

DEVOLVIENDO EL BALÓN A LA CANCHA. DIÁLOGOS CON WALTER MIGNOLO¹

RETURNING THE BALL TO THE FIELD: DIALOGUES WITH WALTER MIGNOLO

A BOLA VOLTA AO CAMPO. DIÁLOGOS COM WALTER MIGNOLO

PABLO IGLESIAS TURRIÓN

University of Cambridge, UK y Universidad Complutense de Madrid, España
pi211@cam.ac.uk

JESÚS ESPASANDÍN LÓPEZ

Universidad Complutense de Madrid, España
chusespasandin@yahoo.es

IÑIGO ERREJÓN GALVÁN²

University of California, Los Angeles, USA y Universidad Complutense de
Madrid, España
ierrejon@cps.ucm.es

Recibido: 10 de enero de 2008

Aceptado: 24 de abril de 2008

Resumen

El presente artículo tiene su origen en las discusiones mantenidas con Walter D. Mignolo en el curso de verano «El pensamiento descolonial y el surgimiento de los indígenas como nuevo sujeto político en América Latina», celebrado en El Escorial entre el 24 y el 28 de Julio de 2006. Nuestro primer objetivo es continuar el debate ordenando y sistematizando buena parte de los argumentos que se opusieron a las tesis de Walter para tratar de presentar un conjunto de cuestiones y argumentos frente a la noción de giro epistémico. Nuestro segundo objetivo es aportar elementos para la elaboración de una cartografía teórica liberadora que permita articular y relacionar las luchas y procesos de acción colectiva de las subjetividades subalternas agredidas en diferentes áreas del planeta por las dinámicas de dominación y explotación de la modernidad capitalista,

¹ Este artículo tiene su origen en las discusiones mantenidas con Walter D. Mignolo en el curso de verano dirigido por Heriberto Cairo «El pensamiento descolonial y el surgimiento de los indígenas como nuevo sujeto político en América Latina», celebrado en El Escorial entre el 24 y el 28 de Julio de 2006.

² Pablo Iglesias es Doctor en Ciencia Política por la Universidad Complutense y en este momento investigador visitante en la Universidad de Cambridge. Jesús Espasandín estudió Derecho en la Universidad Autónoma de Madrid. Iñigo Errejón es Licenciado en Ciencia Política por la Complutense e investigador visitante en la Universidad de California-Los Angeles. Los tres son investigadores becados y contratados en la Universidad Complutense de Madrid, cuyas líneas de investigación coinciden sobre los movimientos sociales de resistencia en el mundo.



KIKA, 2008
Fotografía de Leonardo Montenegro Martínez

así como superar los defectos euro-céntricos de buena parte de las tradiciones de pensamiento emancipador de los movimientos antisistémicos clásicos. En tercer lugar, nos plantearémos la pregunta con la que el profesor Heriberto Cairo inauguraba el curso: ¿Es posible descolonizar Europa? Indagaremos así sobre la posibilidad de una interfaz comunicadora entre los movimientos de América Latina y Europa y sobre la irradiación de las culturas políticas indígenas fuera de su ámbito de inserción inmediata. *Palabras clave:* descolonización, movimientos sociales antisistémicos, izquierda, indianismo. *Palabras clave descriptores:* Mignolo, Walter D., 1941 – pensamiento filosófico, movimientos sociales, movimientos indígenas – América Latina.

Abstract

This article originated with discussions maintained with Walter D. Mignolo during the summer course titled “Decolonial thought and the surge of indigenous peoples as new political subjects in Latin America,” held at El Escorial between the 24th and 28th of July, 2006. Our primary objective is to continue the debate, organizing and systematizing large part of the arguments that opposed Walter’s thesis, to try to present a group of questions and arguments around the notion of epistemic turn. Our second objective is to provide elements that can be used to create a liberating theoretical cartography that allows articulating and relating the fights and processes of collective action of the attacked subaltern subjectivities in different areas of the planet by the dynamics of domination and exploitation of capitalist modernity, as well as overcoming the euro-centric defects of a large part of the emancipating thought traditions of classic anti-systemic movements. In third place, we ask ourselves the question with which professor Heriberto Cairo opened the course: It is possible to decolonize Europe? We will thus inquire about the possibility of a communication interface between the movements in Latin America and Europe, and about the radiation of indigenous political cultures outside of their range of immediate insertion. *Key words:* decolonialization, anti-systemic social movements, left, indianism. *Key words plus:* Mignolo, Walter D., 1941 – philosophy thought, social movements, movimientos indígenas – Latin America.

Resumo

O presente artigo surgiu nas discussões mantidas com Walter D. Mignolo no curso de verão *El pensamiento descolonial y el surgimiento de los indígenas como nuevo sujeto político en América Latina*, realizado em El Escorial de 24 a 28 de julho de 2006. Nosso primeiro objetivo é continuar o debate ordenando e sistematizando boa parte dos argumentos que se opuseram às teses de Walter para tratar de apresentar um conjunto de questões e argumentos perante a noção de giro epistêmico. Nosso segundo objetivo é contribuir com elementos para a elaboração de uma cartografia teórica libertadora que permita articular e relacionar as lutas e processos de ação coletiva das subjetividades subalternas agredidas em diferentes áreas do planeta pelas dinâmicas de dominação e exploração da modernidade capitalista. Trata-se de superar, da mesma forma, os defeitos eurocêntricos de boa parte das tradições de pensamento emancipador dos movimentos anti-sistêmicos clássicos. Em terceiro lugar, retomamos a questão com a qual o professor Heriberto Cairo abriu o curso: É possível descolonizar a Europa? Indagaremos assim sobre a possibilidade de uma interface comunicadora entre os movimentos da América Latina e Europa e sobre a irradiação das culturas políticas indígenas fora de seu âmbito de inserção imediata.

Palavras-chave: descolonização, movimentos sociais anti-sistêmicos, esquerda, indianismo.

Bruce Chatwin [...] cuenta el regreso de los descendientes de los africanos llevados a Brasil como esclavos en el siglo XVIII. Regresan del Brasil [...] portugueses pensando que encontrarán la tierra de fábula que sus abuelas les han contado en leyendas y canciones. Llegan a las costas de África occidental con sus ropas portuguesas y occidentales, con sus pequeñas familias semiurbanizadas, con sus hijos que han ido a escuelas con curas católicos y rezan a un Dios blanco. Las selvas oscuras y los indígenas semidesnudos y amenazantes les producen el mismo miedo que les produciría a un grupo de colegialas escocesas [...] El origen no existe; la pertenencia es tan sólo una ficción que adquiere realidad por medio de la agresión.

Franco Berardi, Bifo (2003:163-164)

Por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad, compañeros, hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo

Frantz Fanon (1974: 292)

Las guerrillas de las metrópolis han devuelto la guerra que los Estados imperialistas libraban fuera de los Centros al corazón de la bestia

Rote Armee Fraktion,

Die Stadtguerilla ist nun Geschichte

(La guerrilla urbana es historia, comunicado de disolución)³

Introducción: a propósito de estas notas

La mañana del martes 25 de Julio de 2006, Walter Mignolo presentó en El Escorial⁴

³ En Wisniewski (2002:63).

⁴ El título alude a una polémica que mantuvimos con Walter Mignolo en El Escorial. En ella le reprochábamos la imposibilidad de mantener una discusión si no se respetaban unas premisas teóricas y metodológicas mínimas. Para ilustrar tal imposibilidad, señalábamos la situación de un partido de fútbol que no puede disputarse porque el balón ha sido robado. Con el presente trabajo no hacemos sino insistir en nuestra voluntad de que se juegue el partido. Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en forma de tres ponencias separadas en el XII Encuentro de Latinoamericanistas Españoles celebrado en Santander en Septiembre de 2006.

una sugerente y provocativa ponencia titulada «El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto» que condicionó buena parte de las discusiones que se produjeron en el curso a partir de ese momento. La sabia virtud aguijoneadora de Mignolo y su talante abierto y polémico permitieron valiosísimas intervenciones y debates entre los participantes en el curso, haciendo de aquella semana de trabajo en El Escorial una de las experiencias más estimulantes para nosotros, empeñados en explorar los desafíos actuales de la práctica teórica militante y de observar las políticas de liberación en América Latina para imaginar posibilidades de alianzas estratégicas con los

movimientos globales europeos. Nuestro *primer objetivo* es continuar el debate, ordenando y sistematizando buena parte de los argumentos que se opusieron a las tesis de Mignolo, para tratar de presentar con cierta armonía un conjunto de cuestiones y argumentos frente a la noción de giro epistémico. Dedicaremos a ello los epígrafes 1 y 2 a partir de la estructura «Trata de Esclavos/Descolonización de América» que fundamenta el pensamiento descolonial (Mignolo, 2006b:22). El razonamiento que trataremos de poner en cuestión en los dos primeros epígrafes es aquel en que Mignolo parte de la cuestión «fanonista» planteada en el seminario «Teoría crítica y Descolonización» del colectivo «modernidad/colonialidad» reunido en la Universidad de Duke en mayo de 2003. ¿Qué papel puede reclamar la teoría crítica una vez que los *damnés de la terre* (Fanon, 1974) aparecen en el centro de la foto junto al proletariado o la multitud (Mignolo, 2006)? ¿Es posible incorporar categorías como etnia, raza o género al pensamiento crítico? Para Mignolo la respuesta es negativa: los *damnés de la terre*, en tanto que agencia política, han puesto sobre la mesa la urgencia de una ruptura, de un «desprendimiento» epistémico (2006b:3) respecto a todas las corrientes y recorridos genealógicos del pensamiento «occidental/colonial» (cristiano, liberal o marxista), incapaz en sí mismo de aprehender el significado, las dinámicas y la propia ontología de la subjetividad indígena-negra en América Latina/Abya Yala. Mignolo argumenta una absoluta «exterioridad» de los *damnés* respecto al mundo epistémico colonizador que justifica la huida hacia una suerte de «nueva episteme» no definida en los términos de la civilización greco-latina y sus 6 lenguas imperiales modernas (italiano, castellano, portugués, alemán, francés e inglés) (2006:3-5). De este modo, el pensamiento descolonial *ya no es izquierda* y trata de librarse del imperialismo epistemológico europeo. No hay vinculación posible con una noción europea —izquierda— constitutiva de la matriz colonial de poder que habría condicionado el fracaso de los movimientos de descolonización al hacerles incapaces de cambiar los *términos de la conversación*. El fin del fin de la historia habría abierto el liderazgo al pensamiento descolonial cuyos pilares serían la colonización de las Américas y la trata de esclavos. El concepto de herida colonial en los *damnés* sirve a Mignolo para tratar de trazar una genealogía del pensamiento des-colonial fundamentada en los escritos de Waman Puma de Ayala para el caso indígena y de Ottobah Cugoano para el caso negro (en castellano e inglés respectivamente y de trasfondo filosófico cristiano), que darían las claves para comprender la emergencia política de estas subjetividades en América Latina. Cuestionaremos en los epígrafes siguientes este intento de fundamentación de las subjetividades negra e indígena, pero queremos dejar claro en esta introducción que no aceptamos lo que se nos antoja un secuestro del pensamiento de Frantz Fanon. Fanon no puede ser «desprendido», por mucho que insista Mignolo, de las corrientes de pensamiento transformador y de izquierda para entrar a formar parte de una insólita alineación con Puma de Ayala, Cugoano y Gandhi (Mignolo, 2006b:26-27).

La premisa fanoniana —la emergencia de nuevos sujetos revolucionarios hipereplotados en la periferia del sistema-mundo, mal analizados por el marxismo «tradicional»— representa una crítica radical a los sectores más ortodoxos y eurocéntricos del marxismo de los años 1960. Pero se trata de una crítica a la izquierda desde la izquierda. Fanon nunca rechazó un pensamiento «europeo» en el que, como ha dicho Wallerstein (2004: 43), estaba profundamente inmerso. Lo que Fanon llevó a cabo, en la línea del Che o de Mao, en sus *Damnés de la terre*, fue precisamente un análisis arrollador de la composición de clase en el mundo colonial para definir, a partir de ahí, las claves estratégicas de una política revolucionaria de clase viable en las áreas colonizadas, en un contexto de guerras de liberación nacional en África, procesos revolucionarios en Asia y América Latina e incapacidad teórica, cobardía política y cooptación⁵ de buena parte de la izquierda europea⁶. No hay que olvidar que estos planteamientos tuvieron ya efectos «descolonizadores» sobre la práctica revolucionaria en las áreas centrales del sistema-mundo, desde los Panteras Negras de Huey Newton —quien señalaba a Fanon, al Che, a Mao y a Malcom X como sus mayores influencias—, pasando por la estrategia “Bring the war home” de los estudiantes blancos de la *Weather Underground Organization* en Estados Unidos o la «terrible consecuencia» de los militantes alemanes de la *Rote Armee Fraktion*⁷. La mayor virtud de Fanon fue demostrar la inadecuación de los modelos revolucionarios europeos a las áreas periféricas/colonizadas del sistema-mundo. Pero Fanon nunca dejó de ser revolucionario —basta observar su biografía para comprobarlo— ni propuso nada parecido a una huida hacia la nada o giro epistémico, sino que utilizó una caja de herramientas marxiana⁸ para describir unas estructuras de clase escasamente analizadas hasta entonces.

⁵ Con cooptación, nos referimos a lo que Carlos Prieto llama «estratificación dicotómica de la explotación económica y política en el mercado mundial para posibilitar la gestión del antagonismo y la lucha de clases, fundamentalmente en los países del centro de la economía-mundo capitalista» (Prieto del Campo, 2006: 165).

