la palabra para que fuese análoga a la de los continentes no europeos existentes: África y Asia.

«Descubrimiento» e «invención» no son únicamente dos interpretaciones distintas del mismo acontecimiento: son parte de *dos paradigmas distintos*. La línea que separa esos dos paradigmas es la de la transformación en la geopolítica del conocimiento; no se trata solamente de una diferencia terminológica sino también del contenido del discurso. El primer término es parte de la perspectiva imperialista de la historia mundial adoptada por una Europa triunfal y victoriosa, algo que se conoce como «modernidad», mientras que el segundo refleja el punto de vista crítico de quienes han sido dejados de lado, de los que se espera que sigan los pasos del progreso continuo de una historia a la que no creen pertenecer.

La colonización del ser consiste nada menos que en generar la idea de que ciertos pueblos no forman parte de la historia, de que no son seres. Así, enterrados bajo la historia europea del descubrimiento están las historias, las experiencias y los relatos conceptuales silenciados de los que quedaron fuera de la categoría de seres humanos, de actores históricos y de entes racionales. En los siglos XVI y XVII, los «condenados de la tierra» (como catalogó Frantz Fanon a los seres colonizados) eran los indios y los esclavos africanos. Por esa razón, los misioneros y los hombres de letras se arrogaron la tarea de escribir las historias que, según ellos, los incas y los aztecas no tenían y de redactar la gramática del quechua/quechua y el náhuatl tomando el latín como modelo. Los africanos no fueron tenidos en cuenta en el proceso de evangelización, ya que se los consideraba pura y exclusivamente proveedores de mano de obra.

Hacia fines del siglo XVII surgió un nuevo grupo social que, no bien hizo su aparición, quedó fuera de la historia, el de los criollos de ascendencia española y portuguesa. Aunque no sufrieron la misma marginación que los indios y los africanos, los criollos tampoco formaban parte de la historia, pues fueron un grupo que quedó ubicado entre los límites de lo humano —más allá de los cuales estaban los indios y los africanos— y la humanidad propiamente dicha, representada por los europeos. La configuración geopolítica de los instrumentos con que se medía la naturaleza de los seres humanos en base a una idea de la historia que los cristianos occidentales consideraban la única idea verdadera y aplicable a todos los habitantes del planeta llevó al establecimiento de una matriz colonial de poder, a dejar a determinados pueblos fuera de la historia para justificar la violencia en nombre de la evangelización, la civilización y, más recientemente, del desarrollo y de la democracia de mercado. Esa configuración geopolítica trazó una línea divisoria entre una minoría dedicada de lleno a las misiones evangelizadoras, civilizadoras o de fomento del desarrollo y una mayoría de marginados convertidos en el objetivo a conquistar de esas misiones.

La «modernidad» entendida como la dirección de la historia cuyo objetivo y modelo era Europa ha sido atribuida a Max Weber, en ese aspecto seguidor de Hegel. En los últimos años, a fines de la década de 1980, el sociólogo peruano Aníbal Quijano desenterró la «colonialidad», en tanto lado oscuro de la modernidad y perspectiva histórica de los condenados, los marginados de la historia contada desde el punto de vista de la modernidad, desde la cual es difícil ver o reconocer la colonialidad, que hasta resul-

ta un concepto perturbador. Y desde el punto de vista del segundo grupo de actores, los condenados, aunque la colonialidad proponga una perspectiva que transforma el conocimiento y la historia, la modernidad es inevitable. Para los primeros actores, la modernidad tiene una sola cara y su densidad es simple; para los segundos, en cambio, tiene dos caras y su densidad es doble. Comprender la coexistencia de esos dos grandes paradigmas equivale a entender de qué manera ocurre la transformación en la geografía y la geopolítica del conocimiento. Mi punto de vista se enmarca abiertamente en el segundo paradigma, en la doble densidad de la modernidad/colonialidad.

¿Cómo operaron esos dos conceptos intrincados, la modernidad y la colonialidad, en tanto dos caras de una misma realidad, para dar forma a la idea de «América» en el siglo XVI y a la de América Latina en el siglo XIX? El término «modernidad» ha estado en boga desde hace unos cuarenta años, y a pesar de que existen distintas opiniones y definiciones, hay coincidencias en cuanto a su significado básico. Desde la perspectiva europea, la modernidad se refiere a un período de la historia que se remonta al Renacimiento europeo y al «descubrimiento» de América (idea que comparten los académicos del sur de Europa, es decir, de Italia, España y Portugal) o bien a la Ilustración europea (idea que sostienen los académicos y los intelectuales y reproducida por los medios en los países anglosajones –Inglaterra, Alemania y Holanda– y un país latino –Francia–). Desde la perspectiva del otro lado, el de las ex colonias portuguesas y españolas de América del Sur, la idea propuesta por los académicos e intelectuales es que el progreso de la modernidad va de la mano con la violencia de la colonialidad. La diferencia radica en qué parte de la historia local es la que se narra. La teoría de la «invención de América» propuesta por O’Gorman fue un punto de inflexión que puso sobre el tapete una perspectiva que no existía antes o no era reconocida en los relatos imperiales de Europa. O’Gorman sacó a la luz una dimensión de la historia oculta por los relatos parciales del «descubrimiento», lo que sirve de ejemplo para comprender cómo se ven las circunstancias desde las diversas experiencias de la colonialidad.

En tanto concepto, América es inseparable de la idea de modernidad, y ambos son la representación de los proyectos imperiales y los diseños para el mundo creados por actores e instituciones europeas que los llevaron a cabo. La invención de América fue uno de los puntos nodales

que permitieron crear las condiciones necesarias para la expansión imperial y para la existencia de un estilo de vida europeo que funcionó como modelo del progreso de la humanidad. Entonces, el «descubrimiento y la conquista de América» no es un acontecimiento más en una cadena histórica lineal que une la creación del mundo con el presente y deja atrás a todos los que no estuvieron atentos y perdieron por eso el tren de la modernidad. Es, en cambio, un momento crucial en la historia, el momento en que las exigencias de la modernidad como meta para obtener la salvación impusieron un conjunto específico de valores cuya implementación se apoyaba en la lógica de la colonialidad.

Por el contrario, la teoría de la «invención de América» se formula desde el punto de vista de la colonialidad y así revela que los avances de la modernidad fuera de Europa dependen de una matriz colonial de poder que incluye la acuñación de nuevos términos para nombrar las tierras apropiadas y los pueblos que las habitaban. Los distintos grupos étnicos y civilizaciones de Tawantinsuyu y Anáhuac y los pueblos africanos, por ejemplo, fueron reducidos a la categoría de «indios» y «negros». La idea de «América» y de «América Latina» podía justificarse dentro del marco filosófico de la modernidad europea, incluso cuando las voces de esa justificación provienen de los criollos descendientes de europeos que habitaban las colonias y compartían el punto de vista de los españoles o los portugueses. Sin embargo, lo que cuenta es que la necesidad de narrar la parte de la historia que no se contaba requiere una transformación en la geografía de la razón y el conocimiento. La «colonialidad», entonces, consiste en develar la lógica encubierta que impone el control, la dominación y la explotación, una lógica oculta tras el discurso de la salvación, el progreso, la modernización y el bien común. Quizá el duplo modernidad/colonialidad nunca haya sido tan evidente como en el gobierno de George W. Bush.

Por mor de claridad, es conveniente considerar la «modernidad/colonialidad» como dos caras de una misma moneda y no como dos formas de pensamiento separados: no se puede ser moderno sin ser colonial, y si uno se encuentra en el extremo colonial del espectro, debe negociar con la modernidad, pues es imposible pasarla por alto. La idea de América no puede separarse de la colonialidad: el continente en su totalidad surgió como tal, en la conciencia europea, como una gran extensión de tierra de la que había que apropiarse y un pueblo que había que evangelizar y explotar. «Colonialidad» es un término mucho menos frecuente

que «modernidad», y muchos tienden a confundirlo con «colonialismo», aunque, claro está, los dos conceptos están relacionados. «Colonialismo» se refiere a períodos históricos específicos y a lugares de dominio imperial (español, holandés, británico y, desde principios del siglo xx, estadounidense); «colonialidad», en cambio, denota la estructura lógica del dominio colonial que subyace en el control español, holandés, británico y estadounidense de la economía y la política del Atlántico, desde donde se extiende a casi todo el mundo. En cada uno de los períodos imperiales del colonialismo —con predominio de España (siglos xvi y xvii), Inglaterra (desde el siglo xix hasta la Segunda Guerra Mundial) o Estados Unidos (desde principios del siglo xx hasta nuestros días)— se ha mantenido la misma lógica aunque el poder haya cambiado de manos.

Podría decirse que, antes de los ataques del 11 de septiembre de 2001, Estados Unidos no era un país imperial porque no tenía colonias como las que tuvieron España o Inglaterra. Pero esa idea entiende el «colonialismo» como la posesión de «colonias» en cuyo territorio se establecen instituciones y se mantienen administradores y ejércitos. También confunde «colonialismo» con «colonialidad». La colonialidad es la lógica del dominio en el mundo moderno/colonial que trasciende el hecho de que el país imperial/colonial sea España, Inglaterra o Estados Unidos. A lo largo del período de reestructuración política y económica de la segunda mitad del siglo xx, la tecnología moderna vuelve innecesaria la colonización a la vieja usanza. No obstante, Estados Unidos tiene bases militares en lugares estratégicos (Oriente Medio y América del Sur, por ejemplo). Asimismo, la ocupación de Irak y la posterior presión de Estados Unidos para designar un gobierno favorable al poder del imperio² reflejan con claridad el método actual del *colonialismo*. Después del 11 de septiembre, las voces liberales de Estados Unidos empezaron a reconocer que el imperialismo era necesario, pero, como eran liberales, lo denominaban imperialismo «renuente» o «liviano». El imperialismo puede recibir nombres diversos pero siempre conlleva alguna forma de colonialismo: es difícil imaginar un imperio sin colonias, aunque las colonias adopten formas distintas en distintos momentos históricos.³

La idea de América, entonces, es una invención europea moderna limitada a la visión que los europeos tenían del mundo y de su propia historia. En esa visión y en esa historia, es lógico que la colonialidad fuera pasada por alto o disfrazada de injusticia necesaria en nombre de la jus-

ticia. La colonialidad pone de manifiesto las experiencias y las ideas del mundo y de la historia de aquellos a quienes Fanon denominó *les damnés de la terre* («los condenados de la tierra», que han sido obligados a adoptar los estándares de la modernidad). Los condenados se definen por la *herida colonial*, y la herida colonial, sea física o psicológica, es una consecuencia del *racismo*, el discurso hegemónico que pone en cuestión la humanidad de todos los que no pertenecen al mismo *locus* de enunciación (y a la misma geopolítica del conocimiento) de quienes crean los parámetros de clasificación y se otorgan a sí mismos el derecho a clasificar. La imposibilidad de ver las historias y las experiencias que no están incluidas en la historia del cristianismo de Occidente tal como la consideran los laicos europeos, que hunde sus raíces en el griego y el latín y se difunde en las seis lenguas vernáculas imperiales (italiano, español, portugués, francés, alemán e inglés), ha sido el sello distintivo de la historia intelectual y de sus consecuencias éticas, políticas y económicas.

La transformación en la geopolítica del conocimiento —la perspectiva de la modernidad también tiene raíces geopolíticas, aunque se la presente como el curso natural de la historia universal— comenzó con el reconocimiento de que incluso la defensa posmoderna de la pluralidad de interpretaciones no merece celebrarse en tanto se restrinja a una *diversidad de interpretaciones enmarcadas en el conocimiento eurocéntrico*, moldeado y regido a lo largo del tiempo por la teología, en los siglos XVI y XVII, y por la «egología» (marco de conocimiento cuyo centro y punto de referencia es el «yo» en lugar de «Dios»), la conciencia europea en auge a partir de Descartes.⁴ Para relatar las experiencias, los sentimientos y las visiones del mundo distintas de las del relato europeo y su marco filosófico de referencia, es necesario alejarse de la noción del conocimiento fundada en la teología y la egología, que oculta sus cimientos geopolíticos, y acercarse a una noción cuyas raíces geopolíticas se adentran en las historias de las fronteras y no en las historias territoriales inventadas por los expansionismos europeo y estadounidense.⁵

De hecho, la geopolítica del conocimiento nació en el siglo XVI como una postura decolonial (en respuesta a la «actitud romana» que Rémi Brague atribuye a la historia de Europa; véase el capítulo 2), cuando los sabios y los funcionarios de Anáhuac y Tawantinsuyu debieron adaptar su sistema de conocimiento, información y organización de la memoria a un sistema extraño a su experiencia y su pasado común. Ellos tuvieron que pensar en un marco doble que revelaba un diferencial en las relacio-

nes de poder. Uno de los marcos fue introducido por los europeos que hablaban las lenguas imperiales. Por lo general, los europeos no tuvieron la necesidad de asimilar las lenguas y los marcos de conocimiento indígenas; en cambio, la situación de los pueblos indígenas (y de los africanos transportados al Nuevo Mundo) era distinta, porque ellos no tuvieron más opción que adoptar las lenguas y los marcos de conocimiento europeos. Una de las consecuencias inevitables del expansionismo moderno/colonial fue la creación de condiciones favorables para el *pensamiento fronterizo*, que permitió la descentralización de la teopolítica del conocimiento (en Tawantinsuyu y Anáhuac, en el siglo XVI) y de la egopolítica del conocimiento (en la India colonizada por Inglaterra y en África bajo el dominio de Inglaterra y Francia en el siglo XIX). Así, los acontecimientos que condujeron al surgimiento de la idea de «América» favorecieron la aparición de una nueva manera de pensar –el pensamiento fronterizo–, que la teología (y luego la egología) no lograron controlar, salvo suprimiendo la materialidad de sus manifestaciones (evitando la publicación de escritos indígenas, por ejemplo), demonizándolas u obscurculizando su difusión. Con todo, las ideas no se matan: sobreviven en los cuerpos, pues son parte de la vida. El pensamiento fronterizo florece en la región andina bajo el nombre de interculturalidad y también en el resto del mundo, en especial en las zonas de Europa donde residen inmigrantes africanos, asiáticos, sudamericanos y caribeños. El pensamiento fronterizo, que históricamente ha sido la única condición posible para los pueblos indígenas, adoptó formas particulares entre los esclavos africanos y los criollos de ascendencia africana, así como entre los criollos descendientes de españoles y portugueses. Aquí, el nombre es menos importante que el fenómeno; una nueva forma de pensar inducida por la expansión imperialista de la modernidad y la matriz colonial del poder que el expansionismo moderno necesariamente implica.

