

APUNTES DECOLONIALES SOBRE **NUESTRA AMÉRICA**

Adriano Corrales Arias

A partir de los conceptos *colonialidad del poder*, *geopolítica*, *corpopolítica* y *decolonialidad*, procedentes del grupo/proyecto Modernidad/Colonialidad, específicamente de uno de sus representantes, Walter Mignolo, en su texto *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial* (2005), intento un asedio comparativo al ensayo fundador de los estudios culturales latinoamericanos.

“*Conocer es resolver*”. He allí el quid de la cuestión. Solamente a partir del conocimiento se puede crear. Y crear. El asunto, entonces, no estriba en que hablemos “sobre” sino que “habitemos” realidades concretas en las cuales vivimos y pensamos, por tanto, sentimos. Y en ese habitar, para conocer y resolver, aparece clara la presencia y el peso de la Europa imperial y de los variados estratos imperiales en esta América Nuestra, no solamente a nivel cultural, sino en todos los niveles de la vida social. En todo caso, la “cultura secundaria” (“*el vino de plátano*”) es la que se ha construido como “diferencia colonial” en la medida en que los saberes imperiales son los que han establecido las reglas del juego y las jerarquías.

El “cambio” en la geografía de la razón consiste, precisamente, en pensar el desenganche, en concebir otro modo de vida a partir de otra manera de sentir y de pensar, es decir, de una manera otra de aprehender nuestra realidad y de intervenir en ella. De ahí que “la diferencia” en el o la intelectual decolonial, respecto del intelectual colonizado o imperial, consiste en un desprendimiento ontológico, epistémico y estético, sin menospreciar los aportes de la matriz cultural, europea en nuestro caso, sino agregándola al mundo cognitivo como herramientas indispensables para un saber y un pensar fronterizos que presuponen el reconocimiento de los aportes americanos a la episteme occidental.

Lo contrario de ese pensar y sentir fronterizos es el “*Pienso, luego existo*” cartesiano, es decir,

una forma de racionalidad (occidental) que antepone el pensamiento a la existencia, la idea a la vida. Para Descartes ese era el principio fundamental, principio que fue emitido en la primera mitad del siglo XVII en Amsterdam, y que, precisamente, estuvo implícito en la construcción y transformación de la diferencia colonial epistémica y ontológica de la modernidad. El argumento de dicho principio, desde el sitio de enunciación europeo, sería más o menos así: si yo pienso, y por lo tanto existo, vos que sos indio, negro, mujer, árabe, musulmán, budista, japonés, etc., no pensás y por lo tanto no sos, o no tenés derecho a ser, a existir.

Martí, en cambio, plantea que “*Pensar es servir*”. Esa es la justa medida para su quehacer intelectual y político. De allí se desprende la necesidad de vincular texto y vida, idea e historia real, pues, para Martí, pensar es asumir los desafíos de la historia y tratar de responder a ellos. Por su parte la modernidad, desde el principio cartesiano, implica colonialidad, es decir, la modernidad es la retórica y la narrativa de salvación escrita por quienes se situaron y sitúan en un período histórico denominado “moderno”, lo que les ha permitido, por tanto, descartar todo lo que no sea tal: lo tradicional, lo primitivo, lo exótico, lo bárbaro, lo autóctono, y que les permite, a su vez, controlar la diferencia epistémica, política, económica, etc. Esa es la retórica que justifica la



expansión imperial en una lógica de conquista, apropiación de tierras, explotación del trabajo, control de la sexualidad, de la subjetividad y del conocimiento. Es una justificación de “civilización, progreso y crecimiento” que, para realizarse como tal, tiene que destruir, arrasar y, por tanto, atrasar. Es la justificación colonial que Martí rechaza.

Nuestra América se constituyó a partir de la confluencia de una gran población indígena diseminada de norte a sur, un masivo contingente de europeos —que controlaron la situación— y una cuantiosa población arrancada de África y trasplantada a las Américas. Esto tiene poco que ver con la historia local de Europa. Justamente Europa comienza ahora a experimentar las consecuencias de esas historias coloniales con una inmigración masiva que le causa y le seguirá generando problemas. De esa inmigración surgirán los intelectuales decoloniales, equivalentes a los latinos en Estados Unidos perseguidos hoy como “ilegales”, es decir, como no ciudadanos. He allí la otra América.

