Colección Doctoral

Trayectorias de re-existencia: ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el creer

Walter D. Mignolo

Pedro Pablo Gómez, *editor académico*

Proyecto de Doctorado en Estudios Artísticos

Línea de investigación en Estudios Culturales de las Artes

UNIVERSIDAD DISTRITAL
FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS

Facultad de Artes-ASAB

Colección

Doctoral

Trayectorias de re-existencia: ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el creer

Walter D. Mignolo

Editor académico:
Pedro Pablo Gómez

Facultad de Artes ASAB
Proyecto de Doctorado en Estudios Artísticos
Línea de Investigación en Estudios Culturales de las Artes

UNIVERSIDAD DISTRITAL
FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS

Facultad
de Artes-ASAB

Trayectorias de re-existencia: ensayos en torno a la
colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el creer

© Universidad Distrital Francisco José de Caldas
© Facultad de Artes ASAB
© Walter D. Mignolo

Dirección Sección de Publicaciones

ISBN 978-958-8897-60-8

Primera edición, Bogotá, noviembre de 2015

Francisco Díaz-Granados
Coordinación editorial - corrección de estilo

Gloria Díaz-Granados
Concepto gráfico, diseño y diagramación

Impresión: Kimpres

Sección de Publicaciones
Universidad Distrital Francisco José de Caldas
Miembro de la Asociación de Editoriales Universitarias

Fondo de Publicaciones
Universidad Distrital Francisco José de Caldas
Dirección: Carrera 24 No. 34 - 37
Teléfono: 3239300 ext. 6202
Correo electrónico: publicaciones@udistrital.edu.co

Mignolo, Walter D., 1941-
Trayectorias de re-existencia : ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el creer /
Walter D. Mignolo, Pedro Pablo Gómez. -- Bogotá : Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2015.
208 páginas ; 24 cm.
ISBN 978-958-8897-60-8
1. Descolonización - Ensayos, conferencias, etc. 2. Postcolonialismo - Ensayos, conferencias, etc. 3. Estudios Culturales - Ensayos, conferencias, etc. 4. Globalización - Ensayos, conferencias, etc. I. Gómez, Pedro Pablo
Co864.08 cd 21 ed.
A1492909

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango

Todos los derechos reservados. Esta obra no puede ser reproducida sin el permiso previo del Fondo de Publicaciones de la Universidad Distrital.

Impreso y hecho en Colombia - Printed and made in Colombia

Índice

Prefacio: *Pedro Pablo Gómez* 7

Primera parte
Trayectos de un pensador decolonial
Anecdotario 27

Walter Mignolo: una vida dedicada al proyecto decolonial 31

La opción descolonial 51

Segunda Parte
Decires, estética, *aesthesis* y musas
Anecdotario 71

Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción 73

Estéticas decoloniales: sentir, pensar, hacer en Abya Yala y la Gran Comarca 99

Aesthesis decolonial: heridas coloniales/ sanaciones decoloniales 123

Activar los archivos, descentralizar las musas: el Museo de Arte Islámico de Doha y el Museo de las Civilizaciones Asiáticas de Singapur 137

Tercera Parte
Sobre occidentalismo, posoccidentalismo, estudios culturales, de área y estudios poscoloniales
Anecdotario 155

Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales 157

Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los Estudios (latinoamericanos) de Área 175

Herencias coloniales y teorías postcoloniales 199

Las humanidades y los estudios culturales 225

Cuarta parte
Occidentalización, fronteras, colonialidad/decolonialidad
Anecdotario 251

La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad 253

El giro gnoseológico descolonial: la contribución de Aimé Césaire a la geopolítica y la corpopolítica del conocimiento 283

Habitar los dos lados de la frontera/teorizar en el cuerpo de esa experiencia 311

El fin de la universidad como la conocemos: foros epistémicos mundiales hacia futuros comunales y horizontes decoloniales de vida 333

Epílogo 349

Apéndice 353
¿Decolonialidad, descolonialidad o des/decolonialidad...?

Autores 363
El autor/Los coautores

Prefacio

Pedro Pablo Gómez

Walter Mignolo es un pensador fronterizo, empeñado en un proyecto intelectual y político claramente delineado en los últimos años como la *opción decolonial*. En este sentido, entender el pensamiento de Mignolo y comprender en qué consiste la opción decolonial[1] son tareas complementarias. La pregunta entonces es cuál es la relación entre el pensamiento fronterizo y la decolonialidad, como una opción entre otras opciones, como la reoccidentalización, la desoccidentalización o el giro de la izquierda mundial. Conocer esta relación, antes que un reto académico y teórico, es un asunto práctico, pues, querámoslo o no, cada una de nuestras acciones en el mundo de la vida, si las pensamos en el contexto actual de la reconfiguración del orden mundial, apuntará hacia alguna de las siguientes direcciones: la de la *reoccidentalización*, que en general busca mantener la hegemonía de Occidente y su control de la matriz colonial del poder; el euro-usa-centrismo y la economía neoliberal; la *desoccidentalización*, asumida como la disputa con Occidente por el control de la matriz colonial del poder, en una perspectiva de mundo multipolar no eurocéntrico, pero capitalista; *la reorientación de la izquierda* como crítica al capitalismo, pero no tanto al eurocentrismo; o bien la *opción decolonial*, como crítica decolonial al eurocentrismo, al capitalismo, al neoliberalismo, al racismo epistémico y a todos los ismos fundantes de la modernidad/colonialidad, que además se propone el trazado de horizontes posibles de carácter comunal, no capitalista, y de modos de reproducción no coloniales de la vida.

1 A lo largo del libro hemos conservado los usos de los términos decolonial y descolonial tal y como fueron escritos en su momento. Al final, en el Apéndice, se discute ampliamente acerca la relación o diferencia en el significado de los mismos. (N. del Ed.)

Ahora bien, un aspecto clave para entender la relación entre pensamiento fronterizo y decolonialidad consiste en entender la colonialidad del poder como "fronterización", la permanente construcción de fronteras –sobre la cual me extiendo en el párrafo siguiente– y, en contraste, la decolonialidad como sentir, pensar, hacer y creer fronterizos, como el posicionamiento crítico en y desde la frontera de los clasificados, los vencidos y las *víctimas* de la modernidad/colonialidad. Es desde ahí, desde ese lugar epistémico, desde donde se construye el pensamiento fronterizo, arraigado y corporizado de Mignolo. Esto es así porque la colonialidad del poder opera estableciendo fronteras (mediante la fronterización), no solo territoriales, sino, ante todo, como modos de clasificación de las personas y divisiones ontológicas, para lo cual inventa y utiliza una diversidad de herramientas, siendo dos de las más importantes el racismo y el patriarcalismo. La fronterización propia de la colonialidad del poder es un modo de operar que se realiza desde un lugar –una posición geopolítica, epistémica y, estética y política, pero no ética– que en su constitución como adentro –lugar de ubicación del colonizador que clasifica– va produciendo al mismo tiempo un afuera –lugar asimétrico del colonizado–. En este sentido, la frontera es aquel espacio que en su abstracción se representa como una línea de separación producido por el adentro autorreferencial de la modernidad. Sin embargo, esa operación, al ser efectuada en una realidad viva, nunca se da sin resistencia y en silencio. Es más, el grito del ser escindido, antes que un llamado de auxilio dirigido al colonizador, es el comienzo mismo de la decolonialidad, de las acciones y pensamiento decoloniales que empiezan a enunciarse de otro modo y desde otro lugar, desde las fronteras como lugar de reexistencia. Más concretamente, la decolonialidad emerge en la fundación misma de la matriz colonial del poder de la modernidad/colonialidad; la decolonialidad, el pensamiento decolonial y sus prácticas son coetáneas con la modernidad que se inaugura con América. Claro está que, si bien la conceptualización del pensamiento decolonial es reciente, las prácticas decoloniales como tales inician en América con el pensamiento indígena y afrocaribeño, continúan luego en África y Asia frente al colonialismo británico y francés, con los movimientos de descolonización, extendiéndose hasta hoy, como contrapartida activa, en cualquier lugar donde se instala el patrón colonial del poder (Quijano) o la matriz colonial del poder como máquina de fronterización.

Así, la colonialidad como fronterización es una operación de desgarramiento que produce una "herida" *en el ser*, acción violenta y a veces seductora que en acto descoyunta cuerpos, memorias, saberes, geografías,

espiritualidades, lenguas, memorias, en todo lugar donde se instala. Como consecuencia de ese desgarramiento, en la modernidad/colonialidad el adentro que hiende construye su lugar, como un monotopo –que, paso a paso, en la historia de la modernidad/colonialidad, se fue convirtiendo en centro: Europa y luego un Euro-usa- centro– que en esta operación no se desgarra a sí mismo, como desgarra al resto, sino que, por el contrario, se posiciona como la mismidad que se diferencia del resto desgarrado como alteridad o diferencia. Como consecuencia, el resto desagarrado queda localizado en una zona de ambigüedad, de exterioridad no absoluta, que se entiende en relación con el adentro –como exterioridad relativa–, en una cierta vinculación o sutura que no sana, pues es producida como el segundo momento de la fronterización, el de la vinculación dependiente con respecto de la mismidad hiriente. Ahora bien, el resto desgarrado, hendido, clasificado es siempre diatópico o pluritópico y tiene que "concebir el mundo en la intersección de la clasificación impuesta por la colonialidad del poder" (Mignolo, 2001: 25). En otras palabras, la colonialidad del poder es un modo de fronterización, clasificación y producción de diferencia heterogénea (diferencia imperial y diferencia colonial[2]), que obliga al clasificado a vivir en un doble mundo, acerca del cual el colonizado tiene como consecuencia de su situación una doble conciencia: conciencia de aquel mundo en el que es clasificado y del mundo que era suyo antes de ser clasificado. "La toma de conciencia de esta situación y el esfuerzo por re-clasificarse desde la subalternidad es el potencial epistemológico del pensamiento y la epistemología fronteriza" (p. 25). Y lo es porque la doble conciencia es conocimiento: del colonizado, de la conciencia del colonizador y del colonizado mismo, mientras que la conciencia del colonizador no conoce más que un lugar, el punto desde donde se produce la fronterización. En este sentido, el colonizado, debido a su condición, puede ver y distinguir entre la ruta salvacionista que le hace ver el conocimiento colonial –como ruta seductora que conduce hacia la *verdad* de Occidente, con sus promesas de asimilación, civilización, desarrollo o acceso al poder– y una ruta propia en otra dirección, hacia un pensamiento otro que se desata del pensamiento del colonizado y se construye como propio. Un pensamiento otro que hace posible la recuperación de las "memorias robadas" por la colonialidad e iniciar desde la exterioridad fronteriza la

2 La *diferencia colonial* es un modo de fronterización que construye un afuera en el que no hay aspectos de igualdad, sino de inferioridad que, partiendo de una diferencia ontológica, se extienden a las demás dimensiones de la existencia. La *diferencia imperial* es una separación que puede ser interna o externa. Es interna la diferencia entre católicos y protestantes y externa la diferencia establecida por la cristiandad con los turcos, los moros y los chinos. En ambos casos se trata de una diferencia que reconoce y respeta aspectos de igualdad y otros de diferencia (*véase* Mignolo, 2003: 42; 2010: 63-64).

reconstrucción ontológica del ser, que no es otra cosa que la sanación de las múltiples heridas producidas, desde hace más de cinco siglos, en los cuerpos, los espíritus y la naturaleza por el accionar desgarrante de la colonialidad del poder.

Por otra parte, no hay que confundir la fronterización con el pensamiento y el posicionamiento crítico de frontera. Si la colonialidad es fronterización, clasificación y desgarramiento, la decolonialidad es desclasificación, desjerarquización, reordenamiento y sanación, en y desde la frontera, como afirmación no esencialista de lo propio. Por tal razón, propende por otros términos de la conversación entre víctimas de la colonialidad y entre estas y los agentes e instituciones de la modernidad fronterizadora colonial.

Ahora bien, si la colonialidad del conocimiento rige como una de las manifestaciones de la colonialidad del poder –como frontera entre los seres humanos, vistos como capaces y no capaces de producir conocimientos–, el pensamiento de frontera es decolonial en la medida que es capaz de dar cuenta de un conjunto de prácticas heterogéneas y geopolíticamente ubicadas, que son maneras de pensar de otro modo. Esas prácticas, desde un posicionamiento crítico de frontera, son decoloniales por la doble operación que consiste, por una parte, en mostrar cómo es que rige la colonialidad en general y, al mismo tiempo, por otra parte, en visibilizar las prácticas que, desde la frontera, se posicionan en una dirección distinta a la del centro de la episteme moderna/colonial, como un vector decolonial. Decimos vector para hacer énfasis en el punto de originación[3] y la dirección de estas prácticas. Son prácticas del colonizado que buscan su arraigo en esa parte de su doble mundo que es propia y que además apuntan en una dirección que no pasa necesariamente por el centro euroestadounidense de la modernidad para su validación y proyección. Por corresponder a un doble mundo fronterizo, muchas de esas prácticas están mezcladas. Sin embargo, la clave de la mezcla en las prácticas decoloniales no está en el componente blanco del mundo del colonizador que las atraviesa, como ocurre con ciertas formas del mestizaje, sino en el componente de color, del mundo y los seres que fueron colonizados desde el siglo XVI. La fuerza que impulsa y guía estas prácticas ya no es la razón iluminista de la modernidad, sino los rescoldos de las memorias, las historias, los saberes, decires, haceres, sentires y creencias que la modernidad no pudo borrar en más de cinco siglos de fronterización.

3 Preferimos hablar de originación y no de origen, debido a que la primera es móvil y dinámica y el segundo es fijo [N. del Ed.].

En consecuencia, la visibilización de esas prácticas de pensamiento, arraigadas y encarnadas como proyectos académicos, éticos, políticos, pedagógicos y estéticos, es una de las principales tareas que se ha propuesto Walter Mignolo en su intensa y amplia trayectoria. Se trata de prácticas potentes que hacen pensar en rutas distintas a la de la modernidad/colonialidad, rutas que no solo son deseables, sino posibles. Y precisamente la visibilización de esas rutas es uno de los resultados de recorrer con Mignolo los trabajos que se presentan en este libro. Se trata de un viaje por los intersticios de la modernidad en el que se va configurando el pensar fronterizo, mediante unas temáticas fundamentales que, a la manera del jazz, dan lugar a una diversidad de variaciones y contrapunteos cuyo resultado es la experiencia de una obra *in vivo*, compleja, pero al mismo tiempo abierta y accesible, que se corresponde con el carácter y la personalidad del autor.

Cuatro partes componen este libro, en el que se compila una selección de trabajos de Mignolo y en colaboración, publicados en las tres últimas décadas en diversos lugares y medios. La primera parte da cuenta de los trayectos vitales y académicos del autor y esboza los rasgos generales del proyecto académico y político que constituyen la *opción decolonial*. La segunda parte cruza trabajos en los que los modos de decir se conectan con los sentires, los haceres y las elaboraciones de la memoria. En la tercera parte veremos cómo, desde las geopolíticas del conocimiento, se interroga el poscolonialismo desde América Latina y cómo en esa interrogación se da el pasaje al pensamiento decolonial. En la cuarta parte se cruzan lo largo y lo ancho de la colonialidad con las respuestas corpopolíticas del conocimiento; así mismo, el pensar fronterizo, como pensamiento de y desde los bordes, interroga por el presente y el futuro de la institución universitaria frente a los controles del Estado y de la lógica del mercado.

Una importante aclaración es necesaria en este punto. El orden temático que hemos dado al libro en sus cuatro partes rompe la secuencialidad cronológica entre cada uno de los capítulos. Por tal razón, si lee el libro de manera lineal (después de los dos capítulos introductorios "Una vida dedicada al proyecto decolonial" y "La opción decolonial"), el lector encontrará que no aparecen en todos los trabajos categorías fundamentales como colonialidad y decolonialidad y, en cambio, se topará con categorías como: semiosis, decires, metatexto, estudios poscoloniales, etc., como palabras claves de algunos trabajos. Para evitar confusiones, téngase en cuenta que la trayectoria intelectual de Mignolo puede ser entendida en dos etapas: la primera, más semiótica, empeñada en los análisis del discurso, la teoría y los estudios literarios; y la segunda –que él de-

nomina su "segunda encarnación"–, dedicada al proyecto decolonial, en la que colonialidad/decolonialidad son centrales, habiendo pasado por la categoría de *semiosis colonial*, concepto clave en su obra *El lado más oscuro del Renacimiento* (1995)[4]. Desde finales de 1996 a comienzos de 1997, Mignolo dedica su vida al proyecto decolonial –que no se debe confundir con los estudios poscoloniales–, configurado por encuentros claves con Aníbal Quijano y Enrique Dussel, entre otros. En este sentido, al leer los artículos escritos entre 1992 y 1996[5] que forman parte de este libro, debemos tener en cuenta esta aclaración. Pero, al mismo tiempo, en los textos referidos podemos ver cómo el autor se va aproximado desde el colonialismo a la colonialidad, mientras que occidentalismo y occidentalización empiezan a declinarse. Y cuando la colonialidad aparece empieza a ser clave para potenciar otros conceptos fundamentales del proyecto decolonial, como, por ejemplo: decolonialidad del ser, epistemología fronteriza, habitar la frontera, decolonialidad del saber, geopolíticas y corpopolíticas del conocimiento, opción decolonial, reoccidentalización y desoccidentalización, etc. Ahora bien, ante la posible insuficiencia de esta nota aclaratoria, remitimos al lector a los "Anecdotarios" escritos por el autor, que anteceden a cada una de las partes del libro, en los que se aclara los puntos de originación de los correspondientes capítulos. De la misma manera, remitimos al "Epílogo", que bien pudiera leerse como parte de este prefacio o incluso como una invitación a empezar la lectura del libro por el final, epílogo en el que se anuncia la *espiritualidad* como categoría clave del pensamiento decolonial por venir, que, sin embargo, ya está presente "entre líneas" en varios de los trabajos del autor.

El libro inicia con la entrevista "Una vida dedicada al proyecto decolonial", realizada por Nelson Maldonado Torres, miembro, al igual que Walter Mignolo, del colectivo Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad. Es una conversación interna del proyecto, en la que se pueden ver los trayectos y avatares de la vida intelectual de Mignolo en su natal Argentina y, posteriormente, en París y Estados Unidos, hasta el momento actual, cuando es reconocido como uno de los más destacados animadores del colectivo Modernidad/ Colonialidad/Decolonialidad. En esta conversación vemos cómo en su entorno familiar, cultural y educativo en Argentina Mignolo empieza a "sentir" –aunque no de manera clara todavía– la *diferen-*

4 Traducción castellana por aparecer en la Editorial Universidad del Cauca, con traducción de Cristóbal Gnecco.

5 Estos trabajos son: "Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías poscoloniales" (1995), "Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los Estudios (latinoamericanos) de Área" (1996) y "Herencias coloniales y teoría poscoloniales" (1996), editados todos en esta obra.

cia, cuyo fantasma y experiencia reaparecerán en París y posteriormente en Estados Unidos, para poco a poco convertirse en una de las categorías claves del pensamiento fronterizo decolonial. Además de conocer detalles sobre la originación y argumentos centrales de varios de sus libros, Mignolo aclara en qué consiste la Red Modernidad/Colonialidad y su papel en ella, como un fértil y heterogéneo proyecto colectivo "que reúne afectividad, pensamiento, epistemología y política", un proyecto de desobediencia epistémica y de intervención política decolonial.

En el artículo "La opción decolonial" el autor, en cuanto observador del presente y de la reconfiguración del orden mundial, se empeña en mostrar cómo en el mundo actual emergen varias opciones epistemológicas y políticas, entre ellas, la opción decolonial. Para configurar esta imagen del presente, explica cómo a partir del año 1500 un mundo policéntrico se torna eurocéntrico, mediante unos procesos en los que hay complicidades entre la emergencia de los circuitos comerciales del Atlántico y su revolución económica con la revolución epistémica del Renacimiento. Se configura así la historia, la sociedad y la subjetividad "occidental" que interrumpe, con distintas intensidades, otras historias, sociedades y subjetividades, entre ellas el Islam y China. Pero es desde la perspectiva de los habitantes originarios de Anáhuac, Tawantinsuyu o Abya Yala o de los desterrados africanos, desde donde se realiza un *vuelco* en la geografía de la razón para explicar la larga historia de la modernidad en términos de la configuración de la *matriz colonial del poder*. El autor explica en qué consiste el patrón (Quijano) o matriz colonial del poder y cómo detrás de los enunciados –la retórica– de la modernidad acerca del progreso, la salvación o el desarrollo está la enunciación, racista y patriarcal –la lógica de la colonialidad– que controla las esferas de la economía, el conocimiento y la subjetividad, el género y la sexualidad, así como las enunciaciones que no corresponden al modelo disciplinar europeo ni a su aparato formal de enunciación. Así, la geopolítica del conocimiento y la corpopolítica son claves en lo que sigue para la configuración de la opción decolonial. Esta opción muestra no solo las relaciones epistémicas del poder con las relaciones económicas agenciadas por los imperios de turno a partir del 1500, sino también los conocimientos que no se ajustan a la plataforma colonial de la enunciación y que entran en conflicto con ella, constituyéndose así en pensamientos y posicionamientos *fronterizos* e indisciplinados que oponen las corpopolíticas de descontrol y desobediencia epistémica a la biopolítica de control y disciplinamiento de los cuerpos. En suma, se trata de la opción decolonial como *desprendimiento* de la matriz colonial

del poder, en el contexto actual de disputa por su control, para trazar, desde las historias locales, horizontes de futuro, modos de comunicación intercultural y rutas de la acción decolonial.

En el ensayo "Decires fuera de lugar: sujetos discentes, roles sociales y formas de inscripción" nuestro autor, más acá de las teorías de la enunciación, que suponen la relación entre actos verbales y escritura alfabética, examina la posibilidad de contraponer un discurso otro al relato hegemónico elaborado en lenguas colonizadoras, que constituyen su pensamiento a partir de las ruinas griegas y romanas. En este sentido, plantea la pregunta acerca de lo que significa pensar a partir de las ruinas de las civilizaciones del pasado de los Andes y de América (que tenían una particular división de los roles sociales, entre ellos, el del filósofo), así como de los fragmentos de la civilización occidental que se instalaron en América. Se trata de comprender así la modernidad en los espacios conflictivos de enunciación de unos decires que están fuera de su lugar, desarraigados de su "suelo" cultural en el que se sostiene el decir y el pensar. Ahora bien, respecto de lo que significa "conocer" y "conocimiento", el autor sugiere algunas semejanzas en el *decir hablado* en las culturas griega y andina, antes que se instalaran los legados interpretativos del Renacimiento y la distinción entre sujeto cognoscente y objeto conocido. En este punto nos preguntamos si serían posibles unos decires –como lugares de pensamiento– *en lugar* y *arraigados* a la vez. Hay que entender los decires *fuera de lugar* y a la vez analizar el "fuera de lugar" entre los decires de los cronistas hispanos y los cronistas andinos y mestizos, para darnos cuenta de que su *fuera de lugar* no es igual. El decir del cronista castellano, que, por ejemplo, hace la crónica de Castilla, es un decir *en lugar*, arraigado, en su memoria, un decir que se dice en su lengua alfabética (aunque escribe *sobre* las Indias *en* España), mientras que para el cronista castellano que en Indias articula un discurso oral con la escritura alfabética como tecnología, su decir está fuera de lugar, desarraigado de memoria; es, por tanto, un decir de superficie, sin fondo de memoria. Para los dicentes andinos y mesoamericanos, en cambio, la incorporación de la escritura alfabética es una de las manifestaciones de su "fuera de lugar arraigado" que debe incorporar una mediación desconocida para articular el hablar, el escribir y demás formas de inscripción gráfica. En suma, lo que el autor está construyendo aquí no es otra cosa que un espacio, un lugar filosófico intersticial, quizá otro decir fuera de lugar, para pensar a partir de las ruinas andinas y mesoamericanas, incorporando las ruinas grecorromanas, recuperando las formas de decir de Guamán Poma, Pachacuti Yamki, Ixctlilxochitl, Garcilaso, entre otros, como "decires arraigados", como energía

de *pensamiento vivo* para edificar nuevas moradas donde estar, que puedan resistir y al mismo tiempo permitirles reexistir en los embates de la técnica y la globalización. Aquí surge la pregunta por si el "lugar filosófico" en el que los *decires arraigados* y *en lugar* reemplazan a los *decires fuera de lugar* en América. ¿No será acaso el lugar en el que la semiosis colonial ha de ser sustituida por el pensar, el decir y los haceres decoloniales? Este es un asunto que Rodolfo Kusch planteó en su momento y que Mignolo comenta en este artículo.

En "Estéticas decoloniales: sentir, pensar, hacer en Abya Yala, la Gran Comarca", para entender la decolonialidad estética, los autores Mignolo y Gómez trazan una genealogía del concepto de *descolonización*, originado en el Tercer Mundo, hasta llegar a la categoría *colonialidad* y, como consecuencia, al universo de sentido de la *decolonialidad*, entendido en general como desprendimiento de las múltiples formas de dominación de la colonialidad del poder. En este universo de sentido se instala la cuestión de las estéticas decoloniales, que interroga por el papel histórico del arte y la estética en el ejercicio del control de las subjetividades –colonialidad del ser– como dimensión constitutiva del mencionado patrón o matriz colonial del poder. Así, el propósito de las estéticas decoloniales no es otro que descolonizar el arte y la estética y liberar las subjetividades, una forma de sanación de la herida colonial. Esto implica desmontar el mito del arte y la estética occidentales y su definición universal como línea de clasificación entre lo que es y no es arte, para que pueda restituirse la creatividad, sin policías que decidan y al decidir repriman la expresividad, es decir, para dejar que la *aesthesis* fluya sin ser controlada por la (filosofía) estética. En este propósito se aclara lo que se entiende por estéticas decoloniales, a diferencia de altermodernidad, poscolonialidad o posmodernidad. Además, en términos de geopolíticas del sentir y del hacer, las estéticas decoloniales no están al servicio ni de la catarsis ni de la formación del gusto y la civilización de los sujetos, sino de la liberación de los seres humanos de los diseños imperiales globales y de sus instituciones. Estas estéticas toman parte en la tarea fundamental de los proyectos decoloniales: poner la vida de los seres humanos y del planeta en primer lugar, en vez del capital, las instituciones o las tecnologías, al servicio de quienes construyen la idea ficticia de modernidad y gestionan la colonialidad. En este propósito, las prácticas decoloniales se originan en todas partes del mundo, como prácticas artísticas, simbólicas y teórico-conceptuales que ponen en relación el sentir, el pensar y el hacer. En lo que sigue de este capítulo se examina, desde Bogotá, varios nodos de estas prácticas en conversación con sus hacedores, que vienen de trayectorias y lugares distintos.

En el capítulo, "*Aesthesis* decolonial: heridas coloniales/sanaciones decoloniales", Walter Mignolo y Rolando Vásquez, desde una coordenada geográfica distinta, dan cuenta de los trayectos de las estéticas decoloniales entre los años 2009 y 2013. Todo esto como parte del proyecto Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad donde se empezó a hablar en estos términos para nombrar las práctica excluidas y negadas por el arte y la estética modernos. Se plantea que los conceptos, lo mismo que las prácticas, deben ser descolonizados. En este sentido, en el espacio de un diálogo, se propone partir del concepto de *aesthesis* que *es griego pero no es eurocéntrico*, para llegar a los términos de "estética" y "estésica" o *aesthesis*. Así es posible distinguir la estética moderna colonial de las prácticas (estésicas) y decoloniales. Pero, más allá de si el recurso a categorías griegas es o no suficiente, se identifican dos corrientes de prácticas estéticas decoloniales en mutua comunicación: por una parte, la *aesthesis* de las prácticas de la denominada cultura y arte popular, invisibilizadas por la estética moderna; por otra, las intervenciones críticas en el mundo del arte contemporáneo (realizadas por artistas) junto al pensamiento crítico epistémico decolonial en los ámbitos de la filosofía y el pensamiento académico. En este contexto, la *aesthesis* decolonial se plantea como una opción respecto de otras opciones, como la del mercado, la altermoderna o la de la desoccidentalización. La opción decolonial, además de estar comprometida con el avance de "un mundo" artístico en el que varias opciones puedan coexistir, se propone la doble tarea de reconocer y develar las heridas coloniales ocultas bajo la retórica de la modernidad y, a su vez, propende por la *curación* de las heridas coloniales y por la dignificación de los haceres excluidos por el canon estético de la modernidad.