La geopolítica del conocimiento (los cimientos históricos locales del conocimiento) va de la mano de la política corporal del conocimiento, es decir, la base biográfica individual y colectiva del conocimiento. La visión de los hechos y la concepción del mundo aportadas por los hombres de armas o los jesuitas españoles (y luego, por los viajeros y los filósofos franceses y británicos) estaban arraigadas geográfica e históricamente en lenguas, memorias e historias que poco tenían que ver con la visión y la concepción del mundo de los intelectuales que hablaban *aimara* o *nahuatl*, cuyas geografías y biografías se apoyaban en otras

memorias e historias. En esta simetría aparente hay una *diferencia*: el misionero español y el filósofo francés no debieron incorporar las lenguas ni las experiencias indígenas en su marco de pensamiento teológico o egológico. Los intelectuales aimara o náhuatl de los territorios que hoy ocupan Bolivia, México y América Central no tuvieron otra opción, porque en sus territorios, en los lugares donde ellos vivían, se establecieron instituciones españolas y francesas. Esa es la razón material por la cual el pensamiento fronterizo es la consecuencia del diferencial de poder existente en el contexto moderno/colonial, un diferencial de poder que constituye la *diferencia colonial*.

No resulta sencillo analizar la idea de «América Latina» más allá de la retórica de la modernidad (que celebra el descubrimiento) ni adentrarse en la lógica de la colonialidad, que implica partir desde las nociones de *pachakuti*⁶ para los pueblos indígenas y su propia memoria conceptual y la de «invención» para O’Gorman, que retoma la tradición de pensamiento criollo. Es necesario volver a trazar el mapa del conocimiento y la interpretación. No se trata solamente de una cuestión de nombre (América, América Latina) o de referencia (el contorno en forma de pera y el extremo que conecta con México), sino de quiénes han participado en el proceso de creación del nombre. La idea de que «América» era un continente descubierto por navegantes europeos es parte de la retórica de la modernidad (europea). *Pachakuti* y «América» en tanto invención revelan la lógica de la colonialidad (la matriz colonial de poder) oculta tras esa retórica.

La lógica de la colonialidad opera en cuatro dominios de la experiencia humana: (1) económico: apropiación de la tierra, explotación de la mano de obra y control de las finanzas; (2) político: control de la autoridad; (3) social: control del género y la sexualidad, y (4): epistémico y subjetivo/personal: control del conocimiento y la subjetividad. La lógica de la colonialidad ha existido desde la conquista y colonización de México y Perú hasta después de la guerra de Irak, si bien en los últimos 500 años de historia ha sufrido cambios superficiales en cuanto a las proporciones y los agentes de la explotación/control. Cada uno de los dominios se entrecruza con los demás: la apropiación de la tierra y la explotación de la mano de obra se vinculan con el control de las finanzas, la autoridad, el género, y el conocimiento y la subjetividad.⁷ El funcionamiento de la matriz colonial puede pasar inadvertido, y cuando sale a la superficie, se lo explica por medio de la retórica de la modernidad, ase-

gurando que la situación puede «corregirse» con «desarrollo», «democracia» o una «economía fuerte», por ejemplo. Lo que algunos consideran «mentiras» del gobierno de Estados Unidos son en realidad parte de una «retórica de la modernidad» codificada, que a todos promete la salvación y así distrae la atención de las consecuencias opresivas de la lógica de la colonialidad. Para implementar esa lógica se necesita la retórica que elogia la modernidad, como se vio desde el primer momento en el caso de Irak. Mientras el capital y el poder se van concentrando en menos manos y la pobreza crece en todo el mundo, la lógica de la colonialidad se vuelve cada vez más opresiva y despiadada. Desde el siglo XVI, la retórica de la modernidad se ha nutrido del lenguaje de la salvación, acompañado por la apropiación de grandes extensiones de tierra en el Nuevo Mundo y la explotación masiva de la mano de obra india y africana, justificadas por la creencia en la prescindencia de la vida humana: la de los esclavos. Así, cuando hoy en día algunos cristianos enarbolan las banderas de los «valores a favor de la vida», reproducen una retórica que desvía la atención de la creciente «devaluación de la vida humana» puesta en evidencia por los miles de muertos en Irak. *Entonces, no es con la modernidad que se superará la colonialidad, pues es precisamente la modernidad la que necesita y produce la colonialidad.*

Veamos como ejemplo la genealogía del primero de los dominios que hemos mencionado y cómo ha evolucionado la lógica de la colonialidad en el área de la tierra, el trabajo y las finanzas. Luego completaré la breve explicación del primer cuadrante profundizando en el cuarto (conocimiento y subjetividad), y mostraré cómo el conocimiento transformó Anáhuac y Tawantinsuyu en América, y luego en América Latina, y cómo se crearon nuevas identidades nacionales y subcontinentales. Pero en primer lugar nos centraremos en la apropiación de grandes extensiones de tierra por parte de los españoles y los portugueses, que se convertirían en los terratenientes de América en el siglo XVI, algo que también se aplica a los británicos, los franceses y los holandeses en el Caribe (desde Salvador de Bahía, en Brasil, hasta Charleston, en lo que hoy es Carolina del Sur, pasando por el norte de Colombia, Venezuela y las islas del Caribe). La apropiación de tierras estaba estrechamente relacionada con la explotación de la mano de obra de indios y esclavizados africanos, y con el control de las finanzas, es decir, la acumulación de capital como consecuencia de la apropiación de tierras y la explotación de la mano de obra. El capital se concentró en Europa, en los Estados imperiales, y no en las

colonias. El mismo patrón puede observarse en el siglo XIX, cuando Inglaterra y Francia desplazaron a España y Portugal como principales potencias imperiales. La lógica de la colonialidad se reprodujo y también se modificó en la etapa siguiente de la expansión imperial, en África y Asia.

Incluso en la actualidad se observan situaciones similares en la apropiación de áreas ricas en «recursos naturales» (en el Amazonas o en Irak, país productor de petróleo). La tierra no se reproduce como las semillas y otros «productos», pues su extensión es limitada. De ahí que su apropiación sea uno de los objetivos primordiales para la acumulación de capital. La «idea» de América Latina es la de una región que comprende una enorme superficie de tierra rica en recursos naturales donde abunda la mano de obra barata. Esa es la idea no manifiesta. En cambio, de acuerdo con la retórica del FMI, el Banco Mundial y el consenso de Washington, «América Latina» está a la espera de su «desarrollo». También podría rastrearse la explotación de mano de obra americana hasta la Revolución Industrial y el traslado de plantas productivas de empresas estadounidenses a países en vías de desarrollo con el propósito de abaratar costos. En cuanto al control de las finanzas, basta con comparar la cantidad y el tamaño de los bancos de Nueva York, Londres o Fráncfort con los de Bolivia, Marruecos o la India.

Por lo tanto, si consideramos a «América» desde la perspectiva de la colonialidad (no de la modernidad) y escuchamos el punto de vista indígena, la historia será otra. La primera parte de la «Declaración de la selva Lacandona», escrita por el Ejército Zapatista, sirve como ejemplo:

Somos producto de 500 años de luchas: primero contra la esclavitud, en la Guerra de Independencia contra España encabezada por los insurgentes, después por evitar ser absorbidos por el expansionismo estadounidense, luego por promulgar nuestra Constitución y expulsar al Imperio Francés de nuestro suelo; después la dictadura porfirista nos negó la aplicación justa de leyes de Reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes. Surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros, a quienes se nos ha negado la preparación más elemental para así poder utilizarnos como carne de cañón y saquear las riquezas de nuestra patria sin importar que estemos muriendo de hambre o de enfermedades curables, sin importar que no tengamos nada, absolutamente nada, ni un techo digno, ni tierra, ni trabajo, ni salud, ni alimentación, ni educación, sin tener derecho a elegir libre y democráticamente a nuestras autoridades, sin independencia de los extranjeros, sin paz ni justicia para nosotros y nuestros hijos.³

La «Declaración de la selva Lacandona» es parte de una larga historia reescrita desde el punto de vista indígena (contrapuesto a la perspectiva presentada por criollos y mestizos mexicanos o por «especialistas» franceses o estadounidenses cuando narran la historia de México y «América Latina»). Cabe preguntarse si los pueblos indígenas tenían en efecto una perspectiva, ya que uno imagina que la *historia* es la *historia* y lo que ocurrió fueron hechos que admiten «distintas interpretaciones» pero no «distintas perspectivas». Pensar que hay distintas interpretaciones implica presuponer que existe un principio compartido de conocimiento y de reglas de juego, mientras que admitir que hay distintas perspectivas significa que los principios de conocimiento y las reglas del juego tienen una posición geohistórica que funciona dentro de la estructura de poder del mundo colonial moderno. Para entender cómo funciona, es necesario contar con una «teoría de la dependencia» para el dominio epistemológico.⁹ La «teoría de la dependencia» explica el diferencial de poder en el dominio de la economía en la medida en que da cuenta de una cierta estructura de poder diferencial en el dominio de la economía. Pero nuestra también la diferencia epistémica y la distribución del trabajo dentro de una geopolítica imperial del conocimiento en la cual la economía política se desplazó en un solo sentido: desde los países del Primer Mundo hacia los del Tercer Mundo para contener el comunismo del Segundo Mundo. En este sentido, la teoría de la dependencia es relevante para modificar la geopolítica del conocimiento y señalar la necesidad y la posibilidad de existencia de distintos sitios de interpretación y de producción de conocimiento.

La primera parte de la «Declaración de la selva Lacandona» es una historia y una descripción de la actual situación social y económica de Chiapas, en la que se reconocen dos elementos, «el viento de arriba» y «el viento de abajo», que evocan las crónicas españolas del siglo XVI sobre el Nuevo Mundo con un lenguaje caro a quienes entienden de globalización. La Declaración, entonces, es una especie de bosquejo de una reescritura de la historia colonial de la modernidad desde la perspectiva de la colonialidad (en lugar de una escritura de la historia de la colonialidad desde la perspectiva de la modernidad). Ese discurso no está exento de ser cuestionado por parte de lectores críticos y curiosos. Los historiadores podrían decir que el «panfleto» no tiene suficiente rigor histórico y que lo que se necesita es una historia seria y rigurosa de cómo ocurrieron «realmente» los hechos. En esa afirmación está implícita la idea de que

los acontecimientos son portadores de su propia verdad y que la tarea del historiador es descubrir esa verdad. El problema es que muchas veces la «historiografía rigurosa» es cómplice de la modernidad (la conceptualización y la práctica contemporánea de la historiografía como disciplina son reformulaciones modernas de una práctica que se remonta –una vez más– a la filosofía griega). En ese sentido, el argumento en favor del rigor disciplinario es, en realidad, una maniobra que permite perpetuar el mito de la modernidad como algo separado de la colonialidad. Así, una persona educada en el Calmecac, en Anáhuac, sin contacto con el legado de los griegos, sería culpable de no saber qué es la historia civilizada y de no ser consciente de su importancia.

Otras críticas pueden surgir del hecho de que la división entre arriba y abajo se origina en la noción de «arriba». De hecho, el fraile dominico Bartolomé de Las Casas fue el primero en presentar, sin representar él mismo, la perspectiva que hoy en día promulgan los zapatistas. Los lectores más suspicaces sugerirían además que quien narra es el subcomandante Marcos (un mestizo mexicano que estudió antropología en la Universidad Autónoma de México). Todas esas objeciones son legítimas e interesantes; no obstante, están atrapadas en la red y la perspectiva de la modernidad, es decir, en las *expectativas* creadas por la perspectiva hegemónica de la modernidad. Para desarrollar este concepto, hemos de dar otro paso, o quizá tomar un desvío, y volver al inicio de la lógica de la colonialidad implícita en la idea de «América» y de «América Latina».