Martí denuncia esa colonialidad y prelude la geopolítica del conocimiento como una de las formas de la colonialidad: no basta con liberarnos política y económicamente si no nos liberamos epistemológicamente; dicho de otra manera, si no producimos pensamiento propio, “trincheras de ideas”. “*El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu*” nos dice el maestro. “*La colonia continuó viviendo en la república*”. De hecho, la colonialidad político-económica implica la colonialidad del saber, por lo tanto, sin un conocimiento propio (fronterizo) es imposible la liberación de cuerpos y mentes. En otras palabras, ningún cambio epistémico puede darse sin hacerse cargo de la razón imperial enmarcada en lo que Walter Mignolo¹ denomina la teo- y la egopolítica del conocimiento que han marcado la razón occidental y la colonialidad del poder. La fórmula teológica y egológica-civilizatoria funcionó, puesto que mucha gente del planeta llegó a creer en su inferioridad ontológica y epistémica. Hoy, en cambio, hay cada vez más gente que comienza a entender la estratagema, o sea, la retórica de la modernidad, por tanto de la colonialidad.

De esa comprensión nace un nuevo sentir, surge un pensar-otro, una subjetividad otra; emerge el pensamiento decolonial como una ruptura epistémica espacio-temporal (geopolítica) y sexo-racial (corpopolítica), que han sido construidas por la razón imperial, por lo que el filósofo colombiano Santiago Castro Gómez denomina “la *hybris* del punto cero”.² La irrupción mundial del capitalismo exigía que la multiplicidad de expresiones culturales del planeta fuera convertida en una serie de diferencias

Con José Martí comenzamos a pensar “de otro modo”

ordenadas en el tiempo. Las “muchas formas de conocer” quedan entonces integradas en una jerarquía cronológica donde el conocimiento científico-ilustrado aparece en el lugar más alto de la escala cognitiva, mientras que todas las demás epistemes son vistas como su pasado o como la necesaria escala para su culminación. Así, los pensadores criollos ilustrados, vehículos de esta nueva política del significado, no dudaron en ubicar a los indios, negros y mestizos en el lugar más bajo de la escala cognitiva. Es lo que Martí llamaba la “falsa erudición” de “pensadores canijos”, o “pensadores de lámparas”.

Martí, a pesar de hablar de *colonialismo* (ocupación militar y anexión jurídica de un territorio y sus habitantes por parte de una fuerza imperial extranjera) y no de *colonialidad* (“lógica cultural” del colonialismo y de la modernidad, es decir, el tipo de herencias coloniales que persisten y se multiplican incluso una vez que el colonialismo ha finalizado, en tanto la modernidad es un proyecto inconcluso), nos muestra que se debe leer el conocimiento europeo imperial de matriz grecolatina desde nuestro tronco americano. En otras palabras, debemos leer a Aristóteles y a Platón, pongamos por caso, pero transversalmente, para entender cómo resolvieron sus propios problemas, no necesariamente para que nos guíen a pensar y resolver los nuestros. Sin duda, Aristóteles, y tantos otros pensadores greco-latinos o medievales europeos como Santo Tomás o San Agustín, o modernos como el mismo Descartes, están involucrados en la diversidad del mundo. A *Nuestra América* llegaron con Sepúlveda, Las Casas, y otros. Pero también llegaron formas de ser y de pensar de África y de Asia, las cuales se encontraron aquí con múltiples formas de ser y de pensar en la variedad indígena; esas formas muchas veces entraron en *colisión*, no necesariamente en *coalición*. El pensar decolonial emerge de esa colisión *con Aristóteles* y no *a partir de Aristóteles* (o cualquier otro ejemplo o caso europeo, incluido el mismo Marx). Así aparecen las fracturas ideológicas y cosmológicas decoloniales, es decir, los desprendimientos epistemológicos como el del propio Martí o el de Mariátegui en Perú más tarde, en la medida que vemos la tradición grecorromana y euroamericana imperial como algo que “está en nosotros”, pero también algo “que no es nosotros”. Con razón Martí afirmaba: “*Ni el libro europeo, ni el libro yanqui, daban la clave del enigma hispanoamericano.*”

Martí entonces, genealógicamente, podría considerarse como un intelectual decolonial que habitaba, sentía y pensaba en y desde la geo- y la corpopolítica del

¹ Walter D. Mignolo, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2007, pp. 35, 41, 142.

² Cf. Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva España, 1750-1816*, Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2005.

conocimiento. Su planteamiento epistémico y de *aesthesis* (expresión de emociones y sentimientos; recordemos que Martí era poeta, y un gran poeta) partía de un conocimiento preciso de la corropolítica colonial española y por tanto se proponía develar el pensamiento imperial que sujetaba a nuestros países a pesar de la Independencia administrativo-política. “Éramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España (...) Éramos charreteras y togas, en países que venían al mundo con la alpargata en los pies y la vincha en la cabeza”. Por eso lo que nos propone en el ensayo en cotejo es un cambio en los términos de la conversación, cambio que desconstruye la idea de que el conocimiento (teológico, filosófico, científico) es deslocalizado y desincorporado. Porque el conocimiento está incorporado en nuestros cuerpos y en el caso de “Nuestra América” se expresa como una herida colonial.