Por su parte, en "Activar los archivos, descentralizar a las musas: el Museo de Arte Islámico de Doha y el Museo de las Civilizaciones Asiáticas de Singapur", Mignolo argumenta que en un mundo que se torna multipolar, las ideas de una única historia y una única tradición empiezan a tambalear. En paralelo, los museos también se hacen multipolares. Esto porque los museos occidentales, si bien fueron capaces de construir los archivos y memorias de su cultura y nacionalidades, no dieron vida a los del resto del mundo. Por el contrario, saquearon las culturas y exhibieron los "restos" sin memoria y sin vida de los pueblos y culturas no occidentales. El autor analiza dos ejemplos de museos que se apropiaron de las lógicas museísticas occidentales para construir sus propias memorias y archivos: el Museo de Arte Islámico de Doha y el Museo de las Civilizaciones Asiáticas de Singapur. Con estrategias disímiles para la recuperación de sus memorias, estos dos proyectos, como iniciativas estatales capitalis-

tas, han sido posibles debido al crecimiento económico de sus respectivos Estados. En ambos casos la lógica de acumulación de capital se complementa con la acumulación de significados y en ambos ocurren desplazamientos ideológico-culturales que tienen lugar por fuera del mundo occidental y que forman parte de un movimiento más amplio de desoccidentalización. La desoccidentalización disputa a Occidente el control no solo de la economía, sino también del arte y la cultura, en un mundo en reconfiguración en el que la colonialidad sigue vigente.

A continuación encontraremos tres artículos escritos entre 1992 y 1996, en los que colonialidad y decolonialidad aún no están presentes y donde, en cambio, son centrales las categorías y los debates sobre occidentalismo, occidentalización, Estudios de Área, Estudios Culturales, Estudios Poscoloniales. El pensamiento de Rodolfo Kusch y el pensamiento fronterizo permitieron al autor en ese período tomar distancia en los referidos debates.

En el capítulo titulado "Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías poscoloniales", como se verá, las categorías claves son occidentalismo y occidentalización. El trabajo fue publicado al mismo tiempo que *The darker side of the Renaissance*, donde Gloria Anzaldúa y pensamiento fronterizo (*border thinking*) son categorías claves, pero la de colonialidad aún no aparece[6]. Además, en él hay una diferencia entre poscolonialismo, colonialidad y decolonialidad[7]. En el artículo, nuestro autor, en cuanto pensador de frontera, construye un lugar fronterizo de pensamiento para examinar no solo los sucesivos procesos de occidentalización y expansión imperial, sino también una serie de respuestas geopolíticas a su expansión global. Para Mignolo el lugar de la crítica y la teoría poscolonial –categoría que irá dejando de lado en los escritos posteriores y reemplazará por la de pensamiento decolonial– no es otro que el de la construcción permanente de *lugares diferenciales de enunciación* en los marcos discursivos construidos por la occidentalización

6 *Véanse* al respecto la nota 1, los Anecdotarios que preceden cada parte del libro y el *epílogo*.

7 De manera esquemática, la diferencia entre colonialismo y colonialidad se puede explicar si se tiene en cuenta que la configuración del *patrón colonial del poder*, que empezó a instalarse en la época de la denominada conquista, no solo implicó el futuro establecimiento de un orden mundial, en el que la gigantesca concentración de recursos se puso al servicio de una reducida minoría europea, sino también la dominación directa de carácter político, social y cultural. En su carácter político, esa dominación –entendida como colonialismo– fue derrotada en América en el siglo XIX y en África y Asia después de la Segunda Guerra Mundial –de ahí en adelante se puede hablar de poscolonial–. Sin embargo, la relación entre la cultura europea –Occidente– y las demás culturas continúa siendo una relación colonial que, además, mantiene la estructura profunda de la dominación, epistémica, cultural, sensible y ontológica, que no se reduce a una relación política. De ahí la vigencia de la colonialidad –no obstante el "fin" del colonialismo– y la urgencia del proyecto decolonial para, por fin, dejar de ser colonizados.

en sus continuos momentos de expansión. Esa tarea es distinta según se realice a partir de la herencia colonial hispano-portuguesa, inglesa o francesa. Dado que las teorías poscoloniales surgidas como respuesta a la segunda etapa de la occidentalización adelantada por Inglaterra y Francia son las que más acogida han tenido, en este capítulo se hace énfasis en algunas respuestas a la occidentalización imperial hispano-portuguesa. En este sentido, el de Leopoldo Zea es un caso de pensamiento en el que se puede rastrear el paso de una justificación de la expansión del occidentalismo hacia una crítica posterior del mismo y de la necesidad de ir "más allá" de su discurso. Enrique Dussel es un pensador que plantea la cuestión en términos de geopolítica para realizar críticas a la occidentalización en distintos espacios hermenéuticos y epistemológicos. Más allá de considerar la relación modernidad-posmodernidad en Dussel, lo interesante es que, al pensar en y desde la periferia o en espacios intersticiales de los saberes e instituciones europeos y no europeos, mantiene posiciones claramente poscoloniales. Y cuando articula su crítica al eurocentrismo de la modernidad lo hace desde un *lugar de enunciación* poscolonial, que hoy diríamos decolonial, como el mismo Dussel lo admite. Otra respuesta a la occidentalización es la de Kusch, con su empeño por rescatar un estilo de pensar propio, un pensar en América. Allí, en los intersticios de las zonas geoculturales, en sus zonas intermedias, Kusch elabora su concepto de fagocitación, para mostrar que, más allá de la aculturación en América, se da la fagocitosis de *lo blanco* por *lo indígena*, del *ser* por el *estar*, del *ser alguien* por el *estar aquí*, en una curvatura que no se debe confundir con la síntesis hegeliana o la superación en el sentido del ser o de su "pequeña" historia. Se trata más bien de una *fagocitación* en la que la gran historia –la del estar– distorsiona, hasta engullirla, la pequeña historia –la del ser–. En general, una de las tareas de la crítica y la teoría poscoloniales consiste en construir nuevos lugares de enunciación que hagan posible relocalizar las construcciones imaginarias (Oriente y extremo Occidente) de Occidente, como lugar de enunciación particular que, en su expansión, se pretende como único y deslocalizado.

En el siguiente trabajo: "Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los Estudios (latinoamericanos) de Área"[8], teniendo en cuenta ciertas resistencias que se dan en América Latina con respecto a la idea de poscolonialidad, Mignolo propone que la categoría *posoccidentalismo* es clave para pensar no solo las relaciones de las categorías geo-

8 Este artículo, como el precedente, es anterior a la incorporación de la colonialidad como concepto clave.

culturales con el poder, en los procesos de *occidentalizació*n, sino también la superación de la occidentalización. Posoccidentalismo es el proyecto crítico superador del occidentalismo, que es el proyecto de las empresas coloniales en las Américas, desde el siglo XVI. Además, nos explica que sin el *occidentalismo* el *orientalismo* hubiera sido impensable. Toda la conversación sobre el orientalismo deja en silencio el occidentalismo y la invención de América como sustento y sustrato del Orientalismo. En este sentido, se examina el argumento de Fernández Retamar mediante el cual se pretende hacer un pasaje del discurso antioccidental a uno posoccidental, cuyas palabras claves: "América" y "Nuestra América", son pensadas en una tensión entre el proyecto ideológico del marxismo contextualizado en la Revolución Cubana y la cuestión étnica en la Historia de América. Más allá de la lucha de clases, es la tensión entre clase y etnia, visible en la independencia de Haití, la que pone la base del posoccidentalismo que se forja en las memorias de los tres grandes genocidios de la modernidad en América. Para Mignolo, posmoderno, poscolonial, y posoccidental son proyectos que buscan la superación del proyecto de la modernidad en crisis. Pero, ya a partir del año 2000, en la obra *Historias locales, diseños globales*, estas nociones se redefinen al incorporar el concepto de colonialidad y decolonialidad –o descolonialidad–. En este momento era importante para Mignolo confrontar la ideología subyacente en los Estudios de Área, que habían entrado en crisis al caer el Muro de Berlín y descomponerse la imagen del mundo en Primero, Segundo y Tercero. Cada uno de estos proyectos rearticula localizaciones geográficas y epistémicas y, a la vez, desplaza las relaciones de poder de categorías geoculturales imperiales dominadas por los Estudios de Área, constitutivos de la hegemonía mundial de Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial. Se trata de descentralizar y romper las relaciones de poder entre áreas culturales y producción de conocimiento, activando historias y epistemologías locales al tiempo que se desplazan las historias y epistemologías globales. En este sentido, es clave el proyecto de Fernando Coronil, que propone "trascender" el occidentalismo construyendo categorías geohistóricas no imperiales que rearticulen las categorías de historia y geografía, tiempo y espacio, memoria y localización, capaces de desplazar las categorías modernas, entre ellas, las de disciplinas ligadas a empresas colonizadoras y articuladas en lenguas y gramáticas imperiales. Desde una perspectiva posoccidentalista, una epistemología fronteriza da cuenta de la reorganización de la producción de conocimiento incorporada a las historias locales no imperiales y a formas de pensamiento intersticial, que van más

allá de las construcciones binarias del occidentalismo y del conocimiento desincorporado de los diseños globales.

En "Herencias coloniales y teorías poscoloniales"[9], Mignolo se interesa en mostrar cómo lo poscolonial, no obstante sus ambigüedades, revela un cambio epistemológico/hermenéutico radical en la producción teórica e intelectual. Poner la atención en el *lugar de enunciación* de lo poscolonial será clave en la argumentación de que lo poscolonial y lo posmoderno son lugares de enunciación diferenciados. Así, la razón poscolonial es un conjunto de prácticas que critican la modernidad desde historias y herencias coloniales, vinculadas a la herencia del denominado Tercer Mundo, mientras que la *razón postmoderna* lo hace desde los límites de la narrativa hegemónica de la historia occidental conectada con el Primer Mundo. Lo poscolonial es un descentramiento de las prácticas teóricas en términos geoculturales; es decir, se trata de prácticas autoconscientes de su carácter discursivo poscolonial que se desplazan del concepto erudito del discurso de la academia y las reglas disciplinares, por su carácter político, histórico y emancipador. La emergencia del lugar de enunciación de acciones sociales que surgen en el Tercer Mundo invierte la imagen sostenida por la tradición colonial en relación con la distribución de la producción científica, de acuerdo con el desarrollo económico y tecnológico y la ausencia de ideologías que marcan el desarrollo de pensamiento científico y teórico. En este sentido, en el Tercer mundo no solo se produce cultura, sino también conocimiento, pero de un modo que desafía la concepción occidental del conocimiento, al establecer conexiones epistemológicas entre el lugar geocultural y la producción teórica. Dussel y Bhabha son dos ejemplos de lo que significa un *lugar de enunciación diferencial* con respecto del lugar de enunciación moderno que, en nombre de la racionalidad, la ciencia y la filosofía, se autoafirmó como privilegiado frente a otros lugares de racionalidad y pensamiento. Sin embargo, sus teorías poscoloniales se diferencian precisamente por sus lugares de enunciación, marcados por sus respectivas herencias coloniales: España y Latinoamérica para Dussel y la colonización de la India y el Imperio Británico para Bhabha. Para nuestro autor, la sensibilidad *del lugar*, que es característica de la ruptura epistemológica poscolonial, es compatible con la sensibilidad de género, raza o clase, y en todos los casos la producción teórica no se guía por una voluntad de verdad, sino principalmente por preocupaciones políticas y éticas de liberación.

9 *Véase* la nota 7.

En el capítulo "Las humanidades y los Estudios Culturales", Mignolo examina una serie de problemáticas que atraviesan la institucionalización de determinados proyectos intelectuales bajo la rúbrica de los estudios culturales. Entre ellas, se encuentra la desconfianza que generan en ciertas disciplinas, debido a que los Estudios Culturales, por su carácter interdisciplinario, escapan a su control, no solo epistémico, sino respecto de estudiantes y recursos. El centro de interés, sin embargo, está en la pregunta que indaga acerca de los proyectos intelectuales que necesitan ser institucionalizados como Estudios Culturales y qué tipo de racionalidad es la que subyace a ellos: si la razón crítica –el tipo de conocimientos que tienen urgencia social–, la razón instrumental o la razón estratégica. Tratándose de las condiciones de posibilidad de los Estudios Culturales en y desde América Latina, es necesario vigorizar la razón crítica desde las humanidades, que perdieron terreno por el auge de la razón instrumental y la razón estratégica. Otro aspecto importante consiste en indagar si los proyectos intelectuales que se inscriben como estudios culturales en universidades latinoamericanas corresponden a las trayectorias y genealogías de proyectos *encarnados,* como la teoría de la dependencia, la filosofía de la liberación, el colonialismo interno, la transmodernidad, la colonialidad del poder, entre otros, o si introducen o trasplantan los proyectos intelectuales que dieron origen a los Estudios Culturales en Inglaterra o los Estados Unidos, o incluso si se trata de crear espacios institucionales vacíos, a la espera de proyectos intelectuales que los habiten. Por tanto, es clave, desde una perspectiva geopolítica, la reconstrucción de las agendas intelectuales, éticas y políticas, así como las historias locales y los proyectos que se podrían institucionalizar como Estudios Culturales en Latinoamérica. Historias que son distintas, por ejemplo, de las que originan los estudios culturales ingleses o los Estudios Subalternos hindúes, fundados por Ranajit Guha. Otra cuestión importante es saber si los estudios culturales son, antes que formaciones institucionales, proyectos académicos y, en consecuencia, qué tipo de conocimientos y comprensiones exige la realidad actual, para lo cual es necesaria la compresión de la historia desde la primera modernidad y el racismo epistemológico que la atraviesa. Si es así, los Estudios Culturales en Latinoamérica no están abocados a pensar localmente, como un estudio de área que solo piensa en su localidad, sino a pensar el mundo desde perspectivas locales, esto es, atendiendo a los problemas de la globalización, el capitalismo, los diseños globales, el racismo epistémico, el trabajo, el género y la sexualidad, todos ellos claves en la reconfiguración del orden mundial.

En "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad", Mignolo argumenta cómo la idea de "hemisferio occidental" implicó un cambio radical tanto en el imaginario como en las estructuras de poder del sistema mundo moderno/colonial. El autor examina la configuración y los avatares de este imaginario, no desde la historia de las ideas, sino en el ejercicio mismo que implica pensar decolonialmente. En este sentido, argumenta que en la configuración del orden planetario moderno, en la que tiene gran importancia la emergencia del circuito comercial del Atlántico desde el siglo XVI, es constitutiva la producción de diferencia, entendida como la *exterioridad interna* mediante la cual se define la mismidad del imaginario occidental. Esa configuración geopolítica que integra y a la vez diferencia –que establece fronteras en su interior mismo– ha tenido diversas respuestas desde América y las Américas. En un primer momento, en la configuración de la idea de hemisferio occidental y posteriormente en la idea de "Atlántico Norte", en la cual solo América del norte tiene cabida junto a Europa. Ahora bien, la colonialidad del poder, como fronterización, construye la diferencia colonial que se despliega en una diversidad de *dobles conciencias* subalternas que marcan el imaginario de quienes habitan las márgenes, así como sus intentos por pertenecer o no a sus configuraciones geopolíticas. Este es el caso de Jefferson y Bolívar, cuya doble conciencia criolla estaba ligada de maneras distintas a la idea de hemisferio occidental, distinto al caso de la doble conciencia negra de los revolucionarios haitianos. En Jefferson y Bolívar se puede ver la transformación de la doble conciencia criolla colonial en conciencia criolla poscolonial, con la que emerge el colonialismo interno que define las relaciones con la conciencia criolla negra e indígena en términos raciales. Para Mignolo, la diferencia colonial e imperial es parte constitutiva, aunque invisibilizada, en la configuración geocultural desde la primera modernidad hispana y portuguesa. Y sigue siendo clave en el momento en que el hemisferio occidental se transforma en Atlántico Norte, excluyendo definitivamente a América Latina de la civilización occidental, pero creando la posibilidad de emergencia de fuerzas ocultadas de movimientos sociales, fuerzas amerindias y afroamericanas, invisibilizadas por el imaginario criollo –latino y anglo– del hemisferio occidental. Estas fuerzas interpelan la nueva configuración geopolítica occidental del Atlántico Norte, como en el caso de las inmigraciones del sur al norte que producen lo que se ha dado en llamar una "latinoamericanización de Estados Unidos". Finalmente, la pregunta del autor es si el imaginario occidental se reconfigurará en una serie de nuevos imaginarios o si el capitalismo *es* el mismo el imaginario o si es posible una reconfiguración

distinta a la organización basada en la producción de *exterioridad interior*, (colonialidad) propia del imaginario de la civilización occidental. Este artículo contiene ya el esquema de lo que serán sus reflexiones actuales sobre la desoccidentalización y la reoccidentalización en las relaciones internacionales o, mejor dicho, interestatales.

En el ensayo titulado "El giro gnoseológico decolonial: la contribución de Aime Césaire a la geopolítica y la corpopolítica del conocimiento", el autor se propone hacer visible la importancia del pensamiento de Césaire para las genealogía de pensamientos decoloniales. Para tal fin, se argumenta para mostrar en qué consiste el giro epistemológico decolonial, no como transición paradigmática, sino como un desplazamiento fronterizo hacia un paradigma otro, construido como pensamiento crítico fronterizo, irreductible al pensamiento crítico occidental de tradición marxista. El giro decolonial pone el acento, entre otras, en las dimensiones racial, de género, sexual, geopolítica y corpopolítica del conocimiento, y en las memorias sin archivo, pero impresas en los cuerpos de los colonizados. Por ello cuestiona el carácter desincorporado del conocimiento, de la tradición filosófica y política, construidas desde el Renacimiento con base en la tradición grecolatina. A diferencia de Levinas, que piensa a partir de experiencia de la diferencia colonial Europea interna (p.ej., los judíos fueron en Europa el equivalente de indígenas y africanos esclavizados en el Nuevo Mundo), Césaire lo hace a partir de la diferencia colonial externa a Europa, desde la memoria de la esclavitud africana, es decir, desde la colonialidad, desde la memoria geográfica y bío-gráfica, como soporte de un pensamiento cuyo potencial epistémico es nada menos que la capacidad de construir un mundo en donde quepan muchos mundos, que no puedan ser controlados por los universales abstractos de la modernidad/colonialidad. El pensamiento de Césaire es clave para la crítica del eurocentrismo, de los conceptos igualmente eurocéntricos de Humanidad y Estado nación colonial e imperial, montados sobre una concepción restrictiva de humanidad –colonialidad del ser– y fundados en una razón genocida para la que la vida de otros seres humanos es prescindible. Una cuestión clave que atraviesa el texto es la indagación por las posibilidades de pensar y construir "hogares" del ser para quienes han sido desplazados a "habitar" el hogar de la modernidad, pero relegados a la inexistencia; marcados por la herida colonial o la herida imperial (p.ej., el sultanato otomano en el siglo XVI, las dinastías chinas en el siglo XIX, Rusia desde el siglo XVII). De aquí surgen las trayectorias de reexistencia decoloniales –el zapatismo, los proyectos indígenas en todas las Américas y África, los inmigrantes en Europa y Estados Unidos– e imperiales –el retorno de China

a la esfera mundial, el despegue de Rusia de la Unión Europea y de Estados Unidos–. La posibilidad de un giro descolonizador pasa por la crítica de la proyección universal del concepto de humanidad, forjado con base en la experiencia del hombre blanco, europeo, cristiano, burgués, etc., que niega otras ontologías para reformular lo humano a partir de la experiencia de quienes fueron racializados y sexualizados como menos humanos/as. Indirectamente, es una crítica al concepto de poshumano, el cual es un concepto posmoderno gestado por quienes se sienten humanos. Para quienes fueron expulsados del concepto regional e imperial de humanidad, quienes no fueron o fuimos propiamente humanos, lo poshumano queda como una ficción regional promovida por las casas editoriales y las revistas especializadas, cuyos evaluadores promueven lo poshumano y continúan ocultando la deshumanización que lo poshumano oculta. En estas rutas descolonizadoras el pensamiento de Césaire no es un pensamiento marginal, sino que comporta un desplazamiento decolonial clave para la construcción de epistemologías otras y para la creación de mundos de otro modo, que al mismo tiempo revelan el racismo impregnado en el concepto de "humanidad".

El capítulo titulado "Habitar los dos lados de la frontera/teorizar en el cuerpo de esa experiencia", escrito por Walter Mignolo y Madina Tlostanova, es un trabajo de pensamiento desde los bordes en el que se muestra cómo es que la modernidad y su proyecto civilizador, basada en la teopolítica y la egopolítica del conocimiento, produce no solo fronteras geográficas, sino heridas corpográficas y epistémicas, y lo hace colonizando el tiempo y el espacio, para crear diferencias coloniales e imperiales y distinciones entre civilización y barbarie, entre humanidad y no humanidad, basadas en la clasificación racial de la población del mundo. El pensamiento fronterizo o, lo que es lo mismo, el pensar desde el borde es la respuesta a la "epistemología del punto cero" basada en lenguas imperiales. Con base en varias tesis, se ilustra en qué consiste el pensamiento fronterizo. Los bordes, además de geográficos, son políticos, subjetivos y epistémicos, y en ambos lados hay gente clasificada no naturalmente, sino por la acción de la matriz colonial del poder. La epistemología del borde no es pensamiento de los bordes desde una epistemología monotópica que no está en ellos, es respuesta de la gente a la diferencia colonial y a la diferencia imperial, geopolíticas y corpopolíticas del conocimiento como respuesta a la teopolítica y la egopolítica del conocimiento. Además de mostrar los diferentes tipos de dependencia que generan la diferencia colonial e imperial, se argumenta que la epistemología fronteriza, como parte de un proyecto político distinto que propende, antes que por

modernidades alternativas, por construir alternativas a la modernidad y necesita su propia genealogía. En este sentido, se examina cómo podría surgir el pensamiento fronterizo en el ex Segundo Mundo, marcado por la diferencia imperial, donde la multitud se moviliza más por el deseo de asimilarse a Occidente que por imaginar otro mundo posible. Antes que en la pregunta por el método, el pensamiento fronterizo se posiciona en la *doble conciencia,* resultado de habitar la exterioridad, en el borde donde surge como giro epistémico decolonial. En este sentido, se exploran una serie de historias locales, en África y de las excolonias de la Unión Soviética y sus legados, para examinar cómo sería posible "desprenderse" de los diseños globales imperiales producidos por las historias locales de Europa y Estados Unidos, sin caer en la falsa opción de las modernidades alternativas.

Cerramos el libro con el capítulo "El fin de la universidad como la conocemos: foros epistémicos mundiales hacia futuros comunales y horizontes decoloniales de vida". En este trabajo, Mignolo argumenta que en el siglo XXI el control del conocimiento es un asunto central en los avatares de la matriz colonial de poder y la lucha histórica por el control de la autoridad, la economía y la naturaleza. En este contexto se debate acerca de los horizontes futuros de la institución universitaria en medio de la paradoja actual, en la que, de acuerdo con ciertos indicadores, muchas de las ideas más "creativas" provienen de agentes que están por fuera de la academia. Si bien es cierto que la universidad necesita transformaciones, la cuestión es cuáles son las que necesita: en términos de la lógica corporativa, del Foro de Universidades de Davos, el conocimiento está al servicio de valores y horizontes de vida corporativos, del desarrollo, del liberalismo y de una concepción de la naturaleza como objeto de conocimiento, dominación y explotación. Para la opción decolonial, en cambio, la universidad necesita transformaciones decoloniales, regulaciones pluriversales, no universales, que son las que provienen del Estado o de las corporaciones. Antes que ser regulada por el Estado y/o las corporaciones, la universidad debe ayudar a poner en su justa dimensión el lugar del Estado y las corporaciones en la sociedad futura. La transformación de la universidad tiene que ver con la pregunta acerca de cuáles son las necesidades de nuestro tiempo, cuestión que no puede ser decidida unilateralmente, y, en este contexto, con cuáles son las formas que la investigación adquiere según esas necesidades y el horizonte común o comunal del que forman parte. En este sentido, Mignolo distingue entre la *investigación creativa* al servicio de los valores corporativos y la *investigación creadora* que, además de ser ética, es crítica de los excesos de la colonialidad del conocimiento y de la investigación al servicio de las corporaciones capitalistas,

y es imaginativa y preventiva de las consecuencias de la lógica del desarrollo moderno, que mata a los muchos para que unos pocos puedan vivir mejor. La *investigación creadora* se realiza dentro y fuera de la universidad y es clave para descolonizar la universidad, el Estado y el mercado, así como para imaginar horizontes comunales de vida, economías no capitalistas y formas de relacionamiento distintas, la pluriversalidad de las relaciones comunitarias en las que el amor y la vida son prioritarios sobre la subordinación y la muerte. En suma, la cuestión central de este capítulo se puede resumir en la pregunta acerca de cuáles serían los rasgos generales de la futura pluriversidad, decolonial y humanística –no centrada en las humanidades modernas, sino en las humanidades como marco de la investigación crítica y decolonial–, en la que, además, las artes tendrían un lugar para pensar, entre todos, comunalmente, las necesidades y soluciones a los problemas de nuestro tiempo.

Referencias

Mignolo, W. (2003). *Historias locales, diseños globales: colonialidad conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.

___ (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Primera parte
Trayectos de un pensador decolonial

Anecdotario

Una vida dedicada al proyecto decolonial se publicó en el 2007; *La opción descolonial* en el 2008. El primer texto provee al lector un itinerario personal, el segundo enmarca un itinerario teórico, formulado por esos años, que continúa hasta el presente. La idea de la entrevista fue de Santiago Castro-Gómez y su ejecución estuvo a cargo de Nelson Maldonado Torres, ambos amigos y colaboradores en el Proyecto Modernidad/Colonialidad. Así, la entrevista constituye una conversación interna del proyecto.

El título lo agradezco, pero es mitad cierto. En verdad, mis primeras encarnaciones académicas fueron la semiótica, el análisis del discurso y la teoría literaria. Mi primera obsesión académica fue la pregunta formulada por Roman Jakobson: ¿qué es lo que hace que un mensaje verbal sea obra literaria? Escribí varios artículos, participé en conferencias, dicté cursos en donde esta pregunta guiaba mis reflexiones. Luego la transformé en está: ¿qué hace que un mensaje verbal sea una obra poética? Igualmente escribí artículos monográficos sobre el tema. Esta pregunta derivó con el paso del tiempo en lo que sería *El lado más oscuro del Renacimiento* (Mignolo, 1995)[1]. Entre ambas preguntas surgió la ayuda de Juri Lotman y su *Semiótica de la cultura* (1979).

Fue en ese momento cuando comprendí que ni la pregunta de Jakobson ni mi versión trasformada –donde reemplazo la literatura por la

1 Versión castellana de *Dark Side of the Renaissanse*, traducción de Cristobal Gneco, Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.

poesía– podrían responderse sin recurrir a un contexto mayor constituido por la cultura y, más específicamente, por la noción lotmaniana de "metatexto". El metatexto consiste, rápidamente expuesto, en la conceptualización que construyen los actores de ciertas prácticas a partir de lo que hacen. Por ejemplo, son los sociólogos/as quienes definen en qué consiste la sociología que practican. Si alguien que no es sociólogo/a propone una conceptualización de la sociología –como antropólogo/a o filósofo/a– no podrá prescindir de la conceptualización de quienes practican la sociología, es decir, no podrá prescindir del "metatexto sociológico".

Pero a todo esto le faltaba la cuestión colonial. Un punto de referencia puede ser: "La letra, la lengua, el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales)", ensayo en el cual la cuestión colonial se inmiscuía en reflexiones que provenían del campo de la semiótica, la teoría literaria y el discurso. De ahí a la "semiosis colonial" –concepto clave en *El lado más oscuro del renacimiento*– solo hay un paso. Estamos, pues, en el 1995 y todavía "colonialidad" era para mí un concepto desconocido, a pesar de que Aníbal Quijano lo había introducido hacia 1990. Pero el colonialismo ya era claro. De modo que estaba ya preparado cuando me encontré con el concepto de colonialidad. Tenía todos los elementos para entenderlo y ampararme en él. Desde entonces, entre 1996 y 1997, sí se puede decir "una vida dedicada al proyecto decolonial".

El segundo artículo de esta sección ya marca el derrotero que va desde *Historias locales/diseños globales* (2000/2003) a *El lado más oscuro de la modernidad occidental. Futuros globales, opciones descoloniales* (2011). Algunas observaciones para esclarecer el terreno. En primer lugar, mi concepción de la decolonialidad y de la opción decolonial corresponde a un universo de sentido que se deriva, como ya es conocido, de la conceptualización fundadora de Aníbal Quijano, que consistió, simplemente, en introducir el concepto de "colonialidad" en los debates hasta ese momento existentes en torno a la "modernidad", concepto que en los años noventa producía el efecto de totalidad y llevó a un Anthony Giddens jubiloso a que en adelante se hablara de modernidad. En esa década, en realidad, muchos vieron solo el oasis en el desierto de la modernidad, no vieron la colonialidad. La modernidad es solo la mitad de la historia. La mitad oculta es la colonialidad.