Los primeros «bárbaros» no fueron «latinos» de América: la invención del racismo moderno/colonial

La compleja articulación y desarticulación de diversas historias en beneficio de una única historia, la de los descubridores, los conquistadores y los colonizadores, ha legado a la posteridad una concepción lineal y homogénea de la historia de la que deriva la «idea» de América. Pero para que una historia sea vista como la primordial, debe existir un sistema clasificatorio que favorezca la marginación de determinados conocimientos, lenguas y personas. Por lo tanto, la colonización y la justificación para la apropiación de la tierra y la explotación de la mano de obra en el proceso de invención de América requirieron la construcción ideológica del racismo. La introducción de los indios en la mentalidad

Europea, la expulsión de moros y judíos de la península ibérica a finales del siglo xv y la redefinición de los negros africanos como esclavos dio lugar a una clasificación y categorización específica de la humanidad. El presuntuoso «modelo» de humanidad ideal en el que se basaba no había sido establecido por Dios como parte del orden natural sino por el hombre blanco, cristiano y europeo. *La geopolítica y la política corporal del conocimiento se ocultaron mediante su sublimación en un universal abstracto proveniente de Dios o de un yo trascendental*. En consecuencia, la geopolítica y la política corporal del conocimiento que se originaron en los márgenes de la experiencia imperial en las colonias (experiencia imperial/colonial) proporcionan no solo una epistemología nueva (epistemología de frontera) sino también una perspectiva desde la que analizar los límites de la universalización regional del saber basada en la teología y la egología, es decir, en la teopolítica y la egopolítica del conocimiento. La clasificación y la categorización general del mundo revelan una realidad de la que son imagen especular. También ocultan el hecho de ser válidas desde una «perspectiva dada» o *locus* de enunciación: la experiencia geohistórica y biográfica del sujeto de conocimiento de los principios filosóficos de la teología, las experiencias históricas de los cristianos de Occidente y la forma de ver el mundo desde un punto de vista masculino.

Es cierto que la jerarquía depende de quién está en una posición de poder para decidir el modelo y de dónde se ubica uno con respecto a ella. En el caso que nos ocupa, los incas, los aztecas o los mayas no estaban en una posición que les permitiera clasificar a los pueblos que habitaban el planeta ni estaban interesados en hacerlo porque no tenían ese tipo de concepción. Eso quedaba para los portugueses y los españoles. Entonces, el modelo de humanidad renacentista europeo se convirtió en hegemónico, y los indios y los esclavos africanos pasaron a la categoría de seres humanos de segunda clase, y eso cuando se los consideraba seres humanos. Se trata de los cimientos históricos, demográficos y raciales del mundo moderno/colonial. En este contexto, la cuestión de la «raza» no se relaciona con el color de la piel o la pureza de la sangre sino con la categorización de individuos según su nivel de similitud o cercanía respecto de un modelo presupuesto de humanidad ideal. La noción de «raza» sería similar a la de «etnia», pues la raza se refiere a la genealogía sanguínea, genotípica o de color de la piel y la etnia incluye la lengua, la memoria y un conjunto de experiencias comparti-

das pasadas y presentes, por lo que comprende un sentido cultural de comunidad, lo que las personas tienen en común. Ese es precisamente el significado de *ethnos* y es la razón por la cual equivale al concepto de «nación» (del latín *natio*, «comunidad donde se ha nacido») y es complementario de él. Tras la fusión de la política con la religión (que en un principio correspondían a tradición y comunidad) ocurrida durante el gobierno de Constantino en la Roma imperial del siglo III d.C., la palabra «religión» empezó a utilizarse para designar a comunidades de fe, mientras que «nación» (*natio*) quedó reservada para nombrar a comunidades de nacimiento. Con la secularización y el nacimiento del Estado moderno en el siglo XVIII, la «nación» reemplazó a la «religión» y así surgió un nuevo tipo de comunidad imaginaria. La noción de «cultura» fue reformulada y pasó a ser sinónimo de «cultura nacional» (lengua, literatura, símbolos patrios, historia). Las personas empezaron a sentirse parte de un Estado-nación y también de una comunidad religiosa determinada. Las etnias designaban comunidades, que no necesariamente se vinculaban con características físicas.

Cuando el término «raza» (principalmente en el siglo XIX) reemplazó a «etnia» y así se puso el acento en la «sangre» y el «color de la piel» en desmedro de otras características de la comunidad, «raza» se transformó en sinónimo de «racismo». El «racismo» surge cuando los miembros de cierta «raza» o «etnia» tienen el privilegio de clasificar a las personas e influir en las palabras y los conceptos de ese grupo. El «racismo» ha sido una matriz clasificatoria que no solo abarca las características físicas del ser humano (sangre y color de piel, entre otras) sino que se extiende al plano interpersonal de las actividades humanas, que comprende la religión, las lenguas (en primer lugar, el griego, el latín, el inglés, el alemán y el francés; en segundo lugar, el italiano, el español y el portugués; en tercer lugar, el árabe, el ruso y el bengalí; y después, el resto) y las clasificaciones geopolíticas del mundo (Oriente-Occidente, Norte-Sur; Primer, Segundo y Tercer Mundo; el Eje del Mal, etc.). La compleja matriz «racial» sigue en pie, algo que se hace evidente cuando observamos el mundo que nos rodea y cuando escuchamos la retórica del neoliberalismo, tal como aparece en el discurso del gobierno de Bush. Es importante recordar que la categorización racial no se aplica únicamente a las personas sino también a las lenguas, las religiones, los conocimientos, los países y los continentes.

Para comprender mejor cómo el concepto de raza pasó a formar parte de la idea de «América» y «América Latina», nos centraremos en uno

de los momentos fundacionales de la clasificación racial del mundo. Al encontrarse frente a grupos de personas que hasta el momento desconocían, los colonizadores cristianos de las Indias Occidentales (o Indias a secas) definieron a los individuos basándose en su relación con los principios teológicos del conocimiento, considerados superiores a cualquier otro sistema existente. A mediados del siglo XVI, Las Casas proporcionó una clasificación de los «bárbaros» que, claro está, era una clasificación racial aunque no tuviese en cuenta el color de la piel. *Era racial porque clasificaba a los seres humanos en una escala descendente que tomaba los modales occidentales cristianos como criterio para la clasificación.* La categorización racial no consiste simplemente en decir «eres negro o indio, por lo tanto, eres inferior», sino en decir «no eres como yo, por lo tanto, eres inferior», designación que en la escala cristiana de la humanidad incluía a los indios americanos y los negros africanos. Las Casas hizo una contribución clave al imaginario racial del mundo moderno/colonial cuando describió cuatro clases de «bárbaros» en la última parte de su *Apologética Historia Sumaria* (hacia 1552). Tomando a Aristóteles como punto de partida, Las Casas propuso las siguientes categorías que permitían contar con un marco de referencia adecuado para asegurar que una nación o parte de ella fuese considerada «bárbara».¹⁰

La primera de las cuatro clases de «bárbaros» correspondía a los grupos humanos con conductas extrañas o violentas y cuyo sentido de la justicia, la razón, los modales o la generosidad («benignidad») era aberrante. El término «bárbaro» se aplicaba, entonces, a una persona o un pueblo que actuaba sobre la base de opiniones no del todo claras o formuladas con descuido y cierta irracionalidad, o a aquellos que tenían una conducta alborotada o poco racional. Asimismo, Las Casas pensaba que cuando algunos pueblos olvidaban las reglas de la razón y la generosidad, adoptaban una conducta violenta y perdían la cordialidad y la benevolencia («blandura y mansedumbre») características de la conducta social civilizada. Esos pueblos «en cierta medida se convierten en violentos, rudos, groseros y crueles, porque lo bárbaro se asocia con lo extraño, lo exorbitante, algo nuevo que no se corresponde con la naturaleza humana y el sentido común» (II: 637).

El segundo significado de la palabra «bárbaro» es más acotado: todos los pueblos cuya lengua carecía de una «locución literal que respondiera de la misma manera que nuestras locuciones responden al latín» (II: 638). Según Las Casas, el latín es la condición que garantiza la ver-

dad de todo enunciado. Tomando tales principios, los españoles aseguraban, por ejemplo, que los pueblos indígenas del Nuevo Mundo «carecían» de las palabras adecuadas para nombrar a Dios, una entidad cuyo nombre adecuado y verdadero se encontraba en el latín. En ese sentido, el árabe y el hebreo tampoco contaban con «locuciones literales». Las Casas también consideraba «bárbaros» a todos los pueblos que no se dedicaran al estudio de las «letras»: la poesía, la retórica, la lógica, la historia y los demás campos del conocimiento que constituyen la «literatura» en el sentido amplio del término; es decir, todo aquello que se escribiera con escritura alfabética, más específicamente, utilizando las letras del alfabeto latino. Las Casas agregó un matiz a la caracterización, asegurando que debía quedar en claro que una persona o un pueblo podía ser sabio y pulido, y no ser violento ni cruel, y aun así se consideraba «bárbaro» por no tener «locuciones literales».

La tercera clase de bárbaros eran los que no contaban con un sistema básico de gobernabilidad, por lo que se vincula con la primera clase, en cuya definición las formas racionales de pensamiento y organización son un requisito para no serlo. La barbarie definida de esta tercera forma se refiere específicamente a la carencia de derecho y Estado, a vivir en lo que Thomas Hobbes y John Locke definieron posteriormente como estado natural. El cuarto criterio de clasificación incluía a aquellos que eran racionales y tenían una estructura de derecho pero eran infieles o paganos por «no tener una religión verdadera ni abrazar la fe cristiana», incluso si eran «filósofos y políticos sabios y pulidos» (II: 645).

Según Las Casas, «no existe nación (salvo las naciones cristianas) a la que no le falte algo o que esté exenta de fallos significativos en el campo del derecho, las costumbres, el estilo de vida y la política pública» (II: 645). En la opinión del fraile, los turcos y los moros eran bárbaros de la categoría cuatro. Recordemos que a finales del siglo xv, los moros fueron expulsados del sur de la península ibérica y se dirigieron al norte de África y que los que permanecieron en la península eran los «moriscos», es decir, moros en tierras castellanas y cristianas. La situación fue similar a la de los mexicanos del siglo xix: en 1848, la frontera de Estados Unidos se corrió más al sur y los que permanecieron en el lugar donde vivían pasaron a ser mexicanos en territorio estadounidense. Con referencia a los turcos y los moros, Las Casas escribió:

En estos tiempos, los turcos y los moros son, sin duda, pueblos sedentarios con un estilo de vida urbano. Pero ¿cuántos y qué tipo de defectos tienen a pesar de su urbanidad? ¿Y cuán irracionales son sus leyes y qué tipo de deficiencias o puntos flacos presentan? ¿Cuán bárbaros son sus hábitos? ¿Y cuánto pecado y violencia irracional existe en ellos? Los moros son bien conocidos por su tendencia a dejarse llevar por los placeres lascivos; los turcos son dados al vicio abominable [la sodomía] y a otras vilezas ignominiosas, aunque se dice de ellos que su sistema de justicia y de gobierno supera al nuestro (II: 646).¹¹

En resumen, Las Casas reconocía que los turcos y los moros habían alcanzado un grado de complejidad social más sofisticado que el de los cristianos de Castilla en materia de derecho y organización del Estado, si bien se consideraban que estaban más retrasados en cuestiones morales con respecto al mundo cristiano, y que por esa razón debían catalogarse como inferiores. La conclusión de Las Casas fue que la primera, segunda y cuarta clases de «bárbaros» eran *secundum quid barbaros* (casi bárbaros) porque les faltaba algo, principalmente «la fe cristiana» (II: 653). Los «bárbaros» propiamente dichos eran los de la tercera clase, que no contaban con un sistema de derecho. La cuarta clase estaba constituida por los infieles, de los que, según Las Casas, había dos tipos: los que vivían pacíficamente y no tenían relación alguna con los cristianos y los que eran enemigos de estos últimos, a quienes perseguían a causa de su fe.

Tras definir las cuatro clases de bárbaros, Las Casas presenta una quinta, no incluida en la clasificación inicial: la barbarie contraria. En las cuatro primeras, la barbarie respondía a criterios específicos; en cambio, la barbarie contraria podía aplicarse a cualquiera, pues se refería a todos los que se dedicaban activamente a debilitar al cristianismo, como los «terroristas» de hoy en día. La denominación de barbarie contraria respondía al odio que sentían los «bárbaros» por la fe cristiana. Se aplicaba a todos los infieles que se negaban a aceptar el Evangelio. Se resistían a la evangelización, comenta Las Casas, «porque odian nuestra fe y el nombre de Cristo, y no solo se resisten a oír la palabra de la fe cristiana sino que la ponen en duda y la persiguen, y si pudieran, la destruirían con el único fin de elevar y extender su propia secta» (II: 647). Las Casas tomó ejemplos de Santo Tomás de Aquino, sin aclarar a quiénes se refería.

