

## **Bakunin Decolonial: Emancipación Epistemológica o Teoría Heterodoxa**

### **Decolonial Bakunin: Epistemological emancipation or heterodox theory**

Martin Albert Persch<sup>1</sup>

Bachiller en Antropología por la UNFV

<sup>1</sup>Maestrante en Educación con mención en Informática y Tecnologías Educativas en la USMP

Responsable del área de Educación de la Central Asháninka del Río Ene

Email: [zfrmusik@gmail.com](mailto:zfrmusik@gmail.com)

#### **Resumen**

Las teorías decoloniales se han transformado durante las últimas dos décadas en un nuevo canon dentro de la academia latinoamericana. Su propósito explícito es superar las limitaciones de las epistemologías eurocéntricas, y con ello lograr la articulación de aquellas realidades que en la academia occidental estarían condenadas a cumplir el papel de "otredad". El presente artículo se desarrolla sobre un simple ejercicios teóricos que consiste en contrastar las ideas de diferentes pensadores decoloniales (Dussel, Quijano y De Sousa Santos) con las ideas de Mijaíl Bakunin, con la intención de demostrar que muchas energías han sido gastadas en la producción de conclusiones decoloniales en base a los escritos de Marx, mientras que Bakunin parece haber formulado ideas similares con 150 años de anticipación. No se quiere simplemente presentar a Bakunin como fuente teórica más prometedora para un proyecto teórico emancipatorio, sino demostrar que muchos postulados decoloniales son menos originales de lo aparentan. La similitud entre las principales ideas políticas de Bakunin y las ideas decoloniales indica que las éstas últimas no se desarrollan realmente sobre un fundamento epistemológico no-occidental. Al comentar brevemente las limitaciones de las pretensiones epistemológicas del proyecto de Boaventura De Sousa Santos, sugerimos la necesidad de una reorientación filosófico del proyecto decolonial.

**Palabras clave:** Bakunin, colonialidad, emancipación epistemológica

#### **Abstract**

*Decolonial theories have been transformed in the last two decades into a new canon within the Latin American academy. Its explicit purpose is to overcome the limitations of Eurocentric epistemologies, and thereby achieve the articulation of those realities that in the western academy would be condemned to fulfill the role of "otherness". This article is developed on a simple theoretical exercises that consists of contrasting the ideas of different decolonial thinkers (Dussel, Quijano and De Sousa Santos) with the ideas of Mikhail Bakunin, with the intention of demonstrating that many energies have been expended in the production decolonial conclusions based on the writings of Marx, while Bakunin seems to have formulated similar ideas 150 years in advance. It is not simply intended to present Bakunin as the most promising theoretical source for an emancipatory theoretical project, but to demonstrate that many*

*decolonial postulates are less original than they appear. The similarity between Bakunin's main political ideas and that of decolonial thinkers indicates that the latter are not really developed on a non-western epistemological foundation. In commenting briefly on the limitations of the epistemological claims of Boaventura De Sousa Santos project, we suggest the need for a philosophical reorientation of the decolonial project.*

**Keywords:** Bakunin, coloniality, epistemological emancipation

## 1. Introducción

Las teorías decoloniales son la vertiente latinoamericana de la Teoría Postcolonial. De los postulados básicos de ambas es enormemente difícil lograr una descripción abreviada, debido a que se trata de un proyecto teórico encaminado por una colectividad suelta, enfocados en una gran diversidad de temas. No existe una línea demarcatoria clara entre las dos teorías, y hay quienes afirman que la única diferencia consiste en que los latinos llaman Decolonialidad lo que los pensadores del sur de Asia llaman Postcolonial. Aunque ambos nacen en complicidad con la *French Theory*, y por ello presentan estilos y posturas similares, podríamos remarcar que los estudios Postcoloniales han mostrado un mayor énfasis en estudios literarios, mientras que las teorías decoloniales se enfocan principalmente en temas sociológicos. Pero también esta diferencia es muy relativa.

Los debates en torno a los principales exponentes de la Decolonialidad, como Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Walter D Mignolo o Boaventura de Sousa Santos son esenciales para cualquier interesado en la búsqueda de nuevos horizontes teóricos, y las preguntas que estos pensadores plantean y alrededor de las cuales giran los estudios decoloniales son preguntas que cualquier teoría política con pretensiones emancipadoras debe responder y así poder entender en qué se diferencian las dinámicas sociales, culturales y económicas en América Latina de aquellas de la Europa Central, y en qué medida requiere esa diferencia no solo una reorientación teórica, sino esencialmente la reformulación de propuestas y proyectos políticos emancipadoras. ¿Y qué significa eso; Emancipación? ¿Quién debe emanciparse, y de qué y de quién?

Por otro lado, la revisión de las teorías decoloniales es necesaria, y aunque fuese solamente por la notoriedad que alcanzaron en las academias latinoamericanas. El propósito declarado de la teoría decolonial es la apertura de nuevos horizontes analíticos para la realidad latinoamericana,

y con ello aportar a la construcción de una sociedad más justa, más libre, y donde aquellos, a los que se ha negado históricamente la participación, podrán tener voz y voto, es decir, una sociedad en la cual los pueblos son protagonistas de su propio destino. Eso requiere no solo la emancipación de las formas tradicionales de distribuir del poder económico/político, sino también la superación de estereotipos, de formas de pensar discriminadoras, y exige la liberación de una élite de intelectuales bienintencionados que pretenden hablar “en nombre de”. La teoría decolonial pretende hablar para América Latina, desde América Latina.