Con ello quiero decir que el concepto hoy tiene usos muy variados: "descolonización de X o de Y", "decolonialidad aquí y allá". Así como el cristianismo, el marxismo, el liberalismo o el islamismo viven en muchas versiones, así como cada una de las ciencias sociales vive de encontradas opiniones, y también las humanidades, tampoco existe una sola versión de lo que sea la decolonialidad. Lo que sí puedo afirmar es que decolonia-

lidad y poscolonialidad no son equivalentes, aunque tengan la historia del colonialismo occidental en común. Protestantismo no es equivalente a catolicismo, aunque ambas compartan la cristiandad. Y lo mismo se podría decir del islamismo y sus variantes específicas. De igual manera, la decolonialidad no se confunde con la epistemología del sur. La decolonialidad, como aquí la concibo, no se ubica en una geografía particular, por metafórica que sea, sino en los bordes, en los dos lados de las fronteras, con el diferencial de poder que caracteriza, en el mundo moderno/colonial, a las fronteras. La barra / expresa precisamente la metáfora y también el logo del *border* que nutre la epistemología fronteriza. Y la epistemología fronteriza está en los bordes del norte del sur: en África del norte, al sur del norte (sur de Europa); Oriente medio, al oeste del este; y en Asia del este, al oeste del este (en relación con Asia del oeste).

Mis argumentos están montados sobre el presupuesto de que la decolonialidad es relativa a la colonialidad (colonialidad del poder, del saber y del ser, en términos generales). En este sentido, la comprensión de la colonialidad del poder (o patrón colonial de poder) es condición *sine qua non* del estar siendo decolonial y, por tanto, del hacer y del pensar. Así las cosas, los ensayos de esta primera parte son signos en el camino de la semiología, del análisis del discurso y de la teoría literaria, en los cuales fui encontrando el colonialismo y luego la colonialidad.

Referencias

Lotman, Juri (1979). *Semiótica de la cultura*. Madrid: Cátedra.

Mignolo, Walter D. (1995). *The Darker Side of the Renaissance*. University of Michigan Press.

Walter Mignolo: una vida dedicada al proyecto decolonial[1]

El filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado Torres conduce en estas páginas una conversación con el pensador y teórico argentino Walter Mignolo e indaga por su trayectoria académica, por sus experiencias vitales en Argentina, Europa y Estados Unidos y por sus vínculos con el Proyecto Modernidad/Colonialidad. Desde hace varios años, Walter Mignolo ha sido reconocido como uno de los primeros pensadores latinoamericanos que asumió creativamente los debates académicos en torno a la "condición poscolonial". Su libro *The Darker Side of the Renaissance* (1995) gozó de amplia discusión tanto en Estados Unidos como en América Latina y es ya un verdadero clásico de los estudios poscoloniales latinoamericanos. Hoy en día, junto con Aníbal Quijano y Enrique Dussel, Walter Mignolo es una de las figuras "paternas" de la también llamada Red Modernidad/Colonialidad, cuyas publicaciones e intervenciones tienen amplia recepción en varios sectores de la academia latinoamericana.

Nelson Maldonado Torres: *Walter, cuéntanos primero en qué tipo de entorno familiar, cultural o educativo creciste en la Argentina y de qué modo influenció tus posteriores inclinaciones profesionales.*

Walter Mignolo: Nací y me crié en el campo, en la pampa gringa chica (sudeste de la provincia de Córdoba), que está más o menos en el centro del país, entre Buenos Aires y la ciudad de Córdoba, y limita con la provincia de Santa Fe. Una zona donde llegó una gran parte de la inmigración italiana a partir de fines del siglo XIX. Corral de Bustos, que ves en el mapa entre Marcos Juárez, al norte, y La Carlota, al sur,

1 Entrevista publicada en *Nómadas*, 26 (abril 2007): 186-195, actualizada para esta edición con eventos y personas con las que Walter Mignolo ha colaborado en el proyecto modernidad/colonialidad/decolonialidad desde entonces.

está entre el antiguo camino real de Buenos Aires a Lima y el camino de frontera de Buenos Aires a Río Cuarto, a la izquierda en el mapa, territorio de los indios ranqueles, donde llegó Lucio V. Mansilla en una de las campañas de mediados del siglo XIX destinadas a limpiar las pampas de indios para producir cereales y carnes para el mercado internacional (Inglaterra y Estados Unidos, principalmente). Nací y me crié en el campo y mi padre, que era jornalero, decidió mudarnos a Corral de Bustos para que yo pudiera ir a la escuela. Pues ese es un momento importante de mi vida y formación. Hice la escuela primaria y secundaria en Corral de Bustos.

Familias grandes. Tanto mi padre como mi madre venían de familias de 10 hijos/as cada una. De modo que me crié en un ambiente campesino y pueblero, familiar y cariñoso, rodeado de abuelos y abuelas, tíos y tías, primos y primas. Mis abuelos y abuelas eran todos italianos. De modo que yo soy "pura sangre", nada de mestizaje e hibridación.

A nivel biológico, claro. A nivel cultural, los descendientes de europeos en América estamos mezclados de alguna manera, nos habita y habitamos un tipo particular de doble conciencia, lo admitamos o no. Somos casi europeos en un ámbito de indígenas y mestizos/as (uno de los sentidos que tienen las palabras "criollo" y "criolla" en Argentina) que habitan el "interior" (es decir, no en Buenos Aires), y de afrodescendientes no visibles en la Argentina "moderna" (la construida a partir de 1860), pero con una presencia fuerte antes de esa fecha, y muy visible durante el gobierno de Juan Manuel de Rosas[2].

Del ambiente de Corral de Bustos, donde viví desde los 7 hasta los 19 años, quizás hasta los 20 (debido a que en segundo año de secundaria abandoné los estudios y después de dos años decidí terminar la secundaria como estudiante "libre"), quedaron firmes en la memoria algunos hitos. El "sentir" la diferencia, de manera borrosa en la razón, pero clara en el corazón, de ser hijo de italianos y campesinos en un pueblo donde mis amigos eran hijos/as de doctores, abogados, notarios públicos. Ese "sentimiento" volvió de alguna manera cuando me fui a París a estudiar semiótica. La diferencia se daba en un sentido de no pertenencia, aunque había leído ya en Argentina, en la Universidad de Córdoba, a Levi-Strauss, Barthes, Foucault, Derrida, Greimas, Genette, etc., y, en fin, al estructuralismo y posestructuralismo que estaba en debate. Cuando llegué a Esta-

2 No fueron visibles hasta hace poco, cuando comenzaron a hacerse ver y a marcar su invisibilidad. *Véase* el documental de Milena Annecchiarico "Los argentinos también descendemos de esos barcos". Lúdico Films, 20 minutos, 19-12-2003. En línea: https://www.youtube.com/watch?v=4POrdVHfUfc

Walter Mignolo en París, 1973.

Walter Mignolo en Madrid, con exiliados argentinos, 1987.

dos Unidos, el fantasma de la diferencia volvió a aparecer en otro ámbito de no pertenencia. El "descubrimiento" de los que a mediados de los años setenta se conocían como "chicanos" me hizo ver lo que significaba ser italoargentino.

Quizá por ese sentimiento de la diferencia –eso lo pensé mucho más tarde, claro– se dio el segundo hito: mis lecturas apasionadas, en Corral de Bustos, de Camus y Kafka. En esos momentos no podía entender que la diferencia habitaba –y ellos la habitaban– la obra de Camus y Kafka. Pero intuyo que el impacto que ambos tuvieron en mi formación, que fue grande, se debe en gran parte a la diferencia que nos habita. Claro, en ese momento no estaba en condiciones de entender la diferencia ni lo que significaba ser judío en Praga, *pie noire* en París o chicano en Estados Unidos, ni tampoco de relacionar todo eso con mi biografía de italoargentino, también del campo. La lectura de *El mito de Sísifo* me enganchó con la filosofía. Por eso terminé el bachillerato como estudiante libre y me fui a la ciudad de Córdoba a estudiar filosofía.

NMT: *Después de terminar la universidad en Argentina, viajaste a Francia para continuar con tus estudios de posgrado. ¿Qué te motivó para hacer tal elección?, ¿qué profesores tuviste en Francia y cómo era el ambiente académico francés en el campo de las ciencias humanas?, ¿cómo se posicionó la semiología frente a las propuestas teóricas de personajes como Foucault, Deleuze, Guattari, Derrida, etc.?*

WM: En 1968 competí por una beca que ofrecía la universidad para estudios en el extranjero. La gané y así llegué a la École des Hautes Études. La motivación era clara: entre las actividades que mencioné, estaban también las lecturas del estructuralismo y posestructuralismo francés. Había un marcado comercio de gentes y de libros entre Francia y Argentina. De modo que leíamos en francés a Levi-Strauss en los seminarios de antropología; a Barthes en los seminarios de Literatura con Jitrik; a Foucault y Derrida, por cuenta propia, y a los psicoanalistas (como Marcelo Pasternak y Néstor Braustein, principalmente). Eliseo Verón, en Buenos Aires, había iniciado otra vía de la semiología, una semiología social, análisis de la publicidad, de los discursos políticos, etc., pero muy conectado con París. En fin, todos los caminos conducían a París.

Allá ingresé a la École des Hautes Études, Sección VI, creo, de Lingüística y Semiología. Mis mentores eran Roland Barthes (a quien escribí desde Argentina preguntando si me aceptaría en su seminario) y Gérard Genette, quien en ese momento era *maitre assistant* de Barthes. El sistema de posgrado en la *École* era muy abierto. Tomé las clases de Barthes y Genette, obligatorias, aunque no bajo presión, y asistía a las de Algirdas Gre-

Walter Mignolo en la UNAM, 1980. Archivo personal.

Walter Mignolo con Rolena y David Adorno, 1991. Foto cortesía de Rolena y David Adorno.

Walter Mignolo con Fernando Coronil, 1999. Archivo personal.

imas, puesto que estaba muy metido en el estructuralismo. También a las de Oswald Ducrot con su influyente obra *Cuando decir es hacer*, que hacía una especie de pragmática del discurso, ligada también a la filosofía de la mente y la pragmática, que en Inglaterra en esos momentos capitaneaba J. L. Austin. De vez en cuando asistía a los cursos de Edgar Morin y Louis Marin, y un par de veces a los de Christian Metz, que hacía semiótica del cine. Pero en París me fui alejando de las actividades relacionadas con el cine. ¡Solo me dedicaba a ver películas!

Uno de los debates en el ámbito en el que yo me movía era entre *Tel Quel*[3] y el seminario de Greimas. Y Barthes, por cierto, estaba del lado de *Tel Quel* (donde estaban también Philippe Sollers y Julia Kristeva). A Foucault lo seguí leyendo porque ya me había interesado en sus trabajos en Argentina. También a Derrida. Pero no había muchos cruces, excepto que Derrida estaba también ligado al grupo de *Tel Quel*. Deleuze y Guattari aparentemente no eran tópicos en los círculos en los que yo me movía, porque recién leí *El anti Edipo* en 1973. Lo recuerdo porque fue mi primer regreso a Argentina y lo leí en los diez días de crucero en barco, de Lisboa a Buenos Aires.

En lo personal, comencé a "desviarme". A través del seminario de Ducrot, me interesé en Austin y en Chomsky, no tanto el lingüista como el epistemólogo. Un artículo de Chomsky sobre la epistemología y la lingüística, no recuerdo bien el título, me impactó. Ese artículo fue un punto de referencia para Teun van Dijk, en Ámsterdam, y Siegfried Schmidt en la Universidad de Bielefeld, quienes trabajaban en teoría del discurso y epistemología, enganchados con la de las ciencias duras (Feyerabend, Sneed). Schmitt se interesaba en las investigaciones de Humberto Maturana y Francisco Varela –*El árbol del conocimiento*–, pero también en varios artículos sobre neurobiología y cognición se entrelazaban en sus reflexiones metateóricas. El concepto de autopoiesis era fundamental para Schmitt. Lo fue también para mí en la introducción a *The Darker Side of the Renaissance* –cuya traducción al castellano publicará en Colombia la Universidad del Cauca, en 2015–, donde lo hago explícito, pues subyace a todo mi argumento. Por ahí me metí y seguí esa línea, mezclada con otras, al menos hasta principios de 1980. Me vinculé con János Sándor Petöfi, que en esos momentos tenía varias actividades, como seminarios en Urbino y edición de libros, además de su propia producción sobre teoría del discurso. En este campo sí había tensiones entre Van Dijk y Schmitt, por un lado, y las escuelas de París, por otro. Los dos primeros creían en la ciencia y

3 Publicación francesa donde se debatían temas de teoría y crítica literaria. Sus creadores y mayores impulsores fueron Philippe Sollers y Jean-Edern Hallier [N. del Ed.].

Walter Mignolo, *Chair de Romance Studies,* 1995-2000.
Al fondo, urna funeraria maya que instaló en la oficina. Gentileza del Museo de Duke University.

en la filosofía de la ciencia y veían a los parisinos como "metafísicos". Los parisinos no comulgaban mucho con la filosofía de la ciencia del ámbito anglosajón.

La semiología estaba fundada sobre una presunción fuerte de universalidad lógica. De modo que la deconstrucción, la arqueología del saber, la *machine désirante*, etc., estaban fuera del proyecto de la ciencia, que era el ancla para las orientaciones lingüísticas, discursivas y semióticas. Schmitt estaba empeñado en fundar una ciencia de la literatura, en la tradición alemana, renovada por la filosofía de la ciencia. Esta tensión se comprobó en el cambio que dio Roland Barthes cuando, después de escribir la semiología del relato y el libro sobre la moda, pasó a S/Z. Es decir, pasó al ámbito de la reflexión hermenéutica más que a la epistemológica (en el sentido de filosofía de la ciencia). A mí me llegó ese momento a principios o mediados de los ochenta.

NMT: *Tus primeros trabajos se orientaron a los Estudios Coloniales Latinoamericanos. ¿Podrías hablarnos de ellos?, ¿cómo los valoras hoy? Luego te moviste al campo de los Estudios Poscoloniales. ¿Qué motivó este cambio de dirección?*

WM: No, verdad que no. Los Estudios Coloniales –como los llamas– fueron mi segunda encarnación. Mi primer artículo, publicado 1971 en *Caravelle*, una revista de humanidades de la Universidad de Toulouse, fue escrito con Jorge Aguilar Mora. El título era "Borges, el libro y la escritura", un artículo de factura derrideana, haciéndonos eco de *De la grammatologie*. Mi segundo artículo, de 1972, fue publicado en la *Nueva Revista de Filología Hispánica*, del Colegio de México. El título era "La dispersión de la palabra. Los *Heraldos Negros* de César Vallejo", un análisis estructural y una reflexión cuasi derrideana. Hasta principios de los ochenta publiqué varios artículos que oscilaban entre la literatura, el estructuralismo, la gramática generativa y la filosofía del lenguaje. Por ejemplo, "Emergencia, espacios, mundos posibles. Las propuestas epistemológicas de Jorge Luis Borges". En fin, varios de estos artículos salieron recogidos en un libro: *Textos, modelos y metáforas*, publicado en 1986 por la Universidad Veracruzana, en Jalapa, México. Paralelo a estas investigaciones hacía otras relacionadas con el análisis del discurso y sobre las relaciones entre ficción y literatura. Sobre lo primero hay unos cuatro artículos en inglés publicados en libros editados por Ladislav Matejka, János Petöfi, Myrdene Anderson y Floyd Merrell. Publiqué también artículos en castellano, y todo eso fue a parar a un libro publicado por la Universidad Nacional Autónoma de México, en 1984: *Teoría del texto e interpretación de textos*, donde dialogan la reflexión hermenéutica y epistemológica. Me ocupo del realismo mágico y de la literatura fantástica, de las condiciones de la ficción literaria, en fin, y hago un análisis largo y pormenorizado de *Yo, el Supremo*, de Augusto Roa Bastos. A finales de los ochenta esta etapa llegaba a su fin y comenzaba, ahora sí, mi encarnación "colonial". En medio de todo esto apareció mi primer libro, *Elementos para una teoría del texto literario*, publicado por Editorial Crítica, en Barcelona. Este fue un libro basado en mi tesis doctoral de la École des Hautes Études, pero muy cambiada.

En 1981 y 1982 salieron dos artículos, largos también. El segundo, una monografía que, por un lado, fue el comienzo de lo que luego sería *The Darker Side of the Renaissance* y, por otro, marcó un hito en los estudios coloniales, junto con la intervención de Rolena Adorno y sus trabajos seminales sobre Guamán Poma de Ayala. Estos dos artículos fueron "El metatexto historiográfico y la historiografía indiana", publicado en *Modern Language Notes*, por John Hopkins University y "Cartas, crónicas y relaciones del Descubrimiento y la Conquista"[4], una colección de trabajos publicados por Editorial Cátedra, en Madrid, en 1982. En fin, estos dos

4 Selecciones de Walter Mignolo (1982: 59-60, 70, 72, 75-78). En línea.

Walter Mignolo con Hele Beji y otro acompañante, Río de Janeiro, 2000.

Walter Mignolo con Michael Shapiro y Enrique Larreta. Rio de Janeiro, 2000.

Walter Mignolo en el seminario "Islamofobia", París, 2002.

trabajos fueron el inicio de mi dedicación a la historiografía renacentista y la historiografía de Indias, que se mezclaron con cuestiones lingüísticas y cartográficas.

NMT: *Háblanos un poco de tu experiencia universitaria en Estados Unidos. Primero estuviste en la Universidad de Indiana, luego en la de Duke. ¿Qué posiciones ocupaste en estas instituciones?, ¿el hecho de haber realizado tu carrera académica en Estados Unidos, y no en Latinoamérica, ha favorecido tus proyectos intelectuales?*

WM: Comencé en la Universidad de Indiana, en 1973. Estaba en Francia cuando Heitor Martins me invitó a dar cursos de semiótica y teoría literaria. Estuve un año y medio en Indiana y me fui a la Universidad de Michigan en Ann Arbor, en septiembre de 1974. Ahí estuve hasta 1992. Comencé en Indiana y Michigan como profesor visitante. En Michigan hice todo el escalafón: de profesor visitante a asistente, de asistente a asociado y, luego, a profesor de tiempo completo. A Duke llegué en enero de 1993, en el Programa de Literatura, y a Departamento de Estudios Romances, y al poco tiempo fui designado director (*Chair*). Hacia el final de ese período me nombraron catedrático "William H. Wannamaker". Después de terminar la decanatura tomé un año sabático y comencé a trabajar con el Center for Global Studies and the Humanities, un instituto modesto asociado al John Hope Franklin Center for Interdisciplinary and Internacional Studies, de la Universidad de Duke.

En cuanto a la segunda parte de tu pregunta, es una de "El jardín de senderos que se bifurcan". En primer lugar, mis proyectos intelectuales no preceden sino que son parte del proceso que inicia en Argentina, pasa por Francia y luego por Estados Unidos. Hay una línea que conecta la experiencia en estos tres lugares, de la que fui consciente apenas en Estados Unidos cuando "descubrí" lo que significaba ser chicano/a o latino/a. Ahí me di cuenta de que en Argentina era hijo de inmigrantes del interior del país y que nunca sentí que perteneciera al país. En Francia uno era "sudaca", como decían en Madrid, o el ejemplo del *dernier gadget d'outremer*, que consumía la intelectualidad francesa a través de las novelas del *boom* [latinoamericano]. Y en Estados Unidos descubrí que era latinoamericano y blanco, pero no tan blanco, y que también era "hispano". Curioso que la categoría *hispanic* entra en el vocabulario estatal durante la administración de Nixon, esto es, por los años en que yo llegué a Estados Unidos (con lo cual no quiero decir que fue mi llegada la que alertó a la administración Nixon de que algo estaba pasando con esta gente que viene del Sur). Quizá si no hubiera hecho este recorrido, si me hubiera quedado en Argentina, y tampoco hubiera reconocido la experiencia de

Walter Mignolo con Enrique Dussel y Aníbal Quijano, Berkeley, 2003.

cierto malestar. O, tal vez, sí podría haberla descubierto, como lo hizo Rodolfo Kusch en Argentina misma, pero "descubriendo" la cultura, historia, conciencia y epistemología aymara y quechua. En fin, seguro que, de haberme quedado, no tendría los proyectos que hoy tengo, tendría otros. ¡Quién sabrá cuál de los senderos que se bifurcan en el jardín hubiera sido llevado a recorrer!

NMT: *Hoy en día se te conoce por ser un animador permanente de la Red Modernidad/Colonialidad. ¿Cómo se formó esta red, cómo ves personalmente tu función en ella y la de otros miembros, cómo trazarías sus genealogías intelectuales, en qué proyectos colectivos han estado involucrados?*

WM: Yo diría "uno" de los animadores de la Red Modernidad/Colonialidad. Es cierto que le puse mucho cariño a la Red porque es un proyecto que reúne afectividad y pensamiento, epistemología y política. Y, lo mejor, como digo a menudo, es un proyecto que no tiene un director o coordinador general, que no tiene estatutos, que no tiene una oficina

central, que no depende de la generosidad de los organismos internacionales (y por eso tiene libertad de pensamiento y acción). No obstante, nosotros trabajamos en nuestras respectivas universidades y centros de investigación. Es así como la red o proyecto contribuye a cambios institucionales sin ser ella misma una institución. Pero, en fin, por eso le puse, le pongo todavía y le seguiré poniendo cariño. Mi papel fue importante a comienzos de 2000. Luego aparecieron otros animadores y animadoras, como Catherine Walsh en Ecuador. Santiago Castro-Gómez ha hecho lo suyo en Colombia, organizando conferencias y publicaciones y estando a disposición del interés que en Colombia hay por el proyecto. Y tú, Nelson, organizaste varios eventos en Berkeley, en colaboración con José David Saldívar, y en París, Madrid, Salvador de Bahía, estableciendo vínculos también en Colombia. Además, eres un animador importante del proyecto en Berkeley y con la Asociación Caribeña de Filosofía.

Otro momento importante en la propagación y diversificación del proyecto fue el lanzamiento de las Estéticas Decoloniales, en Bogotá, en noviembre de 2010, con una exposición en tres salas (el Parqueadero, el Mambo y en la sala ASAB de la Universidad Distrital) y un taller de tres días con la curaduría de Pedro Pablo Gómez, Elvira Ardiles y mía. Este puntapié inicial continuó y continúa[5]. En el 2011 se realizó una segunda edición en la Universidad Duke[6]. Dalida María Benfield organizó otro coloquio en Boston: "Los archivos del cuerpo"[7], y Raúl Ferrera-Balanquet en Mérida. Además, ambos –junto con Pedro Lasch, Miguel Rojas-Sotelo y Alanna Lockward– participaron con dos paneles en la Bienal de la Habana en el 2012[8]. Por su parte, Alanna Lockward inició en Berlín su exitosa serie de eventos Be.Bop (2012-2014, 2016). Be.Bop es una sigla para "Black Europe Body Politics"[9]. Alanna especificó un aspecto de las estéticas decoloniales, las estéticas diaspóricas. En 2014, Alanna curó con Jeannette Elhers el evento en Berlín y Copenhague[10]. Con Rolando Vázquez coeditamos un volumen especial de *Social Text Periscope* en el cual escribimos una introducción sobre el concepto de *aesthesis* (sobre el cual escribí un artículo en *Calle 14*, publicado en marzo de 2010, donde comencé la elaboración del concepto en el ámbito de las reflexiones decoloniales), volu-

5 En línea: http://esferapublica.org/nfblog/esteticas-decoloniales-2/
6 En línea: https://today.duke.edu/2011/05/decolonial
7 En línea:http://www.emerson.edu/about-emerson/campuses-facilities/boston/huret-spector-gallery/exhibition-archives/body-files
8 En línea: http://www.erudit.org/culture/inter1068986/inter0103/66639ac.pdf
9 En línea: https://blackeuropebodypolitics.wordpress.com/
10 En línea: http://www.jeannetteehlers.dk/. Para cotejar las ideas de Jeannete sobre su arte véase la entrevista publicada en *Ibraaz* en línea: http://www.ibraaz.org/platforms/8/responses/171/

2006. Walter Mignolo en la ceremonia de recepción del Premio Frantz Fanon de la Asociación Caribeña de Filosofía, 2006.

2007. Reunión del colectivo M/C, con Catherine Walsh, Fernando Coronil, Aníbal Quijano y Adolfo Albán. Caracas, 2007.

Walter Mignolo en Hofstra.

men en el que colaboraron participantes en los eventos realizados desde 2010[11].

Zulma Palermo y María Eugenia Borsani, en Argentina (Salta y Neuquén, respectivamente). Con Zulma, María Eugenia y Pablo Quintero (en Buenos Aires) lanzamos la segunda época de la colección *El Desprendimiento* publicada por Ediciones del Signo, en Buenos Aires. La colección fue iniciada por Beatriz Bercman en el 2000. Después de su lamentable partida de este mundo, Malena Pestellini se ocupó de relanzar la colección, con energía y renovados bríos. La segunda época se lanzó en Buenos Aires en diciembre de 2014[12]. Me doy cuenta de que, en verdad, tanto el Proyecto como la Red se tocan también con otros proyectos, y no solo con los latinos y afrocaribeños de filosofía, sino también con el afroandino en Ecuador y con los de los intelectuales indígenas en Ecuador y Bolivia, principalmente. En los últimos tiempos surgieron conexiones con los proyectos de las Primeras Naciones y Afro-Canadiense a través de las publicaciones de la revista *Decolonization*[13].

NMT: *Has publicado tres libros importantes: The Darker Side of the Renaissance (1995); Local Histories/Global Designs (2002); y The Idea of Latin America (2006). ¿Cómo estableces la conexión entre estos tres trabajos?*

WM: Ah, bien interesante esta pregunta, porque estoy revisando el manuscrito de un libro que saldrá pronto en Duke University Press, titulado *The Darker side of the Western Modernity: global futures, decolonial options (2011)*. En el prefacio explico cómo este libro es el último de una trilogía, no planeada, con *The Darker Side of the Renaissance* y con *Local Histories/Global Designs*. ¿Cuáles son las conexiones? En *The Darker Side* me ocupé de la colonización del imaginario, usando una expresión de Serge Gruzinski, en el nivel del lenguaje, oral y escrito; de la memoria y de la historia, y de la cartografía. Pero también me ocupé de las respuestas indígenas a las imposiciones hispánicas. Tú ves que la mayoría de los estudios sobre globalización, imperio o imperios cuentan solo la mitad de la historia: la historia imperial. Es como si el espacio donde el imperio se expande no existiera y hubiera estado vacía la tierra de los primeros momentos de la Conquista y las mentes de los que habitan esas tierras. De ahí que me hiciera falta un "método": así surgió la hermenéutica pluritópica, con ayuda de Raimon Pannikkar, que se había encontrado ya con el mismo

11 En línea: http://socialtextjournal.org/periscope_topic/decolonial_aesthesis/
12 En línea: http://www.edicionesdelsigno.com.ar/el-desprendimiento/
13 En línea: http://decolonization.org/index.php/des

problema en India, en el estudio de las religiones. Ahora bien, ¿ves cómo estos dos elementos se convierten en un cordón que se une a *Local Histories/Global Designs*? Por un lado, las tres esferas de la colonización que exploré en el primer libro (lenguaje, memoria y espacio) se expanden al conocimiento, a la epistemología, como instrumento de colonización o colonialidad del saber. Para ello, me fue necesario trazar el mapa de la expansión colonial desde el siglo XVI hasta el siglo XX (puesto que el libro lo escribí en la segunda mitad de 1990). No conocía los trabajos de Aníbal Quijano antes de terminar *The Darker Side*, y sus tesis se convirtieron en una guía crucial para el segundo libro. Por esos años, incidentalmente, comenzaba a formarse la Red y, por otro lado, me ocupaba de distintas respuestas, en distintos lugares y cuerpos, a la expansión colonial. En este libro la hermenéutica pluritópica se tradujo a pensamiento fronterizo. El primer libro de Gloria Anzaldúa (1987) me abrió el camino a las respuestas descolonizadoras, diríamos hoy; el segundo, me abrió las puertas al pensamiento o epistemología fronteriza. ¿Cómo se piensa desde la subalternidad? Pues no se puede evitar la imposición imperial, pero, al mismo tiempo, no hay que acatarla. Anzaldúa piensa como mujer y confronta el patriarcado, piensa como lesbiana y confronta la normatividad heterosexual, y piensa como chicana, confrontando la supremacía angloblanca.

