

**LA COLONIALIDAD, LA IMPERIALIDAD Y EL DEBATE  
SOBRE SU SUPERACIÓN**

**COLONIALITY, IMPERIALITY AND THE DEBATE ABOUT  
OVERCOMING THEM**

**A COLONIALIDADE, A IMPERIALIDADE E O DEBATE  
SOBRE COMO SUPERÁ-LAS**

HERIBERTO CAIRO CAROU<sup>1</sup>

Universidad Complutense de Madrid, España

hcairoca@cps.ucm.es

La «emancipación» del siglo XIX significó poco para los habitantes originarios y para los descendientes de los esclavos africanos en el continente americano. Ambos grupos, los mayoritarios entre la población del Nuevo Mundo, quedaron al margen de los nuevos Estados que surgieron tras la independencia. Si durante la colonia los indígenas fueron considerados gentes de segundo orden, desprovistas de una capacidad de raciocinio completo, los criollos y mestizos les desprovieron de todo derecho en los nuevos Estados, a pesar de su participación, en muchos casos entusiasta, en la revuelta independentista. Los negros, esclavos durante la colonia, también quedaron marginados del poder político en todos los nuevos Estados, salvo en uno: Haití (Y en este último caso, con las consecuencias de marginación del concierto internacional y extremo subdesarrollo, por todos conocido.) La construcción de las identidades nacionales en los Estados independientes parte siempre del momento de la independencia: los héroes fundadores son los libertadores y los mitos originarios son las batallas de liberación. El pasado amerindio no encuentra generalmente acomodo en estas narrativas patrióticas y los monumentos difícilmente recuerdan a héroes negros o indígenas.

Los indios podían ser objeto de estudio, pero no sujetos de su propia historia. De hecho, los indios han sido objeto de estudio para lograr su integración en las «sociedades nacionales» latinoamericanas, fundamentalmente a través de las políticas indigenistas oficiales, pero se les privó de su propia voz. Pero en los últimos años los indígenas de muchos de los países latinoamericanos han surgido como nuevos actores políticos con reivindicaciones como el territorio, la lengua

<sup>1</sup> Profesor Titular de Ciencia Política.



ORANGINE, 2007  
Fotografía de Leonardo Montenegro Martínez

o la cultura, que son esencialmente nuevas. Y hay que entender que no encajan en una concepción liberal de ciudadanía, que privilegia la igualdad, sino que incluye el derecho a la diferencia.

Pero es importante también tener en cuenta que no se trata de un movimiento único, sino que es diverso. Ni todos los movimientos construyen su identidad de manera similar, ni todos se plantean los mismos objetivos políticos: las estrategias de reivindicación de autonomía territorial que en su momento se desarrollaron en la Costa Atlántica de Nicaragua o que más tarde se concretaron en la devolución de las tierras de los resguardos en Colombia o que en la actualidad se ponen sobre la mesa en Bolivia o Chile, por poner sólo algunos ejemplos, no son compartidas por aquellos que ponen el acento en la consecución de un Estado multiétnico, como los movimientos indígenas de Ecuador. Todos se enmarcan en un intento de renovación de los viejos Estados creados por los criollos, y aunque difieran en sus estrategias han iniciado un «camino irreversible», como nos recordaba Nina Pacari.

Estos procesos estuvieron en el origen de la propuesta de un Curso de Verano de la Universidad Complutense de Madrid, que se desarrolló en El Escorial del 24 al 28 de Julio de 2006 con el título de «El pensamiento descolonial y el surgimiento de los indígenas como nuevo sujeto político en América Latina», bajo mi dirección con la ayuda en la secretaría de Pablo Iglesias Turrión. Y en este curso se hilaron y tramaron varias discusiones en torno a estas cuestiones de forma realmente fructífera. Los textos que se adelantan en esta entrega de *Tabula Rasa* corresponden a la tercera parte del libro *El pensamiento descolonial: sus vertientes americanas y el re-surgimiento de los pueblos indígenas y afrolatinos como sujetos políticos*, editado por Walter Mignolo y yo mismo, y publicado por Trama Editorial, de Madrid. Este apartado trata de las perspectivas teóricas de análisis del pensamiento descolonial: «Para entender la colonialidad y la imperialidad».