Con lo dicho arriba habrá quedado claro para todos que se trata de un proyecto teórico de izquierda, aunque los propios exponentes de esa teoría prefieren no describirse a sí mismo en función a esa dicotomía, a la que consideran un “viejo esquema occidental”. Esa jugada semántica, sin embargo, no es particularmente convincente, sobre todo porque sus textos están repletos de referencias e ideas socialistas, o para ser más específico, con referencias a Marx. Estas referencias son a veces implícitas, a veces explícitas, pero tanto los teóricos del Post-como Decolonialismo apoyan sus teorías en un serie de ideas atribuidas tradicionalmente a Marx. Pero el fenómeno más llamativo, y al mismo tiempo paradójico, y del cual queremos ocuparnos en el presente ensayo, es la recurrente maniobra por alienar ideas propias con las ideas marxistas, con la aparente intención de lograr validación de aquellas por medio de la referencia totémica al viejo Marx.

En el presente ensayo intercambiaremos a Marx por Bakunin, no con la finalidad de cambiar de tótem, sino porque creemos que al realizar este cambio, estaremos en posición de orientar y focalizar el debate hacia temas de gran importancia para las cuales las soluciones políticas propuestas por Marx han mostrado ser no particularmente fructíferos. Preguntas muy importantes para los cuales Marx no parece tener respuestas concluyentes, pero para los cuales encontramos soluciones radicales y concretas en los textos de Bakunin, especialmente en su obra principal *Dios y el Estado*.

La finalidad de este ejercicio consiste en mostrar que estas ideas encuentran en los escritos de Bakunin un catalizador mucho más potente que en aquellos de Karl Marx. Habría que señalar que las referencias de los pensadores decoloniales hacia Marx son ambiguas, y se dan principalmente vinculadas a sus ideas políticas o sociológicas, criticándole al mismo tiempo por promover un pensar homogeneizador en base a una epistemología eurocéntrica, como si existiera una relativa autonomía entre ambas, es decir, entre teoría política y filosofía. En ese sentido, es importante hacer referencia a que también Bakunin fue un joven hegeliano y que

tampoco escaparía al veredicto de eurocéntrico. El hecho de que las ideas políticas del campo decolonial no se diferencian sustancialmente de las propuestas clásicas de la izquierda socialista, y muchas veces presentan simples reformulaciones de aquellas en clave intercultural (Refundación del estado, Nuevas Constitución, Democracia de Alta Intensidad en una combinación entre Estado y ONG, etc.) nos lleva a considerar dos cosas:

1. Que las ideas decoloniales son mucho más occidentales de que sus teóricos estarían dispuestos a reconocer, y, 2. Que, contrario a lo que afirman los principales expositores de esta tendencia, la matriz epistemológica, si se quiere llamar así, que Marx y Bakunin comparten, la Lógica Dialéctica de Hegel, no parece ser incompatible con los objetivos de un proyecto decolonial. El espacio aquí no será suficiente para lograr un análisis exhaustivo y probar el segundo punto. Es por ello que nos limitaremos a demostrar que la miopía de los teóricos de la Decolonialidad al equiparar “teoría emancipatoria occidental” con Marxismo, lleva a aquellos a postular la necesidad de una “emancipación epistemológica” donde bastaría salirse un poquito del esquema marxista.

El trabajo recojo en primera instancia tres ideas, de tres pensadores del campo decolonial que encuentran un interesante eco en los escritos de Bakunin: 1. El *Desaparecer necesario de Dios*, una idea análoga al *Desaparecer necesario de Europa* de Enrique Dussel, 2. La crítica del *Gobierno de la Ciencia*, que encuentra una expresión similar en el concepto de *Deuda Cultural* de Arturo Escobar y 3. El *Paneslavismo* que articula la preocupación por la ceguera del movimiento popular hacia la diversidad en su propio interior, y aunque constituye una idea fundante de toda el proyecto decolonial, encontramos su expresión más radical en las *Epistemologías del Sur* de Boaventura de Sousa Santos.

## **2. La superación del ateísmo liberal**

La actual forma de la división social del trabajo que constituye la matriz básica del moderno sistema capitalista no es fruto de alguna ley natural o mandato divino. Que las posibilidades de organizar esta división de trabajo son diversas, lo muestran las miles de cultura que han existido o aún existen en nuestro planeta. La historia de la humanidad es la historia de la división de trabajo, o como diría Marx, la historia de la Lucha de Clases. Cada cultura no solo organiza la división de trabajo a su manera, sino que produce simultáneamente un cuerpo de ideas cuya función es justificar ante los miembros del grupo el *estatus quo*. Claude Lévi-Strauss ha dedicado su vida a demostrar de manera impresionante que el pensamiento mitológico de las diferentes culturas cumple básicamente el mismo propósito que nuestra ciencia moderna; clasificar y codificar todo el conocimiento disponible e integrar ese conocimiento en una trama convincente, que explica por qué el mundo es como es. Pensamiento científico y “pensamiento salvaje” se desarrollan en base a la misma motivación, lo que no significa que no existieran

diferencias sustanciales entre ciencia y mito (Lévi Strauss, Adorno). En ese sentido, no nos debe sorprender que en la medida que las sociedades se vuelvan más complejas, desarrollan también métodos más complejos de análisis y justificación política, y en el fondo, la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles no es más que una versión más sofisticada del mito de Asdiwal (Lévi-Strauss, 1972).