⁶ La vergonzante actitud del Partido Comunista Francés frente a la cuestión argelina fue un buen ejemplo de lo que decimos.

⁷ En su entrevista «Fuimos tan terriblemente consecuentes», Stefan Wisniewski, militante de la RAF, declaraba: «Sin Vietnam, sin la evolución en el Tercer Mundo, la RAF no hubiese llegado a ser lo que ha sido. Nuestros portadores de esperanza eran los tupamaros y los Panteras Negras» (2002:17).

⁸ Sobre el debate a propósito del marxismo de Fanon, véase Wallerstein (2004:33-34).

Nuestro *segundo objetivo* es aportar elementos para la elaboración de una cartografía teórica liberadora que permita articular y relacionar —incluso estratégicamente— las luchas y procesos de acción colectiva de las subjetividades subalternas agredidas en diferentes áreas del planeta —en especial relacionando la subalternidad indígena en América Latina con los movimientos europeos— por las dinámicas de dominación y explotación de la modernidad capitalista. Asimismo nos interesa superar los defectos eurocéntricos —ahora sí, con el Fanon de verdad— de buena parte de las tradiciones de pensamiento emancipador de los movimientos antisistémicos clásicos, en aras de perfeccionar los dispositivos de combate frente a la agresiones (en términos de clase, etnia, raza, genero, sexo...) que el funcionamiento del sistema

comporta. El punto de partida para esta tarea, que informará el epígrafe 3 de este trabajo, es la intervención de Carlos Prieto del Campo en la mesa redonda que sucedió a la ponencia de Mignolo. Todas las intervenciones de aquella tarde (tanto las de los participantes en la mesa como las de los asistentes) resultaron realmente valiosas, pero fueron los argumentos de Carlos los que nos han parecido más poderosos como punto de partida para armar un repertorio de sugerencias sobre las relaciones entre subalternidad y subjetivación política antisistémica y sobre la posibilidad de «indianizar» las formas de lucha de los movimientos de izquierda radical en Europa. Desde el momento en que se toma el capitalismo como objeto de análisis y se asume su caracterización general como máquina de explotación y producción de sufrimiento para la mayor parte de la población mundial —aún con diferentes niveles y modalidades—, la elaboración de epistemologías liberadoras comunes se presenta, sin duda, como una cuestión necesaria para imaginar la política en el capitalismo (Prieto del Campo, 2006:166) a partir del análisis de la composición de clase en las diferentes áreas de la economía-mundo, sus formas de antagonismo y su posible «cruce». La clave «liberadora» del momento actual nos parece que se encuentra en la emergencia política de sujetos étnico-raciales hiperproletarios —el campesinado y lumpenproletariado de Fanon (1974:137-187)— en América Latina, articulados en torno a identidades culturales diferentes a aquellas de los movimientos antisistémicos clásicos, en particular los movimientos obreros urbanos, en buena medida europeos aunque no sólo. Tal emergencia permite imaginar un nivel de globalidad de las luchas antisistémicas inédito desde la réplica leninista a Wilson (Prieto del Campo, 2006:167). En el epígrafe 3 trataremos de aproximarnos a esta cuestión. Para finalizar nos plantearemos la pregunta con la que Heriberto inauguraba el curso: ¿Es posible descolonizar Europa? Indagaremos así sobre la posibilidad de una interfaz comunicadora entre los movimientos de América Latina y Europa y sobre la irradiación de las culturas políticas indígenas fuera de su ámbito de inserción inmediata: la indianización de los movimientos sociales en Europa.

I. Sobre la herida colonial negra

A continuación, frente a la genealogía propuesta por Mignolo para entender la herida colonial negra y el desprendimiento epistémico, a partir de los elementos «descoloniales» en el pensamiento de Ottobah Cugoano, trataremos de desarrollar tres argumentos para comprender la subjetividad antagonista negra/esclava en otros términos:

- 1) Las identidades de las comunidades afro-descendientes enfrentadas a las dinámicas coloniales y neo-coloniales de explotación y dominio capitalista se fundamentaron en su posición de subalternidad determinada por las diferentes formas de organización y disciplinamiento de la fuerza de trabajo negra desde los inicios de la esclavitud americana.

- 2) Las diferentes oleadas de rebeliones negras tuvieron un papel esencial en la reconfiguración de las formas de organización del capitalismo colonial, incentivaron procesos de resistencia negra en diferentes lugares atlánticos e interactuaron de forma continuada, como fuerza antisistémica, con procesos antagonistas de signo obrero y abolicionista en Europa y América del Norte, indígena y criollo en América Latina, nacionalista-anticolonial en África etc., hasta la irrupción del *Black Power* en un contexto de revolución mundial.
- 3) El desarrollo insurgente de los *black worlds* se caracterizó por una vocación de globalidad internacionalista que tomó forma en el pan-africanismo y en la idea de «África Global» vinculándose, aliándose y mezclándose, desde sus orígenes, con otras identidades y fuerzas sociales antagonistas. Como señala William G. Martin (2005a:1), tal desarrollo es esencial para comprender la formación del capitalismo y la oposición al mismo. De este modo, la agencia negra podrá entenderse en relación con la división económica mundial del trabajo bajo la colonialidad y la post-colonialidad (Martin, 2005a:5), antes que como choque cósmico entre dos universos paralelos.

1.1. Explotación e identidad

Puesto que el desarrollo del capitalismo europeo se fundamentó en una estructura global de desigualdades, nos parece importante situar en primer plano la cuestión de la unidad de análisis. A finales de los años 1960 se producía la ya clásica polémica entre Ernesto Laclau y André Gunder Frank a propósito de si había o no capitalismo en América Latina en los periodos previos a la industrialización. Laclau (1971:38) argumentaba que el trabajo «libre»/asalariado, con la existencia de proletariado, era la condición necesaria para poder hablar de capitalismo, algo que no podía confundirse con la inclusión de América en un sistema económico mundial. La clave del problema en el argumento de Laclau era, como señaló Wallerstein (2004:93), la inviabilidad de unidades de análisis «nacionales» al hablar de capitalismo, pues difícilmente podría pensarse, por ejemplo, en un capitalismo británico o en un precapitalismo caribeño como unidades aisladas, toda vez que las diferentes áreas de la economía-mundo europea desde el

⁹ Donde, como señala Wallerstein (2004: 100-101), el Noroeste europeo, como área central, se especializaba en la producción agrícola; América Latina y Europa oriental (periferia) lo hacían en la exportación de materias primas, metales preciosos y determinados productos agrícolas, y la Europa mediterránea (semi-periferia) se especializaba en mercancías de lujo y actividades crediticias.

siglo XVI (Europa y América) constituían el engranaje de un mismo sistema, esto es, una sola unidad de análisis en tanto que sistema económico mundial. Este capitalismo colonial configuraba una única división del trabajo organizada para la acumulación europea⁹ (Quijano y Wallerstein, 1992:551), dotándola de diferentes mecanismos para reclutar y disciplinar la fuerza de trabajo tales como el

salario, la encomienda o, para el caso que nos ocupa, la esclavitud¹⁰. De hecho, la subalternidad esclava es uno de los elementos constitutivos fundamentales de la relación colonial desde el siglo XVI representando, como señalara Sergio Bagú —quizá el primer precursor de la teoría de la dependencia—, «el más formidable motor de acumulación del capital mercantil europeo [...] la piedra fundamental sobre la cual se construyó el gigantesco capital industrial de los tiempos contemporáneos» (Galeano, 2000:124-125). El desarrollo económico de Inglaterra fue el que más se benefició de la esclavitud en el Atlántico como proceso económico mundial (Martin, 2005a:5), siendo una de las principales bases de esta fase de acumulación (Santiago-Valles, 2005:53; Galeano, 1999:126-128). Tras la guerra de sucesión a la corona española (1701-1714), Inglaterra había empezado a consolidarse como potencia hegemónica. El éxito de los intereses británicos frente a los franceses en su competición por el liderazgo mundial quedaba plasmado en el Tratado de Utrecht que, entre otros aspectos, concedía a la *England's South Sea Company* el monopolio del comercio de esclavos con América. La supremacía inglesa en el comercio triangular y sus colonias azucareras en Barbados y Jamaica, basadas en el trabajo esclavo y el proteccionismo en sus manufacturas, permitieron a Inglaterra superar económicamente a Holanda. Sólo las rebeliones esclavas en Haití y Jamaica harían replantearse a franceses e ingleses la viabilidad de la esclavitud mientras los borbones en España reformaban la estructura agraria en Cuba, Puerto Rico y Louisiana, implementando un brutal e inédito modelo de plantaciones esclavistas en un último intento de competir con sus rivales europeos (Santiago-Valles, 2005:57). Del mismo modo, la trata de negros en Nueva Inglaterra (el corazón del desarrollo económico de los EEUU) resultó fundamental para la revolución industrial en Norteamérica, pero solo la lección haitiana hizo que Jefferson limitara el comercio de esclavos para evitar que estos pudieran representar una mayoría de población e impulsó políticas de alianza interclasista entre blancos para conjurar el peligro de una revolución negra (Silver y Slater, 2001:177).

¹⁰ Una de las claves para este proceso de reclutamiento era evitar la movilidad de la fuerza de trabajo. Como señalan Negri y Hardt, «a lo largo de la historia de modernidad, la movilidad y la migración de la fuerza laboral desbarataron las condiciones disciplinarias a las que estaban sometidos los trabajadores. Y el poder ejerció la violencia más extrema contra esta movilidad. En este sentido, la esclavitud puede considerarse como un continuo que, junto con los diversos regímenes de trabajo asalariado, constituyó el aparato más extremadamente represor destinado a impedir la movilidad de la fuerza laboral. La historia de la esclavitud negra en América demuestra no solo la necesidad vital de controlar la movilidad de los trabajadores sino también el deseo irrepresible de los esclavos de escapar a tal control» (2002:201). Hoy en día, las potencialidades subversivas de la fuerza de trabajo colectiva migrante (y en ello afrodescendientes e indígenas juegan un papel crucial) radican precisamente en una capacidad y forma de movilidad sin precedentes. Las vallas de Ceuta y Melilla, el proyecto de muro en la frontera norte de México o el último primero de mayo en Estados Unidos son buenos indicadores de la centralidad de la frontera para la lucha de clases en la actualidad. Como veremos en el último epígrafe, la articulación antagonista de los flujos de fuerza de trabajo migrante requiere gramáticas liberadoras políglotas/comunes.

Sin duda las rebeliones, desde la primera sublevación de los esclavos del hijo del descubridor Diego Colón en 1522, pasando por el reino negro de Palmares en Brasil en el siglo XVII¹¹, la Revolución haitiana y otros procesos más recientes, contienen elementos culturales de indiscutible origen africano¹²; pero la clave que

¹¹ Sobre ello puede disfrutarse la magnífica prosa de Galeano (1999:131-136).

¹² Por ejemplo, las formas de policultivo y propiedad comunitaria en el Palmares libre del siglo XVII, los ritos, ceremonias y otros elementos de religiosidad de origen africano que se conservan en Haití o en Surinam, el suicidio esclavo en Cuba (creían en una resurrección en África) como extrema forma de huelga frente a la disciplina de la plantación (Galeano, 1971: 133-134), las formas de sincretismo religioso cristiano-africano presentes en la actualidad en el Caribe, las bases rítmicas esenciales para entender muchos de los desarrollos de la música en América y el mundo, etc.

pone en movimiento ese conjunto inestable de diferenciadores es la subalternidad: una situación de dominio absoluto, máxima explotación y ultraje de la condición humana de los negros. Sin embargo, esa herida colonial, esa experiencia histórica compartida de explotación, que permitirá la formación de narrativas liberadoras —como la del propio Ottobah Cugoano en 1787— y la construcción posterior del discurso de clase emancipatorio del Poder negro, no implica, ni mucho menos, una huida de tipo epistemológico/civilizatorio, desde el momento en que la sangre esclava

es fundadora, constituyente y configuradora de la economía-mundo desde el siglo XVI y de su matriz colonial de poder. El capitalismo se configuró como proceso colonial vinculando relaciones económicas transnacionales con las experiencias locales y los cambiantes contornos de las identidades raciales. La diferencia racial no es sino un proceso generado globalmente (Martin, 2005b:17). Del mismo modo, como veremos a continuación, las rebeliones esclavas fueron fuerzas sociales antisistémicas determinantes en la reconfiguración de las formas de organización económica (como el propio fin de la esclavitud) y dominación capitalista-colonial-neo-colonial, habiendo condicionado además, al menos desde el auge del abolicionismo, las visiones del mundo de los movimientos progresistas, precisamente respecto a concepciones no necesariamente occidentales como la libertad humana y la democracia (Silver y Slater, 2001:179).