El tercer libro, como decía, tiene el siguiente título: *The Darker side of the Western Modernity: global futures, decolonial options (2011)*. El título es una doble inversión del cartesianismo. Rodolfo Kusch, como descendiente de alemanes en Argentina, sintió que estaba en un no lugar: ni europeo ni indígena ni criollo (refiriéndose al pueblo, del cual en Argentina el gauchaje es parte esencial). Descendiente de europeos y de clase media, ni lo uno ni lo otro. Llegó a teorizar sobre la "conciencia mestiza", que despegó de lo biológico y articuló con la cultura, la subjetividad y el pensamiento. Elaboró el ser frente al estar –no como dualidad, sino como coexistencia articulada en relaciones de poder e imaginario imperial (el primero) y colonial (el segundo)–. En últimas, es compatible con el principio de que la colonialidad es *constitutiva* de la modernidad, pues no hay modernidad sin colonialidad –es decir, modernidad/colonialidad–. Llega entonces a invertir a Descartes y a proponer: "Existo, luego pienso". Es la inversión decolonial. Ahora bien, por un lado, mi experiencia es cercana a la de Kusch como hijo de inmigrantes, italianos en mi caso, en Argentina; y por otro, yo no vengo de la clase media sino del campesinado transformado en clase obrera. Y por último, a diferencia de Kusch, salí de Argentina y mi trayectoria intelectual se hizo en el extranjero. Como dije antes, termino siendo percibido como "hispano" en Estados Unidos. "Hispano" fue la

clasificación oficial del gobierno de Nixon. Ignorancia simplemente. Los/as así llamados/as se reidentificaron como "latinos/as". Entonces, la inversión kuscheana no responde a mi experiencia. Tampoco la de Anzaldúa, puesto que no soy mujer, no soy homosexual y no soy chicano. Pero las dos reflexiones, la de Kusch y la de Anzaldúa, epistémica y políticamente desobedientes, me permiten llegar al "Soy donde pienso", en el cual se articulan la geopolítica (marcada por la clasificación territorial imperial; por ejemplo: Tercer Mundo, países subdesarrollados, etc.) y la corpopolítica (cuerpos y lenguas que están fuera de la epistemología imperial).

La experiencia de la herida colonial es común en distintas partes del planeta, aunque las historias imperiales y locales específicas varían, no obstante la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad, transformadas en la superficie a través de los siglos, se mantengan. De modo que el habitar la frontera, el sentir a distinta escala la herida colonial, esto es, la humillación de ser inferior, lleva a la negación que afirma, como teoriza Kusch. La negación que niega y cierra el espejismo de la totalidad imperial revela un mundo otro que se convierte en la morada de un ser que es donde piensa. Y, en este caso, es en el estar en la exterioridad. La exterioridad no es el afuera ontológico, sino la negación imperial de la diferencia y su devaluación. La exterioridad es el afuera inventado en el proceso de constituir el adentro (o sea, es la base del eurocentrismo). En suma, a la globalización epistémica se responde con la desobediencia epistémica y ello conlleva otra opción de pensamiento y de acción, que es la decolonial. ¿Opción con relación a qué? Por un lado, a los grandes metarrelatos imperiales y, por otro, a las formaciones disciplinarias. Santiago, Cathy y Freya también lo habían visto cuando editaron el libro *Indisciplinar las ciencias sociales*[14]. Desobediencia epistémica que lleva a la opción decolonial.

Y entonces, ¿dónde se ubica *The Idea of Latin America?* Este libro fue escrito por encargo. Andrew McNeillie, editor de Blackwell Publishing House, me propuso la idea. Lo conocí en la Modern Languages Association. Michael Hardt nos presentó. En ese momento Andrew me propuso hacer una antología de uso universitario para Estudios Latinoamericanos. No me entusiasmó la idea y ahí quedó la cosa. Al tiempo recibí un mensaje de Andrew, que pasaba por Durham y que tenía el "proyecto" para mí. Nos juntamos en El Marriot, donde se hospedaba, y me lanzó la propuesta de *La idea de América Latina*. Eso sí me entusiasmó y lo acepté de inmediato.

Pues este libro retoma y desarrolla asuntos de los anteriores. El primer capítulo es una extensa nota al pie de *The Darker Side*, orientada a la

14 Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (2002).

Conferencia en Centro de Ingeniería y Desarrollo Industrial (Cidesi) - Chiapas, Universidad de la Tierra, invitado por Raymundo Barrasa, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 2009.

En Schlagster, Bremen, durante la conferencia "On Decolonial Humanities", Bremen University. Con Sabine Broek y Manuela Boatca, 2010.

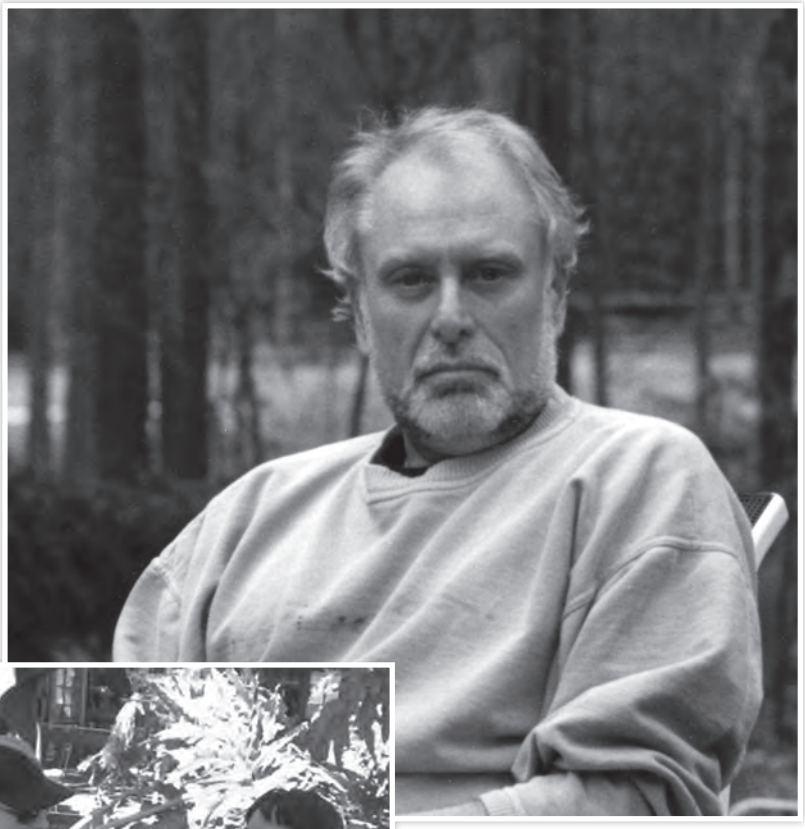
Encuentro en la Fundación Editorial El Perro y la Rana. Walter Mignolo con Edgardo Lander, Aníbal Quijano, Enrique Dussel y Adolfo Albán.

aparición de América en la conciencia europea; el segundo capítulo es también una extensa nota al pie, orientada a la emergencia de la idea de "latinidad", y está ligado fundamentalmente a *Local Histories/Global Designs*; y el tercer capítulo continúa la reflexión a partir de la exterioridad, del pensamiento fronterizo, de la opción decolonial orientada al pensamiento y la acción indígena, afrolatina y latina en Estados Unidos. El "Soy donde pienso" aparece con mayor fuerza en este capítulo.

NMT: *Tus trabajos han provocado mucha controversia en el medio académico latinoamericanista de Estados Unidos, mientras que en América Latina han gozado de una mejor aceptación. ¿A qué atribuyes este fenómeno?*

WM: Es así, pero no tan así. Me explico. Hay dos cosas que tenemos que contemplar aquí. Una es que el proyecto mismo modernidad/colonialidad/decolonialidad provoca incomodidades en algunos sectores, y de ahí las críticas. ¿De dónde vienen esas críticas? Compleja la situación, pero, simplificando, del posmodernismo, de los estudios culturales latinoamericanos en Estados Unidos y del marxismo. Estas críticas las encuentro aquí, en América del Sur, pero también en España. Allí el asunto fue evidente en un seminario de verano de la Universidad Complutense organizado por Heriberto Cairo Carou, quien comulga con nuestras ideas. Pero en el seminario había un grupo de jóvenes doctorandos que defienden la sociología marxista y hacen críticas fuertes. Luis Carlos Castillo Gómez, profesor de la Universidad del Valle, cayó también en la volteada. Estaba también Nina Pacari, cuyos argumentos (bien fuertes, refiriéndose a las relaciones entre movimientos indígenas e izquierda marxista en Ecuador) eran paralelos a los de Luis Carlos y a los míos, que no la atacaban a ella. En fin, en América del Sur es similar. Las críticas vienen por lo general del posmodernismo periférico y del marxismo colonial. Sin embargo, en Estados Unidos, tanto el proyecto modernidad/colonialidad/decolonialidad como mis propios trabajos son bien recibidos por estudiantes del Tercer Mundo, por un sector del pensamiento latino y por la intelectualidad afrocaribeña. Y en América del Sur por sectores intelectuales que tienen una sensibilidad política semejante.

¿A qué atribuyo esto? Al hecho de que el Proyecto Modernidad/Colonialidad es crítico tanto de la derecha como de la izquierda. Se posiciona frente a las ideologías imperiales, racistas y sexistas, y no comulga con la izquierda marxista. Esto es: el pensamiento decolonial es desobediente tanto epistémica como políticamente. Ahora bien, más allá de eso, en cuanto a las críticas a mi propio trabajo (acá, allá y acullá), ya no sabría decirte. Pueden ser causadas por cuestiones personales o de sensibilidad



Walter Mignolo en su residencia.

Walter Mignolo con Moo,
en Suráfrica, 2012.

o por la manera como presento los argumentos. No lo sé. No sabría decirte a qué se deben las críticas, pero sí sé que, en parte, es por mi vinculación con el Proyecto Modernidad/Colonialidad. Con esto no me quiero escabullir, sino distinguir entre las críticas al proyecto, por un lado, y las críticas personales, por otro. Interconectadas, claro está.

Referencias

Anzaldúa, Gloria (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.

Maldonado Torres, Nelson (2008). *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Duke University Press.

Mignolo Walter D. (2007). "Entrevista", por Nelson Maldonado Torres. *Nómadas*, 26 (abril): 186-195. Bogotá: Universidad Central.

___ (1982). "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista". En *Historia de la literatura hispanoamericana*. T. I. Madrid: Cátedra. En línea: http://college.holycross.edu/faculty/cstone/span312/generos_prosa_epoca_colonial.html

Walsh, Catherine; Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (2002). *Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Abya Yala.

La opción decolonial[1]

Las opciones, de cualquier tipo, implican elección o selección. En un menú hay varias opciones, y también si queremos comprar un automóvil. La lógica del menú gastronómico y del mercado de automóviles no es del todo distinta a la de las opciones epistemológicas y políticas. Epistemológicamente, elegimos entre disciplinas ideográficas y hermenéuticas o nomotéticas. Y, si somos rebeldes, tratamos de mezclar y "complicar" las distinciones. Políticamente, somos republicanos o demócratas, socialistas o cristianos, demócratas o no. En otro nivel, ideológico podríamos llamarlo, nuestras preferencias y opciones están modeladas por nuestras adhesiones conscientes o inconscientes al liberalismo, al cristianismo o al marxismo, etc. En este panorama, la opción decolonial, si bien disponible desde el siglo XVI, no tuvo gran demanda. Incluso podríamos decir que en la ecuación opción-selección (*option-choice*), la opción decolonial no produjo una convocatoria notable. Sin embargo, siempre hubo quienes optaron por ella, aunque no pasaron a la historia ni al museo. Hoy está ganando terreno. Lo que ella ofrece es compatible con algunas de las existentes e incompatible con otras, pero, de todas maneras, tiene su propio perfil. Es este perfil, el de la opción decolonial, el que intento bosquejar en este capítulo.

1 Imaginaos el planeta hacia 1500. Si bien el planeta en sí mismo nunca tuvo un centro, un punto de referencia, ni tampoco tiene sentido tenerlo, en esa época (la de 1500) no lo tenía tampoco en términos de imaginario. Una observadora extraterrestre, imaginemos, girando alrededor del planeta hubiera registrado varios nudos o centros, los cuales, a través de los siglos, habían consolidado tantos espacios arquitectónicos

1 Trabajo publicado en *Letral. Revista Electrónica de Estudios Transatlánticos de Literatura*, 1 (2008), 4-22.

considerables (digamos China o la región maya en lo que es hoy Yucatán o también, por qué no, Roma y, por cierto, Estambul, Bagdad, Venecia y Florencia, etc.). La supuesta observadora hubiera también notado, después de observar con cuidado, desplazamientos de un centro a otro. Hubiera percibido, al acercarse más, zonas intermedias también donde la gente se reunía e intercambiaba bienes, etc.

Hoy, observando el mismo panorama global desde el presente, en lugar de hacerlo simultáneamente como la supuesta observadora extraterrestre, podemos decir que hacia 1500 había varios nudos o centros. Los habitantes de estos centros, las élites, los intelectuales, etc., se describían a sí mismos con nombres enraizados en sus respectivas lenguas y en la memoria étnica de las comunidades, durante un lapso temporal que contaban como las historias de sus orígenes. Había tantos orígenes y tantas historias como organizaciones sociales. En China, por ejemplo, una larga tradición de dinastías continuó prácticamente ininterrumpida hasta el momento en que, a mediados del siglo XIX, Inglaterra (líder imperial en ese momento) y Estados Unidos (aspirante ya al liderazgo global), intervinieron para armar la que se llamó Guerra del Opio y enganchar así a China en la creciente expansión global de un tipo de economía basado en la acumulación y en la inversión de las ganancias, indefinidamente. Esto es, un tipo de economía que hoy describimos como capitalismo, economía que era ajena a la historia de China hasta ese momento. Lo cual no quiere decir que en China no hubiera economía. La había, pero no era capitalista. Las formas de gobierno y de gestión que, transformadas, se habían configurado en China, fueron intervenidas e interrumpidas por las formas de gobierno y de gestión que, transformadas, se habían configurado en la región norte del Mediterráneo, desde Grecia hasta Roma, y desde Roma a Madrid, París, Londres. Este es un ejemplo de conflicto, tanto en las formas de gobernar (*Huángdi*, y no emperador, era el nombre que se le otorgaba al gobernante), como en las formas de producir y distribuir bienes, como también en las formas de ser (subjetividades) que se construyen en torno a la organización de la vida (social) y de los horizontes de vida que se configuran y transforman en distintas regiones del planeta. Los líderes chinos aprendieron del desconcierto (quizás también de la humillación) de encontrarse de pronto, en cierta forma, dependientes de decisiones políticas y económicas que se tomaban en Londres, en Nueva York o en Washington D.C. Hoy, sabiendo que fueron considerados "amarillos", aprendieron del "hombre blanco" que los clasificó como amarillos y transformaron las herramientas del "hombre blanco", para reinventarse

después del desconcierto (y quizás de la humillación), en la que se encontraron a partir de la Guerra del Opio en 1848.

Este es solo un ejemplo de una historia global que comenzó hacia 1500. De modo que regresemos al punto de partida. En ese momento había en el planeta varios nudos de organización social. Del califato islámico original (surgido hacia el siglo VII) se formaron tres sultanatos: el sultanato otomano, que en 1500 estaba ya consolidado; el sultanato safavid, con sede en Bakú; y el sultanato mugal (mogol) con sede en Delhi. Babur invadió lo que es hoy India, hacia 1526-1530 (momento en que Solimán "El magnífico" y Carlos V estaban en su momento de esplendor), desde lo que es hoy Afganistán, y fundó el sultanato mugal sobre las ruinas del sultanato de Delhi (que tenía bases en Kabul, Kandahar y Badajshán). En fin, podríamos continuar la descripción hablando de la formación del zarato ruso (*zar* es la traducción de emperador, sí, pero traducido de la función del emperador en Constantinopla, "la segunda Roma"), y de la autodesignación, hacia 1520, de Moscú como la "tercera Roma". Y, por cierto, recordemos que una de las funciones gubernamentales de Carlos V fue la de resucitar el Sacro Imperio Romano de las Naciones Germánicas. Además, existían reinos en África subsahariana, el incanato en la región Andina, de lo que será América del Sur, y el tlatoanato, en lo que será América Central y del Norte. Empleando la terminología y conceptualización de Carl Schmitt (2001), vemos que hacia 1500 existían, en el planeta, variados *nomos de la tierra*, los cuales, según Schmitt, fueron destruidos por el "nuevo nomos" constituido en torno al pensamiento global lineal y el *ius publicum europaeum*, que comenzó a constituirse a partir del control de los mares y de la apropiación de tierras del Nuevo Mundo.

2 A partir de 1500 comenzaron procesos de cambios radicales fundados en la emergencia de los circuitos comerciales del Atlántico. Hasta 1500 el Atlántico no contaba en las rutas comerciales que se extendían desde Tombuctú y Fez, hasta Bagdad y Beijing, recorridas por la Ruta de la Seda, ni tampoco contaba en el poblado comercio del Mediterráneo desde Barcelona hasta Alejandría, Atenas y Estambul, Damasco, Latakia, etc. En su corta historia de *El Islam*, Karen Armstrong (2013) subraya dos procesos emergentes en el siglo XVI, cuyas repercusiones en el islam serán percibidas hacia mediados del siglo XVIII. En una sección de "La llegada de Occidente" (1750-2000), titulada "Los problemas del Islam," describe estos dos procesos: uno económico y el otro epistemológico. El proceso económico Armstrong lo describe así:

> La nueva sociedad de Europa y sus colonias americanas tenían una base económica distinta. En lugar de depender del excedente de la producción agrícola, se basaba en una tecnología y una inversión de capital que permitía a Occidente reproducir sus recursos indefinidamente, de modo que la sociedad occidental ya no estaba sujeta a las mismas restricciones que una cultura agraria (Armstrong, 2013: 205).

El cambio cualitativo no tardó en manifestar los resultados cuantitativos, más específicamente, acumulativos. Esto es, se manifestó no solo en cuanto a "cantidades" sino en cuanto a formas "acumulativas", que generaron un tipo de subjetividad acorde con los procesos económicos desencadenados por la emergencia de los circuitos comerciales del Atlántico. Curiosamente, la emergencia de los circuitos del Atlántico coincide con procesos de cambios radicales en el ámbito del conocimiento que tienen lugar en la misma Europa. Tanto en las humanidades, que constituyen el "alma" del Renacimiento, como en las ciencias físicas y astronómicas, las cuales, desde Copérnico a Newton –pasando por Kepler y Galileo–, establecen los cimientos del conocimiento y del sujeto moderno del conocimiento. René Descartes, atento a estos procesos al mismo tiempo que sumergido en las guerras religiosas de los Treinta Años, les otorga un fundamento filosófico a estos procesos.

En suma, la "revolución económica" en el Atlántico es, a su vez, "revolución colonial" (*Pachakuti* refleja este estado de cosas, desde la perspectiva subjetiva de aymaras e incas: es decir, un vuelco radical del espacio-tiempo), puesto que tuvo como devastadora consecuencia el desmantelamiento de las estructuras económicas del incanato y del tlatoanato azteca que, por un lado, respondían a las características descritas por Armstrong (agricultura, almacenamiento, tributos y servicios laborales de las poblaciones al inca o al tlatoani), pero, por otro lado, no estaban orientadas a la "acumulación" ni a la "reinversión de las ganancias" y respondían, mejor, a formas de intercambio y "reciprocidad". Que las sociedades inca y azteca no eran ideales, ni tampoco socialistas como se dijo en un tiempo, sin duda. Que tampoco estaban basadas sobre las ansias desesperadas de acumulación y riquezas personales, como lo estaban los conquistadores, las coronas de España y Portugal y, en ciertos casos, la Iglesia misma, no hay dudas tampoco. Que hoy no vivimos en un mundo construido por los incas, sino por los procesos económicos y epistemológicos que se desencadenaron en Europa en el siglo XVI, me parece que es obvio también.

Confluencia en el siglo XVI, entonces, de una revolución económica y una revolución epistemológica. La revolución económica involucró a europeos, africanos (masas de seres humanos esclavizados) y pobladores originarios de la que será bautizada "América". La "revolución epistemológica" tiene su epicentro en Europa, pero involucra al resto del planeta en la medida que va de la mano con la fundación histórica del racismo ontológico y epistemológico (Mignolo, "Dussel´s Philosophy"). El racismo ontológico se funda en la concepción renacentista de Humanidad y en la idea de Hombre (que aparecerá luego en los Derechos del Hombre y del Ciudadano). Los viajes alrededor del planeta, que fueron una de las consecuencias de la apertura del Atlántico, resultaron en empresas tanto económicas como cognoscitivas. Los conceptos de Hombre y de Humanidad fueron el punto de referencia para medir, clasificar, juzgar y evaluar tanto a los habitantes como a las regiones del planeta. Concurrentemente, la devaluación jerárquica de poblaciones no europeas concurrió con la legitimación europea de invadir, expropiar, explotar y, en fin, proceder económicamente y disponer de conocimiento para legitimar procedimientos económicamente invasivos.

En resumen, las revoluciones económicas y epistémicas del siglo XVI funcionaron en complicidad, aunque no necesariamente intencional, y esa complicidad se dio –y se da– en dos dimensiones: en el hecho de que tanto los "descubrimientos científicos" como los "descubrimientos geográficos" y sus consecuencias económicas fueran contra la Iglesia y el papado –la Iglesia se manifestó, y todavía se manifiesta, contra los conocimientos científicos (p.ej. contra la biotecnología, en los debates actuales) que ponían en cuestión el saber teológico, y también contra la "nueva" economía, que alimentaba los deseos de posesión de bienes materiales y el amor por el dinero, en lugar de aspirar a bienes espirituales y al amor a Dios–; y en el hecho de que, en el proceso desencadenado por la economía de reinversión y acumulación (p.ej. capitalista), los conocimientos científicos comienzan a ponerse a su servicio, en la medida en que la economía capitalista iba reconfigurando el horizonte de vida en la misma Europa, en relación con el período anterior al Renacimiento y a los descubrimientos geográficos y científicos.

3 Karen Armstrong insertó la disrupción del Atlántico en la historia del islam. En ese sentido dio un giro en la geopolítica del conocimiento. En vez de continuar la misma historia que empieza en Grecia y sigue hasta hoy –en la cual historia los historiadores europeos y no euro-

peos eurocéntricos cuentan la historia de la Civilización Occidental como si ella fuera universal–, siguiendo las trayectorias del Islam y de Occidente esbozadas por Armstrong, podemos ver que –a partir de 1750– la historia, la sociedad y las subjetividades de las regiones y poblaciones islámicas (limitémonos al Medio Oriente hasta el sultanato mugal), son interferidas por la expansión de "Occidente", en términos de economía, conocimiento y formas del ser –subjetividades, sujeto moderno, etc.–. El sultanato mugal cae bajo el dominio inglés y las regiones de Magreb son sujetadas por Francia, mientras que las regiones del sultanato otomano –como en el caso de China–, aunque no son invadidas y colonizadas, son corroídas. Contrariamente a lo que ocurrió en China, el sultanato otomano sucumbe después de la Segunda Guerra Mundial, mientras que el sultanato mugal lo había hecho ya hacia 1850, no por casualidad, contemporáneamente con la Guerra del Opio desencadenada en China.

Giremos nuevamente la geografía de la razón y observemos los dos procesos puntualizados por Armstrong, no ya desde la perspectiva del islam, sino desde la perspectiva de los habitantes originarios de Tawantinsuyu, Ayiti (nombre taíno que luego se convirtió en Haití), Anáhuac y zonas intermedias, como Abya Yala. Pero veámoslos también desde la perspectiva de africanos y africanas desterrados, arrancados de sus reinos por comerciantes portugueses, españoles, holandeses e ingleses, fundamentalmente con la colaboración de africanos locales que capturaban y vendían a sus iguales. (No obstante, sin los incentivos del capital y de la acumulación desatados en las Américas, la situación en África con respecto a la nueva dimensión de la esclavitud no hubiera tenido lugar.) Y desde la perspectiva, también, de descendientes de europeos en América del Sur y en el Caribe (puesto que no he sabido todavía de descendientes de europeos en Estados Unidos con una perspectiva semejante a la que voy a exponer), quienes giraron (y giramos, puesto que me cuento entre ellas y ellos) la geografía de la razón y comenzaron/comenzamos a mirar hacia el Este. La historia es larga y compleja, pero comienza con las primeras generaciones de descendientes de familias europeas radicadas en las Américas –la población criolla blanca.

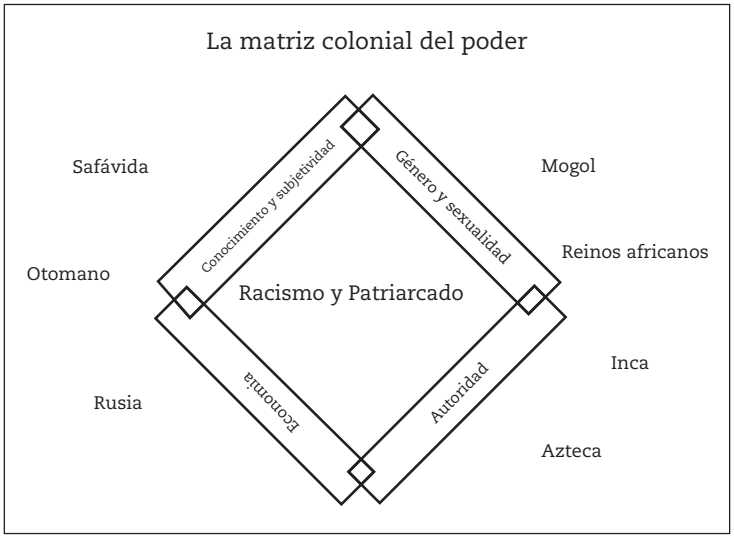
En esa historia compleja, que puede rastrearse hacia la segunda mitad del siglo XVII, los procesos desencadenados a partir del siglo XVI por la formación de los circuitos comerciales del Atlántico generaron formas de gestión política y económica, de transformaciones subjetivas, de regulaciones sexuales y jerarquías humanas medidas por normas patriarcales y racistas, distintas a las que aparecen en las organizaciones sociales existentes en el planeta hacia 1500. Los cambios se produjeron en dos

niveles. Por un lado, cambio en órdenes específicos. Por ejemplo, la gestión y el control de la economía mediante la explotación del trabajo, la apropiación de tierras y recursos naturales (principalmente estos últimos, a partir de la Revolución Industrial). Así como Karen Armstrong contó la historia desde la perspectiva del islam, Sergio Bagú, en Argentina, y Edmundo O'Gorman, en México, contaron la historia (histórico-social, el primero, y epistémica, el segundo,), desde la perspectiva del "Nuevo Mundo" (Bagú; O'Gorman; Quijano y Wallerstein). Esto es, de cómo "América" nació con la formación de los circuitos comerciales del Atlántico y de qué manera reorientó las formas de conocimiento en la historia local de Europa, que hasta ese momento (siglo XVI) se había construido en confrontación con judíos y musulmanes, lejanos de China y Japón, e ignorantes de la existencia de lo que será un cuarto continente y de poblaciones que no figuraban en la Biblia. El vuelco en la geopolítica del conocimiento y de la razón histórica que introdujeron Bagú y O'Gorman tuvo una trayectoria inesperada en la formulación que le dieron Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein al introducir el concepto de "Americanidad" y la noción de "Colonialidad". Trayectoria inesperada, puesto que las semillas que plantaron Bagú y O'Gorman llegan, quizás indirectamente, a Quijano y Wallerstein a través de la teoría de la dependencia. La teoría de la dependencia opera, a su manera, en la esfera del vuelco en la geopolítica del conocimiento que encontramos en Bagú y O'Gorman (y quizás en José Carlos Mariátegui, en la década de 1920 a 1930).