También Bakunin está obsesionado con la relación entre la condición humana, el conocimiento científico y la organización de la vida social, sólo que su motivación no es la justificación del *estatus quo*, sino, muy por el contrario, la demostración que el orden capitalista (que obliga a millones de trabajadores de vivir una vida pobre y mísera), no se deduce de ninguna necesidad intrínseca de la naturaleza humana, ni puede reclamar ser expresión de la racionalidad científica. Bakunin pretende demostrar que la “racionalidad capitalista” no es más que metafísica burguesa, y que las filosofías sociales vigentes en su tiempo son solo burdos intentos por maquillar un orden social basado en la irracionalidad y el despotismo.

Una de las posturas más populares en la época de Bakunin es aquella en que la naturaleza es presentada como materia en desarrollo, desde un estado inicial y caótico, hacia una creciente racionalización del orden de las cosas, gracias a la intervención del hombre. La sociedad es entendida como un monumento al esfuerzo humano por imponerse a este caos, en el cual el “hombre es un lobo para el hombre” (Hobbes, 1651, 1996). La humanidad se encuentra en una marcha imparable, de carácter teleológica, hacia un orden más justo y racional. Sin embargo, esta lucha contra las fuerzas feroces de la naturaleza no pasa sin daños colaterales, y la pobreza, miseria e injusticia que aún persiste en nuestro mundo son fenómenos lamentables, pero necesarios (para versiones recientes de este optimismo teórico, pueden revisar a Steven Pinker). Estoy conscientes que se trata aquí de una descripción simplificada de la teoría social de Hobbes, pero nos basta como marco de referencia para entender a qué ideario Bakunin hizo oposición.

Para aquél, las asimetrías sociales en el interior de la sociedad humana son el resultado de la organización irracional del proceso de explotación de los recursos naturales. Esta irracionalidad no es un simple daño colateral en un esfuerzo colectivo por construir una sociedad más justa, sino más bien la consecuencia de una organización social del trabajo intencionalmente orientada hacia los intereses de una pequeña élite. El objetivo de la humanidad no puede ser otro que el ordenamiento racional del proceso productivo y con ello, implementar una organización social racional y justa. La división de la sociedad en dos clases impide la realización de este proyecto noble y justo, pero, señala Bakunin, el mantenimiento de esta separación no se logra únicamente

por la aplicación de la fuerza bruta por parte de la clase dominante, sino por la identificación de los explotados con el sistema del cual son víctimas; es decir, su conformidad y participación voluntaria. Bakunin realiza en este punto una crítica ideológica, más precisamente a la religión cristiana.

Critica en primera instancia la “hipocresía” de los filósofos ateos de la burguesía. Aquellos se limitan a criticar y exponer las creencias absurdas promovidas por la fe cristiana. Estas críticas, si bien son ciertas y formulados inteligentemente, son de corto alcance y armas inservibles para combatir la fe religiosa (Ejemplos contemporáneos son Richard Dawkin o Christopher Hitchens). Todos los humanos sienten el deseo de dar sentido al mundo, y mientras que promovemos un sistema social que obliga a las grandes mayorías a trabajar en el campo o en las fábricas desde niños, negándoles una plaza en la escuela para poder aprender a leer, escribir y entender el mundo de la ciencia, estos serán siempre presa fácil de los curas con sus explicaciones fantásticas del mundo.

Pero, reclama Bakunin, el problema no consiste en que la burguesía ignora esta relación necesaria entre explotación y falsificación ideológica, sino que incluso, y en esto consiste el verdadero escándalo, la concibe claramente y la promueve para fines propios. Bakunin muestra aquí la importancia que la religión protestante tuvo para la consolidación de los nuevos estados burgueses que crearon después de la Revolución Francesa. La burguesía francesa necesitaba una ideología que era capaz de atribuir una justificación divina al nuevo sistema de injusticia, sin perder credibilidad a partir de una nueva alianza con la Iglesia Católica, contra la cual estaban direccionadas sus polémicas más duras solo unos años antes. “Bajo este aspecto, el protestantismo es mucho más cómodo. Es la religión burguesa por excelencia” (Bakunin, 1872, 2012). El protestantismo no solamente como ideología formativa de un espíritu laborioso, tal como lo indicaba Max Weber, sino como fundamento ideológico de una burguesía necesitada de una justificación espiritual, de un *Opio para el Pueblo*, y deseada de eliminar simultáneamente al Clero católico como contrincante político (Bakunin, 2012; Weber, 2003).

La eliminación de toda religión será la única forma en que la humanidad podrá realmente emanciparse y no cabe reconciliación alguna entre la idea de Dios y una humanidad verdaderamente libre; “Porque si Dios existe es necesariamente el amo eterno, supremo, absoluto, y si ese amo existe, el hombre es esclavo; pero si es esclavo, no hay para él ni justicia, ni igualdad, ni fraternidad, ni prosperidad posible” (Bakunin, 1872/2012).

Voltaire, un escéptico de la idea de Dios, considera indispensable contar con la figura del dios que observa y castiga, porque sólo así podríamos asegurar que los seres humanos se comportan decentemente. Es por ello que Voltaire opina que “¡Si Dios no existe, habría que inventarlo! En palabras de Daniel Denett, Voltaire no cree en dios, pero cree en la creencia de dios (Denett, 2007). Bakunin no cree ni en lo uno, ni en lo otro. No comparte la preocupación de Voltaire por la institución mediadora de Dios y la necesidad de mantenerla viva como garantía de la paz social, Bakunin invierte su famosa frase, proclamando; “Si Dios existe realmente, habría que hacerlo desaparecer” (Bakunin, 1872, 2012).