I.2 Rebeliones negras

Las rebeliones esclavas fueron una de las vías principales de configuración del capitalismo colonial. Martin (2005a, 2005b) señala tres oleadas fundamentales para la agencia/movimiento negro: la Revolución haitiana, los movimientos anticoloniales y panafricanistas del periodo de entreguerras y el *long black* de los años 1960. Añadiremos a estas tres oleadas el periodo de revueltas atlánticas contra el comercio de esclavos que Kelvin Santiago-Valles (2005) sitúa entre 1722 y 1782. En su trabajo en el monográfico de *Review* “The Black World and the World-System”, Santiago-Valles (2005) identifica los vínculos de los procesos atlánticos de resistencia negra con otras rebeliones de carácter subalterno en el sistema-mundo y analiza su impacto en las dinámicas de dominación capitalista

durante los siglos XVIII y XIX. Nos detendremos en el periodo que va hasta la Revolución haitiana. Este primer conjunto de rebeliones y conspiraciones atlánticas (1722-82) incluye, entre otras, experiencias de resistencia en las colonias francesas (Nueva Orleans, Santo Domingo) y británicas de Norteamérica y el Caribe, las guerras de cimarrones en Jamaica, la conspiración de 1741 en Nueva York a la que unirían trabajadores irlandeses, y las rebeliones negras en las colonias holandesas (1763), danesas (San Juan en 1733) españolas (Nueva Granada y Virreinato de Perú) y en el Brasil portugués. Estos procesos transcurrieron de forma paralela a las revueltas en el occidente africano directamente relacionadas con el comercio de esclavos y a los disturbios y levantamientos obreros en Salisbury (junto a Bristol, uno de los más importantes puertos del tráfico esclavo), en Lancashire o en Lyon, a los que se unieron las huelgas de marineros de los puertos de Norteamérica (Santiago-Valles, 2005: 59-61). Para Santiago-Valles (2005: 61) puede hablarse de un bloque de resistencia global de diferentes sectores subalternos (esclavos negros, campesinos indígenas y asalariados europeos y norteamericanos) cuyos efectos fueron determinantes en la organización posterior del tráfico de esclavos en el contexto de lucha por la hegemonía mundial que seguían manteniendo Francia e Inglaterra. Tales experiencias no solo sirvieron de aprendizaje para la siguiente oleada que culminaría en la Revolución haitiana sino que también disturbaban el comercio triangular y la producción azucarera inglesa en Jamaica e interrumpieron las rutas y vínculos comerciales de Europa y América (Santiago-Valles, 2005:63-67). La segunda gran oleada —que incluye experiencias de resistencia en Veracruz,

¹³ No hay que olvidar que en 1790 la revolución francesa que había sido acogida con entusiasmo por buena parte de los colonos esclavistas en Haití garantizó el mantenimiento de los fundamentos del orden esclavista. Hasta 1974 con la Convención y ante el avance del proceso revolucionario haitiano, no llegaría la abolición de la esclavitud (Silver y Slater, 2001:174).

¹⁴ El número de esclavos siempre representó en EEUU una cuestión política de primer orden hasta el punto de que la población esclava contaba en la determinación del número de delegados de cada estado en la Cámara de Representantes en una proporción por la que cada esclavo equivalía a tres quintos de blanco (Hardt y Negri, 2002:164). Esta cuantificación del valor de las razas en EEUU en la que las poblaciones originales quedaban excluidas de la cuantificación política es un excelente indicador de la relación entre estructura de clases y organización política en la colonialidad.

Martinica y, de nuevo, en Nueva Granada y en el Brasil portugués — tiene su máxima expresión en la Revolución haitiana (1791-1804). Con el avance de la Revolución, los administradores del poder colonial —administrado por la Francia revolucionaria en este caso¹³— tomaron conciencia por primera vez en la Historia de que el equilibrio de poder estaba en manos de los esclavos (Silver y Slater, 2001:175). Las claves de un poder esclavo capaz de derrotar militarmente a las más poderosas potencias europeas de la época (Inglaterra, Francia y España) fueron tres: el crecimiento de la población negra hasta hacerse predominante (recordemos que este elemento llevaría a Jefferson a promover la prohibición de la trata de esclavos en los estados sureños de EEUU para evitar que representaran la mayor parte de la población¹⁴); las aspiraciones

protocampesinas de los esclavos; y la espectacular disciplina militar derivada de las draconianas condiciones de trabajo en las plantaciones (Blackburn, 1988: 236). Es decir, los elementos derivados de la materialidad colonial opresiva orientada a la producción determinan la existencia vital esclava y, al mismo tiempo, le proporcionan recursos para la acción colectiva. El impacto de la revolución haitiana fue espectacular sobre todos los actores del mundo atlántico, inspirando rebeliones y conspiraciones esclavas en toda América y movilizaciones abolicionistas en Europa y Estados Unidos, desestabilizando los Imperios español y francés, afectando los procesos productivos en las Américas (Martin, 2005a:20) así como contribuyendo a la configuración de un nuevo orden internacional liderado por Inglaterra (liderazgo ya indiscutible tras las derrotas napoleónicas). Inglaterra se vio obligada a comprender, no solo por el bajo beneficio de las manufacturas y la incorporación de África a la Economía-mundo (Wallerstein, 2004:109), sino también por la recepción del mensaje de las revueltas esclavas, que la acumulación no podía seguir dependiendo de la esclavitud (Santiago-Valles, 2005:69).

El nuevo capitalismo industrial *low cost goods/less coerced labour* liderado por Inglaterra abriría la era de las segundas servidumbres acabando con la esclavitud en las Indias Occidentales mientras se mantenía en Brasil, Cuba y el sur de Estados Unidos. La dimensión mundial de la revolución se evidencia en el apoyo prestado por Haití a Bolívar a condición de abolir la esclavitud en los territorios dominados por el Libertador. Asimismo, el impacto de la revolución haitiana se comprende en las diferentes medidas contrarrevolucionarias de las potencias coloniales: la mencionada política racista de Jefferson, el proyecto de restauración de la esclavitud en Haití del Congreso de Viena (Silver y Slater, 2001: 177), la exclusión de Haití del sistema de Westfalia o, en términos ideológicos, la emergencia del racismo científico (Martin, 2005b:21). Las revueltas atlánticas fueron así un componente clave en la configuración y evolución del capitalismo, formando parte de un amplio proceso de oposición y antagonismo. Obviamente, no hay nada que pueda hacer pensar en algo parecido a una estrategia global, de ese *cluster of global subaltern resistance* del que habla Santiago-Valles (2005) —posibilidad estratégica que sólo será enunciada por el internacionalismo obrero en el siglo XIX—, pero la relevancia, e incluso la propia condición de existencia de ese conjunto de resistencias con caracteres étnicos, raciales u otros de tipo cultural, está en su articulación a los procesos de lucha de clases en el sistema global. En este sentido, la revolución negra en Haití nos dice tanto del desarrollo del capitalismo como la ética protestante. Esta relación dialéctica en la genealogía capitalista, derivada de su lógica de acumulación/dominación universal, creemos que hace inviable el giro epistémico de Mignolo.

1.3 Agencia

La idea de África Global tiene su origen a finales del siglo XVIII coincidiendo con la emergencia del abolicionismo y las revoluciones estadounidense, francesa y haitiana (West, 2005:87). El núcleo fundamental de la idea de África Global es que el conjunto de experiencias de subalternidad (esclavitud, colonialismo, opresión racial etc.) compartidas por los africanos (del continente y de la diáspora) debería unirlos para lograr liberarse mutuamente; las experiencias de opresión habrían de constituir así la base de lucha común de emancipación (West, 2005:86-87). El desarrollo de esta idea es una de las claves fundamentales para entender los caracteres particulares de la agencia negra en sus procesos de lucha. Consideramos que los elementos que articulan la idea de África Global como narrativa liberadora difícilmente sugieren un nivel distinto de paradigma como afirma Mignolo (2006:21). Al apoyarse en los *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery*, Mignolo (2006b:20) se encuentra con un trasfondo cristiano que justifica entendiendo el cristianismo como única teleología del conocimiento disponible en el contexto histórico en que escribe Cugonano. Entiende, sin embargo, que tras esta teleología, oculto pero implícito tras una lectura entre líneas, encontraríamos ese «otro lugar», ese fundamento de una nueva episteme de la descolonialidad. El argumento resulta sin duda sugerente pero nos llevaría a una interminable y compleja tarea descodificadora (sin entrar a discutir cómo habríamos de establecer los criterios de descodificación y descolonización) del conjunto de repertorios ideológico-discursivos de los que se habrían dotado los movimientos negros desde la esclavitud atlántica hasta la actualidad¹⁵. Basta aproximarse a la historia de la idea de África Global para percatarse de las dificultades inherentes a un intento de descodificar los discursos de los movimientos negros para una ruptura epistemológica/civilizatoria total. Siguiendo a Michael O. West (2005) podemos dividir la historia de la idea de África Global en cuatro momentos. El primer momento de articulación se

¹⁵ Actualidad que Mignolo (2006b:12) entiende, no terminamos de saber por qué, como momento para el liderazgo del pensamiento descolonial tras el fin del fin de la historia.

¹⁶ Los escritos del clérigo presbiteriano Edward Wilmot Blyden (revelan bien estos proyectos redentores y vindicadores de inspiración burguesa y protestante a partir de una suerte de determinismo de la Providencia. A modo de ejemplo: «El negro, en exilio, es el único hombre [...] Su residencia en América le ha conferido numerosas ventajas. Le ha acelerado hacia la dirección del progreso. Le ha predispuerto a favor de la civilización» (Blyden, 1967:338).

produce entre finales del siglo XVIII (inicio de la segunda gran oleada de revoluciones y rebeliones negras que señalábamos) y el Primer Congreso Panafricanista celebrado en Londres en 1900. Las aspiraciones políticas que configuraron la idea durante ese periodo giraron en torno a un proyecto redencionista para rehabilitar, regenerar y desarrollar África en un sentido espiritual, material y cultural, auspiciado por sectores negros protestantes de Norteamérica, admiradores de buena parte de los elementos de la cultura liberal burguesa —reivindicando especialmente las nociones de civilización y progreso¹⁶— que

apostarán por implementar una suerte de misión civilizatoria encabezada por los africanos del *west bank* del Atlántico como vanguardia del proyecto (West, 2005:90). La experiencia de Liberia respondería a este modelo. Habrá también un proyecto complementario de vindicación tendente a glorificar las tradiciones pasadas africanas como instrumentos para contestar las nociones supremacistas blancas que excluían a África en el desarrollo de las culturas «civilizatorias». En los proyectos redentores y vindicadores se apreciará además una teleología *etiopeista* con marcados elementos machistas y esencialistas de reivindicación del hombre (varón) negro (West, 2005:90-91). El segundo momento de la idea (1900-1945) responde a su difusión en África. Con la primera Guerra Mundial se producirá una ingente movilización militar forzosa de población africana de las colonias que multiplicará los contactos entre diferentes comunidades negras. Aparecerán nuevos análisis y grupos organizados en el *Black World* —entre los que destacarán los primeros cuadros negros de la III Internacional (West, 2005:98)—. A su vez, la invasión de Etiopía por parte de la Italia fascista en 1935 provocará movilizaciones de solidaridad panafricanista en todo el mundo. El tercer momento (1945-1963) coincide con las luchas anticoloniales. El nacionalismo estatal africano hará entrar en crisis al panafricanismo (especialmente tras el asesinato de Patrice Lubumba, probablemente ordenado por los Estados Unidos y con intervención directa del gobierno belga). Sin embargo, la inviabilidad política y económica de los nuevos estados africanos (West, 2005:101) que continuaban dominados por las potencias ex coloniales/neo-coloniales y sometidos a las instituciones de gestión económica global (y en última instancia a la división internacional del trabajo en un modelo centro-periferia) será la clave del fracaso de estos nacionalismos. El cuarto momento comienza en los 60 y llega hasta la actualidad (West, 2005:102 y ss.) como respuesta a las formas de dominación neocoloniales en los nuevos estados africanos, a la exclusión social y marginación de los afrodescendientes en el Caribe, América Latina y Estados Unidos (con una nueva diáspora hacia el Reino Unido y Canadá, y con nuevos disturbios y rebeliones). Es esta la época que, en los Estados Unidos, va del movimiento a favor de los derechos civiles, el *Black Power* y el *Power to the people* del Partido de los Panteras Negras, pasando por la revuelta de Los Angeles tras el asesinato de Rodney King hasta hoy. De este modo, durante el primer momento de la idea se aprecia la hegemonía ideológica de los sectores atlánticos angloamericanos protestantes, imbuidos en la cultura política burguesa angloamericana (como sabemos, en el siglo XX el Islam jugará un importante papel en la articulación de las comunidades negras norteamericanas, como los *black muslims* de Elijah Muhammad y el primer Malcom X). En el segundo momento entrarán también en juego en la articulación de los movimientos negros otras tradiciones ideológicas como el internacionalismo comunista de matriz europea. Posteriormente llegarán los procesos de descolonización y el nacionalismo estatal en África y finalmente el *Black Power* y otras expresiones directamente vinculadas con los movimientos revolucionarios a nivel mundial.

I.4. *El hilo rojo de la subalternidad*

Sencillamente no creemos que sea posible, a partir de lecturas entre líneas, la búsqueda y sistematización de elementos para articular la nueva episteme que propone Mignolo, de ruptura con toda tradición «occidental». Creemos más razonable interpretar las narrativas y discursos contra la opresión como conjunto de artefactos, en muchos casos culturales y particulares, para combatir la subalternidad. Esos instrumentos de combate adquirieron una potencia antisistémica sin precedentes cuando se mezclaron y pasaron a constituir claves esenciales para los análisis y la práctica de los movimientos antagonistas a nivel mundial, especialmente a partir de la globalidad del proyecto revolucionario que plantearon los movimientos negros a partir de los 1960 —influidos precisamente por revolucionarios como Fanon—, tras el fracaso del nacionalismo estatal africano y a pesar de la miopía analítica de buena parte de la intelectualidad marxista europea del momento. Sólo cuando Malcom X trazó el hilo rojo que unía los procesos de subalternidad y las luchas de los movimientos antisistémicos a nivel planetario (*asistimos a una rebelión global de los oprimidos contra los opresores*) representó realmente un peligro para la hegemonía blanca en los Estados Unidos y en el mundo, y lo pagó con su vida.