El esbozo de la idea de "Colonialidad", en la colaboración entre Quijano y Wallerstein, estaba ya en ciernes en Quijano, a quien debemos el concepto. "Colonialidad" es un concepto maleable, que opera a varios niveles. En un nivel, es una expresión abreviada de "matriz colonial de poder" que Quijano bautizó con el nombre de "patrón colonial de poder". Ambas expresiones son válidas. Por otra parte, "colonialidad" pone al descubierto el lado oscuro de "modernidad". Esto es, desde la perspectiva introducida en el vuelco de la geopolítica del conocimiento, mirando a Europa desde América del Sur y el Caribe, desde la perspectiva de los/as *native americans* (americanos nativos) en Estados Unidos, de los latinos y latinas, de afroamericanos y afroamericanas (como Toni Morrison, por ejemplo), no hay, no puede haber modernidad sin colonialidad. "Modernidad/colonialidad" es un nudo conceptual histórico-estructural en el que confluyen, de manera heterogénea, variadas trayectorias: la de los europeos y sus descendientes en las Américas, la de la diversidad de sociedades originarias en América y la de la formación de sociedades nuevas, como resultado del masivo comercio de esclavos. Y en tercer lugar, "colonialidad" designa

historias, formas de vida, saberes y subjetividades colonizados, a partir de los cuales surgen las respuestas "decoloniales". De manera que si, por un lado, la colonialidad es la cara invisible de la modernidad, es también, por otro lado, la energía que genera la decolonialidad. Así, el par modernidad/colonialidad apunta a la coexistencia de la retórica salvacionista de la modernidad y la lógica de explotación, control, manipulación, fuerza necesaria para avanzar en los proyectos salvacionistas modernos (conversión, civilización, desarrollo y modernización, democracia y mercado).

Mientras que la retórica de la modernidad promete distintas formas de salvación económicas y subjetivas (de limpieza de sangre en un momento y de eugenesia en otro), de regulaciones morales y órdenes estatales (monárquicos, virreinales, de Estado secular), el proyecto mismo de la modernidad, para avanzar, requiere poner en práctica la Colonialidad, para transformar las diferencias y asimilar lo asimilable o para marginarlas y eliminarlas. Visual y pedagógicamente podemos imaginarnos la matriz colonial del poder en el esquema siguiente:



Imaginemos pedagógicamente que la imagen de "modernidad" (y la retórica de progreso y salvación en que se manifiesta) está presente detrás de la matriz colonial de poder. Los cuatro lados del cuadrado bosquejan las esferas de control y gestión. En las márgenes izquierda y derecha de la matriz coexisten organizaciones sociales, lenguas, memorias, que hacia 1500 constituían un mundo policéntrico. A partir de 1500, la matriz colonial de poder que surgió en el Atlántico se extiende para interferir directamente

(con las formas de colonialismo que conocemos hasta 1945) o indirectamente (con China, el sultanato otomano o Rusia, transformada en Unión Soviética, hasta 1989). Las interferencias se realizaron en cada una de las esferas, de distintas maneras y con distintas intensidades, según el momento y la región del planeta. Los cuatro lados del cuadrado, o dominios de control y gestión de sociedades no europeas –y, a partir de la primera mitad del siglo XX, no estadounidenses–, están estrechamente relacionados, de manera tal que cada uno implica a todos los otros. De nuevo, ello se ha dado de distintas maneras y con diferentes intensidades, según la época histórica y la región geográfica de expansión e interferencia.

Ahora bien, en las cuatro esferas de la matriz colonial, el lado oscuro de la retórica de la modernidad es lo enunciado, lo que se dice y se hace en cada una de esas áreas en nombre del progreso, que legitima la guerra (simbólica y material) a los obstáculos que dificulten o se opongan a la salvación y al progreso. En el centro del cuadrado aparecen los dos pilares que sostienen la enunciación. En efecto, ¿cuáles son las agencias (instituciones y personas) que legitiman, mediante el conocimiento, tanto la retórica de la modernidad como la lógica de colonialidad que se ejerce mediante la matriz de poder? El control del conocimiento en el Renacimiento europeo y en la España renacentista estaba en manos de hombres, cristianos blancos (católicos en el sur, protestantes en el norte), conservadores en materia de género y sexualidad. De tal manera que tanto la retórica de la modernidad y el progreso como la lógica de la colonialidad y el control están sostenidas en un aparato cognoscitivo que es patriarcal (norma las relaciones de género y las relaciones sexuales) y es racista (defiende la cristiandad frente a otras religiones, y la pureza de sangre tanto en materia religiosa como biológica).

4 La enunciación en el lenguaje escrito y oral (es decir, no en el visual o sonoro no lingüístico, los cuales tienen otras determinaciones) se estructura con base en el sistema pronominal. La enunciación presupone que el enunciante lo hace en primera persona, sea del singular o del plural (cuando lo hace en nombre de un conjunto de personas). Presupone también que se haga en el presente, lo cual organiza los tiempos verbales en distintos momentos del pasado y en distintas posibilidades del futuro. Y presupone también un "aquí", que es explícito en las expresiones orales y se mediatiza en las expresiones escritas. Este es el aparato formal de la enunciación.

Pero hay otras dos dimensiones de la enunciación que se asientan sobre el aparato formal –o sobre el aparato material de la enunciación–.

Para simplificar, digamos que el aparato formal de la enunciación organiza los actores y las agencias de enunciación en dos esferas. En la primera, la más general, participan todos los hablantes de una lengua, sea la lengua originaria o una segunda o tercera lengua. El hecho de conocer una lengua autoriza a las personas a enunciar. La segunda esfera es la disciplinar, en sentido amplio. El derecho de enunciación se adquiere mediante un proceso de aprendizaje, de pruebas y de ritos de pasaje que legitiman a los actores a enunciar en las esferas disciplinarias.

El acceso a la esfera disciplinar es institucional y normativo, mientras que el acceso a la esfera conversacional es tanto público como privado. Por cierto que los actores que pertenecen a la esfera disciplinar participan también en la esfera pública y privada. Pero el proceso inverso no tiene cabida. Esta distinción es clave para organizar y sostener la autoridad *en* y *de* la enunciación y para gestionar las conductas de quienes no pertenecen a una esfera disciplinar en la que se gestiona y se controla el poder.

Ahora bien, la esfera disciplinar que emergió en Europa a partir del siglo XVI (comandada por la teología cristiana y, más adelante, por la filosofía y la ciencia seculares), que desarrollé más arriba a la luz de la observación de Karen Armstrong, se autoafirmó en relación no solo con la esfera conversacional en Europa misma, sino con todas las esferas disciplinares habidas en las sociedades no europeas coexistentes, tanto en 1500 como en el año 2000. De aquí que haya diagramado la matriz colonial de poder en medio de sociedades y civilizaciones cuyas esferas disciplinares fueron relegadas. En este relegamiento, las esferas disciplinares de las sociedades europeas occidentales e imperiales se asignaron el papel de jueces y evaluadoras de todas las enunciaciones disciplinares posibles, que, por cierto, quedaron relegadas en relación con las esferas disciplinares europeas. La idea de modernidad fue, y sigue siendo, parte del proceso en el que los modelos disciplinares de conocimiento se autoconstituyeron en el modelo y punto de llegada de la historia universal.

Estas consideraciones nos llevaron (en el Proyecto Modernidad/Colonialidad) a retomar la noción de geopolítica del conocimiento, introducida por Enrique Dussel en 1977, y un tanto olvidada desde entonces (Dussel, 2006: 17).

¿En qué consiste la geopolítica del conocimiento? En primer lugar, la geopolítica del conocimiento es la segunda variable en la configuración del aparato material de la enunciación. La geopolítica del conocimiento se para frente a René Descartes, lo mira cuando afirma: "Pienso, luego existo" y le pregunta: ¿dónde piensas?, ¿en qué configuración sociohistórica se origina el pensamiento que piensa que al pensar existe? Ello

no se dio en la misma época de Descartes (primera mitad del siglo XVII, en Ámsterdam) ni antes ni después, en ningún otro lugar del planeta. El hecho de que así haya sido condujo a interpretar la genialidad de Descartes. No niego que lo fuera, pero ese no es el problema. El problema es el siguiente: las circunstancias que llevaron a Descartes a esta afirmación primera respondían a problemas que no existían en ninguna otra sociedad del momento, sino en la europea. Pero que las sociedades no europeas de la primera mitad del siglo XVII no tuvieran los mismos problemas que tenía Europa y a los cuales Descartes dio una respuesta (genial, admitamos), no significa que las sociedades del planeta tuvieran los mismos problemas y los resolvieran de la misma manera. De ello no se deriva que las sociedades no europeas estuviesen retrasadas o fuesen inferiores al momento. Pues esto es lo que sucedió, aunque nos sorprendamos hoy de que así haya ocurrido.

El concepto de "geopolítica del conocimiento" fue introducido por dos razones: una, para analizar las relaciones epistémicas de poder enlazadas con las relaciones económicas entre los imperios europeos de turno (a partir de 1500) y el resto del planeta (Walsh 2002a; 2002b); y la otra, para legitimar conocimientos en conflicto con la plataforma europea, los cuales, sin embargo, no pueden prescindir de ella, pero tampoco ajustarse a ella. De esta tensión surge el pensamiento fronterizo en cuanto "método" de la opción decolonial. Este fue, precisamente, el argumento introducido por Dussel en su capítulo "Geopolítica y filosofía"[2]. En la introducción a *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (2003a), describí la geopolítica del conocimiento como ruptura epistémica espacial, contraponiéndola a la ruptura epistémica temporal en la historia del pensamiento y de la ciencia en Europa y Estados Unidos.

Ahora bien, el concepto de geopolítica del conocimiento, tal como fue introducido por Dussel y descrito en el párrafo anterior, es ya pensamiento decolonial que anuncia la opción decolonial en epistemología y política. ¿Opción en relación con qué? Por un lado, en relación con el orden de la disciplinas y de las "carreras universitarias" orientadas a promover y continuar el "proyecto inconcluso" de la modernidad. En este ámbito, la opción decolonial es *indisciplinada*. No porque rechace o ignore las disciplinas, lo cual sería absurdo en el ámbito de la educación superior, sino porque introduce una dimensión, la del pensamiento decolonial, que

2 Exploro estos problemas en "The De-colonial Option: Epistemic and Political Delinking", publicado en 2008 en *Tabula Rasa*. En línea: http://www.revistatabularasa.org/numero-8/mignolo1.pdf

denuncia constantemente la complicidad entre formaciones disciplinarias y matriz colonial de poder, particularmente en el dominio del control del conocimiento y la subjetividad. El pensamiento y la opción decolonial se introducen en las disciplinas como un corrosivo de sus cimientos ideológicos –ocultos por la retórica de la objetividad, de la ciencia, de la neutralidad, de la eficiencia, de la excelencia– y, al hacerlo, trabajan para desorientar las disciplinas y reorientarlas hacia una visión no imperial/colonial y capitalista en y de la producción de conocimientos. Pensemos, por ejemplo, en la tarea de descolonizar, por un lado, y de producir conocimientos decoloniales, por el otro, en las áreas del derecho y de las relaciones internacionales (Branwen), de las nuevas tecnologías y los *media* (Benfield), en gestión y administración de empresas, (Ibarra-Colado) en género y sexualidad (Lugones; Tlostanova), descolonización de metodologías y teorías implicadas en el racismo y el patriarcado (Mohanty; Tuhiwai Smith), descolonización del conocimiento y construcción de conocimientos decoloniales (Appfel-Marglin y Marglin); descolonización del Estado y la economía (Zegada, Torres y Salinas), etc.

Ahora bien, la opción decolonial, que aquí presento como mi resumen personal del proyecto colectivo de académicos, intelectuales y activistas asociados/as al nudo heterogéneo estructural modernidad/colonialidad, adquiere su perfil solo y en relación con este nudo heterogéneo-estructural: descolonizar significa entonces descolonizar la retórica de la modernidad que esconde la lógica de la colonialidad; descolonizar implicar trabajar en cada una de las esferas y en las relaciones que mantienen entre ellas en los procesos de manejo y control imperial de la colonialidad. De modo que *el sentido de opción decolonial, pensamiento decolonial y decolonialidad solo tiene sentido en confrontación y desprendimiento con y de la matriz colonial de poder*.

Así, la opción decolonial se distingue de otros proyectos de liberación como de los proyectos críticos emancipadores (marxismos y neomarxismos) y liberadores (p.ej. variados órdenes de teología de la liberación: criollos y mestizos en América del Sur, afroamericanos en Estados Unidos, judíos en Israel y en otras partes del mundo). Al mismo tiempo se distingue, pero con mayor compatibilidad, de la variedad de visiones descolonizadoras que mencioné más arriba. La opción decolonial confronta su posible fagocitación.

De esta manera, la opción decolonial lo es en relación con otras opciones críticas existentes –tanto epistémicas como políticas–, tales como el pensamiento posmodernista, el pensamiento marxista o el pensamiento teológico de liberación. La opción decolonial no es "contraria" a es-

tos últimos y tampoco pretende ser "la solución universal" que subsume a todas las anteriores. Pensar de esta manera sería continuar en los parámetros que nos ha trazado la modernidad: novedad y universalidad. Por tanto, la opción decolonial *presupone el desprendimiento inicial de la retórica de la modernidad en la que se legitiman modelos de pensamiento que se convierten en equivalentes de la organización misma de las sociedades y sus aconteceres históricos*.

La "geopolítica del conocimiento" va de la mano con la "corpopolítica". Por lo dicho hasta el momento, la geopolítica implica tanto las instituciones[3] como los cuerpos que generan conocimientos en las instituciones. Los cuerpos están, por un lado, geopolíticamente formados y, a la vez, étnica-racialmente clasificados por la colonialidad del saber. Así, por ejemplo, ningún/a antropólogo/a, biotecnólogo/a o sociólogo/a es solamente un cuerpo que ha incorporado las normas disciplinarias y que, como un robot, produce, transforma, esconde y manipula conocimientos mediante el instrumental disciplinario. Los cuerpos que generan y transforman conocimientos son masculinos o femeninos, pueden ser *queer* o heterosexuales, y fueron generados y criados en determinados ambientes, en determinadas lenguas y escuelas, en ámbitos religiosos o sin ellos, y tienen tales o cuales intereses. En fin, dependerá de las exigencias del cuerpo la relación que el sujeto establezca entre su ser y su disciplina. Frantz Fanon fue entrenado como psicólogo, pero su producción epistémica y política atendió a los problemas del racismo y de la colonialidad. Linda Tiwhua Smith es antropóloga y maorí. En su libro *Decolonizing Methodology* (1999) primero sitúa, como Fanon, el problema maorí, y la antropología la usa como un instrumental útil y necesario: primero está el problema maorí y en segundo lugar las normas y recetas disciplinarias. Transformar la antropología importa menos que "liberar" a los maoríes de las condiciones que les ha infligido el racismo de la sociedad blanca de Nueva Zelanda. En última instancia, ¿para qué transformar las disciplinas? Proceder así significa poner el carro delante de los bueyes, puesto que la transformación disciplinaria que opera en la retórica de la modernidad (p.ej. cambio, novedad, avance) puede, y en la mayoría de los casos lo hace, reproducir las condiciones de colonialidad que crearon con la disciplina.

3 Por ejemplo, las universidades que modelan el conocimiento están en Europa occidental y en Estados Unidos; las bolsas financieras fuertes están, en primer lugar, en Londres, Frankfurt, Nueva York y, en segundo lugar, en Japón y Hong Kong. La quiebra de la bolsa en Bolivia o Tanzania no afecta a las anteriores, pero una quiebra de la bolsa en Nueva York afecta al planeta, como lo vimos en octubre de 2008.

Las disciplinas, en última instancia, marchan paralelas a la biopolítica que analizó Michel Foucault: las políticas estatales para controlar los cuerpos. Las disciplinas (no por nada reciben tal nombre) contribuyen a estos procesos en dos sentidos: en uno, generan conocimientos disciplinarios normativos para controlar los cuerpos sociales, la sociedad civil y también la sociedad incivilizada; en otro, son parte de la biopolítica que controla los cuerpos disciplinados –expertos/as en un saber disciplinario–. En cambio, la corpopolítica significa la producción de conocimientos para descolonizar el saber y el ser; cuerpos que rechazan el disciplinamiento que el Estado quiere imponerles a través de la biopolítica, que generan conocimientos para construir sociedades desenganchadas del Estado moderno y de la economía capitalista que les sirven de apoyo, por la cual y para la cual el Estado necesita controlarlos.

En resumen, el aparato material de la enunciación se despliega en cuatro niveles, dos formales y dos materiales: 1. el *aparato formal de la enunciación* presupone: a) la estructura pronominal de una lengua y los deícticos (o marcadores) de tiempo y espacio (p. ej. aquí y ahora); y b) la distinción entre la esfera conversacional y la esfera disciplinaria (sistemas primarios y secundarios de modelización, en la terminología del semiólogo soviético Jurij Lotman (1975: 95-98); 2. el *aparato material de la enunciación* involucra los aspectos: a) geopolíticos y b) corpopolíticos de la enunciación.

Dos ejemplos. Durante la Guerra Fría se estableció de facto una distribución global de la labor científica. El Primer Mundo se consideró objetivo en el hacer científico mientras que el Segundo Mundo, respetado por sus logros científicos, fue siempre criticado por sus prejuicios ideológicos. Del Tercer Mundo, en cambio, no preparado para producir conocimientos científicos (epistémica y económicamente subdesarrollado), se esperaba que produjera cultura (p.ej. el *boom* de la novela latinoamericana). Así, los científicos sociales del Primer Mundo se dedicaron más a estudiar su propia sociedad, que ofrecía el modelo para el futuro global. Los politólogos se dedicaron a estudiar a Rusia y los antropólogos al Tercer Mundo. La clasificación tripartita del mundo y la distribución de la labor científica de acuerdo con ella no fueron decisiones tomadas por representantes de los tres mundos. No. Fueron los académicos y científicos del Primer Mundo quienes la decidieron. Una especie de Consenso Epistémico y Político de Washington que, en vez de distribuir dinero, organizó la distribución de sentidos.

De tal modo, si bien se produjo siempre conocimiento en todas partes, la clasificación tripartita acorraló a los académicos y científicos de

los tres mundos en relaciones epistémicas de poder: los unos considerándose ubicados en la punta del progreso y a la vanguardia en la historia del saber; los otros, sabiéndose acusados de manchar la ciencia con la ideología; y los últimos sabiendo que el saber científico se construía en otras partes y que el Tercer Mundo era solo consumidor de ciencia y productor de cultura. Fue en el Tercer Mundo, en esa atmósfera, donde surgió el concepto de "geopolítica del conocimiento", para denunciar las triquiñuelas epistémicas de los académicos y las correspondientes instituciones del Primer Mundo.

A la distribución de la labor científica de acuerdo con la jerarquía de mundos se agregó un prejuicio institucional que desde entonces predica la supuesta inferioridad intelectual de la gente de color y genera una sospecha epistémica sobre quienes se desvíen de las normas de conducta sexual. Estas normas, inmersas en la sociedad, también son sostenidas por la teología y por las disciplinas dedicadas a "estudiar" y apuntalar los cánones de "normalidad humana". En definitiva la normalidad humana es un resultado de la teología cristiana y de las disciplinas, humanísticas y en ciencias naturales. Mientras que tales "estudios" sirvieron al Estado para poner en práctica biopolíticas de control, estas medidas generaron corpopolíticas de descontrol, de desobediencia epistémica. *Piel negra, máscaras blancas,* de Frantz Fanon (1952), fue uno de los tempranos casos, al comienzo mismo de la Guerra Fría y en el período en que se gestaba la distribución tripartita del mundo. La revolución epistémica en Estados Unidos, complemento y consecuencia del Movimiento por los Derechos Civiles (*Civil Rights Movement*) abrió las puertas a la gestación y gestión de corpopolíticas del conocimiento y transformó las condiciones de la producción de los conocimientos, no ya en sus métodos sino en sus horizontes. Por un lado, surgieron nuevos dominios del saber (estudios feministas, estudios étnicos, estudios afroamericanos, estudios *queer*, etc.). Como es obvio, esos contestatarios ámbitos disciplinarios no surgían con el propósito de suministrar conocimientos al Estado para que controlara la población de color, de homosexuales, de mujeres (lo cual sería servir a la biopolítica), sino que surgieron precisamente de la desobediencia epistémica y para la liberación de los cuerpos "sujetados" por las disciplinas.

5 En el célebre y celebrado artículo que generó el Proyecto Modernidad/Decolonialidad, Aníbal Quijano puso las cosas en orden: sostuvo que la cuestión "conocimiento" es el terreno fundamental de conflicto en la cual se concentran tanto la *manipulación* en la retórica de la modernidad como la regulación en la lógica de la colonialidad. Al

mismo tiempo, es en el conocimiento donde se disputa la *liberación*, tanto de la manipulación como de la regulación. La liberación consiste, en este argumento, en la *descolonización epistémica del ser y del saber*: las formas de control sostenidas por la teología (en los primeros siglos de la formación del mundo moderno/colonial) y de la *egología* (en la modernidad secular, a partir de Descartes). La biopolítica analizada por Foucault corresponde al momento secular egológico, puesto que en el momento teológico los cuerpos no se controlaban mediante artificios biológicos, sino psicológicos: mediante la psicopolítica del temor al pecado y a perder la vida eterna. Teo y egopolítica del conocimiento, en Europa, se combinaron para clasificar y desclasificar quiénes y cómo estaban dotados de capacidades racionales –respecto de la racionalidad teológica, piénsese en los debates entre Sepúlveda y Las Casas, bien conocidos en España–y si cumplían con los requisitos de "humanidad", para determinar qué lenguas estaban dotadas de los elementos necesarios para producir conocimiento idóneo y confiable, qué regiones del planeta estaban suficientemente desarrolladas para generar conocimientos científicos, etc. Pues bien, todo este aparataje el que controlaba y aún controla el saber y mantiene las riendas de la colonialidad del ser y del saber.

Quijano puso el dedo en la llaga, descorrió el telón que ocultaba los mecanismos del efecto mágico: lo que se ve no es lo que es, sino una ilusión producida por la retórica salvacionista (mágica) de la modernidad. En un apartado que titula "La reconstrucción epistemológica: la descolonización" del artículo fundador del Proyecto Colonialidad y Modernidad/Racionalidad, esbozó tanto el problema como los caminos futuros. Cito en extenso:

> La idea de totalidad en general está hoy cuestionada y negada en Europa ya no solamente por los empiristas de siempre, sino por toda una corriente intelectual que se denomina postmodernista. En efecto, la idea de totalidad es un producto en Europa, de la modernidad. Y es demostrable, como acaba de verse, que las ideas europeas de la totalidad llevaron al reduccionismo teórico y a la metafísica de un macrosujeto histórico. Tales ideas han estado, además, asociadas a prácticas políticas indeseables, detrás del sueño de racionalización total de la sociedad. […] // La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable. Más aún, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías; en la disolución de la realidad en el discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. Lejos de eso, *es necesario desprenderse* de las vinculaciones de la racionalidad-modernidad

> con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres. *Es la instrumentalización de la razón por el poder colonial, en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la modernidad*. // La alternativa, en consecuencia, es clara. La destrucción de la colonialidad del poder mundial. En primer término, la descolonización epistemológica para dar paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de *otra racionalidad* que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad (Quijano, 1992: 11-20; énfasis agregado)[4] .

"La colonialidad del poder mundial" no se "destruye" con bombas ni con manifestaciones multitudinarias ni con protestas durante las reuniones de los G8. El desmantelamiento de la colonialidad del poder mundial es un proceso de descolonialización del conocimiento y de la formación de subjetividades que mantienen, legitiman y naturalizan la colonialidad del poder mundial. "Desprenderse" no significa retirarse a la selva o a la montaña para vivir como ermitaños, sino desprenderse de las reglas del juego y comenzar a jugar otro juego. Tampoco, como bien dice Quijano, se trata de negar todo aquello que sea moderno y europeo. Al contrario, así como los europeos hicieron europeas, a partir del Renacimiento, muchas conquistas de otros pueblos no europeos y las subsumieron en su proyecto moderno, imperial y colonial, pues ahora se trata de "imitar" a Europa precisamente en ese logro y subsumir sus conquistas en proyectos decoloniales, pero desprendidos de las visiones imperiales moderno/coloniales. En ese subsumir y en ese desprendimiento, la epistemología fronteriza es un pilar inevitable para la descolonización epistemológica y para "dar paso a una nueva comunicación intercultural".

El vuelco hacia la geo y la corpopolítica del conocimiento es paso necesario para la puesta en práctica de la epistemología fronteriza y del pensamiento decolonial. En fin, hacia las varias trayectorias decoloniales que están surgiendo de diversas historias locales formadas de su contacto con Occidente a partir de 1500.

Sin embargo, las condiciones mundiales cambiaron desde 1992, fecha en que Quijano publicó el artículo. Los cambios fundamentales residen en los procesos que llevan a la formación de un orden mundial policéntrico, aunque unido por un mismo tipo de economía llamada "capitalismo" por

4 Una actualización de estas tesis en la lectura de América Latina hoy en Quijano (2006). Un panorama crítico actualizado de las tesis del proyecto modernidad/colonialidad, en Ramón Grosfóguel (2008).

liberales y marxistas. En el lenguaje decolonial, los procesos de cambio del orden mundial residen en la disputa por la matriz colonial de poder. Esto es, en el pensamiento decolonial la categoría fundamental no es "capitalismo" sino "matriz colonial de poder", en la cual la economía (en este caso, el capitalismo) es una de las cuatro esferas. Así vistas las cosas, la disputa por la matriz colonial de poder significa que mientras China, India, Rusia, la Unión Europea, los Emiratos Árabes y Arabia Saudita, Venezuela e Irán habitan la misma esfera económica, la disputa reside en las otras esferas: ni China ni Rusia ni Irán ni Venezuela ni los Emiratos están ya dispuestos a seguir las instrucciones desde Washington en materia política (control de la autoridad), subjetividad (género y sexualidad) y de conocimientos. Aquel orden policéntrico no capitalista global, anterior a 1500, nunca desapareció. Al contrario, coexistió en diversos tipos de relaciones con la modernidad. Hoy, esos mundos, que nunca se estancaron en el pasado sino que fueron marginados por el saber de la modernidad, comienzan a fagocitar la modernidad eurocentrada y a reconvertirla, moldeándola en sus propios horizontes futuros y reinscripción política y epistémica del pasado. Atentos, no para volver al pasado (el típico argumento posmoderno), sino para reinscribirlo en los horizontes de futuro que ya no dependen de lo que se haga y se diga en la Unión Europea o en Estados Unidos.

Ahora bien, el nuevo orden de conflictos que aparece en la escena mundial no es por cierto decolonial. Son conflictos que conducen a la formación de un orden policéntrico y capitalista en el que se mantiene, en disputa, la matriz colonial de poder. En otras palabras, la matriz colonial de poder, generada en Europa, trasvasada y compartida con Estados Unidos (esto es, con Occidente), ya no es controlada por Occidente. Literalmente, la matriz colonial de poder se les fue de las manos.

Los proyectos decoloniales, en cambio, aspiran a desprenderse de la matriz colonial de poder, independiente de que ella esté controlada y alimentada por las instituciones euroamericanas, chinas, rusas, iraníes o brasileras. No obstante, es esencial tener en cuenta el orden policéntrico y capitalista del mundo para pensar y actuar decolonialmente.

Referencias

Apffel-Marglin, Fredérique y Stephen A. Marglin (eds.) (1996). *Decolonizing Knowledge. From Development to Dialogue*. Oxford: Clarendon Press.

Armstrong, Karen (2013). *El Islam*. Trad. Francisco Ramos. Barcelona: Debate.

Bagú, Sergio (1950). *Economía de la sociedad colonial. Ensayo de historia comparada de América Latina*. Buenos Aires: El Ateneo.

Benfield, Dalida María (2008). "Decolonizing the Digital/Digital Decolonization". *Worlds & Knowledges Otherwise*, 3, Dossier 1. Center for Global Studies and the Humanities at Duke University. En línea:

https://globalstudies.trinity.duke.edu/volume-3-dossier-1-decolonizing-the-digitaldigital-decolonization

Branwen, Gruffydd Jones (ed.) (2006). *Decolonizing International Relations*. Londres: Rowman and Littlefield.

Dussel, Enrique (1977). "Geopolítica y Filosofía". En *Filosofía de la liberación*. México: Edicol.

___ (2006). "Geopolítica y filosofía". En *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.

Grosfóguel, Ramón (2008). "Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality. Decolonizing Political Economy and Postcolonial Studies". *Eurozine*. En línea:

http://www.eurozine.com/articles/2008-07-04-grosfoguel-en.html

Ibarra-Colado, Eduardo (2006). "Organization Studies and Epistemic Coloniality in Latin America: Thinking Oherness from the Margins". *Organization*. En línea:

http://org.sagepub.com/content/13/4/463

Lotman, Jurij (1977). "Primary and Secondary Communication Modeling Systems". En Daniel Lucid (ed.), *Soviet Semiotics. An Anthology*. Baltimore: John Hopkins University Press, pp. 95-98.