La frase de Bakunin nos trae necesariamente a la mente el “Dios ha muerto” de Nietzsche, aunque ambas expresiones comunican ideas diferentes. La muerte de Dios puede ser leído a trasluz del psicoanálisis, por cuyos fines nos sirve como referente el *Complejo de Edipo*. Para Freud, el mito describe la relación conflictiva entre un niño y su padre, con el cual se disputa virtualmente la posesión de la madre, y cuyo poder se ve obligado a superar para poder realizarse como adulto. Sólo la matanza de su propio padre permite a Edipo constituirse como rey, o en palabras de Freud, de dejar atrás la adolescencia y entrar a la adultez. De la misma manera, la humanidad debe deshacerse de la absurda idea de un ser supremo, liberarse del yugo del “amo eterno, supremo, absoluto” que nos impide realizar la plenitud de nuestro potencial. Sólo así, la humanidad puede entrar en la era de la adultez, dejando detrás de sí su existencia infantil e indigna de su condición.

Enrique Dussel, en su *Filosofía de la Liberación*, postula; “Dios ha muerto, es decir, Europa ha muerto, porque se habría identificado con Dios” (Dussel, 1980). Pero no sólo la muerte, sino únicamente el aniquilamiento de Europa abre para América Latina la posibilidad de dejar atrás la adolescencia y entrar en la era de la madurez. No basta con señalar las limitaciones de las teorías europeas al momento de analizar y conceptualizar fenómenos no-occidentales. La falla de una teoría no es sinónimo de una falla en la matriz epistemológica. Se requiere un acto de valentía de los pensadores latinoamericanos, quienes están llamados a elaborar un cuerpo de ideas consistentes, que demuestran su mayor pertinencia y rigor al momento de pensar y procesar la realidad histórica, social y cultural de los pueblos americanos, y que demuestra al mismo tiempo la profunda incoherencia lógica de las teorías occidentales. Sólo así se podría efectuar el golpe mortal a la academia occidental, acabando con sus pretensiones por monopolizar el pensar racional.

Europa pretende ser ese “amo eterno, supremo”, bajo cuya existencia no podría haber para América Latina “ni justicia, ni igualdad, ni fraternidad, ni prosperidad posible”, y esa Europa realmente existe, así que deberíamos seguir los consejos de Bakunin y “hacerla desaparecer”.

### **3. El gobierno de los Sabios vs. Mallas**

Otra idea muy popular en los tiempos de Bakunin, y que fue propagada no solo por intelectuales burgueses sino también socialistas, fue el proyecto de un *Gobierno de la Ciencia*, es decir, la idea de que los representantes más ilustres de la academia tomen las riendas del estado, implementando así una gobernanza científica, orientada por la razón y el uso de las más recientes tecnologías científicas para resolver los múltiples problemas y males que aquejan a la sociedad. La crítica de Bakunin no va dirigida hacia los intelectuales burgueses, cuya propuesta es tan insalvablemente ideologizada que ni siquiera valdría la pena debatirla, sino contra aquellos que pretenden alcanzar una sociedad socialista y emancipada por medio de la dictadura temporal y transitoria de una vanguardia académica.

Bakunin no centra su polémica en los problemas epistemológicos que subyacen a esta propuesta política. Señala más bien la incoherencia política del deseo de ser gobernado por “la ciencia” en aras de la emancipación. Advierte que este deseo constituye una falacia ya que “una sociedad que obedeciera a la legislación de una academia científica, no porque hubiera comprendido su carácter racional (en cuyo caso la existencia de la academia se haría inútil), sino porque tal legislación, emanada de esa academia, se impondría de una ciencia venerada sin comprenderla, sería, no una sociedad de hombres, sino de brutos” (Bakunin, 1872, 2012).

Esta advertencia es especialmente importante para cualquier proyecto socialista que mantiene como horizonte el “control de los medios de producción” por parte de los trabajadores. Éste control debe ser concreto, no abstracto. La confianza en un gobierno centralizado y constituido por una vanguardia, poseedora del conocimiento requerido para la toma de decisiones, equivale a confiar en la ciencia sin entenderla. Alguien que no entiende, no controla. La instauración de un gobierno de vanguardia elimina en el mismo instante el proyecto socialista. La creación y ejecución de los pretensiosos “Planes de 5 años” en la URSS son solo un lejano eco de la advertencia de Bakunin. Oficialmente, los trabajadores en la Unión Soviética efectuaron, por medio del estado, un control sobre los medios de producción, pero en la vida real, ningún trabajador tenía acceso a la información centralizada sobre la producción nacional, y por ende, no estaba en una posición que le habría permitido opinar o intervenir efectivamente en el proceso productivo. Sólo quedaba confiar en que los funcionarios estarían haciendo lo correcto.

Bakunin señala la necesidad de una organización federalista de los procesos emancipatorios, es decir, no una organización centralizada sino descentralizada de la vida política y de la producción social. Habría que entender que “la ciencia es la brújula de la vida, pero no es la vida” (Bakunin, 1872, 2012). Desde un punto de vista operativo es obvio que una organización política centralizada se verá obligada a manejar una increíble cantidad de información y datos, y que el abrumador tamaño de esa tarea llevará, en el mejor de los casos, a una simplificación de las diferentes situaciones particulares, y en el peor, a su banalización y falsificación. Y en la medida en que crece la unidad política que pretendo organizarse de manera centralizada, disminuye su capacidad de hacer justicia a las múltiples matices y detalles de cada región o contexto. La característica más resaltante y necesaria de semejante organización sería la de una imposición autoritaria.