Barbaros son todos los que están fuera del Sacro Imperio Romano, todos los que no pertenecen a la Iglesia Universal, pues más allá de la Igle-

sia Universal no hay Imperio» (II: 648). La genealogía se establece en retrospectiva. Las fronteras del Imperio se definen en coincidencia con las de la Iglesia Universal y la barbarie como aquello que amenaza al imperio (por ejemplo, hoy en día, el terrorismo). Así, la barbarie contraria fusiona las diferencias imperiales y coloniales (bárbaros son o pueden ser tanto los turcos otomanos como los indios de las Indias Occidentales o incluso los protestantes en la Cristiandad). La barbarie contraria, en suma, define a los enemigos actuales y potenciales. A lo largo de los siglos y del proceso de creación del mundo colonial moderno, la «barbarie negativa» fue redefinida y ampliada, de modo que abarca a los que luchan contra Occidente y sus ideales: la democracia, la libertad y la modernidad.

Pero el objetivo principal de Las Casas al proponer sus criterios era poder decidir a qué clase de barbarie pertenecían los indios del Nuevo Mundo, porque él ya había demostrado su racionalidad. Los indios, en particular los aztecas y los incas, eran «racionales». ¹² Tenían un sistema de gobierno y eran «sabios y pulidos». No eran parte, entonces, de una «barbarie negativa», pues no tenían conocimiento de la existencia de la Iglesia Católica antes de la llegada de los españoles al Nuevo Mundo. Por ese motivo, el sacerdote los incluyó en la cuarta clase, la de aquellos que no eran cristianos, y en la segunda, la de los que carecían de «locución literal»; en ese sentido, los primeros «bárbaros» del mundo moderno/colonial no eran «latinos». Las historias aimara y quechua/quichua diferían, por cierto, de las que podían narrarse en latín. Sin embargo, poco a poco, después del año 1500, la única y verdadera historia empezó a escribirse en latín y en las lenguas imperiales europeas. Todas las demás historias fueron enterradas y se las consideró carentes de «autenticidad», la autenticidad que efectivamente tenían las historias europeas. La «conquista y colonización de América» era, entre otras cosas, una conquista y una colonización de saberes existentes que, ciertamente, estaban codificados en lenguas de «locución no literal». Las lenguas indígenas se volvieron obsoletas en términos epistémicos. Las prácticas y dominios epistémicos de los indios y los africanos se fueron incorporando en la historia universal concebida desde la perspectiva y la experiencia cristiana de Occidente, secularizada más tarde por Hegel cuando se inició el dominio imperial de Francia e Inglaterra.

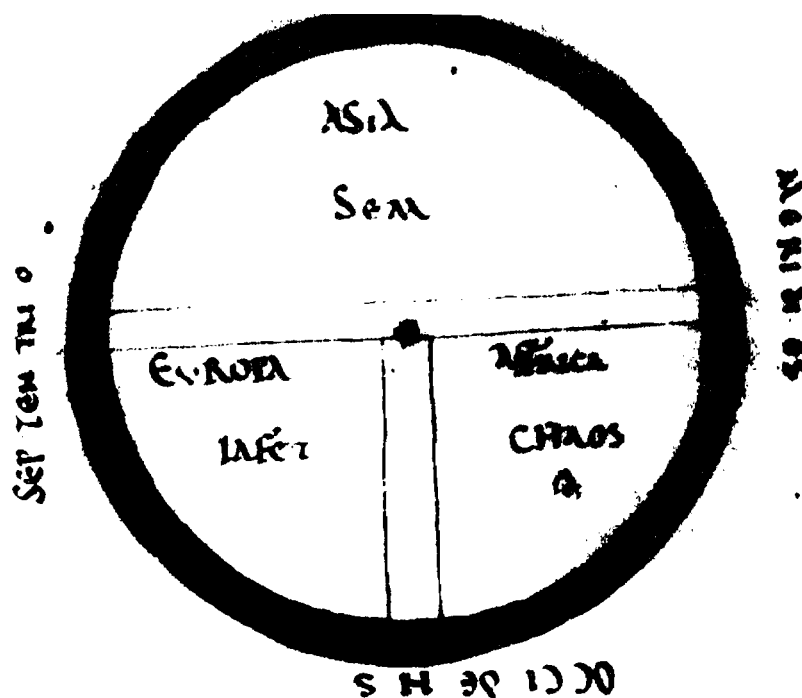
Llegado a este punto, podríamos preguntarnos cómo se relacionan esas cuestiones con la «idea» de América y de América Latina. Para res-

ponder ese interrogante, diremos que la «idea» de América fue una invención europea que eliminó las denominaciones dadas por los pueblos que habían vivido en el continente durante siglos antes de que Colón lo «descubriera». El fenómeno ha sido definido como «deculturación», «desposesión» (material y espiritual), y en épocas más recientes, como «colonización del saber» y «colonización del ser». Cuando la primera y la segunda generación de criollos de ascendencia europea que habitaban lo que hoy son las dos Américas, América Latina y América del Sur, asumieron el poder, se apropiaron del nombre del continente y empezaron a llamarse «americanos». Los indios y los negros quedaron fuera del juego. Hoy en día, los movimientos indigenistas que han surgido en todo el continente, desde la Antártida hasta el Ártico, proponen el nombre de «Abya-Yala» (véase el capítulo 3).¹³ Eso significa que «América Latina» es el nombre del continente habitado por pueblos de origen europeo, algo difícil de comprender debido al éxito de la lógica de la colonialidad en su intento por mostrar que «América Latina» es a la vez un subcontinente y una idea presente en la conciencia de todos los pueblos que lo habitan. Los afroamericanos (de América del Norte, del Sur y el Caribe) aún no han reivindicado su postura respecto del nombre del subcontinente inventado por europeos y apropiado por criollos de origen latino y anglosajón. No obstante, en Ecuador y Colombia, los pueblos afroandinos usan el término «la gran co-marca» (el prefijo «co-» utilizado con el mismo sentido que en «cooperación»), que denota la idea de un gran territorio compartido con una raíz común. La «idea» de América Latina es, en el plano ontológico, la que habita en la conciencia de los criollos y los mestizos que se identifican con la historia y la ascendencia europea. En algún momento del pasado, los indígenas y los pueblos de ascendencia africana pudieron haber asumido que ellos también vivían en América «Latina», pero ese ya no es el caso (véase el capítulo 3). «América Latina» no es el lugar donde residen, a pesar de haber pasado toda su vida en un territorio denominado así. El nombre de la marca terrestre podría haberse modificado, pero la conciencia de ser «latinoamericanos» no se altera ni cambia de nombre con tanta facilidad. La modificación del nombre es una cuestión que requiere *consenso* en el campo del derecho internacional. El cambio de conciencia requiere un proceso de autoanálisis por parte de quienes se identifican (o son identificados) como «latinoamericanos».

El occidentalismo y la «americanidad» de América

Ahora bien, ¿cómo se llegó a la aceptación global de las ideas de América y América Latina? ¿Cuál fue el marco geopolítico y geohistórico en el que surgió esta idea de América? Detrás de la historia, neutral en apariencia, del «descubrimiento», se oculta la lógica de la categorización racial del continente, a cuya forma definitiva se llegó en el siglo XVI con el trazado de los primeros mapas del mundo moderno/colonial, que, por supuesto, no respondían a un plan definido ni constituían una hoja de ruta para el futuro. Podríamos preguntarnos cómo se categorizan los continentes en el plano racial. Pues bien, después del «descubrimiento», la cosmología cristiana incorporó a América como el cuarto elemento en un mundo que anteriormente se consideraba tripartito, ya que comprendía Asia, África y Europa. Para entender el mundo en el que se incluyó luego a América, basta con observar el mapa de la página 49, tomado de la edición del siglo IX de las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, compiladas a comienzos del siglo VII.¹⁴ La división tripartita es clara: Asia ocupa la parte superior del círculo, y Europa y África ocupan cada una la mitad del semicírculo inferior. ¿Quién se encargó de dividir el mundo en esos tres continentes antes del «descubrimiento» del cuarto? Si, motivados por ese interrogante, leyéramos libros de historia mundial, veríamos que ninguna de las demás civilizaciones del siglo XVI —china, india, árabe-islámica, japonesa, inca, maya o azteca— dividían el mundo en tres continentes llamados Asia, África y Europa. Nos daríamos cuenta entonces de que solo los cristianos de Occidente dividían el mundo en tres partes, cada una de las cuales estaba dedicada a los tres hijos de Noé: Asia, a Sem; África, a Cam; y Europa, a Jafet.

Al observar el mapa de Isidoro de Sevilla surgen dos interrogantes. En primer lugar, cómo nació el imaginario de un vínculo entre los continentes y los hijos de Noé; y en segundo lugar, una cuestión más relevante para el tema que nos ocupa: cuáles fueron las consecuencias de ese imaginario. La idea de «América» no puede comprenderse sin la existencia de una división tripartita del mundo previa al descubrimiento/invencción del continente, con sus correspondientes connotaciones geopolíticas cristianas. Está claro que en China, en el Islam o en los imperios de Tawantinsuyu y Anáhuac no había ninguna razón para creer que el mundo se dividía en tres o que esas partes se correspondían con los hijos de Noé. Es necesario tener esto en cuenta, porque después del descubri-



Mapa cristiano de T en O, tomado de la edición del siglo IX de las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla. La complicidad entre la geografía y la epistemología se revela en este mapa en el que la partición del mundo se realiza desde la posición privilegiada de un observador europeo que se ubica por encima de los tres continentes. (Cedido por la Newberry Library, de Chicago.)

nimiento/invención, y a partir del siglo XVI, la creencia de que *la configuración del planeta respondía a una división real y natural en cuatro continentes*, Asia, África, Europa y América, cobró una dimensión extraordinaria.

Al observar los mapas del mundo trazados por Gerardus Mercator (1562) y Abraham Ortelius (hacia 1575)¹⁵ vemos que, por primera vez en la historia de la humanidad, el mundo aparece dividido en los cuatro continentes principales tal como los reconocemos en la actualidad. (En el imaginario popular, «Australasia», que comprende Australia, Nueva Zelanda y Papúa-Nueva Guinea, no tiene la fuerza de los otros cuatro aunque, claro está, la población de Papúa Nueva Guinea no ve el mun-



Orbis Universalis Terrarum», el «Mundo Universal» de Ortelius (hacia 1575). Sin considerar el mapa de T en O no sería posible identificar los cuatro continentes en el mapa de Ortelius. Sin embargo, la complicidad entre la geografía y la epistemología se mantiene intacta: el observador del planeta se ubica en Europa y al mismo tiempo por encima y más allá del continente. (Cedido por la Newberry Library, de Chicago.)

do en esos términos.) Las masas terrestres y oceánicas que vemos en el mapa de Ortelius no obedecen a que el planeta está dividido en cuatro continentes, *sino a que el mapa de T en O, aunque invisible, está implícito en el «Orbis Universalis Terrarum»*.

La incorporación de un cuarto continente al mapa de Isidoro de Sevilla a finales del siglo xv resulta interesante por varias razones. En primer lugar, la más obvia: la división del mundo en continentes conforme a la cosmología cristiana respondía a una invención cristiana aislada que más tarde fue aceptada por el mundo entero. Luego, con la invención de América y su anexión a la tríada, desaparecieron Tawantinsuyu y Anáhuac. Fue como si antes no hubiesen existido, como si hubiesen nacido en el momento de su desaparición, es decir, con la invasión, y fue así como perdieron su historia autónoma. Desde el inicio del siglo xvi, las historias y las lenguas de las comunidades indígenas «se volvieron históricas» en el momento en que perdieron su historia. En otras palabras, pasaron a ser culturas de museo al dejar de ser historia viva. Cuando Gerardus Mercator trazó su mapamundi en 1542, representando al Nuevo Mundo como un continente separado, contribuyó a la creación de una identidad «americana» que no tenía en cuenta ni Anáhuac, ni Tawantinsuyu ni Abya-Yala. Esa supresión se conceptualizó como «modernidad», como si la modernidad fuese una fuerza histórica necesaria con derecho a negar y suprimir todo lo que no se ajustara a un modelo de historia del mundo considerado como «un proceso histórico esencial».

De todos modos, Mercator denominó América del Norte y América del Sur a las dos masas continentales –*pars Septentrionalis* y *pars Meridionalis*), respectivamente– y separó a América de los otros tres continentes (Asia, África y Europa), en línea con la idea de la época de que había un Viejo y un Nuevo Mundo. Por causa de la diferencia colonial, América siempre se ha concebido como un continente que no coexistía con los otros tres sino que apareció tarde en la historia del planeta, razón por la cual se le dio el nombre de «Nuevo Mundo». Ya en el siglo xviii, Buffon y Hegel hablaban de la «juventud» de la naturaleza y la cultura del Nuevo Mundo. La historia –los relatos oficiales y canónicos de una sucesión cronológica de acontecimientos y su ubicación en el espacio– abrió una brecha similar entre la historia de Europa y la de sus colonias, como si estas hubiesen sido entidades independientes «atrasadas» por la marcha triunfal de la historia europea, supuestamente universal.