Lugones, María (2008). "Gender and Coloniality". *Worlds & Knowledges Otherwise*, 2, Dossier 2. Center for Global Studies and the Humanities at Duke University. En línea: https://globalstudies.trinity.duke.edu/wko-v2d2

Mignolo, Walter D. (2008). "La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso". *Tabula Rasa*, 8, 243-281.

____ (2007). "Geopolítica del conocimiento y diferencia colonial". En *Geopolíticas de la animación. Catálogo de la muestra*. Sevilla: Centro Andaluz de Arte Contemporáneo, pp. 13-39.

___ (2003a). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Barcelona: Akal.

____ (2003b). "Globalization and the Geopolitics of Knowledge: The Role of the Humanities in the Corporate University". *Nepantla: Views from South*, 4 (1): 97-119.

___ (2000). "Dussel's Philosophy of Liberation. Ethics and the Geopolitics of Knowledge". En Linda Martín Alcoff y Eduardo Mendieta, *Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. Nueva York: Rowman and Littlefield, pp. 2750.

Mohanty, Chandra (ed.) (1999). *Feminism without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham: Duke University Press, 2003.

O'Gorman, Edmundo (1958). *La invención de América. El universalismo de la cultura occidental*. México: Fondo de Cultura Económica.

Quijano, Aníbal (2006). "Romper com o eurocentrismo". Entrevista. *Jornal Brasil de Fato*, 23-6-2006. San Pablo.

____ (1992). "Colonialidad y Modernidad-Racionalidad". *Perú Indígena,* 13: 11-20.

Quijano, Aníbal e Immanuel Wallerstein (1992). "Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World-System". *International Social Science Journal*, 29: 549-557.

Schmitt, Carl (1988). *Le nomos de la terre dans le droit des gens du jus publicum Europaeum* [1952]. Trad. Lilyane Deroche-Gurcel. París: Press Universitaires de France.

Tlostanova, Madina. "The Janus-faced Empire Distorting Orientalist Discourses: Gender, Race, and Religion in the Russia/ (post)Soviet Constructions of the Orient". *Worlds & Knowledges Otherwise*, 2, Dossier 2. Center for Global Studies and the Humanities at Duke University. En línea:

https://globalstudies.trinity.duke.edu/wko-v2d2

Tuhiwai Smith, Linda (1999). *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous People*. Londres: Zed Books.

Walsh, Catherine (2002a). "Las geopolíticas del conocimiento y la colonialidad del poder". Entrevista a Walter D. Mignolo. OEI. http://www.oei.es/salactsi/walsh.htm

____ (2002b) "The (Re)articulation of Political Subjectivities and Colonial Difference in Ecuador: Reflections on Capitalism and the Geopolitics of Knowledge". *Nepantla: Views from South*, 3 (1): 1-97.

Zegada, María Teresa; Yuri Torrez y Patricia Salinas (2006). "Intellectual Tendencies in the Debate for Autonomy". *T'inkazos*, 2. En línea:

http://socialsciences.scielo.org/scielo.php?pid=S1990-74512006000200005&script=sci_arttext

Segunda parte
Decires, estética, *aesthesis* y musas

Anecdotario

¿Qué conecta un artículo publicado en 1995 con otros tres publicados entre 2010 y 2013? La centralidad del *decir*, que es manifestar con palabras, habladas o escritas –nos dice el diccionario–. El decir dice o pregunta o cuestiona algo sobre algo. Sin embargo, sin la acción de decir –que implica un organismo viviente con sistema nervioso y la capacidad de compartir con su comunidad un código que permite articular y comprender series de sonidos o de grafías inscriptas en superficies (más o menos) planas– no existiría ese "algo" respecto del cual el decir se emite. "Decires fuera de lugar…", publicado cuando todavía colonialidad/decolonialidad no estaban en mi vocabulario, subraya los avatares del decir en la formación de la colonialidad del poder. De esta reflexión surgió el concepto de *semiosis* colonial (Mignolo, 2011).

Los dos artículos que siguen continúan la exploración en la dimensión del sentir que nos motiva a decir y del sentir que nos provoca el ver, el escuchar, el gustar, el tacto en la piel. En el segundo, coescrito con Pedro Pablo, nos preocuparon las conexiones o interrelaciones entre sentir, pensar y hacer (decir, en sentido amplio), pero fundamentalmente los marcos (sistemas de ideas, de creencias, de presupuestos) desde los cuales los decires surgen y se escuchan. Fue importante desplazar y marginar el marco América Latina para invitar a sentir los haceres ("*arte*", que en su etimología es simplemente hacer; de ahí se deriva artesano y artesanías). El evento de Bogotá de noviembre del 2010 –Estéticas Decoloniales– generó gran interés nacional e internacional (y también serios cuestionamientos) en lo que toca a las estéticas/estésicas decoloniales. El desencanto provino de sentires formados en la sensibilidad creada y con-

trolada por la filosofía estética moderna (Kant), posmoderna (Rancière) y altermoderna (Bourriaud). Las promesas las encontraron cuerpos cuyos sentires no correspondían a la educación estética moderna, y sus secuelas (pos y alter) esperaban. Comenzó así a crearse otro mundo, un mundo creado para sensibilidades decoloniales. El artículo siguiente, "*Aesthesis* decolonial", recoge los perfiles de una variedad internacional de artistas, curadores, críticos, periodistas, que son, a la vez, puntos de referencia de otros encuentros y otras actividades que desparraman el hacer decolonial y afirman sensibilidades silenciadas por la estética moderna[1].

El cuarto artículo de esta segunda sección reflexiona sobre el rol de los museos, esta vez no en la decolonialidad sino en la desoccidentalización. Es, en realidad, un ensayo aparecido en *Ibraaz. Contemporary Visual Culture in North Africa and the Middle East*[2], publicación de la cual soy corresponsal. En la civilización occidental, en todas sus variantes, el museo y la universidad son las dos instituciones fundamentales para la creación y gestión de la colonialidad del saber y, por tanto, de la colonialidad del ser (sentir *aesthesico* que incorpora los sentires raciales y sexuales). En este caso, la institución museo se emplea en culturas y civilizaciones menospreciadas en la retórica y sentires de la modernidad, para la afirmación de identidades que la retórica de la modernidad las instigó a desdeñar. Estas empresas son posibles debido a la apropiación del capitalismo en regiones y culturas que, se esperaba, el capitalismo occidental debía desarrollar y a las que debía enseñar qué debían hacer para desarrollarse y civilizarse. Ya no sucede así. El dinero y la riqueza no se emplean aquí con fines financieros, sino políticos y culturales, para restablecer ante los sentires del mundo formas de ser y de vivir que supuestamente debían ser superadas. Sin duda, la desoccidentalización es capitalista, tanto como lo fue la occidentalización, y lo sigue siendo hoy por medio de la reoccidentalización y las actitudes de Estados Unidos y Europa occidental para mantener y continuar el liderazgo económico, político, cultural, religioso, estésico que se les escapan de las manos. Y se escapan porque la desoccidentalización disputa el control del patrón colonial de poder. No cuestiona el desarrollo económico, pero sí cuestiona todos los aspectos y dimensiones del patrón colonial de poder.

Referencia

Mignolo, Walter D. (2011). *De la hermenéutica y la semiosis colonial al pensar descolonial*. Pról. Gustavo Verdesio. Quito: Abya Yala.

1 En línea: http://socialtextjournal.org/periscope_topic/decolonial_aesthesis/
2 En línea: http://www.ibraaz.org/essays/77

Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción[1]

1 **La cuestión del sujeto es variada y compleja.** Por eso he preferido sujetarme a uno de sus aspectos, aquel que hace al decir (al sujeto dicente), lo cual trae consigo los roles o papeles sociales (quiénes están en condiciones de decir qué) y de las formas de inscripción (cuál es la materialidad en la cual se inscriben los actos dicentes). Para abordar esta cuestión en las crónicas andinas hay un abultado escollo que saltar: la necesidad de partir y desplazar las teorías de la enunciación. Elaboradas como alternativas a las gramáticas estructurales y generativas –las cuales tomaron las lenguas imperiales (francés, inglés, alemán, español, portugués, principalmente) como ejemplos paradigmáticos de teorización–, las teorías de la enunciación presuponen también la complicidad entre actos verbales y escritura alfabética. De tal modo que la posibilidad de pensar sujetos y actos dicentes en el contexto de proyectos colonizadores (desde el siglo XVI hasta mediados del XX) implica tener en cuenta las interacciones entre modalidades del decir articuladas en la filosofía renacentista (o iluminista) del lenguaje, por un lado, y modalidades del decir en comunidades ajenas a la historia, a la escritura y al pensamiento regional de Europa, por otro. Deberíamos pensar, entonces, en algo así como "teorías poscoloniales de la enunciación". Si esta expresión tuviera algún sentido, ese sería, precisamente, la posibilidad de pensar la expansión colonial (y la modernidad) desde los espacios conflictivos de enunciación que se generan en las formas de concebir prácticas culturales asociadas con la lengua.

1 Este trabajo fue publicado en la *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 21 (41) (enero-junio 1995): 9-31. Lima-Berkeley. La primera parte del título fue inspirada por el libro de Roberto Schwartz *Misplaced Ideas* (1993).

Pues bien, el diálogo conflictivo entre letrados, yatiris, amautas y tlamatinime (en Tawantinsuyu o en Anáhuac), durante el siglo XVI y primeros del XVII, presenta un desafío a las teorías de la enunciación que acabo de señalar. De modo que, en vez de partir de ellas para teorizar actos dicentes en situaciones coloniales (esto es, para teorizar semiosis coloniales)[2], trataré de teorizar ciertos aspectos de la semiosis colonial para, luego, repensar las teorías construidas sobre actos dicentes de distinta índole. Debo insistir, para evitar malos entendidos que provienen de falsas expectativas, que mi intención aquí no es la de "representar" o "describir" un trozo del pasado, sino, más bien, "pensar" a partir de las ruinas de antiguas civilizaciones –hoy, parte de la cultura (concebida como praxis y no como colección de objetos o datos)– del pasado de los Andes y de América y de los fragmentos marginales de la civilización occidental transportada a través del Atlántico. Mi intención es la de retomar la fuerza intelectual que tales ruinas y fragmentos poseen, evitando, al mismo tiempo, transformarlas en piezas de contemplación, en reliquias que deben ser restituidas o en una reconstrucción del pasado que tenga más de justificación ética o política del investigador que de fuerza viva del pensamiento y de la cultura como praxis de creatividad y sobrevivencia.

2 Comenzaré, pues, con la pintura de Guamán Poma de Ayala (Figura 1) que él llama indistintamente "el astrologo" o "el filósofo" y lo describe así: "Que los yndios filosofos, astrologos que sayen las oras y domingos y dias y meses, año, para senbrar y rrecoger las comidas de cada año" (Guamán Poma, 1982).

Figura 1.

2 Sobre el concepto de semiosis colonial, *véase* Mignolo (1989, 1992, 1993; en Mignolo 2011).

La pintura no solo describe un rol social, sino también un individuo particular, lo cual no era una práctica común entre los incas durante el siglo XVI, y quizás tampoco antes. Guamán Poma lo identifica como:

> Llamado Juan Yunpa del pueblo de Uchuc Marca, Lucana, tenía el horden de filusufia y conocías de las estrellas y del rruedo del andar del sol y de las horas y meses, año. Tanbién tenía hora y le llamava una hora, suc uaycucuy; la semana, hunca hunac; un mes, suc quilla, etc… Y anci al andar del rruedo del sol de verano, invierno desde el mes que comiensa de enero. Dieze el filoso que un dia se acienta en su cilla y señoría el sol en aquel grado principal y rreina y apodera dalli (Guamán Poma, 1982).

Se puede ver en la Figura 1 que el astrólogo o filósofo lleva un manojo de hilos trenzados que en alguna parte Guamán Poma menciona como "libro de khipu". La pintura del astrólogo está puesta en la sección donde Guamán Poma habla de las idolatrías. Es el folio 883. La sección en donde introduce los *quipucamayocs* (Figura 2), y describe la administración del Incario (Figura 3), está en los folios 335. Finalmente, Guamán Poma introduce un nuevo rol social, desconocido en el Incario, que es la pintura del autor, y esta se encuentra hacia el final, en el folio 1095 (Figura 4). Se puede notar, además, que el astrólogo y el autor caminan, mientras que los *quipucamayocs* están parados y el *quilcaycamayoc* (o notario público) está sentado (Figura 5). Por si esto no fuera claro, en la pintura del autor se especifica en la palabra "camina el autor". Mercedes López Baralt (1995) ha trazado las relaciones entre este "caminar" y la *peregrinatio* latina. Si bien esta relación puede ser sostenida en lo que respecta al rol social del "autor", la cuestión sería más compleja en el caso del "astrólogo o filósofo". Habrá que pensar, en este caso, en el *peripatos* griego, asociado a la filosofía, y que nos situaría en las similaridades entre las antiguas culturas andinas y griegas, que fueron oscurecidas por la reconstrucción renacentista e iluminista de la tradición grecolatina. Habría que agregar, para complicar el cuadro de la pintura de los roles sociales y las posiciones corporales, que el *quilcaycamayoc*, al estar sentado, sugiere las diferencias entre materialidad de la escritura y la posición del cuerpo en su ejercicio. De modo que, mientras la práctica griega del "filosofar caminando" tiene lugar en una comunidad donde se está imponiendo el ejercicio de la escritura, la *peregrinatio* latina está más relacionada con los acontecimientos relatados que con la "auctoridad" y con el hecho de que tal "auctoridad" está ligada, ya, a la práctica escrituraria. Si pensamos en el conjunto de los roles sociales comentados hasta ahora, se presenta un escenario bas-

tante interesante: a los roles sociales tradicionales, los *quipucamayocs* y el astrólogo o filósofo, se agrega un rol social mixto que opera sobre dos tradiciones escriturales (el *quilcaycamayoc*) y un rol nuevo, caracterizado por el concepto de "autor".

3 Dejemos por el momento los roles y sus diseños y veamos algunas cuestiones relacionadas con la conceptualización de tales roles. Esto es, aceptemos que los roles sociales están ligados a conceptualizaciones particulares que son inconmensurables en culturas distintas y que, por tanto, ofrecen serias dificultades a la simple traducción. Me llamó la atención que Guamán Poma no empleara la palabra "amauta" (en la descripción de la Figura 1) como sinónimo o equivalente de "astrólogo" y "filósofo". Garcilaso de la Vega (1976) es, lo sabemos, quien tradujo "amauta" por "filósofo": "No les faltó habilidad a los amautas, que eran los filósofos, para componer comedias y tragedias, que en días y fiestas solemnes representaban delante de sus Reyes y de los señores que asistían a la corte (II, xxvii)".

Garcilaso distinguió los amautas de los "harauicus, que son poetas". El vocabulario de González Holguín (1608) no aclara mucho, puesto que lo introdujo la descripción de Garcilaso, y tradujo "amauta" por "filósofo". Tom Zuidema me llamó la atención[3] sobre el hecho de que en González Holguín no hubiera ninguna familia de palabras relacionada con "amauta", lo cual no permite hacer ninguna conjetura filológica sobre la red de sentidos en la cual estaría integrado el vocablo. Zuidema sospechaba que "amauta" fuera una invención de Garcilaso.

Pasé varios meses con el problema ocasionado por la observación de Zuidema a cuestas, hasta que se me ocurrió buscar en Ludovico Bertonio (1612), quien recogió el vocablo "Amaotta, chuymakhtara" y lo tradujo por "Muy sabio, prudente". Pues, curiosamente, "amauta" no parece ser un vocablo del quechua, de donde se suponía que debería haber surgido, sino del aymara, donde sí encontramos una compleja red de vocablos y de sentidos[4]. Por ejemplo, "Amaottaña" lo traduce Bertonio por "sabiduría".

3 Conversación personal, París, junio de 1992.

4 Me hicieron dos preguntas, una pública y otra privada, sobre este paso del quechua al aymara. La pregunta pública la hizo Sara Castro-Klaren y, según entiendo, estaba motivada por encontrar una razón histórica que me permitiera pasar de una a otra lengua y cultura. Si bien no rechazo la posibilidad de un argumento histórico, el que me interesa aquí es más bien teórico. Por otro lado, habría que subrayar la aparente similaridad de las cosmovisiones asociadas al quechua y al aymara, lo cual permite hablar de una cultura andina, más allá de las diferencias idiomáticas. La otra pregunta-observación la debo a Julio Noriega, quien me señaló que en quechua es posible encontrar también una familia de palabras que nos permitirían reconstruir los roles sociales y conceptualizaciones de actividades, entre los quechuahablantes, asociadas con el conocimiento. De lo cual no dudo. Como ya dije, y se verá en lo que sigue, mi intención aquí es formular un problema teórico que nos permita comprender

Figura 2

Figura 3

Figura 4

Figura 5

"Amahuatha" por "amar, querer". "Amahuasitha" lo traduce por "amarse uno a otro" y también por "tener gana de algo". Dos veces aparece "chuyma": una como "chuymakhtara" y la otra como "chuymania". "Chuyma" parece ser un vocablo de cierta envergadura en aymara (Figura 6).

Figura 6

Bertonio da largas explicaciones y habla de "los bofes propriamente, aunque se aplica al corazón, y al estómago y casi todo lo interior del cuerpo" y también "todo lo perteneciente al estado interior del ánimo bueno o malo; virtud o vicio. Según lo que le precediere. Y para que se entienda –agrega Bertonio– pornemos algunos exemplos tocantes al cuerpo y al ánimo". Algunos de esos ejemplos:

1. *Chuymarochatha*: encomendar a la memoria;
2. *Chuymachasitha*: comenzar a tener entendimiento o diferecio, defenicion?,"
3. *Chuymanisa*: tonto, sin juizio
4. *Chuymakhtara*: sabio, entendido,"
5. *Chuymakapa*: Pecho o parte que sta en derecho del corazón".

Hay todavía otros muchos vocablos de la misma familia relacionados todos con el cuerpo y el entendimiento. Pero *Chuyma* es también el "corazón de los arboles y otras cosas" como el "corazón del durazno y

actos y sujetos dicentes en situaciones coloniales y ajenos a los ejemplos empleados por teóricos contemporáneos de la enunciación.

otras frutas que los tienen", agrega Bertonio. En definitiva, vocablos sugieren la idea de que el conocimiento se concibe en la lengua aymara en relación al cuerpo, mientras que se metaforiza y localiza en el corazón. También en el idioma náhuatl, en el valle central de México, el conocimiento se concebía de manera semejante. De ahí la expresión "rostro y corazón" con que se hacía referencia al conocimiento. Habría que agregar, ampliando el argumento en la misma dirección, que Bertonio traduce "ullttatha" como conocimiento y "ullinaca" por "semblante o figura, aspecto, cara, rostro". Bertonio no trae, en la parte del castellano, ni "astrólogo" ni "filósofo", pero si trae "sabio", que lo traduce al aymara por "Amauta y Chuymani". Finalmente, encontramos las expresiones "Tocapu amaotta" y "Tocapu chuymani" que Bertonio traduce por "Hombres de gran entendimiento" (Figura 6).

4 No sé si lo dicho hasta aquí me permite conjeturar, sin ser demasiado aventurado, que la ideología sugerida por el vocabulario de Bertonio en torno a las nociones de conocimiento y entendimiento, como a los correspondientes roles sociales, apunta hacia una "interioridad" que establece una relación muy particular con "el afuera": si las frutas y otras cosas tienen "corazón" y es en el corazón donde se figura el conocimiento, entonces es difícil pensar en este contexto la distinción entre sujeto cognoscente y objeto conocido. Es decir, tendríamos que pensar que lo que en la filosofía occidental moderna se entiende por "conocer" y "conocimiento" en aymara sería una red de sentidos que articularían los seres humanos entre ellos y el universo, los seres humanos y la vida del cosmos. O, al revés, lo que en aymara se concibe y conceptualiza como articulaciones de los seres humanos, los seres vivos, las comunidades y el ciclo de las estrellas y de las estaciones (p. ej. vida del cosmos), en Occidente se concibió en torno al vocablo "filosofía", que originariamente significó, según lo aprendimos en la escuela secundaria, "amor a la sabiduría"[5]. Deberíamos pensar, una vez más, en las semejanzas entre cultura andina y griega *antes* de la herencia interpretativa del Renacimiento europeo.

Nos resulta difícil hoy entender a través de la bruma de sentidos construidos por los letrados europeos a partir del siglo XVI, en qué momento la noción filosófico-científica de "conocimiento" comenzó a reemplazar la idea filosófico-retórica de "saber". Mientras que el "saber" se

5 Lo cual, por cierto, es más complejo de lo que se nos hizo entender entonces, sobre todo si pensamos en las enormes diferencias entre lo que los pensadores griegos entendían por "saber o conocer" y lo que entendemos en el siglo XX, después de haber pasado por el Renacimiento y la Ilustración, en Europa, y por la Revolución Industrial, tecnológica y científica. *Véase* Guamán Poma (1982).

concebía como una actividad ligada a la lectura y al libro, el "conocer" comenzó a concebirse en la confluencia de experiencia y razón. Es el conflicto de Acosta, tironeado siempre entre las verdades teologales basadas en el libro y las verdades racionales promovidas por las comprobaciones empíricas. El siglo de Acosta es también el siglo de Kepler y Copérnico (aunque Acosta no los menciona). Es también el siglo de las autobiografías que anticipan a Descartes y a la articulación de experiencia y razón en la idea de un sujeto cognoscente. Es también un proceso que lleva a Kant, en el siglo XVIII, y una articulación filosófica de las nociones de tiempo y espacio que acentúan la centralidad del sujeto del conocimiento y celebran una determinada noción de lo que es racional: aquella que consiste en la aprensión de un "afuera" del sujeto, de un afuera que no es ya solo "naturaleza", sino la exterioridad objetual que la Revolución Industrial comienza a imponer. El cálculo racional que, en Occidente, articula ser humano, naturaleza y cosmos separa, al mismo tiempo, el sujeto del objeto. En cambio, el cálculo también racional (aunque de otro tipo) implicado en *chuyma* y *amauta*, en aymara, es de otro orden. Invoca un cálculo racional por medio del cual el cosmos no se comprende como un "afuera", sino como parte de la vida humana, y la vida humana como parte del acontecer cosmológico. De ahí que, en Occidente, la autobiografía sea una construcción paralela a la paulatina consolidación de la idea de sujeto y surja también como un relato que consolida al individuo en el marco de sus fechas vitales: la de su nacimiento y la del momento, generalmente tardío, de su existencia, en la que escribe su vida (Taylor, 1989). En cambio, en las culturas andinas y mesoamericanas, la autobiografía como tal no es concebible, puesto que la vida humana es un cálculo que integra la existencia a una cosmología, articulada en los calendarios mesoamericanos o en el sistema andino de *ceques* (Kush, 1982). Una correlación de interioridades, por decirlo de otra manera, que vincula el corazón de los seres humanos con el corazón de los frutos, de las cosas (no de los objetos, noción que emerge en una economía mercantilista, primero, y capitalista, luego) y, en fin, con el corazón mismo del cosmos.

Se puede intuir una enorme tensión en los sujetos dicentes (como Guamán Poma y Pachacuti Yamki, hacia finales del XVI y comienzos del XVII o de Rigoberta Menchú, en el siglo XX) que tienen que verbalizar un decir entre paisajes cognoscitivos y culturales tan disímiles, y así mismo podemos imaginar enormes dificultades y malos entendidos entre los hombres de letras (porque hombres eran, al fin y al cabo) que trataban de comprender el decir de las gentes andinas y mesoamericanas, sin tomarlas en serio, y preguntarse qué diablos podría significar "conocer" y

"comprender". Por la misma razón es todavía difícil para nosotros comprender el decir de crónicas andinas o mesoamericanas, indígenas o mestizas, que llevan a cuestas el rumor de la diferencia. Diferencia que ha quedado y queda generalmente aplastada como "fuente" (se habla así: de las "fuentes", de los escritores mestizos e indígenas), puesto que, al hablar de "fuentes", se pone a todos los cronistas al mismo nivel, y así sale aventajado el cronista hispano, puesto que es para él, y no para el dicente indígena o mestizo, que el concepto de "fuente" tiene sentido. Lo que para el cronista hispano es "fuente" para el dicente indígena o mestizo es parte de su existencia, de su ser y de su estar, en fin, el suelo (quizás en ruina) desde donde piensa y dice. El decir de los cronistas indígenas y mestizos, a caballo entre hábitos y memorias que se transformaban rápidamente y otros hábitos que no se habían incorporado del todo y no formaban todavía memoria, era un decir sin suelo o fuera de lugar. Y también lo era el decir de los cronistas hispanos, aunque por distintas razones. La costumbre, que impone al hábito, o bien era ajena al cronista que escribía en las Indias (p.ej. era la costumbre indígena) o bien estaba en otra parte (p.ej. en Castilla). En cambio, aquellos que "decían" en España, estaban fuera de lugar con respecto a lo que se decía. En ambos casos, el decir del cronista hispano sobre el Nuevo Mundo era un decir de superficie, sin huellas, sin fondos de memorias, sin lugares de reconocimiento. Tawantinsuyu o Anáhuac eran para ellos una curiosidad, un objeto exterior, pero no un espacio y una memoria desde donde se piensa y desde donde se dice. Desde esta perspectiva, el decir amerindio es un decir arraigado, aunque tenga que negociar su decir frente o de espaldas a las nuevas instituciones y a los nuevos roles sociales.

4a Exploremos un poco más estas propuestas. El diseño de Pachacuti Yamki (Figuras 7A y B) fue atendido en los últimos veinte años. No es mi intención proponer alguna nueva interpretación, sino reflexionar, a partir de las interpretaciones existentes y las premisas que pueden enunciarse desde las propuestas que preceden, y que pueden llevarnos a adivinar lo que puede haber estado detrás, adelante, más allá o más acá del decir de Pachacuti; y no solo en el diagrama, sino también en su relación. Ortega y Gasset (1955) alguna vez sugirió que en el decir de la gente hay un subsuelo, un suelo y un enemigo (a lo cual, agregaría yo, un amigo). El subsuelo era, en la concepción de Ortega, algo semejante al preconsciente o quizás en algo también semejante al inconsciente, en cuanto el subsuelo lo caracterizaba como aquello sobre el cual el dicente no tiene control. El suelo, en cambio, es aquello en que lo dicho se sitúa a la vez

que también sitúa lo dicho y que comprende no solo el subsuelo del dicente sino también el suelo y el subsuelo de los escuchas o de los lectores. El enemigo es, por cierto, el nivel más consciente del decir, y es el blanco que el decir intenta desbancar, y al que busca oponer, contradecir, resistir, y el amigo sería el apoyo del decir y las alianzas que el dicente trata de conseguir o mantener. Es decir, el enemigo y el amigo son partes de la audiencia, de los oidores y lectores, a los cuales el decir trata de seducir y de manipular. Podríamos agregar también al *dictum* de Ortega y Gasset que el subsuelo y el suelo constituyen el hábito y la costumbre, el enemigo es la instancia notativa (más que denotativa) que motiva el soplo de la boca o la extensión de la mano que genera el decir y que comienza la articulación dialógica de sentidos.

Figura 7A.
Ideograma cosmológico de Santacruz Pachacuti Yamqui simplificado (Urton, 1981: 203, fig. 69).

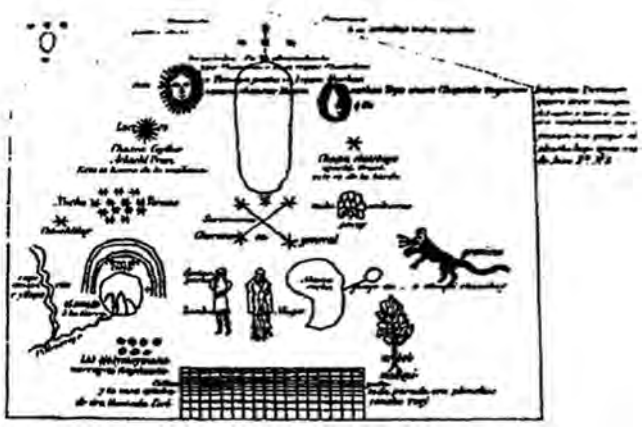


Figura 7B.
Ideograma cosmológico de Santacruz Pachacuti Yamqui simplificado (Means, 1973)[6].