David Slater intenta abrir un debate sobre importantes aspectos de la intersección entre poder, conocimiento y geopolítica en el contexto del resurgimiento de las visiones imperiales, que hacen urgente la des-colonización de la imaginación geopolítica mediante multidimensionales respuestas y resistencias. A partir de diversas líneas de pensamiento desafía las viejas y nuevas formas de las perspectivas coloniales e imperiales. Considera la importancia de lo «crítico» en el conocimiento crítico, y desnuda la prevalencia del pensamiento euro-estadounidense. La des-colonización del conocimiento tiene que incluir entonces, a su juicio, una crítica continua de la ambición y la arrogancia imperial.

Walter Mignolo desarrolla magistralmente las bases del pensamiento descolonial -como prefiere denominarlo en la actualidad-, su genealogía y, sobre todo, su indisoluble vínculo con la opción descolonial, ya que, a diferencia del pensamiento de la modernidad (tanto en sus variantes liberales como marxistas) que disocia la teoría de la praxis, el pensamiento descolonial es impensable -valga la paradoja- sin

el vínculo con la práctica del sujeto enunciante. Así, para el autor, «el pensamiento descolonial tiene como razón de ser y objetivo la descolonialidad del poder». El pensamiento descolonial habría surgido naturalmente entre los sujetos dominados y racializados como inferiores como reacción a la implantación de las estructuras de dominación por las potencias coloniales; en otras palabras, sería resultado de la herida colonial inflingida a indígenas y negros. Mignolo muestra su genealogía a través de las obras de Waman Puma y Ottobah Cugoano, que habrían abierto «las puertas al pensamiento otro», pero subrayando que este pensamiento es pluriversal y no uni-versal, ya que resulta de diferentes heridas y responde a diferentes subjetividades. En la última parte de su capítulo, Mignolo se ocupa del caso de Evo Morales y su elección como presidente de Bolivia, que considera que no es un giro a la izquierda, sino una auténtica fractura descolonial. Así, el hecho sin precedentes de que un indígena fuera elegido presidente culminaría, por ahora, un proceso de crecientes manifestaciones en los últimos años: «que la latinidad no es una característica definitoria de un sub-continente, sino sólo de la identidad criollo-mestiza y de sus proyectos políticos de derecha y de izquierda».

Pablo Iglesias, Jesús Espasandín e Íñigo Errejón argumentan, básicamente desde una lectura de los trabajos de Michael Hardt y Tony Negri, una crítica a las posiciones de Mignolo, en particular a las referidas a las relaciones entre la izquierda latinoamericana y los movimientos indígenas y a la necesidad de superar la modernidad/colonialidad en sus dos variantes, liberal y marxista. Con esas premisas, tras revisar los procesos de subalternización de negros e indígenas en América Latina, presentan —siguiendo a Immanuel Wallerstein— el instrumento clave de los mismos, la racialización, como una «etnificación de la fuerza de trabajo» orientada a asegurar la presente «estructuración material del mundo», es decir, el sistema capitalista. Finalmente, concluyen que, aunque carece de sentido intentar reconstruir una «clase revolucionaria», como hacía el marxismo escolástico, es necesario rearticular las diferentes luchas singulares -entre las que se incluyen las de los indígenas y afrodescendientes en América Latina / Abya Yala- en la *multitud* que haga frente al *Imperio* capitalista.