Las ideas de San Agustín, que datan del siglo V, tuvieron una notable influencia en la categorización racial de los continentes. Si bien el término «raza» con el sentido que tiene hoy en día data del siglo XVIII, la *idea* de superioridad implícita en la clasificación cristiana de los pueblos según los continentes está presente en el mapa de T en O. La distribución geográfica de los tres hijos de Noé (Sem, Cam y Jafet), uno en cada continente, revela cómo se veía a Jafet en relación con sus hermanos. No debería sorprender, entonces, que en los mapamundis del siglo XVII Europa aparezca en la parte superior izquierda; Asia, en la superior derecha, y África y América, en la parte inferior (casi siempre representadas por medio de mujeres desnudas o semidesnudas). Si eso no es categorización racial de los pueblos y de las divisiones continentales, entonces ¿qué es el racismo? Antes de San Agustín, tal relación no se había definido con claridad; no había ningún vínculo natural entre Asia y Sem, África y Cam, o Europa y Jafet, como Isidoro de Sevilla planteó en su mapa de T en O. En *La ciudad de Dios* (libro XVI), San Agustín se pregunta si correspondía describir a la ciudad sagrada siguiendo «una línea continua a partir del diluvio o si sufrió interrupciones durante períodos de irreligión a tal punto que hay épocas en que ningún hombre surge como adorador del único Dios verdadero» (libro XVI, 1: 649). Según San Agustín,

[d]e hecho, desde los tiempos de Noé, quien, junto con su esposa y sus tres hijos y sus esposas, fue considerado digno de ser rescatado de la devastación del Diluvio por medio del arca, hasta la época de Abraham, no existe nadie cuya devoción se proclame en las inspiradas Escrituras, *salvedad hecha de la mención que hace Noé en la bendición profética de sus hijos Sem y Jafet, pues sabía, por gracia de la visión profética, qué ocurriría en el futuro lejano*. De ahí que Noé maldijera a su segundo hijo, más joven que el primero y mayor que el último, porque había pecado contra su padre. No lo maldijo a él en persona sino a través de su hijo, nieto de Noé, pronunciando estas palabras: «Maldito sea Canaán; siervo de siervos será a sus hermanos». Canaán era hijo de Cam, quien no cubrió la desnudez de su padre dormido sino que avisó de ella a sus dos hermanos. Por esa razón, Noé bendijo a sus otros hijos, el mayor y el menor, diciendo: «Bendito Jehová, el Dios de Sem, y séale Canaán siervo; engrandezca Dios a Jafet, y habite en las tiendas de Sem». Del mismo modo, el viñedo plantado por Noé y la embriaguez que provoca su fruto, la desnudez de Noé dormido, *y todos los hechos revelados en esta historia están colmados de significado profético y cubiertos con velos proféticos*.¹⁶

San Agustín comienza aquí con un argumento hermenéutico (un argumento sobre el significado, no sobre las causas) en el que el significado atribuido al nombre de los hijos de Noé es «la visión profética» que ilumina «el futuro lejano», un futuro que era, de hecho, el presente de San Agustín. Su argumento es «Ahora que se han cumplido esas profecías en la descendencia de esos hijos, todo lo que estaba oculto ha sido claramente revelado» (libro XVI, 2: 650). Pues bien, ¿cuáles eran los «significados proféticos» de los nombres cubiertos con «velos proféticos»?

El nombre Sem, como es sabido, significa «nombrado», y al linaje de Sem pertenece Jesús. Jafet significa «engrandecimiento» y «en las casas de Cristo», es decir que *el «engrandecimiento» de las naciones tiene lugar en la Iglesia*. El nombre Cam significa «caliente», y el segundo hijo de Noé fue separado de los otros dos, y por ser el hijo del medio no fue incluido en los primeros frutos de Israel ni en la cosecha de los Gentiles. Así, Cam sólo puede vincularse con la raza caliente de los herejes: *«Son calientes porque están en llamas pero no con el espíritu de la sabiduría sino con el de la impaciencia, pues ese es el fervor característico que habita el corazón de los herejes; eso es lo que les hace perturbar la paz de los santos»*.

Para comprender las implicancias de los argumentos de San Agustín, acordemos que él describió el linaje de descendientes de Sem para ilustrar la evolución de la Ciudad de Dios tras el Diluvio (libro XVI, 10: 665). Un período importante posterior a Sem es «la evolución de la Ciudad de Dios a partir de la época de Abraham» (libro XVI, 12: 670). Abraham nació, señala San Agustín, en el territorio de los caldeos, «que formaba parte del imperio asirio» (libro XVI, 12: 670). La información es pertinente porque la sección 17 del libro XVI está dedicada a «los tres imperios gentiles más importantes». Es allí donde se explica la división de los continentes del mapa de T en O muchos años antes de que Isidoro de Sevilla lo diseñara.

El propósito de haber presentado un comentario extenso sobre la conocida, aunque olvidada, historia de la división tripartita del mundo es, en primer lugar, llamar la atención sobre el hecho de que en el planeta no existe una división continental ontológica, sino que la tríada es una invención cristiana. En segundo lugar, mostrar que es imposible comprender el significado de América (y de las Indias Occidentales) si no se tiene en cuenta esa invención. Si considerásemos una revisión hipotética de

la historia (ejercicio enmarcado en la lógica de los «mundos posibles») en la cual el territorio que se interpuso en la travesía de Colón hubiese sido «descubierto» por los moros, los turcos o los chinos, la consecuencia habría sido que hoy no existiría una tal «América», menos aun una «América Latina». Pero la historia se basa en hechos, no en lo que podría haber ocurrido en circunstancias diferentes. La filosofía, en cambio, se vale de mundos posibles y se pregunta sobre las alternativas que fueron desplazadas por lo que sucedió «en la realidad». En otras palabras, la «realidad histórica» no es solamente lo que sucedió sino las posibilidades que los hechos anularon.

Los hechos tuvieron mucho que ver con la complicidad cada vez más estrecha entre el cristianismo (y el saber cristiano) y la evolución del capitalismo y sus efectos en la industria cultural: la cartografía, la publicación y la circulación de libros, y la autoridad de los libros publicados, entre otras cuestiones. Sin esa relación, el capitalismo y el mundo en que vivimos, América incluida, serían muy distintos. La historia es una institución que legitima el relato de los sucesos a la vez que silencia otros relatos, entre ellos los que narran el silenciamiento de otras historias.¹⁷ ¿Cómo se aunaron el cristianismo y el capitalismo en América? En realidad, el cristianismo y el *capital* ya se habían asociado hacia mediados del siglo xv. Pero América proporcionó la fuerza impulsora que favoreció la transformación del *capital en capitalismo*. ¿Cómo sucedió esto? Aquí también la apropiación de la tierra, la explotación de la mano de obra y la trata de esclavos a gran escala giraban alrededor de un objetivo común (producir mercancías para el mercado mundial en gestación a partir de materias primas tales como el oro, el tabaco o el azúcar) con consecuencias terribles (la prescindibilidad de la vida humana en el proceso de producción de mercancías y de acumulación de capital). El capital se transformó en capitalismo cuando la retórica de la modernidad concibió los cambios radicales en la apropiación de la tierra, la explotación de la mano de obra y la producción de materias primas a gran escala como parte del progreso de la humanidad (en el siglo xviii, Adam Smith fue el primero en formular una teoría de la economía política basando su planteo en los circuitos comerciales del Atlántico). Las consecuencias de la conversión del capital en capitalismo fueron la devaluación de la vida y la naturalización de la idea de que la vida humana es prescindible. Así se inició un tipo de racismo que ha sobrevivido hasta nuestros días, como se observa en el trato que reciben

los inmigrantes en Europa y Estados Unidos o en la prescindibilidad de la vida de los habitantes de Irak.

Los circuitos comerciales de la economía mercantilista en expansión surgieron entre 1250 y 1350.¹⁸ Pero con las bulas *Romanus pontifex* de 1455 e *Inter caetera* de 1493, el Tratado de Tordesillas de 1497, en el que el Papa distribuyó las «nuevas» tierras entre España y Portugal, y el *Requerimiento* de 1512, se agregó una nueva dimensión: la justificación de la posesión de tierras, puertos y poblaciones. Esos documentos anticipan la constitución del mundo moderno/colonial. La bula *Romanus pontifex*, escrita en respuesta a los «descubrimientos» del príncipe portugués Enrique el Navegante (1395-1460) establece:

Y así fue que cuando un número de barcos de esa clase que habían explorado y tomado posesión de una gran cantidad de puertos, islas y mares arribaron a la provincia de Guinea, *habiendo tomado posesión* de algunas islas y puertos y el mar que rodea esa provincia, continuaron navegando hasta la boca de un gran río del que se creía que era el Nilo, y lucharon durante algunos años contra los pueblos de esos sitios en nombre del rey Alfonso y del príncipe, y en esas guerras dominaron muchas islas de esa zona y *tomaron posesión de ellas en forma pacífica*, y pacíficamente *siguen aún en posesión* de los arriba mencionados, junto con el mar adyacente. De allí que muchos habitantes de Guinea y otros negros, tomados por la fuerza, y otros trocados por artículos sobre los que no pesa prohibición o por *otros contratos legales de adquisición*, han sido llevados a esos reinos. *Una gran cantidad de ellos han sido convertidos a la fe católica*, y es de esperar que, con la asistencia de la gracia divina, si tal progreso continúa, bien esos pueblos se convertirán a la fe o bien, al menos, se ganarán las almas de muchos de sus miembros.¹⁹

Las bulas vinculaban expresamente a la Iglesia Cristiana con el mercantilismo y agregaron un importante elemento nuevo: el derecho de los cristianos a «tomar posesión». Los especialistas en historia moderna/colonial y en el «descubrimiento» de América conocen bien el famoso *Requerimiento*²⁰ que los enviados de la Corona de Castilla y los hombres de la Iglesia leían a los indios con el fin de tomar posesión de sus tierras. La combinación de la ideología de expansión del cristianismo de Occidente con la transformación del comercio derivada de la posesión de la tierra y la explotación a gran escala de mano de obra para producir mercancías destinadas a un nuevo mercado mundial engendró la matriz colonial de poder.²¹ La cuestión es que el inicio del comercio comercial del Atlántico (con el «descu-

brimiento y colonización» de América) estableció los vínculos entre fe, posesión de la tierra y explotación de mano de obra (servidumbre, esclavitud) a gran escala en América, tanto en las minas como en las plantaciones que producían materias primas para el mercado mundial.

La economía mercantil del sistema-mundo del siglo XIII era distinta. En primer lugar, no se organizó en torno de un diseño mundial como el que los cristianos previeron e implementaron hacia mediados del siglo XV. En ese sentido, Abu-Lughod señala:

Es de notar que en el sistema-mundo del siglo XIII coexistía una gran variedad de sistemas culturales que cooperaban entre sí, y que sociedades con organizaciones diferentes de las occidentales dominaban el sistema. El budismo, el confucionismo, el islam, el zoroastrismo y sectas menores a las que se tildaba de «paganas» permitían y, de hecho, promovían el comercio, la producción, el intercambio y la toma de riesgos, entre otras prácticas mercantiles. Considerada una religión más, el cristianismo no desempeñaba un papel demasiado importante.²²

Sería imposible ofrecer en estas páginas una descripción completa de la transformación trascendental que en dos siglos llevó al cristianismo a tener el control imperial del mundo moderno/colonial y a cumplir con el objetivo de convertir por la fuerza y la posesión a los pueblos que vivían en la barbarie. Abu-Lughod hace otra observación relevante para el tema que nos ocupa cuando advierte y analiza la pérdida del control naval de China e India hacia fines del siglo XIV:

El retiro de la flota china a partir de 1435, junto con la notable expansión de la actividad de los mercaderes árabes y gujaratis, de India, en los dos circuitos de comercio más orientales del Océano Índico sin contar con la protección de una fuerza naval poderosa produjo un vacío de poder en esas aguas. Con el paso del tiempo, los portugueses primero, luego los holandeses y por último los británicos llenaron el vacío [...]. La transformación decisiva del sistema-mundo «moderno» se debió menos al control portugués del «viejo mundo» que a la incorporación española del «nuevo mundo». Esta reorientación geográfica desplazó definitivamente el centro de gravedad y, si se considera válida la teoría de Marx, dio los primeros frutos de una riqueza que empezó con una acumulación inicial que con el tiempo se convirtió en una verdadera fortuna industrial. Probablemente sea esta la razón por la cual los académicos europeos se han centrado en el estudio del siglo XVI.²³

El contraste entre lo expuesto por Abu-Lughod y las ideas surgidas en la historia colonial del continente americano permite comprender la coexistencia de interpretaciones en conflicto no solo dentro de un mismo paradigma sino también entre paradigmas distintos en la diferencia epistémica colonial. Comentaremos luego las serias implicancias que ha tenido ese problema filosófico en las relaciones de poder y, particularmente, en un tipo de relación de poder, la «colonialidad de poder», es decir, la apropiación imperial de la tierra, la explotación de la mano de obra, el control financiero, la autoridad, el control de la sexualidad y el género y del conocimiento y la subjetividad. La idea de «descubrimiento» es la versión imperial, dominante, de los hechos (la versión que se convirtió en «realidad», la dimensión ontológica de la historia que combina los hechos con la interpretación que se hace de ellos), mientras que la idea de «invención» abre una puerta a la posibilidad del saber decolonizador. Así, si «descubrimiento» es una interpretación imperial, «invención» es más que una interpretación distinta, es un intento por decolonizar el saber imperial. No se trata de decidir cuál de las dos es la verdadera. No se trata de saber cuál «representa los acontecimientos con mayor precisión» sino cuál es el diferencial de poder en el campo del saber. Lo que tenemos aquí son dos interpretaciones, una que brinda la visión imperial y otra que propone la visión decolonial. Ambas coexisten en dos paradigmas distintos. El imperial sostiene e impone la visión dominante (impartida por la enseñanza primaria y secundaria y divulgada en la cultura popular y por los medios de comunicación). El paradigma decolonial lucha por fomentar la divulgación de otra interpretación que pone sobre el tapete una visión silenciada de los acontecimientos y también muestra los límites de una ideología imperial que se presenta como la verdadera (y única) interpretación de esos mismos hechos.