II. Sobre la herida colonial indígena

II.1. *Colonialidad del poder en el sistema-mundo moderno: la construcción del indio como bárbaro.*

La comprensión en profundidad de las heridas coloniales de los pueblos indígenas de América Latina-Abya Yala, requiere un examen meticuloso del proceso histórico de *indianización-otrerización* como conformación de la subalternización del sujeto. Difícilmente encontraremos en la etnografía elementos culturales que denoten una homogeneidad cultural común en el amplio y heterogéneo crisol etnológico de los pueblos indígenas que nos permitan definir «lo indígena» con base en denominadores comunes culturales. Al encontrarnos ante una convergencia geográfica de múltiples trayectorias culturales y civilizatorias que confluyen en un sujeto común inexistente como tal hasta el siglo XVI, es necesario ubicarse en el proceso colonial para visibilizar el carácter relacional y dialógico del sujeto. Muy acertadamente, Bonfil Batalla (1986:25-45) propuso una conceptualización metaétnica, en la que lo indio designaría una condición de «colonizado», un *polo de una relación dialéctica* en el marco de una *dicotomía contradictoria*. De esta forma, la subalternización de las culturas originarias en el siglo XVI a través de la *codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza* es una operación cognitiva intrínsecamente unida a la constitución de América como centro de anudamiento del primer espacio-tiempo de vocación mundial en la modernidad

(Quijano, 2003:202)¹⁷. En el seno de estas operaciones mentales se gestan nuevas identidades étnicas y las primeras identidades geohistóricas (Europa y América), donde el color y la cultura se erigen como operadores epistémicos al servicio de la jerarquización y naturalización de las relaciones sociales. La raigambre histórica de esta construcción del racismo ha venido sofisticándose a lo largo de la evolución de los principales puntos de inflexión del sistema mundo moderno (el largo siglo XVI, 1789 y 1968) (Wallerstein, 2005:10), hasta devenir en la actualidad en un sistema complejo de operaciones interdependientes que combina la naturalización aludida de la asimetría social con la articulación entre dualismos binarios polarizados y dicotómicos de análisis de la realidad social e interétnica (folk-urbano, rural tradicional-urbano industrial, moderno-arcaico), con las elaboraciones teóricas del evolucionismo antropológico unilineal y con una distorsionada reubicación temporal de las diferencias que relega la alteridad a un tiempo pasado y le otorga a «occidente» la producción en exclusiva de la modernidad (véase Quijano, 2003:220-222).

El actual patrón de poder mundial, tal y como lo conceptualiza Quijano (2003), vendría a ser novedoso en la historia conocida en varios aspectos:

- Articulación de todas las formas históricamente conocidas del control de las relaciones sociales en cada ámbito de la existencia social.
- Ubicación de cada estructura de cada ámbito de la existencia social bajo la hegemonía de una institución producida en el marco del desarrollo de este patrón del poder.¹⁸
- Existencia de cada una de las instituciones mencionadas *en relaciones de interdependencia con cada una de las otras*, configurando al patrón de poder como sistema (Quijano, 2003:214).

¹⁷ La propuesta del «centro de anudamiento», que aquí realizamos, tiene su anclaje en la constatación de A. Quijano e I. Wallerstein del surgimiento de un *nuevo patrón de poder mundial* como consecuencia de la colonización americana. Este nuevo patrón alude a la colonialidad como incorporación de todas las regiones al sistema-mundo capitalista a través de la articulación simultánea de todas las formas históricas de control del trabajo, recursos y productos (salario, esclavitud, servidumbre, reciprocidad y pequeña producción mercantil) en torno al capital-salario y al mercado mundial, sin perjuicio de sus características específicas (Quijano, 2003:204-209). De manera indisoluble al proceso anterior, se presenta una *nueva intersubjetividad mundial*, como fruto de la incorporación de múltiples historias culturales al sistema-mundo eurocentrado, consistente en la concentración del control de la subjetividad, de la cultura y de la producción de conocimiento, que implica una expropiación de los conocimientos más aptos para el desarrollo capitalista, la imposición del aprendizaje de aspectos de la cultura dominante funcionales a la reproducción de la dominación y la represión de otras formas de producción del conocimiento y del sentido consideradas como «potencialmente subversivas» (Quijano, 2003:209-210).

¹⁸ El nuevo patrón de poder mundial sitúa: en el control del trabajo a la empresa capitalista; en el control del sexo a la familia burguesa; en el control de la autoridad al Estado-nación; y en el control de la intersubjetividad al eurocentrismo. (Quijano, 2003:214).

De aquí podemos extraer una relación concomitante y entrelazada entre diversas formas simultáneas de dominación-explotación, sin que la misma ahogue o anule sus respectivas especificidades¹⁹. Esto nos obliga a analizar conjuntamente la «mezcla sistémica» de la que proceden y sobre la que inciden las dimensiones de lo socioeconómico, lo cultural, lo político y del género, negándonos a asumir la irreductibilidad primordial y atómica de cada una de ellas (Wallerstein, 2005:38). Del mismo modo, esta morfología poliédrica de la colonialidad nos invita a desprendernos de la compartimentación académica, estancada de campos de estudio de fenómenos estrechamente interrelacionados e incomprensibles sin la toma en consideración de los demás (Wallerstein, 2005:13-39). Las relaciones de las dimensiones etnia-clase es uno de los asuntos medulares sobre los que gravita la interrelación de variables que afectan a la subalternización del sujeto indígena. Una de las propuestas más sugestivas que se han realizado en las últimas décadas es la caracterización operativa del racismo como *etnificación de la fuerza de trabajo*. Esta propuesta niega que el racismo sea «solo una actitud de desprecio o de miedo» y lo vincula, en el interior de la economía-mundo capitalista, con una «jerarquía de profesiones y de remuneraciones proporcionada a ciertos criterios supuestamente sociales» (Wallerstein, 1991:55-56)²⁰. Lejos de practicar una propuesta nomotética ahistórica, Wallerstein ha dejado claro que «mientras el modelo de etnificación ha sido constante, sus detalles han variado con el lugar y el tiempo, dependiendo de la localización de los pueblos y de las razas que se encontraban en un espacio y tiempo concretos y de las necesidades jerárquicas de la economía en ese espacio y tiempo» (1991:56). Dependiendo de estas interrelaciones de variables, han cohabitado diversas prácticas de dominación política bajo formas de asimilacionismo, integracionismo y multiculturalismo normativo, con formas

¹⁹ Dificilmente podría entenderse el surgimiento del capitalismo histórico prescindiendo del análisis de la afectación económica del colonialismo europeo en la acumulación originaria de capital, cuyas ganancias, sumadas por E. Mandel, superan el valor de todo el capital invertido en todas las industrias europeas hasta 1800 (Galeano, 1999). Tampoco sería inteligible el primer impulso colonial sin considerar la rentabilidad de la búsqueda barata de metales preciosos ante el saldo negativo de la balanza de pagos en las transacciones con Oriente. La viabilidad de tales empresas tampoco habría sido factible sin la aplicación proyectada de los espejos deformadores de la barbarie acuñados desde el mundo clásico Egeo-bárbaro y griego emergente al mismo tiempo como identidades geopolíticas de la antigüedad en los momentos en los que se adhiere significado estigmatizador a la descripción etnográfica para facilitar el descrédito moral y político en momentos de amenaza persa del Status Quo y para facilitar justificación intelectual de la esclavitud (Barabás, 2000:10-11; Fontana, 2000:11-15). Tales espejos pervivirán en el occidente medieval a través de reformulaciones de los relatos orales. La demonología medieval se proyecta sobre el Nuevo Mundo combinando la subsunción de conductas indígenas en viejos estigmas exportados y con la aplicación de teorías aristotélicas justificadoras de la esclavitud en función de la clasificación sociocultural (Barabás, 2000:12-13) Las formas cambiantes de control del trabajo indígena son inseparables de semejantes elaboraciones intelectuales destinadas a la producción de legitimidad en el marco de la filosofía moral cristiana.

²⁰ Esto permitiría una «ampliación o contracción del número de individuos disponibles para los cometidos económicos peor pagados», modelos de socialización para desempeños funcionales correspondientes a la jerarquización social y una «base no meritocrática para justificar la desigualdad», como doctrina antiuniversalista que «ayuda a mantener el capitalismo como sistema» (Wallerstein, 1991:57).

de abierto liquidacionismo. Asimismo, el panorama de la etnificación expresado por Wallerstein ha transitado desde las formas primigenias como la esclavitud *de facto*, repartimiento, encomienda, corregimiento, mita, colonato, hacienda, *yanaconaje*, *pongueaje*, etc., hacia formas más difusas y contundentes de etnocidio actual. Sucesivas reformas jurídicas y agrarias han dejado de consagrar los modelos tradicionales de etnificación de la fuerza de trabajo en los ordenamientos jurídicos. Sin embargo, la desterritorialización forzada y violenta, como disociación entre cultura y territorio (base de reproducción material y simbólica, y lugar de anclaje de la cultura), se ha amplificado exponencialmente, bien por las incesantes invasiones de tierras, o bien a través de los efectos desestructuradores de los ámbitos comunales de las reformas agrarias verticales y del ajuste estructural. Este último ha acrecentado la voracidad sobre los recursos naturales y ha mercantilizado diversas condiciones de la reproducción social básica, incrementando la etnificación de la pobreza y la presión sobre los circuitos económicos y las estrategias de supervivencia comunitaria. Lo que en ningún caso se ha erradicado ha sido la «estructura cognitiva de la realidad incorporada», que estriba en la «representación racializada y etnificada del mundo» (García Linera, 2006:10). La continuidad de la violencia epistémica como manifestación del racismo no constituye hoy tampoco una mera «agresión simbólica», ya que continúa cumpliendo un papel preeminente en la estructuración material del mundo, al garantizar la perpetuación de nuevas formas de etnificación de la fuerza de trabajo²¹ y de dominación política²². Por tanto, pensar en la subalternidad de los pueblos indígenas conlleva la necesidad de deconstruir conjuntamente la totalidad de las dimensiones implicadas en el proceso de su subalternización, visualizando

el fenómeno desde todas sus escalas, desde lo micropolítico hasta la inserción axial de los actores en el sistema-mundo capitalista desde el siglo XVI. Esta tarea resulta incompatible tanto con el reduccionismo de clase del marxismo escolástico, como con la centralidad absoluta del aspecto cultural de la dominación y la intangibilidad de lo étnico por la economía y la estructura social. Nos obliga a indagar en las dimensiones transversales de lo étnico en lo económico (y viceversa), y en los conflictos de dominación en el interior de la subalternidad.

²¹ Tal es el caso de la discriminación laboral. En Bolivia, por poner un ejemplo, los indígenas perciben solo el 30% del salario que ganan los trabajadores no indígenas por el mismo trabajo (García Linera, 2006:9).

²² Bajo la cobertura envolvente de la «cooperación al desarrollo», de la cooptación o de las reformas retóricas del multiculturalismo normativo liberal, proporcionando una «inclusión condicionada y degradada en una democracia de escaparate» (Rivera, 2003:26) que en poco altera las estructuras de la colonialidad del poder.

II.2. El jardín de los senderos que se bifurcan

La propuesta teórica del «giro epistémico» de Mignolo sitúa la potencialidad de la agencia indígena de liberación en un desprendimiento de las «epistemologías de la modernidad» activadas en la producción de la subalternización indígena. Tal desprendimiento llevaría aparejada la emergencia de una nueva genealogía pluri-

versal, un conjunto de pensamientos y proyectos propios de liberación situados «en los bordes», donde el común denominador es la «herida infligida por la diferencia colonial» (Mignolo, 2006b:27). Nuestro punto de distanciamiento sobre Mignolo atañe al alcance del «giro», que ha cobrado el carácter de quiebre o ruptura radical con todo pensamiento emanado de la modernidad, incluyendo los instrumentos teóricos emancipatorios en los marxismos y posestructuralismos²³. Lejos de reexaminar a fondo la historia del pensamiento en el marco de las relaciones sociales para emprender una depuración epistemológica de los elementos etnocéntricos del pensamiento emancipatorio, Mignolo parece renunciar a la posibilidad de eliminar los andamiajes eurocéntricos de ciertas razones de liberación procedentes del centro del sistema-mundo y de aprovechar al mismo tiempo sus herramientas teóricas útiles, buscando el espacio prolífico de interfecundación²⁴ entre genealogías. De

²³ «El pensamiento des-colonial no aparece todavía, ni siquiera en las publicaciones de la más extrema izquierda. Y la razón es que el pensamiento des-colonial ya no es izquierda, sino otra cosa: es desprendimiento de la episteme política moderna articulada como derecha, centro, izquierda: es apertura hacia otra cosa, en marcha, buscándose en la diferencia» (Mignolo, 2006b:9).