La reflexión/respuesta de Mignolo a Iglesias, Espasandín y Errejón está escrita con alguna posterioridad y termina de cerrar el círculo. A partir de la distinción en cuanto a la *exterioridad* de los discursos -y de los seres humanos que los encarnan-, Mignolo intenta mostrar no sólo que el discurso de los Otros definidos en la imperialidad y la colonialidad tiene un estatuto ontológico diferente, sino que es irreducible a los discursos imperiales/ coloniales, incluidos los disidentes. Bartolomé de las Casas puede ser un amo benevolente, pero es un amo al fin y al cabo, y el Ché Guevara puede ser un revolucionario que busca la emancipación de los pueblos, pero desde categorías «universales» y «objetivas», que no fueron sentidas como suyas por algunos de esos pueblos a los que se dirigía. Y esta cuestión de la *objetividad* del discurso es la segunda reflexión que hace Mignolo respecto al

texto de Iglesias, Espasandín y Errejón, así como a las intervenciones de otros participantes en el seminario: habría una *objetividad* que se pretende universal (*sin paréntesis*, en palabras de Mignolo) que se intenta imponer sobre otra objetividad (*con paréntesis*) de alcance más limitado y, sobre todo, sin proyecto totalizador -que no necesariamente totalitario, aunque propende a ello-.

Ciertamente esta discusión no se agota aquí, y estoy seguro de que los intervinientes están afilando ya las plumas. Y ello en buena parte deriva de otra vertiente de la discusión que no está relacionada tanto con el conocimiento como con la pasión con la que los seres humanos construimos nuestras particulares (que pueden ser colectivas) memorias, que nos permiten mostrar que ocupamos un lugar (con cierto sentido) en el mundo. Pablo, Chus e Íñigo, junto a otros participantes en el seminario provenientes de colectivos de apoyo al zapatismo, por ejemplo, puede decirse que inscriben su lugar vital en una tradición que interpreta como una cierta debilidad la independencia de los pensamientos y las prácticas de resistencia: o forman parte del Movimiento (aquel Proletariado abstracto que todavía resuena en algunos) o se articulan con él en constelaciones más o menos fugaces (la *Multitud* negriniana, por ejemplo), y cuando no sucede así, los movimientos de resistencia dejan de interesar, cuando no pasan a formar parte de la «reacción» y tienen que ser «liquidados» (en el más estricto sentido de la palabra en algunas ocasiones). Y la intervención de Walter Mignolo en el seminario comenzó afirmando algo así como que la izquierda latinoamericana no había sido descolonial (y por lo tanto liberadora) en la medida que había construido su discurso dentro de los límites de la tradición europea de pensamiento; ahí comenzó la rebelión. En el fondo creo que también es un problema semiótico de índole similar al que sufrí a mediados de los años 1980 en Francia: participaba como estudiante en un curso de verano y había algunos estudiantes polacos que pertenecían a Solidaridad y una tarde me sorprendieron cantando una canción bastante popular en la lucha contra la dictadura española; el compositor (cantautor) era más o menos militante comunista y lo comenté, causando gran sorpresa entre los polacos (que no sé si silenciarían la canción tras este descubrimiento). Y es que el problema era que el significante comunismo era ya de segundo grado, y en España y Polonia se asociaba a diferentes significados, resultantes evidentemente de las diferentes prácticas históricas que los comunistas habían tenido en uno y otro país en el medio siglo anterior.

En definitiva, considero que se hace cada vez más urgente superar los argumentos urdidos desde cualquier universalidad, a no ser la igualdad universal, en el sentido de Jacques Rancière, que se hace efectiva momentáneamente cuando cualquier designada minoría toma la palabra y se hace visible. Considero que se puede luchar contra el velo y la ablación de clítoris desde las resistencias locales y de género a esas prácticas y no en nombre de derechos humanos universales, o que los tribunales

chilenos podían juzgar a Pinochet sin necesidad de que ningún juez con espíritu salvacionista interpretara sus crímenes como crímenes contra la humanidad. Las opciones descoloniales suponen el auténtico desafío político al orden policial (en su sentido alto y bajo) mundial, y si fueran ordenadas perderían su potencial liberador que, evidentemente, no es universal.