La idea de América que complementó la del «descubrimiento» nació en la intersección de la cosmología cristiana, la economía capitalista naciente y las reacciones decoloniales de los pueblos indígenas de Anáhuac y Tawantinsuyu, que primero intentaron expulsar a los invasores y, más tarde, preservar su propia lengua, creencias y modos de vida social y familiar. Las tensiones iniciales entre la diversidad de españoles y portugueses y la de los indios se volvieron más complejas con la llegada de los esclavos africanos y, tiempo después, hacia mediados del siglo XVII, con el surgimiento de la conciencia criolla. Esa intersección distintiva del

siglo XVI se reforzó con el hecho de que los cristianos ganaron terreno desplazando a moros y judíos, de modo que el cristianismo se impuso como la religión por excelencia del mundo capitalista, que en el siglo XVIII se transformó en liberalismo y en la segunda mitad del siglo XX y principios del XXI, en neoliberalismo (o conservadurismo político). La complicidad de Estados Unidos y el Estado de Israel desde que este fue creado está ligada a la larga historia del mundo moderno/colonial, que incluye no solo la expulsión de los judíos que habitaban en territorio español en el momento en que España sentaba las bases imperiales del mundo moderno colonial capitalista sino también los cambios en la idea de América que, de ser el cuarto continente de la cosmología cristiana, pasó a ser una América equivalente a Estados Unidos, con su singular capacidad para salvar al mundo de los embates del eje del mal.

La tesis de O’Gorman se sitúa en la genealogía de pensamiento criollo decolonial. En el capítulo 3 se presentan discursos decoloniales similares y contemporáneos al de O’Gorman, surgidos de la «herida colonial» y de las genealogías de los pensamientos y las experiencias de descendientes de indígenas y africanos contemporáneos de las de O’Gorman. La genealogía de pensamiento decolonial asociada con los descendientes de africanos fue claramente expuesta en América por Aimé Césaire en *Discursos sobre el colonialismo* (1950) y *Cuaderno de un retorno al país natal* (1956) y por Frantz Fanon en *Piel negra, máscaras blancas* (1952). Al mismo tiempo que salían a la luz los discursos decoloniales posteriores a la Segunda Guerra Mundial, el intelectual y activista aimara Fausto Reinaga expuso sus ideas en *América India y Occidente* (1974) con un discurso decolonial arraigado en las experiencias coloniales y la genealogía de pensamiento indígena y andina. Así pues, la observación de la historia colonial de América ayuda a comprender la coexistencia y el conflicto de interpretaciones entre los distintos paradigmas y la diferencia epistémica colonial. El giro epistémico decolonial implica entender la modernidad desde la perspectiva de la colonialidad, mientras que la posmodernidad, por ejemplo, supone entender la modernidad desde la modernidad misma.

La fundación histórica del occidentalismo y sus consecuencias epistémicas, políticas y éticas

El nacimiento de la «idea» de América estuvo íntimamente ligado a la «idea» de occidentalismo. Después de todo, «Indias Occidentales» fue el nombre que dieron los españoles a sus nuevos territorios. El nombre «América» coexistió durante tres siglos con el de «Indias Occidentales», nombre que cayó en desuso cuando los criollos se independizaron de España. La tesis de O’Gorman de la «invención de América» y «la universalidad de la cultura occidental» revela que la idea del descubrimiento es una interpretación propia del imperio y que América, en tanto el extremo más occidental del mundo, es una noción arraigada en la cosmología cristiana, según la cual el destino de Jafet, el hijo de Noé al que se asignó la porción occidental del mundo, era la expansión. El «occidentalismo» fue una de las consecuencias de la revolución colonial y la condición que permitió, tres siglos más tarde, la invención del «orientalismo» durante la expansión imperial británica y francesa en Asia y África. El «occidentalismo», tal como propone O’Gorman, presenta dos dimensiones vinculadas entre sí. Por un lado, sirvió para la cultura occidental en el espacio geohistórico, pero por el otro, y de manera menos visible, fijó el *locus* de enunciación privilegiado. La descripción, la conceptualización y la clasificación del mundo se realizan en Occidente: es decir, la modernidad es la descripción hecha por Europa de su propio papel en la historia y no un proceso histórico-ontológico. Sin un *locus* de enunciación concebido como occidental, no se habría contemplado la existencia de Oriente, analizado este desde el *locus* occidental del saber.²⁴

La filosofía de la historia de Hegel es un magnífico ejemplo de cómo se considera a Occidente como emplazamiento geohistórico y al mismo tiempo como centro de enunciación. La historia se traslada de Oriente a Occidente. Con ese movimiento, la idea de civilización occidental se convierte en punto de referencia y objetivo para el resto del mundo. ¿Cómo pasó «Occidente» a ocupar el «centro» en términos de teoría política, economía política, filosofía, arte y literatura? ¿Y cuándo? Hasta el siglo XV, la Cristiandad occidental (o Europa, en la mitología griega) fue literalmente el «Oeste», ¿pero el «Oeste» respecto de qué? De Jerusalén, claro está, que era el centro del mundo cristiano. Atenas y Roma eran parte del «Oeste» que se constituyó en la base del saber, la organización social y la consolidación de la Iglesia y el Estado durante el gobierno de

Constantino, en el siglo IV d.C. Entonces, «Europa Occidental» no se ubicó en el «centro» sino hasta la aparición de las «Indias Occidentales» en la conciencia cristiana europea. La idea de un Occidente (occidentalismo) y la ideología de la expansión occidental a partir del siglo XVI también nacieron con el reconocimiento y la invención de América. A partir de ahí, las Indias Occidentales definieron los confines de Occidente y, si bien eran parte de su periferia, pertenecían a Occidente de todos modos. Esos confines se trazaron desde un *locus* de observación que se veía a sí mismo como centro del mundo que se observaba, describía y clasificaba. Así, Europa se convirtió en el centro de la organización política y económica, en un modelo de vida social, en un ejemplo del progreso de la humanidad y, sobre todo, en el punto de observación y clasificación del resto del mundo. Por lo tanto, la idea de «Occidente» como «centro» fue la dominante en Europa en los campos de la teoría política, la economía política, la filosofía, el arte y la literatura, todo enmarcado en un proceso de conquista y clasificación del mundo por parte de Europa. La soberbia que implica considerarse el punto de referencia pasó a ser algo legítimo y natural en la cartografía (el mapa de Ortelius es un ejemplo) y la teología. En el siglo XVI, la mirada divina fue cómplice de las observaciones empíricas de los navegantes que surcaban las aguas del mundo. La teología era el respaldo en que se apoyaba el *locus* de observación y la cartografía era la verdad del mundo observado.²⁵

El «occidentalismo» es menos un campo o área de estudio —como es el caso del «orientalismo», desarrollado por intelectuales franceses y británicos a partir de fines del siglo XVIII— que la perspectiva desde la cual se concibe Oriente. Es que el orientalismo no podría haberse convertido en un concepto geopolítico sin el supuesto de un «Occidente» que, además de actuar como contrapartida del «orientalismo», era la condición indispensable para su existencia. El «occidentalismo» fue un concepto geopolítico y la base del saber desde la que se determinaron todas las categorías de pensamiento y todas las clasificaciones del resto del mundo. El «orientalismo», en cambio, no gozó de ese privilegio. Los occidentales tienen disciplinas; en cambio, los orientales tienen culturas que son estudiadas por las disciplinas occidentales. Occidente ha sido y sigue siendo la única región geohistórica que es a la vez parte de la clasificación del mundo y la *única perspectiva que tiene el privilegio de contar con las categorías de pensamiento desde las que se describe, clasifica, comprende y «hace progresar» al resto del mundo.*²⁶

El poder de encantamiento del occidentalismo reside en su privilegiada ubicación geohistórica, un privilegio atribuido por Occidente a sí mismo porque existía en él la creencia hegemónica –cada vez más extendida– de que era superior en el plano racial, el religioso, el filosófico y el científico. Una de las consecuencias más terribles de esa creencia es que el mundo es, en apariencia, lo que las categorías europeas de pensamiento (y posteriormente, las estadounidenses) permiten decir que es. Todo lo que no coincida con esas categorías es erróneo y toda forma de pensamiento diferente se arriesga al acoso, la demonización e incluso la eliminación. La idea de América (y más tarde, de América Latina y de América Sajona) es producto y consecuencia de esa ideología de la civilización y la expansión occidental. Occidente es el lugar de la epistemología hegemónica antes que un sector geográfico en el mapa. Samuel Huntington lo demostró cuando ubicó a Australia en el Primer Mundo y en Occidente, lugares de los que América Latina no formaba parte.²⁷ Lo es que, después de todo, «(Latino)américa» no es una «entidad» que pueda observarse o experimentarse, sino una «idea» que se origina en los conflictos de interpretación de la diferencia colonial. Las «diferencias» entre América Latina y Europa y Estados Unidos no son solo «culturales» sino que son, precisamente, «diferencias coloniales». En consecuencia, la *relación* entre los países industrializados, desarrollados e imperiales y los países en vías de industrialización, subdesarrollados y emergentes es la diferencia colonial en la esfera donde se establece el conocimiento y la subjetividad, la sexualidad y el género, el trabajo, la explotación de los recursos naturales, las finanzas y la autoridad. Con la idea de que existen diferencias culturales se pasa por alto la relación de poder, mientras que con la noción de diferencia colonial se hace hincapié en los diferenciales imperiales/coloniales.

Para profundizar en las funciones y las consecuencias de la noción de occidentalismo habría que compararla con la formación de ideas de otras regiones a la luz de la idea hegemónica de Europa. El contraste entre Asia o África y América también es útil para entender la importancia del surgimiento del «occidentalismo» como parte de la ideología de la colonización durante el Renacimiento, y del «orientalismo» como contrapartida para justificar la expansión posterior de Inglaterra y Francia. Los dos conceptos se apoyan en la imagen que había del mundo en el siglo XVI, cuando «América» empezó a formar parte de la conciencia europea y de los diseños globales de los imperios capitalistas.

En «How Does Asia Mean?», Sun Ge presenta una argumentación convincente respecto de Asia:

[Asia] no solo es una concepción política sino también cultural; no solo un lugar geográfico sino un juicio de valor. Si bien la cuestión de Asia no se relaciona necesariamente con la hegemonía ni la contrahegemonía, al abordar este tema se ha considerado la cuestión de la hegemonía de Oriente y Occidente.

Sun Ge hace una descripción del contexto:

Durante mucho tiempo, Asia no fue considerada como un concepto geográfico independiente sino que *se la presentaba como una categoría ideológica en contraposición con Europa*. El debate sobre Asia presupone no solo la cuestión del eurocentrismo sino también la hegemonía dentro de Oriente. No es un tema sencillo de resolver y siempre está presente en la historia intelectual del *mundo moderno*. Por ello, aún queda pendiente considerar a Asia como una totalidad en sí misma.²⁸

La afirmación de que Asia «se presentaba como una categoría ideológica en contraposición con Europa» revela el hecho de que «Asia» surgió del proyecto político europeo en lugar de venir del espíritu propio de la ontología de un continente. Así como los habitantes de Tawantinsuyu y Anáhuac no sabían que vivían en un continente llamado América, los chinos, los japoneses y los hindúes no sabían que vivían en un continente llamado Asia (lo mismo se aplica a los aborígenes de los territorios que luego recibieron el nombre de Nueva Zelanda y Australia). ¿Quién sabía que los incas y los aztecas vivían en América y que los chinos y los japoneses estaban en Asia? *Los cristianos de Occidente, que fueron los que trazaron los mapas y bautizaron las regiones; ellos eran los únicos que lo sabían*. ¿Cómo y cuándo supieron los chinos, los japoneses y otros habitantes de «Asia» que vivían en un continente con ese nombre? Para precisar el momento o la época en que los pueblos y las instituciones chinas, japonesas o hindúes aceptaron la idea de que habitaban en un continente llamado «Asia» y empezaron a asociar un territorio en particular con un nombre específico habría que seguir investigando. No obstante, cabe arriesgar una respuesta: *a partir de 1582*. ¿Por qué ese año? Porque en la década de 1580, el jesuita italiano Mateo Ricci presentó un mapamundi (probablemente, el «Orbis Universalis Terra

rum» de Ortelius) a intelectuales y autoridades de la dinastía Ming.²⁹ Seguramente ese fue el momento en que chinos y japoneses se «enteraron» de que vivían en un lugar llamado Asia, como ocurrió con los indígenas y los esclavos africanos llevados a América que, también en el siglo XVI, supieron que existía un continente llamado «América». ¿Cuál fue la situación en África? Aquí también puede trazarse una línea de «aprendizaje» similar. Los habitantes del Magreb, el imperio de Malí, los reinos del alto Níger y Chad, por ejemplo, supieron que pertenecían a una unidad continental llamada «África» en los siglos XV y XVI. *No había ninguna razón para que los pueblos de «África» se vieran a sí mismos como los veían los cristianos europeos.* La adopción de una imagen, África, que no era parte de su conciencia sino de la de la Europa cristiana, estuvo asociada con la fuerza creciente de la matriz colonial de poder que, como hemos comentado, apareció en escena con el «descubrimiento de América» y la creación de los mapas cristianos en los que se ubicaba a los «barbaros» en el mundo.