Arturo Escobar, en su libro *Más Allá del Tercer Mundo* desarrolla el concepto de la *Deuda Cultural*, que parte de la siguiente premisa; todos los conflictos políticos son también conflictos interculturales, ya que la disputa por el poder político es vivida y conceptualizada de distintas formas por cada cultura. Habría que vincular “los procesos culturales directamente con la problemática del poder” (Escobar, 2005).

Escobar señala que se puede observar que en estructuras orgánicas tradicionales, como los partidos políticos, encontramos un fuerte rechazo hacia prácticas que escapan al control de sus dirigencia, interesados en mantener el poder y control sobre las organizaciones. El monopolio sobre la información es una forma silenciosa e indirecta de mantener control sobre una situación política. Y el control centralizado sobre un proceso político y social que comprende una gran diversidad cultural produce necesariamente fisuras, y en última instancia, conflictos. Los miembros de los diferentes grupos culturales se verán obligados a asumir decisiones sobre problemas que conciernan su propia vida. Estas decisiones no solo fallaran en muchas ocasiones por la limitación del poder central de dar solamente soluciones generales a problemas particulares. Debido a que el análisis, el procesamiento y la solución al problema se efectúan probablemente en función a criterios que no son compartidos por los diferentes pueblos, aquellos sentirán la intervención política como imposición. Esto genera distanciamiento y resentimiento entre los diferentes grupos y el poder central y puede culminar, en el peor de los casos, en una abierta oposición. El gobierno de una vanguardia académica no resuelve problemas, sino que agrava los existentes y genera nuevos.

Escobar cree conveniente la organización en *Mallas*, en redes hormigueros, donde varias colectividades se organizan de forma horizontal, dejando de lado las relaciones verticales y jerárquicas, ya que estos últimos impedirían el desarrollo concreto del proyecto. Estas Mallas constituyen centros de producción y organización política descentralizados. El tamaño manejable de cada uno de estos centros, y la conexión horizontal entre todos, permite una retroalimentación rápida y directa, estableciendo así una matriz política y productiva única y compartida por todos, pero al mismo tiempo lo suficientemente flexible en su implementación para cada contexto. Saltan a la vista las similitudes de propuesta organizativa en Mallas de Escobar y del *Federalismo* de Proudhon, propuesta defendida por Bakunin como futuro principio organizativo de una sociedad emancipada. Una organización social, organizada “de abajo hacia arriba”, sin necesidad de imposición.

### **Paneslavismo y plurinacionalismo**

La crítica del *Gobierno de los Sabios* nos lleva lógicamente hacia una tercera propuesta política de Bakunin; el Paneslavismo. Esta propuesta no se encuentra expuesta en la obra *Dios y el Estado*, a la cual hacíamos referencia hasta el momento. La elaboración de esta idea pertenece a una época anterior en el desarrollo del ideario político de Bakunin. Sobre todo en los círculos libertarios suele existir un nervioso reflejo de rechazo inmediato hacia esta propuesta, porque el hecho de coquetear con un concepto tan ambiguo y problemático como el nacionalismo no parece encajar muy bien con la imagen tradicional de Bakunin. El nacionalismo al que hace referencia Bakunin es, sin embargo, un concepto sumamente interesante, y en su significado, diametralmente opuesto a la idea chovinista propagada generalmente por la derecha conservadora o fascista, y podríamos ver en aquél concepto más bien el predecesor del Plurinacionalismo, tal como ha sido implementado en Bolivia.

En resumidas cuentas, el Paneslavismo era un proyecto que persiguió el objetivo político de unir las diferentes Naciones eslavas en una alianza revolucionaria contra el poder del Zar. La idea principal es la siguiente: cada grupo, cada Nación, aportaba desde su particularidad en la construcción de un proyecto único, sin que alguno tendría que subordinarse a la hegemonía de una de estas Naciones. El lector encontrará la conexión con la crítica al Gobierno de los Sabios: lo que se busca es lograr una alianza política por medio de la colaboración horizontal y con igualdad de derechos para cada uno, con la finalidad de construir una plataforma de acción única, pero que permite a cada Nación particular una participación en base a sus propios criterios organizativos y de acuerdo a sus capacidades. Al mismo tiempo debería ser claro que

esta plataforma política representa un compromiso para cada uno de sus miembros, y demanda de cada Nación la disposición a renunciar a ciertos aspectos particulares o sacrificar algunas “costumbres” culturales, en aras de lograr plena operatividad del proyecto. La diferencia sustancial consiste en que estos cambios y sacrificios no serán experimentados como imposiciones externas, sino como compromisos asumidos voluntariamente. Compromisos finalmente negociados en mutuo respeto con los demás miembros de la alianza, comprendiendo plenamente la racionalidad detrás de cada decisión.

Al enterarse de la propuesta de Bakunin, Karl Marx opinaba al respecto en un tono burlesco; “Todas estas pequeñas Naciones impotentes y frágiles, deben a fin de cuentas el reconocimiento a las que, según las necesidades históricas, las integraron en algún imperio, permitiéndolos a participar en el desarrollo histórico del cual, si se hubieran quedado solas, se hubieron vistas totalmente privados” (Marx, 1949). Marx muestra aquí su lado más hegeliano, en el peor de los sentidos (regresaremos luego sobre ese punto). Aquél tenía en mente un desarrollo de una revolución social, en la cual las Naciones “menos desarrolladas” no tendrían otra opción que subordinarse a las dinámicas sociales y revolucionarias despegados por la Nación más “avanzada”.