²⁴ Adoptamos el término propuesto por Heriberto Cairo (2006).

esta forma, sitúa el actual protagonismo de los actores etnopolíticos como producto exclusivo de un «giro des-colonial» supuestamente incompatible con las nociones de «giro a la izquierda» y de «nueva izquierda indígena» (Mignolo, 2006b). Reexaminando estas propuestas, conjuntamente con las estructuras históricas de exclusión étnica y a las múltiples manifestaciones de resistencia indígena que se vienen sucediendo desde el siglo XVI, podemos

confirmar la existencia de numerosas genealogías locales propias de pensamiento descolonizador gestadas en la autorreflexividad de los movimientos indígenas. La noción de «giro des-colonial» también nos parece pertinente para describir un rasgo fundamental del actual punto de inflexión boliviano y del último «ciclo rebelde» acontecido entre 2000-2005, cuando la pluralidad de demandas sectoriales y la crisis coyuntural del neoliberalismo confluyeron en un horizonte de descolonización. El jardín de los senderos que se bifurcan arranca de la naturaleza atribuida al desprendimiento, que atañe al giro epistémico, al carácter estanco y cerrado de las genealogías propuestas y a la incompatibilidad de la noción del giro descolonial. Con esto se centra el origen de la polémica en la invalidación de la articulación de todo pensamiento de corte marxista y posestructuralista con las tradiciones indígenas de pensamiento descolonizador (permutando los viejos determinismos economicistas por otros de naturaleza culturalista y geopolítica: el lugar de enunciación, cuya influencia no negamos) y en la clausura de genealogías que en muchas ocasiones incluyen pensadores y memorias de lucha de otros sectores de subalternos. ¿Pueden los subalternos indígenas incorporar instrumentos generados en la crítica interna de la modernidad para reformularlos con las epistemologías locales silenciadas? ¿Es posible conformar una hermenéutica de un poder global y poliédrico cuyo comportamiento se muestra asimétrico en lo local? ¿El análisis

del capitalismo continúa siendo tan relevante como la comprensión de las dinámicas propias de las dimensiones simbólico-discursivas de la producción de identidades?²⁵ ¿Es posible atacar la colonialidad del poder hasta las últimas consecuencias sin que tales proyectos incorporen una vertiente anticapitalista? Al margen de las someras pinceladas que hemos trazado en el primer epígrafe sobre la complejidad de las tectónicas de exclusión, puede detectarse una correlación (no mecánica) entre el comportamiento histórico (espacial y temporal) de los movimientos etnopolíticos

²⁵ ¿Podríamos prescindir del análisis de la explotación para explicar el término *q'ara* en su más profunda acepción? Algunos investigadores han traducido este término como «pelado», sinónimo de «incivilizado»: el que no tiene nada por su propio esfuerzo sino que se lo ha agarrado de otros. *Q'aranu tukuta* designaría al *aymara* nacido en la comunidad que emigra a la ciudad para regresar más tarde como comerciante a su comunidad, y será traducido, según Albó, por «vuelto q'ara», «vuelto-incivilizado» (Caravantes, 1992:416). Aquí parece estar presente la compleja articulación etnia-clase, integrando el nexo explotación dominación en las estructuras de exclusión colonial.

y las fluctuaciones de la dinámica global del sistema-mundo capitalista, que intervienen como factores condicionantes (no determinantes) en la morfología de la resistencia, sin que ello eclipse la dimensión cultural de lo político, ni la lucha cultural y simbólica por la auto-identificación y por la definición misma de la vida, de la naturaleza y de la economía. En definitiva, propendemos por la puesta en marcha de una «política cultural» (Escobar, 1999:141) por los movimientos sociales que nos permita entender las luchas sociales también como «guerras de interpretación» (Slater, 1998:418).

II.3. Indianismo(s) e izquierda(s) en América Latina: ¿Hacia una izquierda descolonial?

Otra cuestión polémica es la compleja relación entre los movimientos indígenas y los distintos indianismos con las izquierdas y los marxismos en América Latina. La cuestión es más compleja de lo que se puede abordar en este espacio. No ha sido únicamente Walter Mignolo quien ha desvinculado la izquierda de los movimientos etnopolíticos, insistiendo en que «no necesitaron ni de Marx ni de Lenin para darse cuenta de que eran explotados» (Mignolo, 2006a:1). Otros investigadores han hablado directamente de la «desvinculación del sector indígena de la izquierda [...] ya que el marxismo invitaba a los indios a deshacerse de su identidad indígena» (Zúñiga, 2004:43) o del final de la Guerra Fría como contexto que posibilitó la emergencia de la «cuestión indígena» en forma independiente y la «expresión de sus antiguas demandas sin que fueran contaminadas por las confrontaciones ideológicas internacionales entre comunistas y capitalistas» (Bengoa, 2000:42). Estas percepciones tienen elementos verificables en el comportamiento de ciertos sectores de la izquierda latinoamericana, la cual ha contribuido al proceso de subalternización étnica cercenando procesos de subjetivación indígena. Ahora bien, la mayoría de tales aseveraciones ni acotan la concreción de tales prácticas ni abordan un análisis en profundidad de las causas históricas que intervienen en el proceso. Por último, con semejante grado de rotundidad, pierden de vista otro sector de la realidad: el de las contribuciones

teóricas de intelectuales procedentes del marxismo crítico que han sido incorporadas a la práctica de los movimientos etnopolíticos²⁶ o el de las interfaces o espacios

²⁶ La teoría del colonialismo interno de P. González Casanova, la clarificación de las relaciones etnia-clase y la colaboración en la elaboración de propuestas de autonomías indígenas de los etno-marxistas mexicanos, la recuperación de la memoria histórica de agravios y revueltas indígenas en Chiapas de A. García de León, los análisis de A. Quijano sobre la colonialidad del poder, el esfuerzo de conciliación de Zavaleta, el trabajo del Grupo Comuna en Bolivia o las contribuciones inéditas de Mariátegui a principios de siglo, son solo algunas contribuciones útiles para los movimientos indígenas que proceden de eso que algunos llaman «patética izquierda latinoamericana».

de interfecundación que vienen desarrollándose desde 1994. Quizás sea este el momento de abrir las investigaciones al discernimiento entre los comportamientos históricos y coyunturales execrables del movimiento comunista internacional (su ceguera ante la *línea de color*) y la genética invariable de todo proyecto emancipador externo, en lugar de cerrar debates en falso. En general, el desencuentro entre el marxismo escolástico y el indianismo ha estado mediado por el modelo predominante de recepción del marxismo durante la primera posguerra. Este modelo fue adoptado «como un cuerpo intangible de dogmas» transfigurando

su potencialidad como forma de pensamiento crítico en una nueva escolástica de izquierda, en la que «también el discurso sobre el socialismo, la articulación de las clases populares y sus proyectos, se presentaron como copia mala o calco de los procesos impulsados en el primer mundo» (Roitman, 2004:11-12). A esto tenemos que añadirle su porosidad a ciertos influjos decimonónicos eurocéntricos, aún no depurados, y su recepción entre sectores de población mestizo-criollos minoritarios empleados en la industria incipiente de las políticas ISI (1930-1980). De esta forma, el modelo enraíza mayoritariamente en el obrero de oficio de gran empresa, «una vez consolidada la mutación de la centralidad de los saberes del virtuosismo tradicional artesanal en la primacía del soporte técnico industrial», interiorizando la «racionalidad técnica de la modernización capitalista de gran empresa y la subsunción real del trabajo al capital como un prejuicio de masa» (García Linera, 2005:6). Desde este espacio singular de confluencia con una narrativa modernizante y teleológica fue configurándose una cultura política donde la *primacía de la identidad obrera por encima de otras identidades*, la idea de progreso asociada a la tecnología industrial o la valoración del campesinado como sociedad en situación de inferioridad histórica y clasista (García Linera, 2005:6) están presentes, abonando una miopía galopante a la hora de percibir el fenómeno étnico que degenera en un hiperclasismo que subsume y condiciona toda subjetivación a la relación con el medio de producción, y no concibe más identidad política que la socioeconómica, sin que la comunidad indígena entrase en las indagaciones teóricas y sin que la articulación entre la etnicidad y las transferencias coloniales de valor fuesen analizados y tomados en cuenta. Aunque podemos encontrar numerosas excepciones desde principios de siglo, como las de Tristan Marof o Mariátegui, los indígenas fueron con frecuencia incluidos en el *totum revolutum* de la «pequeña

burguesía» (García Linera, 2005:7; Hurtado, 1986:244) al ser contemplada su realidad económica exclusivamente desde el filtro de la propiedad y no desde la subsunción real y formal (García Linera, 2005:7). En la política, estos factores devienen en la subordinación del campesinado al proletariado industrial, justificando este predominio del vanguardismo obrero en la superioridad cualitativa sobre el campesinado indígena, al que de conformidad con su inclusión en la pequeña burguesía, se percibía como una «clase burocrática dependiente y osificada en la conquista democrático-burguesa de la tierra» (Hurtado, 1986:245). Esta izquierda también incurrió frecuentemente en la atribución de un carácter prepolítico a las rebeliones indígenas²⁷, entroncando con aquellas, formas de

²⁷ Recordemos algunos comentarios, en este caso de García, procedentes de la izquierda de los años 70 sobre el katarismo: «En nuestra época, estos actos de protesta violenta, síntomas de un malestar endémico y difuso, no revisten de carácter de agitación revolucionaria, ni aún prerrevolucionaria, excepto en las escasas localidades de donde ha podido ejercer la influencia de cuadros políticos progresistas procedentes de la ciudad [...] A pesar de su virulencia episódica no pasan de ser, por así decirlo, infrapolíticos» (Hurtado, 1986:245).

represión de la memoria de la subalternidad tradicionales de la intelectualidad republicana que han venido ocultando el profundo sentido político de las rebeliones que se suceden desde el siglo XVI, presentándolas como guerras ciegas, milenaristas e irracionales de razas, carentes de objetivos sociales. Algo que nos muestra que algunos sectores de la izquierda habían asimilado, siguiendo a Thompson, la misma «visión espasmódica de la historia popular» (Rivera, 2003:79) que venían

canonizando las élites republicanas. En este magma, en el que la «campesinización» sustantiva y orgánica del indígena es sancionada tanto por los ordenamientos de regímenes nacionalistas modernizadores como por reformas agrarias extensivas y verticales de la segunda mitad del siglo XX, y por la narrativa hiperclasista de la izquierda escolástica, no es de extrañar que afloren las críticas desde el espectro del indianismo como interpelación del excluido a una racionalidad crítica deficitaria. La impugnación, llevada a cabo por figuras como Fausto y Ramiro Reinaga, tiene que ver con los «marxismos históricos dogmáticos» con los que colisionaron los movimientos indígenas del siglo XX. La interpelación primigenia de activistas indígenas vinculados con las organizaciones marxistas de la época, que generalmente clamaron por una descolonización del marxismo²⁸ para adaptarlo a la compleja

²⁸ Ahí se insertan las propuestas de «indianizar el marxismo» del joven R. Reinaga cuando militaba en el PCB, el viaje a la URSS de F. Reinaga y las primeras rupturas orgánicas posteriores con los partidos comunistas.

tectónica etnia-clase inherente a la colonialidad, se encontraron con un muro infranqueable, cuyos ladrillos no eran las obras decimonónicas de Marx (que ofrecen aristas pero también zócalos transitables, como las *Cartas a Vera Zasulich*). Los marxismos escolásticos no se

indianizaron ni se descolonizaron. La historicidad del desencuentro y las contribuciones enunciadas atrás, hoy nos hacen intuir que la mampostería era translúcida. Por una parte, las patologías más lacerantes que descansan tras el

comportamiento expuesto, como el determinismo economicista²⁹ o la concepción escatológica de la revolución y del poder entre otros, ya no son omnipresentes en

²⁹ Aquí lo entendemos como «atribución de la causación de cualquier aspecto de las relaciones político-jurídicas y de la consciencia social directamente a la base económica, evitándose la fatiga de la investigación», y elaborando un modelo de engranaje entre lo «estructural» y lo «sobreestructural» donde no se tienen en cuenta las mediaciones ni el carácter negativo de la forma de operar de las relaciones entre ambas esferas: como *límite* estructural «a lo sobreestructuralmente posible dada una base material» (Capella, 1993:165-166).

los movimientos emancipatorios ubicados en ese espectro abstracto de la izquierda latinoamericana. Aun así, las represalias, las expulsiones de partidos comunistas y la violencia epistémica ceñida sobre quienes trataron de emprender aquella tarea, terminaron por configurar un escenario dialógico bloqueado durante gran parte de la segunda mitad del siglo XX, en el que el indianismo tuvo que autoafirmarse en una atmósfera de combate para poder «hablar por sí mismo» (García Linera, 2005:7-9) contra la subalternización

colonial vertical y también contra la que ha venido practicándose al interior de la propia subalternidad, en la izquierda política. Este aspecto es importante para comprender el alcance de propuestas como las de Stavenhagen, que han contemplado el surgimiento de la «ideología indianista como una alternativa al vacío ideológico (en cuanto a pueblos indígenas se refiere) de las principales filosofías políticas tanto liberales como marxistas» (1997:26). (Tendríamos que matizar la noción de vacío, o en todo caso interpretarlo como vacío de propuestas satisfactorias para la descolonización, algo inviable en el marco liberal y que en el espectro de los marxismos ha permanecido siempre en propuestas con escaso calado entre los movimientos sociales hasta 1994.)