El proyecto político oculto bajo la división de los continentes es tema central en los debates intelectuales contemporáneos. Sun Ge propone con razón la necesidad de una revisión radical de la noción de orientalismo de Edward Said (una revisión cuyo objetivo sea radicalizar esa noción, y no atacar a Said por su crítica del orientalismo y de Israel como lo hace Bernard Lewis). Según Sun Ge, «Asia es un único término que comprende un conjunto diverso de países y regiones». Sin embargo, «en manos asiáticas, el orientalismo difiere del que critica Said, pues está dirigido contra el occidentalismo asiático».³⁰ La autora reconoce la contribución fundamental de Said y sugiere hacer una revisión que tenga el mismo peso. Sun Ge acomete un avance geopolítico epistémico (que establece un giro en la geopolítica del conocimiento) «para adoptar un punto de vista distinto del que tienen los intelectuales occidentales respecto de la cuestión asiática, cuestión que merece una mayor atención por parte de los intelectuales de Oriente y Occidente».³¹ Según mi opinión, Sun Ge acierta en sus observaciones respecto del siguiente comentario de Said:

En el caso del orientalismo, hacer referencia a una especialidad académica, una «disciplina» de la geografía, es revelador, dado que es difícil imaginar un campo paralelo llamado occidentalismo. Con ello se pone en evidencia la actitud especial, e incluído excéntrica, del orientalismo. No existen analogías

reales que permitan adoptar una postura única respecto de la amplia variedad de realidades sociales, lingüísticas, políticas e históricas.³²

Sun Ge señala que

Said no ve que el problema *tiene otra cara*. Para los asiáticos que intervienen en el debate, si bien no puede afirmarse que hayan desarrollado algo denominado precisamente «occidentalismo», existe, en efecto, y no sin razón, una entidad ambigua llamada «Occidente». Aunque hoy en día no tiene sentido considerar a Occidente como una entidad única, el occidentalismo desempeñó un papel clave en la historia moderna de Asia oriental al intervenir en la construcción del conocimiento que las naciones orientales tienen de sí mismas, proceso en el que se plantearon interrogantes fundamentales.³³

Sun Ge está en lo cierto cuando observa que Said ve sólo una cara del problema, y se pregunta cómo podría haber nacido el orientalismo sin la existencia previa de una idea de occidentalismo. El fallo de la argumentación de Said, evidente en la cita reproducida más arriba, consiste en dar por sentado que la historia moderna (y la idea misma de la modernidad) se «inició» en el siglo XVIII. Igual que muchos otros intelectuales, en especial los que se dedican a los estudios poscoloniales, Said pasa por alto los siglos XVI y XVII y las consecuencias del «descubrimiento» de América. Eso quiere decir que el surgimiento y la configuración de la matriz colonial de poder del «orientalismo» son solo una segunda vuelta en la transformación del orden mundial.

Tanto Asia como (Latino)américa son, parafraseando a Sun Ge, medios por los que se *nos* conduce a *nuestra* historia. Por esa importancia histórica, es fundamental que sigamos preguntándonos qué significa Asia (o «América Latina»);³⁴ He utilizado los pronombres *nos* y *nuestra* para referirme a la inscripción del sujeto con identidad geopolítica (los *loci* de la enunciación marcados en el plano geopolítico). La historia de Asia o de (Latino)américa podría ser escrita por quienes deban referirse a ella como «su historia» y no como «nuestra historia». Eso es lo que ocurrió en el siglo XVI, cuando los misioneros españoles decidieron que los indios no tenían historia, mientras que ellos, los misioneros, habían sido designados por Dios para escribir la historia que los indios no tenían. Los misioneros españoles no podrían haberse referi-

do a la historia del pueblo mexicana como «nuestra» o «mi» historia como hacían cuando narraban las memorias y la subjetividad de su propio pasado.

¿Cuál es, entonces, el significado de «África»? En dos libros clásicos de Valentin Mudimbe, *The Invention of Africa* (1988) y *The Idea of Africa* (1994), se formula una respuesta.³⁵ Como hemos visto, «África» no era el nombre y la imagen espacial que tenían los «africanos» de su propio territorio, sino una conceptualización cambiante y cada vez más aceptada, cuyos orígenes se remontan a la época de Estrabón y Ptolomeo (quien, de hecho, utilizaba el nombre Libya para referirse al continente), y una construcción de geógrafos e historiadores griegos y latinos. Así, la invención de África tiene su origen en el «paradigma de pensamiento griego», tal como lo analiza Mudimbe en *The Idea of Africa*. El paradigma griego se trasladó luego al «cristiano/latino». El legado de la cartografía griega se transformó en el mapa cristiano de T en O con una asociación expresa entre los tres continentes y los tres hijos de Noé, como hemos comentado. Sin embargo, con el descubrimiento/invención de América, hubo una redefinición de África, esta vez por medio de la adaptación del mapa cristiano de T en O con el objetivo de incluir un cuarto continente. La «idea» de África cambió tras la creación de circuitos comerciales en el Atlántico que desplazaron la «centralidad» que ostentaba el Mediterráneo como factor de consolidación para los cristianos de Occidente. A partir del siglo XVI, el norte de África se convirtió en el destino de los moros expulsados de Europa, y el África subsahariana fue el territorio donde los traficantes iban a la busca de hombres africanos para esclavizarlos y trasladarlos a América. Una de las consecuencias de la transformación de la «idea» de África fue que la esclavitud pasó a ser sinónimo de africanidad y negritud. Por cierto, no todos los esclavos eran negros, también había esclavos indios y blancos, en particular en la primera etapa del período colonial, pero la «realidad» no siempre se corresponde con la idea o la imagen que se tiene de esa «realidad». Los esclavos de Grecia y Roma, en cambio, no se identificaban por el color de la piel ni por el origen continental sino que eran personas a las que no se consideraba competentes para desempeñarse en otras tareas o para cumplir con otras funciones dentro de la organización social. El tráfico de esclavos a gran escala inducido por la colonización de América modificó el imaginario y los supuestos existentes.

Así, desde sus inicios como punto de referencia en el mapa cristiano de T en O, Occidente se refiere a Europa (en especial a España y Portu-

gal en ese momento) y al Nuevo Mundo (las «Indias Occidentales»). El hecho de que una parte significativa de la historia moderna haya sido silenciada se debe a la existencia de la perspectiva de la modernidad europea (el occidentalismo como *locus* de enunciación), desde la cual se ha escrito la historia de la modernidad. Cuando Said dice que «es difícil imaginar un campo paralelo [al orientalismo] llamado occidentalismo», muchos intelectuales que reflexionan desde el lado oculto de la historia —como es mi caso— estarían de su lado y apoyarían su proyecto académico y político aun cuando no aprobaran esa afirmación en particular. Eso quiere decir, precisamente, que los proyectos decoloniales deberían ser pluriversales y no universales como los proyectos de la modernidad occidental. No se trata de que el occidentalismo sea un campo de estudio paralelo; por el contrario, el occidentalismo no es un campo de estudio (enunciado) sino el *locus* de enunciación desde el que el orientalismo se transforma en campo de estudio (cuyo eurocentrismo critica Said). La idea de «América» fue parte del «occidentalismo» y, posteriormente, la idea de «América Latina» se volvió problemática cuando América del Sur y el Caribe fueron alejándose de un occidentalismo cuyo *locus* de enunciación se identificaba cada vez más con Europa Occidental y Estados Unidos. En resumen, los puntos fundamentales de mi argumentación, que sirven además para entender de qué trata la matriz colonial de poder (es decir, la colonialidad de poder), son:

- 1) El occidentalismo fue el nombre de la región del mundo y del lugar epistémico de quienes clasificaban el planeta, y que aún hoy siguen haciéndolo.
- 2) El occidentalismo no era solo «un campo de descripción» sino también el *locus* de enunciación por excelencia (estatus que conserva aún hoy), es decir, el lugar epistémico desde el cual se clasificaba y categorizaba el mundo.

Cuando digo «desde el cual» (en el sentido de ubicación espacial y temporal) supongo que el conocimiento no es algo que se produce desde un no-lugar posmoderno; por el contrario, el conocimiento siempre tiene una ubicación geohistórica y geopolítica en la diferencia epistémica colonial. Por esa razón, la geopolítica del conocimiento³⁶ es la perspectiva necesaria para que se desvanezca el supuesto eurocentrico de que el conocimiento válido y legítimo se mide de acuerdo con parámetros

occidentales, así como los proyectos económicos mundiales deben contar con la aprobación del Banco Mundial y el FMI. En ese sentido, el eurocentrismo equivale al occidentalismo, pues ambos se refieren a una centralización y una hegemonía de principios de conocimiento e interpretación, aun cuando existan diferencias, como las que existen entre cristianos, liberales y marxistas. No basta con vivir en Asia o en América para inscribirse en una genealogía de pensamiento que supone una lengua y el peso que esa lengua tiene en la memoria y el conocimiento del pueblo que habla esa lengua en particular. Es cierto que el espacio físico tiene importancia, porque si uno vive en Bolivia o en China, está inmerso en la lengua, la memoria, los intereses, los medios de comunicación y la vida cotidiana de ese espacio. Por supuesto, siempre es posible abstraerse y pasarse la vida estudiando a Leibniz en Bolivia, por ejemplo. Sin embargo, todo lo que se haga con Leibniz en Bolivia, suponiendo que uno no sea un alemán que vive en Bolivia sino alguien que nació y se educó allí y cuya lengua sea aimara o español, será diferente de lo que haga alguien nacido y educado en Alemania, que tenga un doctorado de Heidelberg, hable alemán y haya tenido su primer contacto con el latín en la escuela primaria.

Debería entonces darse importancia al hecho de que las reivindicaciones de una nueva conceptualización geopolítica del conocimiento provengan de una de las historias imperiales/coloniales, la de América. El filósofo argentino Enrique Dussel es muy claro en su convincente argumentación a favor de que se tome conciencia de esto en *Philosophy of Liberation*.¹⁷ «Mi propósito es tomar en serio el espacio, el espacio geopolítico», afirma Dussel en el primer capítulo, «Geopolítica y filosofía». No es lo mismo nacer en el Polo Norte o en Chiapas que en Nueva York, sostenía el autor en 1977, cuando diseñó su diagrama del orden mundial. En ese diagrama, las dos Américas aparecen separadas. El centro de poder económico, político y epistémico se ubica en Europa, con apoyo de Estados Unidos y Japón. La periferia del poder económico, político y epistémico se localiza en los espacios geopolíticos subdesarrollados, dependientes y no alineados. América Latina está en el sector subdesarrollado y dependiente de la periferia, cerca de los espacios no alineados.

El acceso al conocimiento y su acumulación, así como el acceso a la riqueza económica y su acumulación, no están disponibles para que el primero que llegue se apropie de ellos. El acceso al conocimiento y a la

riqueza económica depende de en qué parte del mundo uno haya nacido y se haya educado y en qué idioma hable. Claro está que para el que nació en el seno de una familia de clase alta boliviana y se educó en Heidelberg, la situación, las luchas de la vida, son distintas de las que tiene quien proviene de una comunidad aimara, cuya probabilidad de obtener una beca para estudiar en Heidelberg es bastante baja. La economía, la política y el contexto social condicionan en gran medida la inteligencia individual. Aun así, hay un 98% de probabilidades de que esa persona boliviana de clase alta no tenga las mismas oportunidades que un alemán de clase media, que es hablante nativo de alemán y ha estudiado en Alemania (o en Inglaterra, Francia o Estados Unidos). La distribución desigual del conocimiento es lo que yo denomino *geopolítica de la epistemología*, así como a la distribución desigual de la riqueza la llamo *geopolítica de la economía*. La «idea» de América y de «América Latina» nació y se ha mantenido en el campo de fuerzas en el que el conocimiento y la riqueza se distribuyen de manera desigual, donde la diferencia colonial fue silenciada por la celebración, con bombos y platillos, de las diferencias culturales.