6 Con permiso de la Academia de Artes y Ciencias de Connecticut.

Esta lectura de Ortega y Gasset me lleva a destacar la noción de subsuelo y a vincularla con la noción de *suelo* en Rodolfo Kusch (Argentina, 1920-1979). En la filosofía de Kusch, el suelo es donde se arraiga no solo el decir sino también el pensar[7]. Así, el sujeto dicente y pensante es un sujeto que media entre el suelo y el horizonte simbólico. El suelo, por cierto, no está constituido por una materialidad física y geográfica (o, como dice Kusch, no se puede tocar o medir, y tampoco fotografiar), sino por los hábitos y las costumbres, por memorias compartidas y maneras de hacer las cosas y concebir lo que se hace. El horizonte simbólico sería, comparado con Ortega y Gasset, aquello que engloba suelo, subsuelo y condiciones de posibilidad del decir y del pensar. El vocablo "horizonte" implica un "adelante del mirar" o un "adelante del decir" que no está implícito en las nociones de hábito y costumbre, las cuales implican más bien un "atrás y ahora" del decir. Pues bien, mencioné a Kusch en relación con Ortega y Gasset porque hace mucho tiempo me llamó la atención la interpretación que hizo Kusch de Santa Cruz Pachacuti Yamki, particularmente su interpretación del presunto dibujo de Pachacuti. Kusch subrayó, primero, las semejanzas del dibujo de Pachacuti con los de los alquimistas europeos de la misma época. Lo que me llamó la atención en esta observación no fue la posibilidad de buscar fuentes, influencias o modelos que Pachacuti hubiera podido tener a la mano o quienes grabaron el mismo dibujo en el altar de Coricancha, sino las similaridades entre alquimistas e intelectuales andinos de los siglos XV y XVI –independientes unos de los otros–. Esto es, las semejanzas entre seres humanos que negocian sus relaciones con el cosmos y con la vida, o sea, con el ritmo de los días y de las noches, con el ritmo de la estaciones, con las menstruaciones y la reproducción, con las relaciones entre ritmo del universo y cultivo de alimentos. En Occidente, y a partir de Aristóteles, se llamó "metafísica" a una manera de pensar y de decir que trata de articular la existencia humana con el cosmos y viceversa. En la tardía historia de Occidente, la metafísica se fue ligando cada vez más a la práctica escrita del pensar y del decir filosófico y, como tal, a la extensión de la mano para inscribir signos gráficos que, convencionalmente, "representan" el decir hablado, el soplo que sale de la boca.

Ahora bien, la *relación* de Pachacuti se escribe en el momento en que las campañas de extirpación de la idolatría están en auge. El decir de Pachacuti, por tanto, pudo muy bien haber estado signado por un miedo confusamente articulado entre dos suelos y dos horizontes simbólicos y, también, por dos tipos de enemigos y de amigos: el horizonte simbólico de

7 Véase "La importancia del lugar filosófico" (Kush, 1978).

los extirpadores de idolatrías y el horizonte simbólico de sus antepasados. Un terror ante los hombres y las instituciones que se esfuerzan por extirpar su subsuelo y su suelo (como si estos fueran entes físicos) y el terror ante las fuerzas de las costumbres y los hábitos que los españoles quieren extirpar. Así, no solo comenzamos a entrever el sujeto dicente y pensante que se articula en el discurso de Pachacuti, sino también el sujeto dicente y pensante de los extirpadores de idolatrías y de otros hombres de letras, extirpadores o no. Aquellos, en otras palabras, que constituían su decir traduciendo diferencia en valores y afirmando su suelo mediante la denigración o supresión del suelo de sus dialogantes.

Para intuir lo que podía constituir el subsuelo y el suelo de Pachacuti (ya conocemos al enemigo), podemos reflexionar sobre el hecho de que Viracocha (maestro y guía, signo de la abundancia, dualidad que engendra y reproduce) se encuentre en la parte superior del diagrama,mientras que en la parte inferior se halle un diseño que, aparentemente, es una casa. En la leyenda, traducida, se lee: "Collcapata y la casa estaba toda parada con planchas de oro llamada Coricancha". Lo curioso es que todo el diagrama esté también ordenado de manera semejante a como se vería desde el frente una casa con techo a dos aguas. Para reflexionar sobre estas cuestiones conviene volver a los roles sociales, al *amauta* o *amaotta*. Lo que sigue está basado en Bertonio y en Kusch.

4b La partícula *ama* proviene de *amasajiña*, vocablo relacionado con las nociones de amor, de memoria y de muerte, esto es, con la memoria de los muertos (el pasado, el hábito, la tradición), pero también con pensamiento y con la adivinación (con el futuro). Lo cual, por lo dicho antes en relación con las similaridades entre Pachacuti y los alquimistas, nos lleva a pensar que en Occidente la filosofía estaba imbricada con el amor (a la sabiduría); la historia, con la memoria de los muertos; y la ciencia, que reemplaza al arte de adivinar, con la anticipación del futuro. Estas similaridades no deben leerse como influencias de los alquimistas en la cultura andina, sino como similaridades de culturas no modernas cuyo pensar se asentaba en sus experiencias del cosmos que habitaban. Lo que en Occidente se organizó y dividió en formas especializadas del decir y del pensar comenzó a gestarse en los siglos siglo XVI y XVII y mantuvo su unidad en las formas andinas de pensar y de decir. Por eso la distinción entre naturaleza y cultura no tenía ningún sentido en una cosmología basada en las relaciones de todo lo viviente, de la papa a la piedra y de la llama a los *runa*.

Por otra parte, *otta* o *uta* (que con *ama* forma *amauta*) tiene su propia riqueza. *Uta* significa algo así como "casa cubierta". La partícula aparece también en el vocablo *utachatha* que significa "hacer casas, con todas sus partes, cimientos y paredes y techo". Significa también cubrir o techar la casa. Bertonio vierte *utachatha* como "hacer mucha obra, como el que arase o escriviese mucho en un día, hazer mucha hazienda". *Utatha* Bertonio lo transcribe como expresión de alguien que dijera: "mucha obra he hecho en la cacara, en texer, en hilar, escribir, andar". Lo curioso es que la conceptualización de Bertonio se divide, en realidad, en dos partes: una, el concepto de hacer obra, de trabajo, y, la otra, el tipo de obra realizada. Además, es interesante que entre el tipo de obras realizadas aparezcan escribir y tejer, además de arar, pero no el de hacer casa. "Tejer" y "arar" están ambos relacionados con escritura, tanto en el subsuelo Occidental como en el andino. En el suelo del letrado Occidental, "texto" viene de tejido y, en el latín medieval, escribir se comparaba con el arar, tanto por el hecho de marcar una superficie plana como por el movimiento de ir y venir, de extremo a extremo (del campo, de la página), avanzando lentamente. En el suelo del amauta andino, el tejido y los quipús son formas de escritura.

Pues, ¿hay alguna relación entre el *amauta*, la casa (*uta*) y el decir?, ¿es realmente el diseño de una casa lo que está en la parte de abajo del diseño de Pachacuti y es realmente una casa a dos aguas lo que ordena la generalidad del diagrama? O sea, ¿es la casa un modelo del cosmos? Quizás algo semejante a lo que estaba tratando de decir Pachacuti, en el suelo y subsuelo de su pensamiento, es lo que trataron de decir Hegel y Heidegger al relacionar la filosofía con la morada; también las complicidades que percibió Heidegger entre el ser, el pensar y el morar (habitar)[8]. Cuando leí por primera vez a Kusch y me encontré con esta observación me pareció muy sugerente y poco creíble. Hace poco pude leer un trabajo de Denise Y. Arnold, antropóloga inglesa que vive y trabaja en los Andes,

8 "Philosophy is being at home with self, just like the homeliness of the Greek; it is man's being at home in his mind, at home with himself". Hegel (1955: 152). Martin Heidegger distinguió entre "estar en casa" y "morar", entre habitar un lugar y hacer de un lugar una morada. En todo caso, ambos están ligados, en el pensamiento de Heidegger, a la idea de *edification* (*Bildung*, en alemán), la cual está relacionada con "construcción" (*building*, en inglés). ¿Qué es lo que nos puede dar la medida, se pregunta Heidegger, que nos dé la esencia de "morar" y "edificar"? La respuesta es: el lenguaje (1977a). Por tanto, el aymara y el quechua, tanto como el griego, el latín, el alemán o el español, son la medida de la esencia del morar y del edificar. Su presunta "inferioridad" es una cuestión de poder y de colonización y no de humanidad o de capacidad de pensamiento. En antiguo alemán, tanto como en aymara y quechua, hay una estrecha conexión entre "edificar" (en el sentido de construir la morada) y "morar". ¿Por qué, entonces, el pensamiento tiene que construirse sobre una lengua que paradójicamente es una de las lenguas de la expansión occidental?

en particular su trabajo "La casa de adobes y piedras del Inka: género, memoria y cosmos en Qaqachaka"[9].

Arnold examina la casa en un pueblo andino, Qaqacchaka, como un texto cultural en el cual tanto la tarea práctica de construir una casa (Figuras 8A y 8B), junto con otras formas del ritual (las canciones, juegos) y, sobre todo, la compleja serie de *ch'allas* que la acompañan, ubican a cada casa individual dentro de un contexto cosmológico más amplio:

> La casa (*uta*) de los Qaqas no es un lugar abrigado y atractivo según parámetros occidentales y su descuidado y tiznado interior sólo es utilizado por las noches como refugio, y para preparar y cocer la comida... En el transcurso de la construcción de una casa, los aymaras reconstruyen su visión cosmológica, *y la misma casa se convierte en una representación del cosmos, una metáfora del cerro mundo, un axis mundi, y una estructura organizativa en torno a la cual giran otras estructuras.*

Arnold ve también la construcción de la casa como un arte de la memoria. La casa como síntoma es portadora de un compendio diverso, pero ordenado, del saber cultural y social. La manera en que este saber está contenido, transmitido y compartido a través de la acción ritual también ofrece pautas del despliegue más general del modelo cosmológico del saber y de la cultura aymara considerada como un todo. El hecho de que las casas se construyan en la estación seca entre la última cosecha y la próxima siembra, que las paredes comúnmente estén terminadas en octubre y que la ceremonia del techado se lleve a cabo alrededor del día de difuntos (es decir, de la memoria los muertos), sugiere que la construcción de la casa no está relacionada con altas y bajas del mercado sino, mejor, con el ritmo del universo.

En aymara *chuyma* y *uta* son dos vocablos en los que se ordena una concepción del pensar que si bien es inconmensurable con el concepto de *metafísica* (y a la inversa), nos alerta sobre los paralelos entre ambos. En la medida en que el decir no es una mera cuestión de fonética, sintaxis y semántica, sino una compleja articulación entre organización de sonidos y grafías, de instituciones y de cosmologías, los sujetos dicentes en situaciones coloniales son sujetos desterrados, sujetos que están "fuera de lugar" con respecto al suelo y subsuelo de sus respectivos decires: en la comu-

9 Las conexiones entre "edificar" y "morar" en el pensamiento aymara son evidentes en todo el estudio de Denise Arnold, quien, en mi conocimiento, no está en deuda con Heidegger, sino con los pensadores del mundo aymara y, fundamental entre ellos, con Juan de Dios Yapita. *Véase* "La casa de adobes y piedras del Inka: género, memoria y cosmos en Qaqachaka" (Arnold, 1992).

Figura 8A.
Una casa típica en Qaqachaka construida por la familia Espejo.

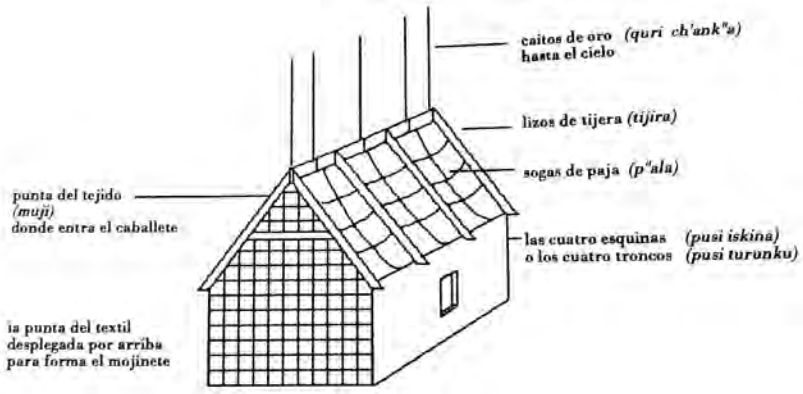


Figura 8B.
La casa como telar, la casa como textil.

nidad aymara y en el Tawantinsuyu, porque la llegada de conquistadores y religiosos creó discontinuidades en la conservación y transmisión del legado amerindio; para los conquistadores y religiosos, porque su llegada al Nuevo Mundo creó discontinuidades con las tradiciones precolombinas en la península Ibérica y en Castilla. "Fuera de lugar" para los sujetos dicentes en el mundo aymara o quechua, porque el ámbito de sus decires se vio alterado por la violencia de las instituciones hispánicas y por una forma de pensamiento (*metafísica*) que era ajena a la suya (*chuyma*, *uta*, en aymara). Decires "fuera de lugar" para los letrados o soldados hispánicos,

porque sus decires se proferían en un espacio sin costumbres y sin hábitos o, lo que es lo mismo, donde los hábitos y las costumbres no eran los suyos. Los decires "fuera de lugar" son una de las características más relevantes de lo que en otras partes llame "semiosis colonial": interacciones semióticas de control, adaptación, oposición, resistencia, etc., en las que se trata de encontrar un nuevo lugar, un nuevo *locus de enunciación* en el terreno de una constante guerra de decires.

5 Estamos en condiciones de volver a la pregunta inicial sobre el sujeto dicente en las crónicas andinas (y también mesoamericanas). Y ello nos lleva, en primer lugar, a poner de relieve las enormes semejanzas del decir hablando, así como las enormes diferencias del decir escribiendo, en Castilla y en los Andes. De ahí la importancia que adquieren el dibujo de Pachacuti y las cuatrocientas y tantas láminas de Guamán Poma. De modo que, si el decir de los castellanos está "fuera de lugar" por proferirse en un espacio ajeno al hábito y a las costumbres del sujeto dicente, no está "fuera de lugar" en lo que respecta a la escritura misma, puesto que el cronista castellano podía articular un discurso oral con escritura alfabética, lo cual era para ellos un estar "en el lugar". En cambio, para los dicentes andinos (y también mesoamericanos, en Anáhuac o en Yucatán), una de las manifestaciones de su estar "fuera de lugar" era la incorporación de la escritura alfabética y la creación de una mediación desconocida (sin hábito y sin costumbre) entre el hablar y el escribir u otras formas de inscripciones gráficas o signos visibles (quipus, tejidos, piedras, pinturas, etc.).

Pero hay más. No se trata solo del decir, sino también del pensar. Si el pensamiento y el lenguaje en Occidente se concibieron como "casa del ser", podríamos recordar el término aymara *waliquiwa*, empleado por los *yatiris* aymaras para significar que algo "está bien". Lo que está bien no es necesariamente una cosa o una situación particular, sino un "estar (bien) en el mundo". Un "estar bien" que da sentido tanto a los decires como a los acontecimientos particulares; un "estar bien" que implica estar "en lugar" en el ámbito del hábito y la costumbre. *Waliquiwa* es un concepto que, como el de *metafísica*, remite a un domicilio en el mundo, a un domo o casa (*oykos*, en griego antiguo) donde conseguimos amparo y donde moramos[10].

10 La tesis que presento aquí debe mucho al pensamiento de Roldolfo Kusch y a su lectura de Pachacuti (1962). Mi distinción entre "sujeto fuera de lugar" y "sujeto enraizado" debe mucho también a la reconversión que Kusch hace del pensamiento de Kant. Si para Kant el sujeto trascendental es el que está "fuera de lugar", la lectura geohistórica de Kusch sitúa el "fuera de lugar" en las condiciones históricas que operan en la relación entre el sujeto, su suelo y su horizonte simbólico, para todo lo cual la lengua es un componente fundamental. Kusch desarrolló estas ideas en sus dos últimos libros: *Geocultura del*

De esta manera, el decir presupone un referente que precede al acontecimiento, al acto dicente; un atrás, un trasfondo, un subsuelo o una huella, quizás, que condiciona el existente, que lo hace posible y hace posible el sentido del decir. Pues es así como, al concebir la cultura como praxis, una praxis que inscribe al sujeto dicente entre su suelo y su horizonte simbólico, el acto dicente –la palabra, el hablar, el signo visible (*quipu*, pintura, etc.)– se incrusta en el horizonte simbólico como mero síntoma. Imaginemos, pues, el horizonte simbólico de Pachacuti o Guamán Poma, por un lado, y el de Acosta o el padre Ávila, por otro, y preguntemos de nuevo quiénes son los sujetos dicentes en las crónicas andinas (y también mesoamericanas).

Si pensamos en Pachacuti, su decir –tanto en el soplo que sale de la boca como en la extensión de la mano que dibuja *uta* o dibuja letras que simulan sonidos en quechua, aymara o castellano– invoca horizontes simbólicos disímiles e igualmente "fuera de lugar" (esto es, una materialización de la semiosis colonial). Si pensamos en Acosta, en Ávila o en cualquiera de los cronistas que "estuvieron" en los Andes, sus decires son decires cuyo horizonte simbólico está "en otra parte" y, por tanto, están también "fuera de lugar" (esto es, son otra materialización de la semiosis colonial). En ambos casos se trata no solo de geografía, del estar físicamente en un lugar o no estar en el otro, sino de territorio: tanto el espacio como la memoria del espacio. Ninguno de los cerros o plantas o figuras del cielo les eran familiares (estaban fuera del hábito y de la costumbre) a los cronistas castellanos. Ninguna de las referencias castellanas a la Biblia o a la historia antigua de Roma eran familiares (estaban fuera del hábito y de la costumbre) de los decires andinos. Además, los decires andinos que tenían su arraigo antes de la llegada de los castellanos comenzaron a verse interferidos por la constitución de un nuevo espacio de diálogo y de malos entendidos. Hay, pues, en el período temprano de expansión y colonización castellana y europea, en Tawantinsuyu, dos tipos de decires y los dos tipos son desarraigados: uno que tiene que acomodarse a un horizonte simbólico que no es el suyo y a un escucha cuyo horizonte simbólico no conoce el sujeto dicente andino, a la vez que el escucha no conoce el horizonte simbólico del dicente andino; y el otro que está "fuera de lugar", fuera de su territorio y del lugar donde la costumbre se hace hábito y la memoria acomoda las acciones, y que se encuentra, por un lado, con dialogantes andinos o mesoamericanos que desconocen su horizonte

hombre americano (1976) y *Esbozo de una antropología filosófica americana* (1978). Para el punto particular que menciono aquí, *véase* Kush (1976: 110).

simbólico y, por otro, con lectores castellanos que desconocen el horizonte simbólico de los decires andinos y mesoamericanos, y –se podría agregar– no solo los desconocen, sino que los devalúan.

Además, por otra parte, el decir de los cronistas castellanos, al ser un decir "fuera de lugar" y un decir desarraigado –contrario al decir andino, que es un decir fuera de lugar, pero arraigado–, es un decir tecnológico (legal, lingüístico, religioso, económico). Un decir tecnológico, en otras palabras, porque acontece "fuera de lugar" y porque se orienta a la incorporación y al control de lo ajeno al horizonte simbólico en donde el decir tecnológico se engendra[11]. No estoy diciendo que el discurso colonial (p.ej. el discurso del colonizador) sea, en bloque, un decir tecnológico. Solo es tecnológico cuando su enunciación está "fuera de lugar" y el discurso está desarraigado de su suelo.

6 Los sujetos dicentes, en el siglo XVI, tanto en los Andes como en Mesoamérica, podrían pensarse en un espectro móvil que va desde el letrado al cronista y desde el *quipucamayoc* al *amauta*. Entre esos roles sociales, los sujetos dicentes se distribuyen según actitudes que comprenden dos polos: el decir de la técnica (los depósitos del inca, las leyes y decretos del rey de España) y los decires que articulan la vida con el horizonte simbólico, el del *amauta* o el del *tlamatini*, que no tiene equivalente entre los sujetos dicentes que se articulan en el decir de los cronistas, misioneros u hombres de letras. En general, podría argumentarse que el decir de los cronistas españoles es el decir de la técnica, en tanto que en los cronistas indios y mestizos encontramos el decir de la metafísica, de la cultura, como estrategias para sobrevivir en un mundo que la invasión de la técnica comienza a fracturar. Pero tal dicotomía sería difícilmente sostenible; sin embargo, merece ser reordenada. Si bien no hay ninguna razón para pensar y para atribuir un tipo de decir a un tipo de cultura y otro tipo de decir a otra, lo que sí hay que poner de relieve es que las estructuras de poder crean la ilusión de que así son realmente las cosas. El discurso legal, por ejemplo, es un discurso fundamentalmente tecnológi-

11 Por otra parte, el decir del cronista castellano, aún en aquellos cuya estadía los acerca más al horizonte simbólico Amerindio, al ser un decir desarraigado es también, y por eso, un decir tecnológico (legal, lingüístico, religioso, económico), un decir que se esfuerza por incorporar lo ajeno a su propio horizonte simbólico. O sea, si la cultura es una praxis y una manera de encontrar estrategias para vivir y el decir es parte de esas estrategias, la manera en que el decir del cronista castellano, en el Nuevo Mundo, se convierte en estrategias para vivir es muy diferente al decir del cronista amerindio, en Anáhuac o en Tawantinsuyu: el primero está, por decirlo así, fuera de su domicilio, y el segundo está meditando para sobrevivir en el suyo. Si aceptamos que la cultura es estrategia para vivir y que el decir es una manera de articular esas estrategias, ambos decires presuponen dos tipos distintos de política cultural.

co, y es precisamente este discurso el que ofrece uno de los modelos más contundentes para la crónica castellana de los siglos XVI y XVII (González E., 1991). En cambio, el decir de cronistas indígenas y mestizos tiene como modelo los relatos orales, los linajes y las genealogías de sus comunidades. El cronista hispánico tiene que crear nuevas genealogías (p.ej. Castellanos y sus *Elegías de varones ilustres de Indias*), tener como modelo de sus crónicas la genealogía de sus antepasados o echar mano del discurso legal y religioso, donde encuentra un modelo que le permite imponer su hábito y esforzarse por reemplazar las milenarias genealogías indígenas, imponiendo otras que tienen apenas unas décadas[12]. Por eso el constante y consciente esfuerzo de los cronistas castellanos, y de sus seguidores, por comenzar la historia de América en 1492 y no en 1519, 1524, 1532 y 1533 (aproximadamente), cuando empieza el diálogo conflictivo entre europeos y amerindios, a partir de cuyas ruinas podemos erigir un pensamiento, en vez de una fecha original y originaria, desde donde siempre se nos ha contado *una* historia.

7 Una última reflexión, pues, sobre el decir, la técnica y la globalización. Puesto que si la cultura es estrategia para sobrevivir en un territorio (el exilio es también un territorio), la cultura es política, en el sentido de despertar de un *ethos*, y así también lo son los decires. ¿Cuál es el territorio, entonces, desde donde pienso "los decires fuera de lugar"?, ¿no será acaso otro tipo de "fuera de lugar" –el del exilio–, de una territorialidad donde el decir se busca en otros semejantes, al reconocer los intersticios de la historia de América (Latina), semejante a los intersticios del exilio, forzados o voluntarios?

La manera de comprender las formas de decir y la constitución de sujetos dicentes en el siglo XVI –en la superposición del Nuevo Mundo o de las Indias Occidentales, por un lado, y de Tawantinsuyu y Anáhuac, por otro– nos pone frente a los comienzos de un proceso cuyo final, quizás, estamos viendo: la difusión planetaria de la ciencia y la técnica, por un lado, y la regionalización de los decires, muchas veces articulados en términos de identidades y de diferencias, por otro.

Las meditaciones de Heidegger sobre la tecnología podrían ser doblemente consideradas (1977b): por un lado, a la luz del horizonte sim-

12 A pesar de que las genealogías se construían tanto en los Andes y Mesoamérica como en Castilla, los proyectos que las motivaban eran muy distintos. La orientación lineal y temporal que privilegian los castellanos (y cada vez más los pensadores europeos) es ajena a los Andes, donde el espacio tiene privilegio sobre el tiempo y el cálculo cosmológico prima sobre la cuenta lineal y corta, en la que se insertan las genealogías. Sobre el privilegio del espacio en la cultura andina, *véanse* Kusch (1962) y Medina (1990).

bólico del propio Heidegger, ese domicilio europeo moderno donde el surgimiento de la técnica (en su versión industrial) hace parte de su cultura, como estrategia de supervivencia (saber cómo), creatividad y reflexión (saber qué y saber qué se sabe); y, por otro lado, considerando el horizonte simbólico andino, ajeno al de la cultura donde la técnica (en su versión industrial) surge como estrategia de supervivencia (saber cómo) e impone nuevas formas de articulación y de reflexión a los miembros de las comunidades a donde ella llega. Vale la pena citar aquí unas observaciones de Javier Medina, en las cuales la cosmología preferentemente espacial de los Andes se nutre de la tecnología, lo que permite desarticular las ideas occidentales de "progreso" y "desarrollo", en las que se conjuga la concepción lineal del tiempo y la tecnología:

> A diferencia de la civilización occidental (tempo y antropocéntrica), la civilización indígena andino-amazónica podría ser caracterizada como espacio y cosmocéntrica. E, incluso, a diferencia de otros cosmocentrismos, yo la llamaría agrocéntrica. No es, pues, por ello una casualidad que haya sido una de las cunas de la agricultura en el mundo. Con otras palabras: la única revolución que en realidad hemos hecho es la agrícola. Y así, mientras las otras dos revoluciones tecnológicas (la industrial y la informática), nunca serán nuestras [están fuera del hábito y de las costumbres, pertenecen a otro "lugar"], aunque podamos nutrirnos de sus migajas, ya sería pensar pragmáticamente el darnos como meta el convertirnos, otra vez, en una sociedad autosuficiente alimentariamente; y, sobre esa sintaxis, ir refuncionalizando [¿reconvirtiendo?] y asimilando, de las otras revoluciones tecnológicas, lo que nos convenga. Mas, para darnos una política realista, de autosuficiencia alimentaria, necesitamos empezar a tomar conciencia de nuestra diferencia civilizatoria y, luego, revisar críticamente todos los mitos de progreso y desarrollo, según el paradigma occidental, que no acaban de funcionar en Bolivia (1990).

En cierto sentido, el televisor, la bomba hidráulica o el ordenador electrónico de hoy tienen bastante semejanza con el alfabeto de ayer, aunque la globalización de hoy tenga una configuración distinta a la del siglo XVI. De modo que concluyamos recordando que el alfabeto es una técnica muy importante en los decires coloniales en los Andes y en Mesoamérica. Alfabetizar supone la fijación visual del habla. En cierto modo, se reifica el discurso y se fuerza al alfabetizado a ingresar en una sociedad tecnologizada y contractual, donde un aspecto de su pensar se concreta en cosa escrita, en una determinada forma tecnológica de inscripción

que rige el decir. De esta manera, la alfabetización suprime la posibilidad del antidiscurso, de la negación, en la medida que alfabetizar supone el control de un aspecto del existir y la supresión de otras formas de decir ajenas al alfabeto (p.ej. los textiles y arpilleras), que se admiten como formas de oposición o formas folclóricas donde se inscribe la diferencia que anula, precisamente, la semejanza entre alfabeto y papel, por un lado, y entre tejido y arpillera, por el otro. Se podría pensar en un remedio a lo nocivo de la alfabetización como, por ejemplo, que la alfabetización vaya acompañada de un poetizar, en el que se encuentren el concepto griego de "hacer" (en el sentido de "El Hacedor" de Borges), con el cristiano de "crear" que, quizás, se unen y sobrepasan, en el quechua *Wallpa*. La *poiésis* sería inseparable de la *autopoiésis* (saber cómo, saber qué, saber qué se sabe), permitiría reactualizar el horizonte simbólico del alfabetizado y, por consiguiente, reintegraría la totalidad de su existir a un decir arraigado (y metafísico) que se produjera como contradiscurso del decir tecnológico. Esto es, y como sugiere Medina, sería cuestión de juntar las migajas de la cultura alfabética y darle una nueva función para liberar lo que la alfabetización suprime: la posibilidad de arraigo, de decires y pensares arraigados que conducirían a la descolonización intelectual y a la regionalización de lo que Occidente impuso como formas universales de pensamiento. Pero, claro está, si la alfabetización se hiciera así, se la haría con un signo contrario a los intereses de los miembros de la cultura que propone la alfabetización, uno de cuyos fines es suprimir el decir del arraigo (metafísico) y suplantarlo por un decir tecnológico. Y esto lo entendieron muy bien tanto las órdenes religiosas como los leguleyos del Consejo de Indias cuando percibieron que la alfabetización de los indios podía ir demasiado lejos. Habría que pensar, entonces, en la quiebra del decir en el horizonte simbólico del alfabetizado (Pachacuti, Waman Puma, pero también Tezozómoc y tantos otros), en la quiebra del sujeto dicente, y en la posibilidad de que esa quiebra, que se manifestó como oposición y resistencia, libere también sus fuerzas creativas como nuevos *loci* de enunciación cuyo arraigo está, precisamente, en el intersticio del decir tecnológico y del decir autopoiético desarraigado[13].