Desde fuera de ese «espacio dialógico bloqueado», las relaciones de «dominación entre los dominados» no deberían hacernos pasar por alto la existencia de elementos comunes de dominación-explotación con otros proyectos de oposición a un sistema capitalista global que se manifiesta en diferentes formas de opresión. Esta es una de las razones por las que, si bien subsisten sectores importantes del indianismo que rehúsan a identificarse con un calificativo metafórico con el que han tenido experiencias traumáticas de incomunicación y exclusión, también se manifiestan movimientos con identidades compuestas heterogéneamente que conjugan las genealogías y epistemologías de la indianidad con las del pensamiento emancipatorio de la izquierda. Este es el caso de la *nueva izquierda indígena* boliviana, o del movimiento zapatista y de las redes sociales adherentes a la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona* (SDSL). No pretendemos formular juicios de valor, sino verificar la pluralidad discursiva al interior del indianismo y situar las coordenadas de la bifurcación. En cualquier caso, y con independencia de las autoidentificaciones identitarias, sí puede constatarse actualmente una creciente polarización contrahegemónica que se cohesionan en torno a políticas de necesidades vitales asediadas por un mismo poder y con consecuencias distintas

para cada sector social según afecten a su reproducción material o cultural. Esta cohesión se ha venido sustentando gracias al encabezamiento de estos ejes de demandas vinculadas al bienestar de toda la población por los actores étnicos y pasa necesariamente por el respeto de otros sectores sociales de las demandas vinculadas a la descolonización de las estructuras de larga duración. Esto implica como condición de posibilidad, «superar la vieja idea de la misión histórica de una clase destinada por la providencia para liberar a la sociedad nacional en su conjunto» (López y Rivas, 1997:17). Coincidiendo con el protagonismo etnopolítico en la contrahegemonía latinoamericana actual, han emergido procesos de indianización-descolonización de la izquierda en Chiapas y Bolivia, con capacidad de irradiación en el espacio global. La indianización de la izquierda por el influjo de la cultura política de las comunidades chiapanecas tuvo su comienzo en la raíz misma del movimiento, como lo declarara el Subcomandante Insurgente Marcos: «nuestra cuadrada concepción del mundo y de la revolución quedó bastante abollada en la confrontación con la realidad indígena chiapaneca. De los golpes salió algo nuevo (que no quiere decir «bueno»), lo que hoy se conoce como el neozapatismo» (Hernández, 2000:7). Su extensión en otras escalas abarca no solo la construcción de la acción colectiva conflictual del movimiento global (Iglesias, 2004:8), sino que atañe también a elementos como la concepción del poder como relación social, el cambio social, la autonomía, la autogestión o incluso las dinámicas deliberativas, rotativas y de división del trabajo (Zibechi, 2003:1-6) que forman parte también del código genético de sectores importantes del movimiento piquetero argentino, de la organización Hijos de Argentina (el «escrache» como forma de castigo social) y del movimiento estudiantil uruguayo. También cabe resaltar una nueva visibilidad de la específica problemática indígena, que ha comenzado a alterar la percepción tradicional de la izquierda, hasta llegar a formar redes inéditas de solidaridad, en la que la emanación teórica del zapatismo es incorporada como un elemento importante de sus genealogías y de su socialización política. Esto confirma la existencia de un espacio dialógico diferenciado (mediado por una coyuntura mundial muy distinta) y la conjugación armónicamente exitosa de las problemáticas local y global de la acumulación capitalista (Ceceña, 1996:8). Esta articulación está siendo cada vez más enfatizada por el neozapatismo desde la aparición de la SDSL en junio de 2005: «Hemos entrado en este nuevo paso que busca construir una nueva forma de hacer política, anticapitalista y de izquierda, levantar un programa nacional de lucha y una nueva constitución, y que llamamos la Otra Campaña [...] Diferentes como somos, hemos encontrado una igualdad al buscar y encontrar al responsable de nuestros dolores: el sistema capitalista» (Subcomandante Insurgente Marcos, 2006:2-3). El neozapatismo es consciente de la necesidad de establecer una cooperación transzonal entre movimientos antisistémicos para poder lograr transformaciones en la descolonización del poder, algo que se plasma en el entendimiento de que «un nuevo paso adelante en la lucha

indígena sólo es posible si el indígena se junta con obreros, campesinos, estudiantes, maestros, empleados...o sea los trabajadores de la ciudad y el campo [...] pues en México lo que queremos hacer es un acuerdo con personas y organizaciones mero de izquierda, porque es en la izquierda política donde mero está la idea de resistirse contra la globalización neoliberal» (EZLN, 2005:6-13). No sabemos si esto será subsumible dentro del «sueño de una izquierda global» que ya no tiene sentido para Mignolo (Mignolo, 2006a:5). En cualquier caso pensamos que la necesidad de construcción de esa nueva gramática común afluye desde los interfaces que han generado algunos de los movimientos indígenas más relevantes del momento.

III. «La diferencia colonial» en cada invisibilidad: habitar la subalternidad postfordista

III.1. Pensamiento en movimiento: la indianización ha comenzado

Los movimientos indígenas surgen para dar existencia política a sujetos que viven a los márgenes de las democracias liberales, con frecuencia exclusivamente formales (O'Donnell, 1996), existentes en América Latina. La «acción colectiva conflictual» (Tarrow, 2004) es el arma que permite su emergencia en tanto que sujetos políticos, toda vez que los canales institucionales se han construido precisamente sobre y para su exclusión. Los movimientos indígenas presentan una compleja interacción de los principios, antagónicos para la modernidad eurocéntrica, de comunidad orgánica y representación democrática, haciendo convivir formas organizativas históricas y normas tradicionales de «buen gobierno» con la participación en las instituciones estatales bajo los criterios de la representación liberal. La emergente atención a los movimientos indígenas se explica, obviamente, por su creciente peso político y mediático. Pero hay algo más: los movimientos antisistémicos europeos son deudores de los discursos y las prácticas de los movimientos indígenas. En el llamado —por los propios movimientos— «segundo asalto proletario contra la sociedad de clases», los distintos grupos armados que cristalizaron al calor de impugnaciones de masas contra los Estados capitalistas compartieron militantes y medios, y, lo que es mucho más relevante, discursos y estrategias que acercasen las contradicciones de la periferia al centro, si bien los paradigmas para pensar la acción revolucionaria provenían en su mayoría de Europa. Teóricos del anticolonialismo y el antiimperialismo como Fanon se atrevieron, granjeándose por ello no pocos ataques de la izquierda europea obediente a la III Internacional, a cuestionar la validez universal de las categorías marxianas fraguadas en las luchas en el viejo continente y aún las estrategias basadas en la concepción de la revolución en dos fases y las alianzas interclasistas que ésta exigía (Wallerstein, 2004:40). No podemos reproducir aquí ni siquiera los términos fundamentales de las consideraciones teóricas que se implicaban en los apasionados debates que florecían con las luchas anticoloniales. Sí nos resulta imprescindible, sin embargo, reivindicar al Fanon audaz

que acomete la tarea de descolonizar el marxismo para convertirlo en arma de liberación también para los pueblos de la periferia y la semiperiferia, teniendo en sus masas de proletariado informal el principal activo de la lucha revolucionaria. Es el Fanon que, lejos de despreciar el pensamiento europeo, «decía simplemente: miremos de nuevo a ver quién tiene cadenas y cuántas, y cuáles son los grupos menos privilegiados y más dispuestos a convertirse en *clase revolucionaria*» (Wallerstein, 2004: 43). No es casual que en ese *contar nuevas cadenas* se convirtiese en lectura privilegiada de los líderes de las *Panteras Negras* estadounidenses, que pensaban la subalternidad colonizada en el corazón mismo del sistema-mundo. La diferencia cualitativa en las prácticas surge, sin embargo, al filo del final del siglo XX, cuando el Movimiento Global irrumpe como movimiento antisistémico que opera a escala planetaria con prácticas multiescalares (Errejón *et al.* 2006) y una organización reticular que tiene en la Selva Lacandona un nodo fundamental³⁰. En efecto, el alzamiento del EZLN el 1 de Enero de 1994, coincidiendo significativamente con la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio para América del Norte (NAFTA, por sus siglas en inglés) es, quizás, el hito más fiable para rastrear los orígenes del Movimiento Global, que comenzará a estructurarse al calor de los *Encuentros intergalácticos por la humanidad y contra el neoliberalismo*. El mejor ejemplo de tal influencia lo constituye la autonomía posobrerista italiana que, organizada en torno a algunos emblemáticos Centros Sociales Okupados, ideó el instrumento de los monos blancos para visibilizar a los sujetos centrales para las nuevas formas de producción, pero invisibles para la comunicación, la representación y los derechos, precisamente inspirándose en la política neozapatista³¹. Es esta importancia *global* de los movimientos indígenas y del indianismo la que, inscrita en el momento de crisis transición del sistema-

³⁰ Michael Hardt y Antonio Negri apuntan, de hecho, la posibilidad de considerar al EZLN la primera guerrilla posfordista: «Los zapatistas están en la línea divisoria entre el modelo antiguo de guerrilla y el nuevo modelo de estructuras biopolíticas en red» (Hardt y Negri, 2004:113-114).

³¹ Para una más amplia revisión de la influencia del EZLN en la política antisistémica europea, con especial atención a los *disobedienti* italianos ver: Iglesias Turrión (2004).

mundo capitalista global (Wallerstein, 2004), nos invita a preguntarnos por las posibilidades de descolonizar Europa y los movimientos que la habitan, por la posibilidad de habitar la *diferencia colonial* desde Europa, por las grietas de la dominación que permitan un *pensamiento otro* —por utilizar la terminología de Mignolo— puesto a dialogar con las teorías críticas de la modernidad europea, con la

vista puesta en la elaboración de una gramática emancipadora común capaz de vincular estratégicamente los diferentes procesos del anticapitalismo planetario. A ello dedicamos el siguiente acápite.

III.2. *Las condiciones de posibilidad de una gramática antisistema múltiple y descolonial*

En este punto³², el central del presente texto, nos ocupamos de las contradicciones objetivas en el sistema-mundo moderno en las que potencialmente habite un proyecto de levantar una epistemología que interconecte las múltiples subalternidades producidas por la modernidad/colonialidad capitalista. Hemos dividido las mismas en dos: por un lado, la propia crisis sistémica y el agotamiento de la modernidad en tanto que geocultura dominante y funcional a la acumulación capitalista; por el otro, la desaparición de la centralidad obrera y la relación entre identidad y explotación

³²La idea misma de pensar la gramática del movimiento (Viejo Viñas, 2005:80-123) como premisa básica de toda estrategia revolucionaria es deudora de la vigorosa y sugerente ponencia defendida por Carlos Prieto del Campo en El Escorial.

³³Reclamamos como brújula la afirmación de Marx del trabajo vivo como el Otro radical con respecto al capital.

enmarcada en la fragmentación de los nuevos sujetos proletarios. Pretendemos así sintetizar las líneas que deben ineludiblemente esbozar toda aspiración de reconstrucción de una gramática para el despliegue de la multiplicidad y la superación del capitalismo histórico: las condiciones de producción de lo existente y las de su alteridad antagónica.³³

III.2.1. *La crisis institucional y epistemológica del sistema-mundo moderno: una gramática múltiple para una historia abierta e incompleta*

Es ya un lugar común hablar de que nos encontramos inmersos en un proceso de transición sistémica. Boaventura de Sousa Santos califica la situación actual como *Sistema Mundial en Transición* (SMET) (2005:267-268) e Immanuel Wallerstein entiende que estamos ante una *crisis del sistema-mundo moderno* a la que restan décadas de incertidumbre hasta decantar un orden social nuevo (2004: 443) No pretendemos, en absoluto, explicar este proceso, que sería tanto como explicar lo fundamental a lo que se enfrentan las ciencias sociales contemporáneas. Nos basta con registrarlo para situarnos ante lo que sí nos compete: el agotamiento de la modernidad y la colonialidad como paradigmas desde los que articular teorías críticas y dar cuenta de prácticas alternativas al mando capitalista. ¿Por qué escribe Wallerstein que «hemos vivido la decepción del fracaso de unos movimientos sociales que formaban parte tanto del problema como de la solución» (2004:443)? No se trata de minusvalorar las conquistas de los movimientos antisistémicos, ni de caer en un relativismo cínico. Se trata más bien de cuestionar las raíces y las premisas desde las que pensamos, de averiguar qué fue lo que les mojó la pólvora. Wallerstein distingue entre dos modernidades: la de la tecnología y el progreso en clave productivista, y la de la liberación, que no sólo no son coincidentes sino, incluso, con frecuencia antagónicas (2004:430). La Revolución francesa habría acabado con la ensoñación ilustrada que pretendía ambas como una y la misma cosa, componentes indiferenciados del mismo proyecto de progreso presidido por la razón. En adelante será el liberalismo, que devino geocultura dominante en el