Por supuesto, Martí no avanzó tanto en la comprensión del fenómeno colonial, pero lo avizoraba en términos de sus propósitos epistemológicos, políticos y literarios. Aunque se nota que no se salía del ámbito greco latino y occidental, es decir, de la matriz cognoscitiva europea, sí avanzaba en la producción de un conocimiento otro, descolonizado y desprendido de su matriz. Por eso, con una precisión meridiana, aún de completa vigencia, nos señala: “La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria”. Dicho de otra manera, Martí sabía que su proyecto liberador pasaba, necesariamente, por la manumisión epistémica y sensitiva desde una geopolítica del saber.

Porque el proyecto decolonial incluye “humanidades de-coloniales”, lo que implica la decolonización o *decolonialidad* de las humanidades en la tradición grecolatina para liberar a la humanidad de la división racista entre *humanitas* y *ánthropos* que atraviesa toda la modernidad imperial europea y se continúa en Estados Unidos. Ello implica la necesidad de beber en otras fuentes, además claro está, de las griegas y romanas. Porque en *Nuestra América* hay tres densas genealogías del sentir y del pensar: la grecorromana traída por los descendientes de europeos; la africana, transportada por los africanos esclavizados y revivida en las Américas; y la diversidad indígena, desde los mapuches en Chile, pasando por Tawantinsuyu y Anáhuac, hasta las tierras del Norte, hoy Estados Unidos y Canadá. En ese maremágnum de castellano e inglés, de quechua y aymara, de náhuatl, spanglish y de lenguas *creoles* e imperiales en el Caribe, se viven y se piensan las humanidades decoloniales.

³ Raúl Fomet-Betancourt, *Aproximaciones a José Martí*, 1994, p. 90. En http://www.mwi-aachen.org/Images/MARTI_tcm19-40301.pdf Bajado el 02/10/11.

De tal manera que con José Martí comenzamos a pensar “de otro modo”, a reconocer el vocablo *crear* como la palabra de pase en los bordes y *en* la diferencia colonial, ya no solamente en la casa del saber grecolatino trasladado a lenguas modernas (vernáculos) e imperiales europeas. Su poesía y su palabra son una muestra de creatividad otra, de literatura fronteriza que avizora un nuevo movimiento literario propio: el Modernismo. Porque el castellano de Indias (hoy América Latina) ya no es lo mismo que el castellano de España, igual que el *spanglish* en Estados Unidos, que se separa tanto del inglés como del castellano, es un idioma-otro, un idioma fronterizo. Y con su praxis intelectual, igual que con su palabra, nos muestra una nueva manera de pensar y de intervenir en la realidad desde el aquí y desde el ahora.

Finalmente, es importante señalar que en el pensamiento martiano (para no decir “filosofía martiana” y entrar en conflicto con “filósofos profesionales”) hay un trasfondo intercultural en tanto visualiza América como el resultado de múltiples herencias e intervenciones culturales y no solamente como resultado del logos greco-latino. (Para la discusión recordemos que el origen de la filosofía no está en Occidente sino en Oriente: China, India, Egipto, etc., y esto Martí lo tenía muy claro). La voz de su discurso y de su praxis intelectual es eco de muchas voces, por tanto no es monológica sino polifónica, porque en ella hablan el mestizo, el criollo, el indio y el afroamericano; en todo caso los oprimidos de nuestra tierra. Raúl Fomet-Betancourt, en un texto sobre el aporte martiano a la filosofía americana señala:

Hay, pues, para Martí, fondo intercultural que expresar en nuestra misma América. Y es así, es decir, liberando esas voces culturales, como ha de buscar América el intercambio con otras regiones, con otras filosofías. Por eso hay también, para Martí, una práctica intercultural (desde América) hacia fuera. De este modo su ensayo en “Nuestra América” abre la perspectiva para una práctica intercultural al interior de América; y, al mismo tiempo, para una práctica de cara al exterior, orientada a “devolver al concierto humano interrumpido la voz americana, que se heló en hora triste en la garganta de Netzahualcóyotl y Chilam...”³

Adriano Corrales Arias (Costa Rica, 1958). Escritor costarricense. Egresado del Doctorado Interdisciplinario en Artes y Letras de América Central por la Universidad Nacional Autónoma, Heredia, Costa Rica. Poeta, profesor e investigador del Tecnológico de Costa Rica, donde dirigió la revista FRONTERAS y el *Encuentro Internacional de Escritores*. Ha sido antologador de poesía y narrativa costarricense y centroamericana y ha participado en múltiples festivales y encuentros de escritores nacionales e internacionales. También escribe teatro y ensayo y colabora con varias publicaciones nacionales y latinoamericanas. Sus libros más recientes son *San José varía* (poesía, 2009) y *Teatro, Comunidad, liberación e interculturalidad. El proyecto teatral de Rafael Murillo Selva-Rendón* (Ensayo, 2011).