La «americanidad» de América

En la década de 1950 muchos intelectuales de América del Sur y el Caribe expresaron –como hemos comentado en secciones anteriores– un interés subcontinental por las identidades nacionales y subcontinentales. Ellos elaboraron la teoría de la «invención de América» que hemos presentado y cuestionaron la fundación imperial de la «latinidad» (véase el capítulo 2). A falta de un término mejor, «América Latina» siguió utilizándose no solo como una entidad definida por académicos europeos sino como el reflejo de una *toma de conciencia crítica de decolonización*. Desde José Martí, que se refería a «Nuestra» América en lugar de a América «Latina», a fines del siglo XIX, hasta José Carlos Mariátegui, que en la década de 1920 situaba su discurso en el marco del legado del colonialismo hispano y la invasión del imperialismo estadounidense, «América Latina» se volvió una reflexión crítica de la decolonización intelectual que se apartaba de sus cimientos imperiales. La conciencia (o la falta de conciencia) de la existencia del diferencial colonial de poder en la configuración geopolítica del saber acercó a los criollos de ascendencia euro-

pea, incluidos algunos mestizos, al discurso crítico y decolonizador pronunciado por afrocaribeños y aimaras andinos contemporáneos.

La «invención de América» se acercaría más al proyecto de disenso de «Nuestra» América que al de consenso de «América Latina». Pero la distinción de Martí de una América «nuestra» en contraposición con una América «Sajona» no comprende solo a «América Latina». Los americanos de origen africano y los indios dejaron un legado de lucha y optimismo en «nuestra» América. En cambio, el legado de «América Latina» es un legado de desesperanza que se manifestó en la década de 1950, cuando «América Latina» cayó en la escala de expectativas económicas y políticas del primer cuarto del siglo XX hasta la crisis financiera de 1929. A partir de ese momento, el deterioro económico y político despertó sentimientos de pesimismo e inferioridad entre los «latinoamericanos», desplazados por no ser europeos. La primera oración de *El pecado original de América* (1954), de Héctor A. Murena, pone en evidencia un complejo de inferioridad cuya semilla se plantó en la segunda mitad del siglo XIX, cuando se forjó la identidad de «América Latina» en oposición a la de América «Sajona» y Europa: «Así son los hechos: hubo un tiempo en que vivíamos en un territorio, llamado Europa, inseminado por el espíritu, pero de un momento a otro fuimos expulsados y caímos en otro territorio, una tierra bruta, carente de espíritu, que acordamos en denominar América».³⁸

La «tesis de la invención» tuvo efectos inesperados: proporcionó una afirmación epistémica de algo que, medio siglo después, los sociólogos Anibal Quijano, en Perú, e Immanuel Wallerstein, en Estados Unidos, definieron como «americanidad».³⁹ ¿Por qué americanidad? Porque la distinción entre anglo y latinoamericanidad no es una distinción esencial que emane del espíritu de latinos y anglosajones, sino que surgió al formarse el sistema-mundo moderno/colonial. *La historia compartida de América, que incluye el nombre en sí mismo, se basa en su fundación histórica: la matriz colonial de poder —o capitalismo tal como lo conocemos en la actualidad— y la modernidad en tanto ideología imperial de Europa Occidental*. En el proceso de formación del sistema-mundo moderno, América en su conjunto quedó en la periferia, y el nivel de marginalidad dependía de qué sector de la población y qué instituciones de Europa Occidental escribían la historia. La americanidad, construida sobre la idea del mundo moderno/colonial, parte de otras premisas e invita a rasurar los silencios de las historias oficiales publicadas en libros, enciclo-

pedías o Internet, en las que se da por sentado que los relatos históricos y los hechos son una misma cosa. La noción de «americanidad» corrige la creencia de que existe una única historia del mundo, pues esa historia excluye una parte importante (a la que se denominó América) que les era desconocida a quienes escribían la historia universal. Así, la idea de «América» es parte del relato histórico europeo, ya que a los millones de personas que poblaban el «territorio» no se les permitía narrar sus propias historias. Ellos tenían relatos diferentes del origen y la evolución de los seres humanos, del concepto de «humano» en sí, del conocimiento o la organización social, por dar solo algunos ejemplos. Las diferencias, sin embargo, fueron anuladas por la matriz colonial de poder. De hecho, la Cristiandad y, más tarde, la filosofía y la historia secular europea eliminaron o absorbieron las «otras historias».

La aparición de América trajo consigo tres grandes cambios en el plano económico mundial: (1) la expansión geográfica del mundo; (2) el desarrollo de diversos métodos de control del trabajo según los productores y las zonas de la economía mundial; y (3) el establecimiento de poderosas maquinarias estatales en el extremo imperial del espectro colonial. En su artículo «Americanity as a concept: or the Americas in the modern world system», Quijano y Wallerstein sostienen:

El sistema-mundo moderno nació a lo largo del siglo XVI. América como constructo geosocial también nació a lo largo del siglo XVI. La creación de su entidad geosocial fue el *acto fundacional* del sistema-mundo moderno. América no se incorporó a una economía-mundo capitalista previa. Es imposible imaginar una economía-mundo capitalista sin América.⁴⁰

La americanidad y la colonialidad estuvieron íntimamente ligadas desde un principio. La singularidad de América reside en los diversos borramientos que acompañaron la expansión colonial europea: el imaginario territorial indígena, su organización económica y social y su noción de la vida, la justicia y la felicidad; las historias, lenguas y prácticas de los africanos trasladados a territorio americano; y la marginación de los descendientes de quienes provenían del sur de Europa, en particular en las colonias españolas y portuguesas de América, que se inició en el siglo XVII con la primera generación de criollos blancos. No obstante, aun desde esas perspectivas, la singularidad del continente americano, dejando de lado a Estados Unidos, reside fundamentalmente en la ex-

obtención de la mano de obra a gran escala que se remonta a los inicios del proceso colonizador, y con ella, la noción de la prescindibilidad de la vida humana que, enmarcada en la idea de que existían razas inferiores, justificó la exigencia de una gran productividad en minas y plantaciones. Vista desde la perspectiva de la colonialidad, la singularidad de América también radica en el hecho de que es el espacio donde una población de criollos de ascendencia europea logró independizarse de la metrópoli imperial y reprodujo en los nuevos gobiernos independientes del Norte y del Sur la lógica de la colonialidad en desmedro de las poblaciones indígenas y de origen africano. En consecuencia, la población criolla de ascendencia europea en América del Sur y el Caribe asumió el papel de amo, si bien al mismo tiempo fue esclava de Europa Occidental y Estados Unidos.

Asimismo, América es singular porque allí se establecieron las primeras estructuras de colonialismo *interno* del mundo moderno/colonial. Después de la Segunda Guerra Mundial, los países asiáticos y africanos que se «independizaron» de Gran Bretaña, Francia y Alemania siguieron los pasos de los países americanos. La lógica de la «colonialidad» ha sido la responsable del establecimiento y conservación del sistema jerárquico en todas las esferas de la sociedad y de la eliminación de las economías que habían existido antes en el territorio que luego se convertiría en América. Ahora bien, lo que permitió que el sistema funcionara fue, sobre todo, su conocimiento y capacidad para establecer principios epistémicos «naturales» que legitimaron la eliminación de economías diferentes. La matriz colonial de poder, aún hoy invisible a causa del triunfo de la retórica de la modernidad y la modernización, es precisamente la capacidad del sistema para reducir las diferencias a la inexistencia y hacer una categorización racial que convierte las vidas (humanas) en entidades prescindibles. Adoptar la americanidad significa vivir en medio de los horrores de la colonialidad.

Es importante señalar que no solo habría que observar si se adoptan otros puntos de vista frente al «mismo acontecimiento» sino también si surge otro paradigma en el marco de la diferencia epistémica colonial. La geopolítica y la egopolítica del conocimiento dominante se enfrentan al otro experimentado por la geopolítica y la política corporal del saber: un saber construido desde la perspectiva geohistórica y biohistórica de los lugares y los pueblos categorizados de acuerdo con la raza. Pero el problema más grave es que las distintas interpretaciones del mismo aconte-

cimiento siguen ubicadas dentro del mismo paradigma de la modernidad europea, con su gran halo de superioridad, que fue adoptado y transformado por el gobierno, las universidades y los medios de comunicación de Estados Unidos. Pienso, entonces, que hay otro paradigma en funcionamiento (decolonial y diverso a escala mundial), y en este marco se inscriben mis argumentos. «América» se convierte en un «nodo conceptual» en el que entran en conflicto distintas interpretaciones dentro de un mismo paradigma, pero también –y eso resulta aun más radical (y me refiero a las raíces de los principios epistémicos sobre los que se apoyan distintas nociones del conocimiento y la interpretación)– en ese nodo compiten múltiples paradigmas que se encuentran en el otro extremo de la diferencia colonial. Cuando uno logra desprenderse de la creencia natural de que la historia es una sucesión cronológica de hechos que conducen a la modernidad y ponen en el centro de la escena la espacialidad y la violencia del colonialismo, la modernidad se asocia íntimamente con la colonialidad en una distribución espacial de nodos que forman parte de una organización «estructural» y ya no «lineal» de la historia. Por otra parte, como la modernidad y la colonialidad son dos caras de la misma moneda, cada nodo, además de ser parte de una estructura y no de una línea, es heterogéneo en lugar de homogéneo. Entonces, no se trata del «fin de la historia» sino del «fin de la idea hegeliana de la historia». Si en lugar de concebir la historia como un proceso cronológico lineal, pensamos en una «heterogeneidad histórico-estructural»,⁴¹ en procesos históricos que interactúan, entenderemos cuál es la función de la «idea» de América y de la de «americanidad», y nos daremos cuenta de qué quiere decir que la modernidad y la colonialidad son dos caras de la misma moneda.

Dar este paso implica alejarse de los relatos sagrados de la Biblia y de los seculares de Hegel, y tomar una distancia radical de la canonización marxista del «materialismo histórico». ¿Por qué la historia es un conjunto de *nodos histórico-estructurales heterogéneos* y no una *sucesión lineal de acontecimientos*? Porque si consideramos la historia como un conjunto de nodos en el que se despliega la heterogeneidad histórico-estructural, disponemos de una base teórica en la perspectiva de las historias (y lenguas) locales en lugar de grandes relatos. Así se abre un espacio donde tiene cabida una diversidad de puntos de vista y procesos históricos, y la historia puede verse como un conjunto de heterogeneidades histórico-estructurales que son producto de una serie de acontecimientos in-

interpretados por la retórica de la modernidad (progreso, felicidad, riqueza) y por la lógica *constitutiva* de la colonialidad (estancamiento, muerte, pobreza). En lugar de considerar la «modernidad» como un proceso histórico triunfal o un Papá Noel que hace felices a los niños necesitados, la heterogeneidad histórico-estructural pone de relieve que los sueños de felicidad se han hecho realidad con un gran costo en términos de vidas humanas (con el genocidio de indios y africanos durante la conquista de América) y que la situación no cambiará (como muestran las muertes causadas por los «errores de cálculo» en la guerra de Irak) mientras la retórica de la modernidad mantenga su poder de persuasión y retenga la idea de que la historia es un proceso lineal cuyo objetivo final es, hoy en día, el neoliberalismo.

Con la transformación de la «idea» de América, así como las de Asia y África, en el contexto de la globalización neoliberal, «América Latina» sigue siendo un lugar donde se explotan los recursos naturales y la mano de obra. La matriz colonial de poder vuelve a transformarse, y la apropiación y el control del espacio (que no incluye solo la tierra) son el centro de una nueva forma de colonialismo que se originó a comienzos de la década de 1990. El control del espacio implica el control de los recursos intelectuales, pues el capitalismo crece también gracias a la apropiación del saber. Por ejemplo, mediante el registro de patentes de todas las formas posibles de saber acumuladas por los pueblos amazónicos o los habitantes de los bosques de la India, los «expertos» actúan como si fuesen soldados en tiempo de guerra. En el control del espacio, la apropiación de la tierra y la apropiación del saber (dos esferas de la matriz colonial de poder) se asocian para seguir acumulando capital en las manos de unos pocos y para reforzar la marginación y la deshumanización de otros. Junto con África y ciertas zonas de Asia, como el sur, la parte central del continente y Oriente Medio, «América Latina» constituye el sector del planeta donde los tentáculos imperiales no cesan de crecer amparados por la retórica de la modernidad, de la cual Tony Blair dio claros ejemplos antes, durante y después de la invasión de Irak. Las regiones mencionadas son zonas importantes del planeta donde las vidas humanas se han vuelto especialmente prescindibles. Son parte del «resto», es decir, zonas cuyos pobladores no son sujetos para la economía neoliberal, justamente porque para que se perpetúen los principios económicos del neoliberalismo una cantidad de personas cada vez mayor debe volverse descartable.

En la actualidad, «América» está dividida: mientras que una América es el templo del neoliberalismo, la otra provee la tierra, los recursos naturales y la mano de obra barata, pero también Estados emergentes y contestatarios, y un sinnúmero de movimientos sociales. En el capítulo siguiente, nos ocuparemos del origen y la evolución de la idea de «América Latina» en el horizonte colonial de la modernidad, y más adelante, en el capítulo 3, nos abocaremos a la cuestión de las consecuencias de la colonialidad y al surgimiento de actores sociales que suponen un desafío y una transformación de las ideas de América y «América Latina»