Bakunin rechazaba la idea de la hegemonía de las Naciones “avanzadas”, y defiende una revolución en la cual “toda nación, débil o fuerte, pequeña y grande, toda provincia, toda comunidad tiene derecho absoluto a ser libre, autónoma de existir, y en este derecho, todas las naciones son solidarias en tal grado que no es posible violar este principios respecto a una sola de ellos, sin poner simultáneamente en peligro todas las otras” (Bakunin, 1867). La disposición por respetar los derechos de cada Nación, sea esta tan pequeña o débil como sea, no debe ser entendido como una concesión humanista en el pensamiento de Bakunin, sino a la convicción de que una revolución realmente emancipadora no podría jamás realizarse por medio de la imposición, sin poner su desarrollo y éxito en inmediato peligro. El éxito de una revolución social a escala global implica la necesidad de articular adecuadamente diversas concepciones sobre el proceso emancipatorio, es decir, articular la diversidad del pensar y vivir.

Debe partir, en primera instancia, de lo que Aníbal Quijano llama “Descolonización del Saber”: Todas las culturas que sufrieron opresión por parte del otrora poder hegemónico, sea este el imperio ruso bajo el mando del zar en el caso de las naciones eslavas o la corona española y el imperio anglosajón en el caso de las naciones latinoamericanas, se han visto expuestos a lo largo de los siglos a mecanismos de internalización de su papel como nación oprimida. El

resultado es que los miembros de estas naciones asumen el papel del oprimido por necesidad, al estar obligado a filtrar el propio pensar y sentir por medio de categorías y conceptos del poder hegemónico. Aquellas no son productos de una ciencia objetiva y estricta, sino categorías mentales fabricadas en interés del poder hegemónico. No tenemos que imaginarnos ese proceso en clave conspiranoico. La producción de estas categorías mentales no responde necesariamente a un plan conscientemente delineado por una élite académica atrapada debajo de una manta con los poderosos y conquistadores. Se trata simplemente de un sistema de división de trabajo, entre trabajo manual y trabajo intelectual, y en el cual la producción de conocimiento y su validación en la academia es reservada exclusivamente para los miembros del grupo dominante, y donde el resto de las naciones no tienen voz ni posibilidad de ubicar sus reflexiones, análisis, argumentos y puntos de vista. Se establece así un orden social que Quijano llama “Colonialidad”, un orden social que no se refiere a la simple distribución de poder entre gobiernos e imperios, y que por ello perdure, sobre todo en el caso latinoamericano, más allá de la dominación colonial en sentido estricto. Se trata del control sobre la producción social y las subjetividades de estas naciones a través de categorías mentales.

Y aquí reside la dificultad para cualquier proyecto pluricultural o plurinacional; que los intereses y los horizontes emancipativos de cada nación sean expresados en términos y categorías que articulan realmente el sentir y la voluntad de cada pueblo depende obviamente del empleo de categorías y conceptos que logren hacer justicia a estos fenómenos. Cada nación está en la obligación de aclarar y conceptualizar sus propias visiones sobre un futuro próximo, es decir, de diseñar un horizonte emancipativo autónomo en función a criterios propios. La articulación de una pluralidad de visiones y horizontes políticos, porque de eso trata el Plurinacionalismo, EL objetivo no es la creación de una serie de naciones autárquicas y desvinculadas las unas de las otras, y por ello esencial liberar a cada propuesta de su aislamiento y tejerlas y enhebrarlas en una matriz compartida sobre la cual pueda actuar y luchar políticamente el conjunto de las naciones.

Una de las propuestas teóricas y metodológicas más emblemáticas del campo decolonial es la triada sociológica de Sousa Santos, en la que propone tres pasos para lograr lo expuesto arriba;

-*La Sociología de las Ausencias*; conceptualización de las particularidades de cada Nación

-*La Sociología de las Emergencias*; construcción de propios horizontes emancipadoras

-*La Traducción*; articulación de las “Emergencias” para la creación de un horizonte compartido entre diferentes pueblos

La triada metodológica expuesto por De Sousa Santos muestra una separación de tareas y momentos claramente diferenciables en la construcción de un horizonte político emancipatorio:

La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias marcan la distancia con relación a la tradición crítica occidental. A partir de ellas es posible delinear una posible alternativa, a la cual he llamado epistemología del Sur.” (De usa Santos, 2010, p.27)

Podríamos interpretar la propuesta del autor como una confusión propia de su profesión como docente universitario, y que no le permite concebir la diferencia entre un proyecto de investigación y un proyecto político. Tanto el diagnóstico de las *Ausencias* como la conceptualización de las *Emergencias* son tareas complejas, lo que implica un necesario acompañamiento de profesionales, investigadores y/o intelectuales. El autor no aspira a nada menos que la construcción de una epistemología alternativa. No tenemos espacio para debatir si la construcción de una epistemología alternativa constituye un proyecto realmente factible. Los escritos de De Sousa Santos o Walter Mignolo son llamativamente evasivos al momento de presentar afirmaciones concretas en este sentido (por ejemplo; ¿Implica la desobediencia epistemológica también desobedecer a la lógica formal?) Los textos se limitan a hacer referencia al hipotético potencial subversivo expresado en fórmulas abstractas.

Pero lo más importante aquí es el carácter academicista y elitista que la actividad política adquiere. No se pretende construir simplemente propuestas políticas concretas y realizables dentro del marco político y social en el que se sitúa el grupo (lo que por sí sólo ya sería suficientemente exigente), sino todo un proyecto político que logre representar y hacer justicia a un universo ontológico sui generis, acompañado y cimentado con una propuesta epistemológica. No es mera coincidencia que la propuesta política de De Sousa Santos, la “democratización” de la Democracia, pasaría por una alianza genuina entre investigadores, ONG’s y organizaciones políticas de los pueblos. La necesidad de la elaboración de una epistemología alternativa, como condición para una actividad política “auténtica”, significa que intelectuales y ONG ’s tienen las riendas en mano y determinan el avance del proyecto.