sistema-mundo moderno, el macro-relato encargado de promover la primera y contener la segunda, comprometiendo a los sujetos subalternos en tal empresa a través de la extensión del sufragio, del Estado benefactor (más tarde Estado del bienestar), y la identidad nacional y racista. La ofensiva ideológica liberal estaba destinada a «persuadir a las clases peligrosas de esa identidad [la de la modernidad de la tecnología y la de la liberación], con el fin de acallar su reivindicación de la modernidad de la liberación y de que invirtieran sus energías en la modernidad de la tecnología [...] y en la medida en que los movimientos obreros y socialistas aceptaron la centralidad e incluso la primacía de la modernidad de la tecnología, perdieron la lucha de clases» (Wallerstein, 2004:436-437). Ésta es la razón de la «decepción» a la que antes aludíamos: la modernidad devino la forma histórica determinada del capitalismo eurocéntrico, colonial y productivista. Los movimientos que no cuestionaron tal imaginario, acabaron haciendo de la emancipación «una forma de regulación dirigida por la lógica del capital» (Monedero, 2005:23). Es por esto que, en un momento de crisis del sistema-mundo moderno y sus representaciones espaciales, toda tentativa de liberación tiene que partir de «un conocimiento otro», pues si Escobar (2003:58) está en lo cierto al sugerir que «el poder de la modernidad eurocentrada —como una historia local particular— subyace en el hecho de que ha producido particulares designios globales de forma tal que ha subalternizado otras historias locales y sus designios correspondientes», entonces es preciso ubicarse en la «diferencia colonial» como espacio epistemológico privilegiado para visibilizar los diferentes silencios que produjo la modernidad eurocentrada, de alteridades invisibilizadas cuyas necesidades se tornaron impronunciadas por la aniquilación de sus formas de conocimiento y representación de la realidad. Boaventura de Sousa Santos (2005:185) resulta extremadamente clarificador a este respecto cuando asevera que «la justicia social global no es posible sin una justicia cognitiva global». La alternativa, en consecuencia, debe ser múltiple o no ser. Los macro-relatos de la modernidad sólo pudieron reclamarse omnicomprendidos al precio de numerosos epistemicidios, que producían sendas invisibilidades de facto. Los lenguajes no son neutrales y los hegemónicos no valen para pensar prácticas contrahegemónicas. El «pensamiento otro» que Walter Mignolo propone es el *pensamiento de frontera*, que «enfrente el colonialismo de la epistemología occidental (de la izquierda y de la derecha) desde la perspectiva de las fuerzas epistémicas que han sido convertidas en subalternas formas de conocimiento» (2003:11) ¿Cuáles son éstas fuerzas? ¿Cuál es la gramática que abre la posibilidad de una comunicación horizontal y múltiple de todas las subalternidades producidas por la modernidad? Para Mignolo el método es la *hermeneútica pluritópica* que, cambiando los términos mismos de la conversación, ponga a dialogar la teoría crítica moderna con las críticas emergentes desde la diferencia colonial (Escobar, 2003:66). Algo similar defiende Santos (2005:153) con la *hermeneútica diatópica* como sustrato de una necesaria labor de *traducción* que ponga en común la inmensa variedad de

experiencias sociales singulares desperdiciadas por los macro-relatos totalizantes de la modernidad. Este trabajo de traducción sería esencial para determinar en cada contexto, en ausencia de sujeto colectivo privilegiado como actor de cambio social, qué prácticas y actores son contrahegemónicos (Santos, 2005:179). No obstante, no encontramos en ninguna de estas dos recetas ningún esbozo de definir las alteridades contrahegemónicas ni, lo que es más importante, cuál es el «común denominador» que sirva de base material para potenciales alianzas antisistémicas. Pese a sofisticados relatos o construcciones de la genealogía de los saberes oscurecidos por la modernidad, sólo el atreverse a postular sustancias o dolores comunes nos rescata de los abismos del esencialismo territorial o culturalista —en un momento en el que la globalización capitalista hace imposible imaginar un territorio, que no un espacio, «afuera» del sistema— o del subjetivismo que concede a los intelectuales la varita mágica de construir gramáticas comunes con su «optimismo de la voluntad» como fundamento exclusivo. Abordamos la cuestión de lo común a la multiplicidad de una subalternidad fragmentada, en el siguiente punto.

III.2.2. Centralidad de la multiplicidad y hegemonía del trabajo inmaterial. La subalternidad como despliegue constituyente

La revolución mundial de 1968, además de ser contra la hegemonía estadounidense y la aquiescencia de la URSS, estuvo ferozmente dirigida contra la «vieja izquierda». En las universidades de California, en las barricadas parisinas y en las calles de Praga, Berlín o Túnez se produjo una impugnación de masas de la llamada «estrategia en dos fases» que caracterizaba a los movimientos socialistas o de liberación nacional, habida cuenta de que, tras la fase de movilización y una vez conquistado el poder estatal, pocos o nulos avances se habían hecho contra el sistema-mundo capitalista. (Wallerstein, 2004:326-329) Pero lo que nos interesa ahora es que, junto con esta concepción, también fue enterrada la de la centralidad obrera: el proletariado industrial —significativamente compuesto por hombres blancos y europeos de empleos estables y cualificados— perdió la centralidad como agente de la movilización antisistémica que la izquierda que la modernidad le había concedido (Wallerstein, 2004:352). Tras un siglo de luchas capitaneadas por tal estandarte, comenzaba a ser evidente que la liberación de los «otros» —de ese Otro «como oprimido, como mujer, como racialmente excluido, como pobre, como naturaleza» (Escobar, 2003:63)— no se iba a desprender necesariamente de la conquista del poder por parte del proletariado industrial: en absoluto había sido así en los regímenes burocráticos de partido único que invocaban al proletariado como principio legitimador. Al mismo tiempo, comenzaba a apuntarse como posibilidad el hecho de que el desarrollo capitalista no aumentara las filas de obreros de mono azul, convirtiéndolo en el componente mayoritario —y mejor preparado para el combate— de los explotados. «Si el *proletariado* y las *naciones oprimidas* no estaban destinados a convertirse en mayorías incontestables, sino que

siempre seguirían siendo una minoría junto a otros tipos de minorías, su reclamo de la prioridad estratégica en la lucha antisistémica quedaba seriamente debilitado» (Wallerstein, 2004:352). No parecía haber razón alguna para conceder prioridad a un componente de la fuerza de trabajo global —minoritaria, además— sobre el resto, subordinando de esta forma toda una serie de opresiones cuya postergación equivalía, ahora nítidamente, a su olvido. ¿Significa esto que tras 1968 debemos dejar de estudiar los modos de producción de subalternidades? En modo alguno. Significa, por el contrario, que es necesario el reconocimiento de la complejidad del entrecruzamiento de líneas de mando-obediencia y la consiguiente variedad de opresiones interrelacionadas. Esto es lo que el 68 legó a los movimientos antisistémicos. Un legado que necesariamente los transformaría y que, por otra parte, pasó a ser un consenso fuera del cual incluso la *vieja izquierda*³⁴ comenzó a sentirse incómoda. La cuestión, ahora ineludible, para toda aspiración de superación del sistema-mundo capitalista era la de enunciar el principio de unidad que, sin someter las diferentes singularidades, permitiese articular un proyecto revolucionario. En un escenario global y con una producción global de las historias locales, cada proyecto de autonomía y democracia local debe cobrar, y cobra de hecho, un significado necesariamente global y antisistémico. Traspasados los muros de la fábrica y todos los límites geográficos, «el Imperio capitalista tiende a convertirse en un no-lugar; en realidad, todos los lugares» (Hardt y Negri, 2004:130). Esto no significa que se hayan abolido las diferencias de formas e intensidades entre los lugares concretos de explotación, pero sí tiene una consecuencia que nos parece fundamental: se cerraron las posibilidades de reclamaciones que asocien potencialidades transformadoras a determinadas poblaciones por el territorio que habiten o la cultura en la que se inscriban, en la medida en que todas estas dimensiones están siendo reconfiguradas de manera tendencialmente homogénea por la producción *biopolítica*³⁵. En consecuencia,

³⁴ Wallerstein emplea este término para nombrar a la izquierda comprometida con el proyecto liberal de la modernidad de la tecnología, artifice del leninismo como inhibidor del potencial revolucionario de las «clases peligrosas»: «El liberalismo wilsoniano logró seducir y apaciguar al socialismo leninista tal como el liberalismo europeo logró seducir y apaciguar a la socialdemocracia en el siglo XIX. El programa leninista dejó de ser la revolución mundial para convertirse en el antiimperialismo más la construcción del socialismo, lo que en definitiva no era sino una mera variante retórica de la propuesta de Wilson y Roosevelt de la autodeterminación de los pueblos y el desarrollo económico de los países subdesarrollados. En los partidos leninistas la modernidad de la tecnología se había impuesto una vez más a la modernidad de la liberación» (Wallerstein, 2004:438). No es extraño entonces, a la vista de este provocativo y audaz análisis, concluir que la disolución del bloque socialista que comienza en 1989 con la caída del Muro de Berlín supuso «el colapso del liberalismo y una enorme derrota política de los defensores de la economía-mundo capitalista» (Wallerstein, 2004:439).

³⁵ Hardt y Negri (2004:124) entienden por *biopolítica* «la forma dominante de producción contemporánea, que ejerce su hegemonía sobre las demás, crea bienes inmateriales tales como ideas, conocimiento, formas de comunicación y relaciones. En este trabajo inmaterial, la producción desborda los límites de lo económico según la concepción tradicional para abordar directamente lo cultural, lo social y lo político. En este caso no se producen solo bienes materiales, sino relaciones sociales y formas de vida».

cuando Dussel afirma que «no hay racionalidad crítica sin aceptar la interpelación del excluido, o esto inadvertidamente sería sólo la racionalidad de la dominación», está llamando a habitar la *diferencia colonial* como espacio epistemológico privilegiado desde el cual entender la modernidad como construcción espacio-temporal determinada, y sustentada en la invisibilización de múltiples sujetos sociales y sus prácticas y saberes. Ahora bien, gracias a Escobar sabemos ubicar globalmente tal *diferencia*: «Latinoamérica en sí misma deviene una perspectiva que puede ser practicada en múltiples espacios, con tal de que se constituya desde elaboraciones contrahegemónicas» (2003:69). Esto nos parece un reconocimiento de que el espacio epistemológico privilegiado al que aludimos está desterritorializado —no por casualidad como la producción capitalista: existe en los sujetos subalternizados, y la potencia antisistémica está en sus visibilizaciones—. Esta no es una dimensión territorial sino sistémica: «el concepto de raza está relacionado con la división axial del trabajo en la economía-mundo, es decir, con la antinomia centro-periferia» (Wallerstein, 2004:280), y así sucede, creemos, con el resto de «otros». La perspectiva descolonial está en los saberes y prácticas comunicativas denigradas, en los sujetos sociales que no se ven, que no se representan, que producen en silencio. La conclusión primera es que pensar las identidades subalternas es pensar los dispositivos de explotación y mando que los producen, y subvertirlos es condición *sine qua non* para ser capaces de pensarlas fuera de la jerarquía que las configura, como subjetividades autónomas. Por tanto, la construcción de una gramática antisistema pasa necesariamente por identificar lo común que ejerce entre todos los sujetos subalternos. Creemos encontrarlo en el polémico concepto de *multitud* que Hardt y Negri (2002, 2004) han acuñado. Estos autores nos dicen que «[h]oy existen condiciones para que los diversos tipos de trabajo se comuniquen, colaboren y entren a integrar lo común [...] todas las formas de trabajo son socialmente productivas, producen en común, y comparten también el potencial común de oponer resistencia a la dominación del capital» (Hardt y Negri, 2004:135) La fuerza que impulsa esta comunalidad tendencial de las múltiples singularidades es la hegemonía del trabajo inmaterial:³⁶ «En el momento en el que las capacidades

³⁶ Para una explicación del trabajo inmaterial y su hegemonía sobre otras formas de trabajo véanse, Hardt y Negri (2000:280-300), y Virno (2003).

lingüísticas, relacionales y comunicativas pasan al centro de los mecanismos de producción de valor, es la cooperación social misma lo que expropia el capital» (Hardt y Negri, 2004:143).

Siendo todos los aspectos de la reproducción social los que están puestos a trabajar, grupos sociales antes «marginales» entran a formar parte de la fuerza de trabajo colectiva en igualdad de condiciones con el proletariado fabril anteriormente central. La impugnación ideológica sucedida durante 1968 tiene, tenía ya desde entonces, estrecha relación con las transformaciones capitalistas. De esta forma, los trabajadores rurales, las mujeres, los migrantes o los pobres pasan a ser «clases peligrosas», en la expresión de

Wallerstein. Parece como si los procesos posfordistas hubiesen reivindicado a Fanon a través de Hardt y Negri. La fuerza de trabajo global se encuentra fragmentada en un archipiélago de singularidades, pero esto no debe ser tomado por debilidad sino entendido como fortaleza, pues se dan las condiciones para que sus pugnas cobren sentido global. La «peligrosidad» de los sujetos subalternos no está, como superficialmente podría parecer, en sus carencias, sino por su riqueza ontológica, por su potencialidad para desbordar la globalización neoliberal «que no es más que un nuevo paso del capitalismo global para sujetar la totalidad inagotable del mundo a la lógica mercantil» (Santos, 2005:186). Como ya apuntábamos arriba, el sistema-mundo capitalista tiene como antagónica cada subalternidad que se visibiliza, y son las nuevas formas productivas hegemónicas las que ofrecen la base material para tal proyecto.