El universo epistemológico de Occidente se ha desarrollado a lo largo de 2500 años. Incluso si aceptamos que la construcción de una alternativa epistemológica sería realmente posible, es difícil imaginarse como los pueblos del “Sur” lograrían elaborar semejante propuesta en un lapso de tiempo suficientemente corto para ser todavía funcional para alguna acción política.

Tiempo no parece ser un problema. En este sentido, la determinación de Bakunin para la acción política se encuentra en marcado contraste con el proyecto decolonial; los pueblos del mundo, sean esos los pueblos eslavos, asiáticos, africanos, andinos o amazónicos, sufren la explotación y marginalización en el aquí y ahora. Pensar la emancipación es una cuestión de vida y muerte, y no hay tiempo que perder. El naufrago, que se encuentra en plena oleaje neoliberal, no tiene otra opción que aferrarse a cada gota. El único camino para emprender el duro camino de la emancipación social y cultural es la acción. La visión de Bakunin muestra mayor pragmatismo político, pero con consecuencias teóricas de largo alcance:

“El hombre no se convierte en hombre más que en una sociedad y solamente por la acción colectiva de la sociedad entera; no se emancipa del yugo de la naturaleza exterior más que por el trabajo colectivo o social y sin esa emancipación material no puede haber emancipación intelectual y moral para nadie. El hombre aislado no puede tener conciencia de su libertad. Ser libre para el hombre sólo es posible por otro hombre, por todos los hombres que le rodean. La libertad no es, pues, un hecho de aislamiento, sino de reflexión mutua; no de exclusión, sino, al contrario, de alianza, pues la libertad de todo individuo no es otra cosa que el reflejo de su humanidad o de su derecho humano en la conciencia de todos los hombres libres: sus hermanos, sus iguales.”

La propuesta de Bakunin es el trabajo colectivo o social, sin tareas y momentos perfectamente separables y ordenables en sentido cronológico. La elaboración anticipada de las *Ausencias* y *Emergencias*, para hablar en términos de De Sousa Santos, es decir, antes de emprender la lucha política, es un sinsentido teórico, porque no es posible determinar cuántas de las características culturales y sociales de cada pueblo son producto de las propias condiciones de explotación en las cuales se encuentra aquél, y cuya abolición es la finalidad declarada de toda empresa emancipadora. También para el trabajo teórico vale el dicho; se hace camino al andar.

Las palabras de Bakunin se nos hacen además mucho más claras cuando reemplazamos “hombre” por “pueblo”: *El pueblo aislado no puede tener conciencia de su libertad*. La colaboración entre pueblos, el apoyo mutuo, no puede ser producto de una *Traducción* de proyectos políticos prefabricados. Las verdaderas dimensiones de la emancipación de un pueblo le son comprensibles solamente en relación a la emancipación de los demás. Un proyecto político, cuyos objetivos, métodos y principios no experimentarían una transformación sustancial al emprender una interacción profunda con otro grupo, sería un simple dogma. Las *Ausencias* y *Emergencias* se cristalizan en la lucha política por la emancipación, y no pueden ser fruto de una meditación *a priori*.

## Conclusiones

Se podría argumentar que la concordancia entre las ideas políticas de Bakunin y los pensadores decoloniales, como Dussel, Escobar o De Sousa Santos, son meramente anecdóticos. Hasta cierto grado, esa observación es válida. El objetivo del ejercicio ha sido demostrar que los motivos que mueven a todos estos pensadores son compartidos; impulsar movimientos emancipatorios que no se restringen a reivindicaciones económicas, sino procesos políticos en los cuales las categorías como lo *cultural* o *individual* constituyen verdaderas fuerzas motrices. Estas motivaciones se desarrollan, sin embargo, sobre matrices teóricas muy diferentes, y nuestro último ejemplo de las Epistemologías alternativas muestra claramente los límites de estos ejercicios.

El espacio del presente ensayo no nos permite explayarnos sobre los fundamentos teóricos que subyacen a la teoría política de Bakunin (Lógica Dialéctica de Hegel) o a las propuestas políticas de los pensadores decoloniales (Posestructuralismo), pero es sobre todo en esta dimensión teórica donde deberíamos identificar el potencial o las limitaciones de las diferentes ideas. Las referencias filosóficas empleadas por muchos teóricos del campo decolonial permiten a aquellos hacer patente una radicalidad semántica. No obstante, podemos observar que esta radicalidad no se refleja finalmente en sus propuestas políticas que, en los casos más extremos, merecerían el predicado “socialdemócrata”. Las teorías decoloniales experimentaron entrada a las academias a través de los *Estudios Culturales*, y hoy en día sirven como inspiración para la promoción de las famosas *Políticas Identitarias*. Muchas de estas ideas han sido instrumentalizadas y capitalizadas por partidos abiertamente neoliberales (en el caso peruano podríamos mencionar al Partido Morado de Julio Guzmán), quienes lograron desactivar el potencial subversivo de estas identidades y que los intelectuales del *Cultural Turn* consideraban intrínsecas a aquellas. Es un poco más que una coincidencia que el matrimonio entre personas del mismo sexo ha sido legalizado en Alemania por un gobierno liderado por el partido conservador (CDU), y también el Estado Peruano promueve una serie de políticas interculturales, y ninguna de ellas logra cerrar efectivamente las brechas entre los pueblos indígenas y el resto de la Sociedad Nacional. Tanto en Alemania como en el Perú, los ganadores y perdedores del proceso social siguen siendo los mismos. Lo crucial es la fundamentación teórica de estas ideas. Ninguna identidad cultural, étnica o de orientación sexual contiene un potencial subversivo intrínseco.