El proyecto, por tanto, de construcción de una gramática antisistema descolonizada es el de pensar el común de la subalternidad, la identidad en resistencia como proyecto. Wallerstein habla de la «*etnización de la fuerza de trabajo*» como el proceso destinado a regular el contingente disponible de fuerza de trabajo hiperproletaria y generalmente informal, según las necesidades del sistema-mundo en un área geográfica concreta. La combinación de universalismo y racismo asegura que ningún particularismo obstaculice la libre circulación de capitales, bienes y fuerza de trabajo, al mismo tiempo que aporta parámetros para justificar una jerarquización del mercado de trabajo no basada en la meritocracia. La inclusión de ciertos sujetos en tanto que excluidos proporciona al capital unos costes comparativamente más bajos de producción en condiciones de impensable paz social si se tratase de poblaciones no culturalmente subalternizadas (Wallerstein, 2004:322). El racismo se revela así como una construcción ideológica que conjuga las pretensiones de continuidad de vínculos con el pasado social o genético con una enorme flexibilidad presente para dibujar las fronteras entre entidades cuya denominación y situación en tanto que «razas» depende de las necesidades históricas de la economía capitalista. De esta manera los grupos pueden desplazarse en una clasificación en permanente cambio, con la jerarquización eurocéntrica blanca como criterio jerarquizante permanente: «si no hay negros [...] siempre se pueden inventar “negros blancos”» (Wallerstein, 2004:323). De esta manera, comprender la producción de identidades subalternas es, esencial y necesariamente, ya un proceso militante. «Es imposible pensar o trascender la modernidad sin acercarse a ella desde una perspectiva de la diferencia colonial» (Escobar, 2003:64). De forma inversa, es por ello que la sola opción epistemológica de pensar desde el Sur constituye *de facto* una toma de postura. A no ser que aceptemos que los grupos subalternos tienen alguna característica física o cultural que los determina como tal en abstracto y de manera absoluta —pero esto se parecería demasiado a los *universales abstractos* de la modernidad que Mignolo energicamente descarta y que,

como hemos visto, conducen directamente a la desilusión de ver nuestras teorías críticas reducidas a otra forma de conocimiento como regulación—, entonces debemos aceptar que «la indagación sobre la clase económica, al igual que una indagación sobre la raza, en vez de empezar por un mero catálogo de diferencias empíricas, debe fijarse en las líneas de la resistencia colectiva al poder» (Hardt y Negri, 2004:132). Luego, las identidades subalternas se definen políticamente. No son mecánicos análisis sobre la posición en el sistema productivo o en la pirámide racial de la colonialidad, tampoco diferencias superficiales de color de piel o habla: es la lucha la que determina las categorías de la misma.

IV. Para concluir. Por una agencia global y conflictual. Por un pensar «desde abajo y a la izquierda»

A lo largo de estas páginas hemos tratado de argumentar que la *herida colonial* habita en el proyecto de superarla, de hacer emerger sus silencios y sujetos silenciados, para desde ellos subvertirla en un ejercicio de «judo antisistémico». Descolonizar la izquierda radical europea es, finalmente, la premisa irrenunciable para devolverle su potencia transformadora. Pero esto no se hace adoptando acríticamente la retórica o las prácticas de los movimientos indígenas. Se hace, creemos, pensando desde «abajo y a la izquierda», como describe el EZLN su acción política en la SDSL. Esto significa entender la subalternidad como *despliegue constituyente* (Hardt y Negri, 2004:133), un proyecto de rehacer las piezas del puzzle de la fuerza de trabajo colectiva. Pero esta reconstrucción de la agencia, como hemos visto, ha de ser eminentemente global, política y conflictual. Esto está en el código genético de la izquierda, como nos muestra Martin (2005a:4) al hablar de los movimientos por la liberación negra, de insoslayable orientación izquierdista: «[e]n este sentido, el patrimonio genético internacionalista y de clase de los movimientos negros tiene un valor extraordinario para la elaboración de gramáticas de liberación capaces de vincular estratégicamente los diferentes procesos del anticapitalismo planetario». Reivindicar los saberes *localizados* como inferiores, pensar desde los ángulos muertos de la arrogante, policiaca, racista y machista razón moderna. Poner a hablar los silencios, rasgar cada invisibilidad y tumbar todos los dispositivos de mando que tiemblan cuando los nadie comienzan a tener rostro. Afilas las hachas en las oficinas de telemarketing y en la riqueza de la biodiversidad del Amazonas. Proclamar la guerra a la subalternidad desde ella misma, desde las trabajadoras inmateriales de Bombay

³⁷ Gueto de las afueras de París en el que comenzó la revuelta de los jóvenes subproletarios, la mayoría inmigrados, desde las excolonias francesas- que a finales de 2005 incendió las ciudades de Francia y los miedos del establishment.

³⁸ En Hardt y Negri, (2004:167).

a los indígenas de Clichy-sous-Bois³⁷. Como decían los indios y negros de los suburbios de Durban (Sudáfrica) durante una revuelta contra las míseras condiciones de vida en el 2002: «No somos indios, ¡somos los pobres! No somos africanos, ¡somos los pobres!»³⁸. No se trata, sin embargo, de abandonar las singularidades, sino

de ponerlas a caminar juntas, reivindicándose fuera de las jerarquías que las condenan a ser eterna alteridad subordinada. Nunca más enormes relatos que ocultan más de lo que muestran en su falsa homogeneidad, nunca más una sola voz que deja en el silencio a tantos *otros*. Necesitamos una comprensión múltiple y desterritorializada de la *diferencia colonial*, para que el virus que enferma la modernidad pueda llegar a su mismo centro donde, por otra parte, ya llegaron hace tiempo sus guerras, su miseria y, lo que es fundamental: sus invisibles.

Referencias

Barabás, A. M. 2000. «La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo». *Revista Alteridades* 10:9-20.

Bengoa, J. 2000. *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Berardi, F. 2003. *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Madrid: Traficantes de sueños.

Blackburn, R. 1988. *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*. Londres: Verso.

Blyden, E.W. 1967. *Christianity, Islam and the Negro Race*. Edimburgo: Edinburgh University Press.

Bonfil, G. 1986. *Identidad, pluralismo y cultura en América Latina*. Buenos Aires: CEHASS, Universidad de Puerto Rico.

Cairo, Heriberto 2006. «Pensamiento des-colonial y proyectos políticos des-coloniales de indígenas y afrolatinos en América Latina/Abya Yala: genealogía, problemas y bases para la interfecundación». Ponencia presentada en el Curso «El pensamiento des-colonial y el surgimiento de los indígenas como nuevo sujeto político», San Lorenzo del Escorial, 24 al 28 de julio de 2006.

Cairo, H. y Pastor, J. (Comps.) 2006. *Geopolítica, guerras y resistencias*. Madrid: Trama editorial.

Capella, J. R. 1993. *Los ciudadanos siervos*. Madrid: Trotta.

Caravantes, C. M. 1992. «El katarismo en Bolivia, hoy», en P. García Jordán (coord.), *Conquista y resistencia en la Historia de América*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.

Ceceña, A. E. 1996. «Universalidad de la lucha zapatista. Algunas hipótesis», *Revista Chiapas* 2.

Cugoano, O. [1787] 1999. *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery*. Londres: Penguin.

Errejón, I. con Iglesias, P., y Pecorelli, V. 2006. “A summit without anti-summit, hegemony without dissent. Counterinsurgent strategies developed on the 2005 G8 summit in Gleneagles”, en C. Baker y Tyldesley (eds.) *Alternative Futures and Popular Protest*. Conference Papers Volume II. Manchester, Metropolitan University.

- Escobar, A. 2003. «Mundos y conocimientos de otro modo». *Tabula Rasa*1:51-86.
- Escobar, A. 1999. *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia-CEREC.
- EZLN 2005. *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*. Obtenido el 12 de Septiembre de 2006, en <http://www.ezln.org/documentos/2005/sexta.es.htm> revisado
- Fanon, F. [1961] 1974. *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fontana, J. [1994] 2000. *Europa ante el espejo*. Barcelona: Crítica.
- Galeano, Eduardo. 1999. *Las venas abiertas de América Latina*. Montevideo: Ediciones del Chanchito.
- García Linera, A. 2006. «Autonomías indígenas y Estado multicultural. Una lectura de la descentralización regional a partir de las identidades culturales», obtenido el 10 de septiembre de 2006, en www.descentralizacion.org.bo/dat/sitio/propuestas/166_propuesta_garcialinera.pdf.
- García Linera, A. 2005. «El desencuentro de dos razones revolucionarias. Indianismo y marxismo». *Revista Barataria* 2:4-14
- Hardt, M. y Negri, A. 2004. *Multitud. Guerra y Democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Debate.
- Hardt, M.y Negri, A. 2002. *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- Hernández Navarro, L. 2000. «Zapatismo: la interacción del color». [Versión electrónica] *Revista Chiapas* 9. Obtenido el 9 de diciembre de 2006, en <http://www.ezln.org/revistachiapas/No9/ch9hernandez.html>.
- Hurtado, J. 1986. *El katarismo*. La Paz: Hisbol.
- Iglesias Turrión, P. 2004. «Los indios que invadieron Europa. La influencia del E.Z.L.N. en las formas de acción colectiva de los movimientos globales. Los tute bianche». Ponencia presentada en el X Encuentro de latinoamericanistas españoles. (Disponible en: http://www.sindominio.net/~pablo/papers_propios/Los_Indios_que_invadieron_Europa.pdf).
- Laclau, Ernesto. 1971. "Feudalism and Capitalism in Latin America". *New Left Review* I(67):19-38.
- López y Rivas, G. [1995] 1996. *Los pueblos indios en el neoliberalismo*. México: Plaza y Valdés.
- Martin, William. 2005a. "Introduction. Recapturing Black Worlds in Postliberal Times". *FBC Review* XXVIII(1): 1-6.
- Martin, W. 2005b. "Global Movements Before "Globalization": Black Movements as World-Historical Movements". *FBC Review* XXVIII(1): 7-28.

Mignolo, W. 2006a. «¿Giro a la izquierda o giro descolonial? Evo Morales en Bolivia». *Revista del Sur* 164. Obtenido el 2 de octubre de 2006, en www.redtercermundo.org/revista_del_surtexto_completo.php?id=2990 Mignolo, W. 2006b. «El pensamiento descolonial, desprendimiento y apertura: Un manifiesto». Ponencia presentada en el curso «El pensamiento descolonial y el surgimiento de los indígenas como nuevo sujeto político en América Latina», San Lorezno de El Escorial, 24 al 28 de Julio de 2006.

Mignolo, W. 2003. *Historias Locales/ Diseños Globales. Colonialidad, Conocimientos Subalternos y Pensamiento Fronterizo*. Madrid: Akal.

Prieto del Campo, Carlos 2006. «Capitalismo, guerra, movimientos antisistémicos», en Pastor, J. y Cairo, H. (eds.), *Geopolítica de la Guerra: discursos, dominación y resistencias*. 163-174. Madrid: Trama.

Quijano, A. 2003. «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. 201-246. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO.

Quijano, A. y Wallerstein, I. 1992. “Americanity as a Concept of the Americas and the Modern World-System”. *International Journal of the Social Sciences*. 134:549-557.

Rivera Cusicanqui, S. [1984] 2003. *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara-quechwa (1900-1980)*. La Paz: Yachaywasi-Aruwiyiri.

Roitman, M. 2004. *Pensamiento sociológico y realidad nacional en América Latina*. Madrid, Rebelión: (Texto completo disponible en: <http://www.rebelion.org/docs/619.pdf>).

Santiago-Valles K. 2005. “World-Historical Ties Among “Spontaneous” Slave Rebellions in the Atlantic”. *FBC Review* XXVIII(1):51-83.

Silver, B y Slater, E. 2001. «Los orígenes sociales de las hegemonías mundiales», en Arrighi, G y Silver B. *Caos y orden el sistema-mundo moderno*. 157-221. Madrid: Akal.

Slater, D. 1999. «Repensar la espacialidad de los movimientos sociales: fronteras y cultura política en la era global», en: A. Escobar, S. Álvarez y E. Dagnino, (eds.), *Política cultural & cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Bogotá: Taurus/ICANH.

Sousa Santos, B. 2005. *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva política*. Madrid: Trotta/Ilsa.

Stavenhagen, R. 1997. «Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina», en Manuel Gutiérrez Estévez (comp.), *Identidades étnicas*. Madrid: Casa de América.

Subcomandante Insurgente Marcos. 2006. «Palabras de la Comisión Sexta del EZLN para el Segundo Encuentro Indígena Peninsular», *Diario La Jornada*. 26 de agosto de 2006 (Texto disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2006/08/28/comunicado.php>)

Tarrow, S. 2004. *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Ensayo.

Viejo Viñas, R. 2005. «Del 11-S al 15-F y después : por una “gramática” del movimiento ante la guerra global permanente» en, Jaime Pastor Verdúy J. A. Brandariz. *Guerra global permanente : la nueva cultura de la inseguridad* . 80-123. Madrid: Catarata.

- Virno, P. 2003. *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Wallerstein, I. 2005. *Análisis del sistema-mundo: una introducción*. México: Siglo XXI.
- Wallerstein, Immanuel (2004 *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Un análisis de sistemas-mundo*. Madrid: Akal.
- Wallerstein, I. [1988] 1991. «Universalismo, racismo y sexismo, tensiones ideológicas del capitalismo», en Balibar, E. y Wallerstein, I *Raza, nación y clase*. Madrid: IEPALA.
- West, M.O. 2005. “Global Africa: The Emergence and Evolution of an Idea”. *FBC Review*, XXVIII(1):85-108.
- Wiesneski, S. 2002. *Fuimos tan terriblemente consecuentes...Una conversación acerca de la historia de la RAF con Stefan Wiesneski*. Barcelona: Virus Editorial.
- Zibechi, R. 2003. «Los impactos del zapatismo en América Latina» Obtenido el 20 de septiembre de 2006 en http://216.17.145.72/uploads/2003/12/zibechi_elimpactodelzapatismo.pdfkt3iwe.pdf.
- Zuñiga, N. 2004. «Emergencia del movimiento indígena en América Latina», en Salvador Martí y Joseph María Sanahuja (eds.), *Etnicidad, autonomía y gobernabilidad en América Latina*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.