La idea de contrastar las ideas de Bakunin con aquellas de diferentes pensadores latinoamericanos era mostrar que las ideas decoloniales no son radicalmente diferente de lo que ya se había pensado en Europa muchos años atrás, y lejos de ser inconmensurables para las teorías occidentales. El recurso de Bakunin me sirvió para evidenciar que para la academia latinoamericana no es necesario saltarse fuera del marco del pensamiento racional para poder elaborar propuestas realmente emancipatorias, sino que basta con salirse un poquito del mainstream sociológico (marxista) para encontrar suelo fértil para proyectos políticos prometedores.

Las palabras de Karl Marx sobre las “pequeñas Naciones impotentes” son un equivalente a las declaraciones de Hegel sobre el Nuevo Mundo en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. Marx, un intelectual criado y educado en Alemania, y cuya vida política e intelectual activa se desarrolló entre ese país, Francia e Inglaterra, los tres países que constituyen el núcleo de la Europa moderna, vivió toda su vida bajo el techo del domo occidental. Debemos contribuir la ignorancia de Marx con respecto a las dinámicas interculturales de un proyecto político al hecho de que nunca se vio confrontado a experiencias e situaciones en las que estos aspectos hubieran venido al caso. Se trata de una limitación personal, no una limitación de la Lógica Dialéctica o del pensamiento occidental, y haríamos igualmente muy mal en descartar el total de la lógica analítica presente en la obra de Marx por algunas declaraciones desafortunadas.

El Paneslavismo de Bakunin es muestra de un pensamiento occidental capaz de integrar la diversidad cultural en un proyecto político unificado. Con ello no quiero decir que el reemplazo de las ideas de Marx por aquellas de Bakunin nos asegura la receta mágica de una América emancipada. También Bakunin tiene serias limitaciones y errores, y la máquina de la *Lógica Dialéctica* nunca debe parar. La clave consiste en contrastar, combinar y entrelazar lo mejor de las teorías emancipatorias y liberadoras de occidente, América, Asia o África, y ponerlas a prueba en nuestras vidas políticas, porque es aquí donde las ideas deben comprobar su veracidad. Pero ni la más refinada reflexión teórica podría facilitarnos un acceso más verídico a la vida política de los pueblos de América que la propia participación política de aquellos pueblos. La frustración del posestructuralismo es la frustración de una generación más de intelectuales con pretensiones de emancipar los obreros, campesinos o indígenas, pero incapaz de lograr acceso y comunicación con el mundo de aquellos. La vertiginosa teorización de muchos pensadores Pos- y Decoloniales es un intento sofisticado por disimular la existencia de un abismo infranqueable que separa sus luchas textuales y guerras retóricas con las luchas

políticas de los pueblos del “Sur”. En teoría y en praxis vale parafrasear el lema de la primera internacional; “La emancipación de los pueblos será obra de los pueblos mismos, o no será.”

### Referencias bibliográficas

Bakunin, M. [1872] (2012). *Dios y el Estado*. Buenos Aires: Ediciones Clarín

Bakunin, M. (1867). *Carta a la Liga por la Paz*.

Bakunin, M. [1871] (2014). *La Libertad*. Murcia: Konciencia Colectiva Libertaria,

Denett, D. (2007). *Romper el hechizo, la religión como fenómeno natural*. Buenos Aires: Katz Editores

DE SOUSA SANTOS, B. (2004) *Democratizar la Democracia: Los caminos de la democracia participativa*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica

De Sousa Santos, B. (2009). *Una Epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires: Siglo XXI/CLACSO.

De Sousa Santos, B. (2006). *Conocer desde el Sur. Para una cultura emancipatoria (Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global)*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales/Unidad Postgrado UNMSM.

De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el Saber, Reinventar el Poder*. Montevideo: Trilce Ediciones.

Dussel, E. (1980). *Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Fondo Editorial Universidad de Bogotá

Dussel, E. (2007). *Materiales para una política de la liberación*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Escobar, A. (2005). *Más allá del Tercer Mundo, Globalización y Diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Lévi-Strauss, C. [1949] (1998). *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Editorial Paidós Ibérica.

Lévi-Strauss, C. (1973). *El pensamiento Salvaje*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica,

- Lévi-Strauss, C. (1972). *La Gesta de Asdiwal, en Estructuralismo, mito y totemismo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Marx, K. (1849) *Die Frage der Nationen*. Berlin: Neue Rheinische Zeitung.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la Colonialidad, y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mignolo, W. (2005). *La idea de América Latina: Herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Pinker, S. (2014). *En Defensa de la Ilustración, por la razón, la ciencia, el humanismo y el progreso*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Quijano A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina* en Lander, E. (comps.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, A. (2000). *El fantasma del desarrollo en América Latina* en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* Vol.6 N.2, mayo-agosto. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Quijano, A. (1992). *Colonialidad y modernidad/racionalidad en Perú Indígena* Vol. 13, No. 29, Lima: Ministerio de Agricultura.
- Quijano, A. (2014). *Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina, en Cuestiones y horizontes : de la dependencia histórico-estructural a lacolonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aire: CLACSO.
- Weber, M. (2003). *Ética protestante y el espíritu capitalista*. México: Fondo de Cultura Económica.