La movilización del horizonte simbólico puede concebirse como la posibilidad de pensar, a partir de las ruinas que llegaron a la historia de América, tanto las culturas andinas y mesoamericanas como la europea precolombina. Pensar *a partir* de las ruinas es distinto a entenderlas o re-

13 Para una interesante crítica al proyecto alfabetizador de Paulo Freire como un proyecto "desarrollista", *véase* de Roldolfo Kusch "Geocultura y desarrollismo" (1976: 76-92).

construirlas *a partir* de un pensamiento etnohistórico. Mientras lo segundo se inserta en el legado del decir tecnológico que se manifiesta hoy en las ciencias sociales y en la configuración de los estudios de área, pensar a partir del legado de las ruinas andinas y mesoamericanas implica un esfuerzo por construir un decir arraigado que presuponga y supere el proyecto de Martí en *Nuestra América*. Si tal proyecto es en realidad posible difícilmente podría legitimarse sobre la base de imágenes que "representen" el pasado andino y mesoamericano[14]. Para que tal proyecto adquiera sentido hoy, es necesario pensar a partir de las ruinas andinas y mesoamericanas, de la misma manera que el pensamiento europeo construyó un relato coherente a partir de las ruinas del pasado grecorromano. No se trata de recuperar la pureza y autenticidad de un "pensamiento andino o mesoamericano", sino de una manera de *pensar a partir de las ruinas* andinas y mesoamericanas que incorpore las ruinas grecorromanas, tal como se exportaron hacia las márgenes del Renacimiento europeo. Esto es, un pensamiento que se construya en los intersticios engendrados por la expansión occidental. De esta manera, nuestros esfuerzos por comprender el pasado no quedarán solo como loables trabajos de restitución y de reconocimiento –restitución y reconocimiento *desde una forma de pensar*, la de las ciencias humanas occidentales–, sino que implicarán el encuentro de nuevas fuentes de energía y la rearticulación de la diferencia, en el momento en que la expansión de la técnica tiende a la homogenización global, incluso del pensamiento.

Mi argumento estuvo dirigido a sugerir que Pachacuti, Guamán Poma, Garcilaso, Ixctlilxochitl, Diego Muñoz Camargo, y tantos otros, ya no sean solo nombres que hay que restituir a la historia de América, sino, fundamentalmente, formas de decir que tienen para el ejercicio del pensamiento en América la misma fuerza que Descartes, Freud, Marx o Nietzsche en la historia de la Europa moderna. ¿Cómo proponer un discurso contra el relato hegemónico construido en las lenguas colonizadoras (español, portugués, italiano, francés, inglés, alemán) que convirtió las ruinas griegas y romanas en legítimas formas de pensamiento?, ¿por qué solo pensar a partir de las ruinas griegas y romanas y no de las ruinas andinas

14 Enunciar los intersticios, como lo hizo Martí, es necesario, pero no es suficiente. He aquí un ejemplo de lo que digo: "Por eso el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico. No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza [...]. Por esta conformidad con los elementos naturales desdeñados han subido los tiranos de América al poder; y han caído en cuanto les hicieron traición. Las repúblicas han purgado en las tiranías su incapacidad para conocer los elementos verdaderos del país, derivar de ellos la forma de gobierno y de gobernar con ellos. Gobernando, en un pueblo nuevo, quiere decir creador". Martí, "Nuestra América" (1977: 28). *Enunciar los intersticios –*decía*– no es suficiente. Es preciso enunciar en y desde los intersticios*.

y mesoamericanas?, ¿cómo edificar formas de pensamiento que sean, a la vez, nuevas moradas? Una de las vías sería leer los actos dicentes y comprenderlos no solo como entes históricos, sino como energías de pensamiento, como edificadores de moradas frente a las nuevas condiciones de globalización engendradas por la expansión occidental del siglo XVI, cuya intensificación vivimos hoy en los desplazamientos de la técnica y de la gente, y en las afanosas búsquedas de decires arraigados, en los Andes o en el exilio.

Esta es mi manera de entender lo que Kusch llamaba "la importancia del lugar filosófico". El lugar filosófico, decía Kusch, implica entonces el punto de arranque e incluso el camino que orienta la indagación, donde uno no ejerce totalmente el juego reflexivo, sino donde se infiltra la alteridad a través del juego, haciendo vislumbrar un sentido en general que escapa a lo pensable. Pensar no es, mal que nos pese, un oficio, sino una iluminación de la posibilidad de que algo trascienda. Frente a esto, el filosofar, en cambio, es solo balbucear lo que la razón desnuda no logra decir[15].

De lo anterior no se desprende que asumir el lugar filosófico en América, que era la preocupación fundamental de Kusch, signifique tomar una ubicación geográfica como sinónimo de "suelo" o de "lugar filosófico". Se trata, muy por el contrario, de ubicar la reflexión en la totalidad residual del acto pensante y dicente, en "un lugar donde incide toda mi duda sobre cuál es realmente el eje de la universalidad que pasa por esta degradación existencial, o esta caída que supone estar calentándose junto a la estufa"[16]. "El lugar filosófico" es la respuesta al "fuera de lugar", su negación. Es el momento en que un decir arraigado suplanta, esto es, toma el lugar de los decires desarraigados, de la repetición y de la mimesis en las márgenes –que es el pensar a *partir de los textos occidentales* en el lugar filosófico de América– o de los decires desarraigados, porque tienen que decirse a contrapelo, negociando "un lugar filosófico" del que han sido despojados, como lo muestran los cronistas indígenas y mestizos, tanto en los Andes como en Mesoamérica.

15 En "La importancia del lugar filosófico" (Kush, 1978: 106-125).

16 Kusch hace aquí referencia a Descartes y a la extraña mención que hace de la estufa, de estar calentándose junto a la estufa, en el momento de pensar la fórmula que dio pie al *Discours de la methode* (1962: 105-106).

Referencias

Arnold, Denise Y. (1992). "La casa de adobes y piedras del Inka: género, memoria y cosmos en Qaqachaka". En Domingo Jiménez y Juan de Dios Yapita, *Hacia un orden andino de las cosas*. La Paz: Hisbol/ILCA, pp. 40-108.

Bertonio, Ludovico (1612). *Vocabulario de la lengua Aymara*. Madison: University of Wisconsin.

Garcilaso de la Vega, "El Inca" (1976). *Comentarios Reales*. Ed. Aurelio Miró Quesada. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

González Echevarría, Roberto (1991). *Myth and Archive. toward a Theory of Latin American Narrative*. Nueva York: Cambridge University Press.

González Holguín (1608). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*.

Guamán Poma de Ayala, Felipe (Waman Puma) (1982). *El primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Edición crítica John Murra y Rolena Adorno. México: Siglo XXI.

Hegel, G. W. F. (1955). *Hegel's Lectures on the History of Philosophy*. Vol. I. Trad. E. S. Haldane. Nueva York: The Humanities Press.

Heidegger, Martin (1977a). "Building Dwelling Thinking". *Basic Writings*. Ed./Intr. D. F. Krell. Nueva York: Harper and Row, pp. 321-341.

___ (1977b). "The question concerning technology" [1962]. *Basic Writings*. Ed./Intr. D.F. Krell. Nueva York: Harper and Row, pp., 283-318.

Kusch, Rodolfo (1962). *América profunda*. Buenos Aires: Hachette.

___ (1970). *El pensamiento indígena y pensamiento popular en América*. Buenos Aires: Hachette.

___ (1976). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.

___ (1978). *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Buenos Aires: Castañeda.

López Baralt, Mercedes (1995). "Un ballo en maschera: hacia un Guamán Poma múltiple". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 21 (41) (enero-junio): 69-93.

Martí, José (1977). *Nuestra América*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Means, Philip A. (1973). *Biblioteca Andina*. Part I. *The Chronicles*. New Haven: Connecticut Academy of Arts and Sciences. En línea:

http://porbase.bnportugal.pt/ipac20/ipac.jsp?session=14424BV60844R.1729&profile=porbase&uri=link=3100027~!7283029~!3100024~!3100022&aspect=basic_search&menu=-search&ri=1&source=~!bnp&term=Biblioteca+andina&index=ALTITLE

Medina, Javier (1990). "Repensar el país". Entrevista. *Ultima Hora*, Semana, 9 de septiembre. La Paz.

Mignolo, Walter D. (2011). *De la hermenéutica y la semiosis colonial al pensar descolonial*. Pról. Gustavo Verdesio. Quito: Abya Yala.

Ortega y Gasset, José (1955). *El hombre y la gente*. Madrid: Revista de Occidente.

Schwartz, Roberto (1993). *Misplaced Ideas*. Nueva York: Verso.

Taylor, Charles (1989). *The Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 285-305.

Urton, Gary (1988). *At the Crossroads of the Earth and the Sky: An Andean Cosmology*. Latin American Monographs, 55. Austin: University of Texas Press. [*En el cruce de rumbos de la tierra.*

Estéticas decoloniales: sentir, pensar, hacer en Abya Yala y la Gran Comarca[1]

Walter D. Mignolo y Pedro Pablo Gómez

De la decolonialidad

Descolonización fue una palabra clave en los primeros 25 años de la Guerra Fría, junto a otras expresiones correlativas, como Tercer Mundo, Países no Alineados o Conferencia de Bandung. Sin embargo, descolonización fue un concepto que sobrepasó el terreno de la guerra por la liberación de los países sometidos a Inglaterra y Francia, principalmente, y alteró las tranquilas aguas de la teoría política y de la epistemología, al introducir el racismo en la esfera del conocimiento, hasta ese entonces todavía controlada por la teología cristiana y la filosofía secular, de derecha y de izquierda. La Teología de la Liberación, en América Latina, promulgó el encuentro de la teología cristiana con la filosofía secular de izquierda. Aimé Césaire, Frantz Fanon y Kwame Nkrumah respondieron con fuertes propuestas teórico-conceptuales. En América, el concepto de descolonización no fue desconocido en el renacer de las insurgencias indígenas ni tampoco fue un término extraño al Caribe afro. En Estados Unidos, en el momento álgido de los reclamos por los derechos civiles (finales de los años sesenta), la palabra apareció en organizaciones políticas afros y chicanas. Por la misma época, el concepto de descolonización ingresó también a la teoría y organizaciones político-sociales de los norteamericanos nativos, pero también comenzó a circular en las ciencias sociales.

1 Una versión previa de este trabajo fue publicada en *Estéticas decoloniales* (2012) por el Fondo de Publicaciones Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

A mediados de los años setenta, Orlando Fals-Borda argumentó por la descolonización de las ciencias sociales.

Inequívocamente, el concepto de descolonización no se originó en Europa (como una novedad moderna o posmoderna que, en verdad, precede al concepto de posmodernidad y poscolonialidad), sino en el Tercer Mundo. La versión actual: *decolonialidad*, bebe en esas fuentes y continúa su trayectoria en el ex Tercer Mundo y en el interior del ex Primer Mundo. Pueblos originarios en Estados Unidos e inmigrantes del Tercer Mundo en Europa y en Estados Unidos encuentran en los proyectos descolonizadores una opción que, al declararse como tal, convierte a proyectos supuestamente universales, como el cristianismo, el islamismo, el liberalismo y el marxismo, en una opción más entre otras. Entre los conceptos de la epistemología moderna y posmoderna y los conceptos decoloniales se agazapa un diferencial de poder que cuestiona por su misma existencia todo intento de apropiación del proyecto decolonial y su trasvasamiento a un pensamiento imperial de derecha o de izquierda.

En 1978, una nueva palabra ingresó en el vocabulario de los debates intelectuales: posmodernidad/posmodernismo. A mediados de los ochentas, una prima hermana de aquella se hizo presente: poscolonialidad/poscolonialismo. "De/descolonización" pasó a un segundo plano, "superada" por el *pos* de la modernidad. Juntas, posmodernidad y poscolonialidad tuvieron un impacto notable en Estados Unidos principalmente, luego en Inglaterra y muy recientemente en otros países de Europa, como Alemania y Holanda.

Sin embargo, el concepto de descolonización no pasó al archivo ni fue encajonado y lacrado. Renació a finales de los años ochenta con una nueva indumentaria. Lo que faltó en los usos anteriores de descolonización y poscolonialidad fue el concepto de *colonialidad*, el cual, naturalmente, invocó al de decolonialidad. En ese momento, la descolonización, transformada en decolonialidad, introdujo un universo de sentido paralelo a los existentes. La decolonialidad se entendió a partir de ahí en términos de descolonización epistémica y la colonialidad se empezó a construir, primero, como un patrón o una matriz para el manejo y el control de las poblaciones no europeas y, luego, como una matriz que, construida en las relaciones entre Europa y Estados Unidos y el mundo no euroamericano, fue conformando las propias historias de los países imperiales. Así, si la colonialidad es una estructura para la organización y el manejo de las poblaciones y de los recursos de la tierra, del mar y del cielo, la decolonialidad refiere a los procesos mediante los cuales quienes no aceptan

ser dominados y controlados trabajan no solo para desprenderse de la colonialidad, sino también para construir organizaciones sociales, locales y planetarias no manejables ni controlables por esa matriz. Las culturas artísticas –y con ello nos referimos a todo el complejo que suscita y convoca la creación de una obra– forman parte de la matriz colonial de poder en los procesos de manejar y manipular subjetividades. Por otro lado, las culturas artísticas fueron también los espacios de la subversión y no solamente de la novedad. Subversión y la novedad –y la subversión como novedad– fueron conceptos claves para marcar la singularidad del arte. Esto, claro está, en la concepción europea del arte y de la historia del arte, que también se expandió a las colonias y excolonias, hasta ocupar lugares destacados en el ámbito de las élites gobernantes, cuyos planes consistían en civilizar la nación.

La idea de "estéticas decoloniales" instala la pregunta en el concepto mismo de "estética", que es el concepto bajo el cual se cobijaron las artes, especialmente a partir del siglo XVIII. La definición que nos brinda Wikipedia es importante, no necesariamente por su "rigor científico", sino, todo lo contrario, por su sentido común:

> El arte es el producto del proceso de deliberada organización de elementos simbólicos de una manera que influencie y afecte los sentidos, las emociones, el intelecto. Comprende un amplio rango de actividades humanas, creaciones y modos de expresión, incluyendo música, literatura, cine fotografía, escultura y pintura. El sentido del arte lo explora una rama de la filosofía conocida como estética, y también disciplinas tales como la historia y el psicoanálisis, que analizan las relaciones del arte con el ser humano a través de las generaciones.

Pues bien, en este cuadro no hay mucho lugar para las estéticas decoloniales, en lo que respecta tanto a los productos y los procesos artísticos como al ámbito de las investigaciones estéticas. Habría entonces tres opciones: dejar las cosas tal como están, pedir permiso de ingreso y encontrar la forma de integración y, tercero, desengancharse. Este último es el camino de las estéticas decoloniales.

Hace falta concebir de manera decolonial no solo los procesos y productos que el sentido común acepta como arte, sino también explorar el sentido de aquellos procesos y productos que el sentido común llama estética. Lo cual significa que la definición anterior es una definición que implica colonialidad. E implica colonialidad por estas simples razones:

1. Supone una definición universal del arte y la estética. Por tanto, se establece como el punto de referencia para legitimar qué es el arte y qué es la estética. Además, para clasificar y descalificar todo aquello que pretenda ser arte o estética y que no se ajuste o cumpla con la universalidad de la definición.
2. La subversión y la novedad se miden en el marco de tal definición de arte y estética.

Las estéticas decoloniales desobedecen a este juego (desobediencia estética y desobediencia epistémica). Esto es, desobediencia a las reglas del hacer artístico y a las reglas de la búsqueda de sentido en el mismo universo en el que tanto las obras como la filosofía responden a los mismos principios.

Las estéticas decoloniales buscan descolonizar los conceptos cómplices de arte y estética para liberar la subjetividad. Si una de las funciones explícitas del arte es influenciar y afectar los sentidos, las emociones y el intelecto, y la de la filosofía estética es entender el sentido del arte, entonces las estéticas decoloniales, en los procesos del hacer y en sus productos, tanto como en su entendimiento, comienzan por aquello que el arte y las estéticas occidentales implícitamente ocultan: la *herida colonial*.

La herida colonial influencia los sentidos, las emociones y el intelecto. En el caso del arte y de la estética, la herida es sentida y sufrida en las emociones y en el intelecto por aquellas personas cuyo hacer, operando con "elementos simbólicos que afecten los sentidos, las emociones y el intelecto", no se considera artístico, consideración que se legitima en el discurso filosófico que define la estética como la disciplina que se ocupa de investigar el sentido del arte.

En tal perspectiva se encuadra *Estéticas decoloniales*, muestra de "operaciones con elementos simbólicos" que buscan, por un lado, desmontar el mito occidental del arte y de la estética –descolonizar el arte y la estética– para liberar las subjetividades que, o bien deben orientar sus haceres a satisfacer los criterios del arte y de la estética o bien quedar fuera del juego, por no haber cumplido con las reglas. Por otro lado, es una muestra que, mediante talleres, mesas redondas y debates públicos, se propone avanzar en la conceptualización de la descolonización de la estética y la liberación de la *aesthesis* (el sentir). En ambas esferas: la de la operación con elementos simbólicos (instalaciones, sonidos, cuerpos, colores, líneas, diseños, etc.) y la de la conceptualización decolonial, intentamos expandir tanto el análisis de la matriz colonial como los procesos de descoloniza-

ción, trabajando en el plano de la descolonización del conocer, del sentir, del pensar y del ser.

Contexto global de la muestra *Estéticas decoloniales*

En marzo de 2009, la Trienal del Tate Britain en Londres inauguró la muestra *Altermodern*, curada por Nicolas Bourriaud. Me llamó la atención que Bourriaud, siendo francés, usara el término que la izquierda francesa usa para referirse al Foro Social Mundial y a eventos semejantes. El término, popularizado por *Le Monde Diplomatique*, es *altermondisme*. Bourriaud abre el catálogo con estas palabras:

> A collective exhibition, when based around a theoretical hypothesis, needs to establish a balance between the artworks and the narrative that acts as a form of subtitling. This hybrid arrangement is best compared with the production of a film, and cinematographic metaphors provide the clearest introduction to an event like *Altermodern*. According to Wim Wenders, analyzing the relationship between image and narrative in the cinema, "the narrative resembles a vampire attempting to drain the image of its blood". His observation could belong in any manual of the curator's ethics. It seems to me that the fundamental question that exhibitions ought to be repeatedly asking concerns the interpretations of forms: what is the message they convey today. What is the narrative that drives them. We have an ethical duty not to let signs and images vanish into the abyss of indifference or commercial oblivion, to find words to animate them as something other than products destined for financial speculation or mere amusement (2009).

En su historia local –la de Europa occidental–, el pronunciamiento de Bourriaud tiene sentido. Comienza con una cita de Wim Wenders y no, por ejemplo, de Octavio Getino, Fernando Solanas o Jorge Sanjinés, para solo mencionar unos nombres. Con ello no quiero decir que Wim Wenders no debería ser aludido en Colombia o en América del Sur, por ser alemán. Quiero decir que los europeos tienen la confianza de afirmarse en sus propios valores, mientras que en América del Sur, Central y Caribe, como en otras regiones del mundo no europeo, se suele no tener las agallas para afirmarse en sus (o en nuestras) propias tradiciones, y estar más seguros si nos apoyamos, como si camináramos con bastón, en algún nombre europeo –y, actualmente, en algunos nombres, de norteamericanos o de

personas que laboran en Estados Unidos que nos asegure que pisamos terreno firme. El comentario no es fobia a lo extranjero, sino señalamiento de esa falta de seguridad que nos incapacita para crear nuestras propias genealogías de pensar y de ser. Si las tuviéramos, la incorporación de lo extranjero no sería problema, puesto que sería *fagocitado* por lo propio, que se enriquece con el alimento extranjero, pero sin sujetarse a ello para negar y reprimir lo propio. *Lo propio* no es una esencia, sino una construcción: si Europa construyó su mundo "propio" y tuvo éxito hasta cierto punto en devaluar lo del "propio otro" como tradición, atraso u oposición al progreso, lo que debemos imitar de Europa es precisamente esa capacidad para crear su *propio mundo*, pero sin devaluar e impedir, como lo hace Europa, que otros mundos propios surjan como aguas de manantial de sus propias fuentes sin necesitar las bombas hidráulicas que activen las fuentes.

En cuanto a la ética, es encomiable que exista compromiso con las formas y se evite la comercialización del arte o su uso como mero entretenimiento. Una exhibición que, en vez de focalizarse en el tema *altermoderno*, se enfoca en *Estéticas decoloniales* y se realiza en Bogotá, requiere otra ética del comisariado (curador). ¿En qué medida –sería la pregunta– las formas despliegan la retórica[2] de la modernidad, maquilladas ahora de altermodernismo, en vez de posmodernismo, y ocultan la lógica de la colonialidad –puesto que lo altermoderno, según Bourriaud, supera el momento posmoderno, en la medida que se abre al mundo no europeo–? Al ver la exposición, uno se da cuenta de que el mundo no europeo consiste en menos de media docena de artistas de India, Australia, Camerún, Islas Mauricio y Jerusalén oriental. Esto es, un poco de Tercer Mundo en una exhibición determinada en exceso por la estética y la ética modernas y posmodernas, es decir, europeas. El toque de gracia del catálogo, no de la exhibición, es el artículo de Okwui Enwezor (2009), curador de *Documenta 11*.

El objetivo fundamental de *Estéticas decoloniales,* por su parte, es contribuir a la creciente tarea de construir lo propio. Construir lo propio en medio de una colonialidad que tiende constantemente a impedirlo es un paso fuerte en el proceso de descolonización de la estética y generación de estéticas decoloniales.

Desde noviembre de 2009 hasta enero de 2010, el Museo de Arte Moderno de Barcelona (MACBA) ofreció al público una exhibición titulada *Modernologías: artistas contemporáneos investigan la modernidad y el modernis-*

2 Sobre la retórica de la modernidad, la lógica de la colonialidad y la gramática de la decolonialidad, véase Mignolo (2010).

mo. La curadora fue Sabine Breitwieser, de la Academia de Bellas Artes de Viena, quien nos dice en la introducción al catálogo:

> A través de determinadas propuestas artísticas, este proyecto analiza la modernidad en tanto que prometedor movimiento sociopolítico que aspiraba a la creación de un lenguaje universal. Para ello se basaba en la industrialización y la tecnología, en los principios de los derechos humanos y de la democracia, en el derecho a la autodeterminación, en el principio de la educación democrática, en la secularización y la ilustración, así como en las intenciones que subyacen a la idea de progreso y desarrollo continuo. *El arte se liberó de la atadura directa y funcional que mantenía con quienes hasta entonces realizaban los encargos –la iglesia y la aristocracia– y se consagró a la ideología de la autonomía* […].

Frente a semejantes promesas de un mundo mejor y más bello están las reflexiones que problematizan la modernidad como concepto y categoría al tiempo que critican su retórica y sus condiciones de posibilidad. Los proyectos *imperialistas* de Occidente, en particular el colonialismo, no han condicionado la modernidad sino que le eran constitutivos y formaban, en palabras de Walter D. Mignolo, "el lado más oscuro, oculto […] del relato europeo". Jacques Rancière reclama un "régimen estético de las artes" cuya "indiferencia" descanse en el principio democrático de una demanda de igualdad radical. A ello cabe añadir las afirmaciones de Bruno Latour, según el cual "jamás habríamos sido modernos", porque nunca se superó la dicotomía estricta entre naturaleza y sociedad. Como es sabido, Jürgen Habermas sostiene que la modernidad es un proceso inconcluso (2009; énfasis agregados).

En suma, al preguntarse por qué los artistas contemporáneos (europeos) investigan la modernidad y el modernismo, Breitwieser abre al mismo tiempo las puertas para poner cara a cara dos trayectorias críticas a la modernidad o de la modernidad: 1. la crítica interna, sea esta posmoderna o altermoderna; 2. la crítica decolonial de la modernidad que se generó –y no podía ser de otro modo– en las áreas del mundo con legados coloniales.

Ahora bien, ni la exhibición del Tate Britain (altermoderna) ni la del MACBA (modernóloga) salen del cascarón, aunque lo abren para que entre un poco de aire. La responsabilidad de la crítica decolonial nos corresponde a nosotros, aludiendo a quienes no habitamos la casa europea del ser. Aunque se nos impuso el eurocentrismo (Europa y su continuidad en Estados Unidos, apoyado en la sucursal de Israel) a pesar nuestro, asfixiándonos hasta hoy, es posible que surja algún proyecto europeo o esta-

dounidense de descolonización y, como tal, se proyecte "universalmente". Si así fuera, no habría diferencia entre las Naciones Unidas, apropiándose de la "interculturalidad" para reorientar la retórica de la administración de empresas e insertar en su página Web una entrada sobre *Business and Interculturality*.

La exhibición *Estéticas decoloniales* es una intervención desde las historias de las excolonias europeas y también de la Europa del este (cuyas historias tienen más en común con el ex Tercer Mundo que con la Europa occidental); una exhibición que apunta a develar la colonialidad de la estética moderna eurocentrada y a contribuir a la construcción de estéticas decoloniales.

Geopolítica del sentir y del pensar: el pensamiento decolonial no se originó en Europa, sino en las memorias, historias y sentires coloniales

El origen del concepto de descolonización está ligado a la Conferencia de Bandung (1955), a la Organización de los Países no Alineados y a los procesos de descolonización en Asia y África. La descolonización ofreció una tercera opción a las dos existentes, enfrentadas durante la Guerra Fría. En última instancia, la tercera opción en este caso era, en teoría, una manera de deslindarse, de desengancharse tanto del capitalismo como del comunismo. Mientras que uno y otro eran hermanos gemelos surgidos de la Ilustración, la descolonización puso en discusión todo aquello que ambos habían colonizado e intentaban colonizar, desde dos formas imperiales, con distintos contenidos y la misma lógica. En un caso se trataba de la libertad individual y de empresas y en el otro de un Estado fuerte que asegurara que la libertad de empresa no explotara a los individuos y coartara la libertad individual. En el caso de la descolonización, se trataba de desligarse del mismo monstruo imperial de dos caras, para iniciar el camino hacia la liberación de las historias locales, subyugadas por ambos diseños globales.

Los procesos de descolonización en África y Asia tuvieron fortunas disímiles. En el caso de India, después de un tormentoso período de unos 50 años, el Estado ingresó en un proceso de asimilación económica de diseños económicos globales, tratando de conjugar memoria y cultura milenarias con políticas liberales enmarcadas en la memoria de Occidente. Es en verdad el dilema de todas aquellas historias locales que, de una manera u otra, fueron invadidas, a partir de 1500, por los proyectos de expan-

sión occidental. El norte de África siguió un derrotero distinto: terminó en manos de agentes locales que instauraron formas totalitarias de gobierno y continuaron las políticas imperiales. La descolonización en el norte de África se efectuó frente a y contra Inglaterra y Francia. Estados Unidos apoyó en aquel momento las fuerzas de liberación, y estas culminaron en regímenes totalitarios que Estados Unidos continuó apoyando hasta principios de 2011, cuando la *Revolución de las Manos (Intifada o Primavera Arabe)* comenzó a destronar los regímenes surgidos de los procesos iniciales de descolonización. Hoy (2015) sabemos que, una vez más, la descolonización fracasa. Y fracasa porque no cuestiona el Estado y la colonialidad económica. También fracasan los intentos democráticos, como los de Grecia, frente a la naturalidad an-democrática de la Unión Europea.

El hecho de que los primeros procesos de descolonización culminaran en realineamientos económicos, como en India, o en regímenes totalitarios, como en el norte de África, no significa que la idea misma de decolonialidad y los procesos que ella alimenta se hayan estancado. De la misma manera que el fracaso del comunismo no significó el fin de la idea de socialismo, el resultado de los procesos de descolonización no significó el fin de la idea de decolonialidad. La decolonialidad es, como se ha dicho antes, una opción no reductible ni al proyecto liberal, que alimenta la idea de un capitalismo con rostro humano, ni al socialismo, que supone formas fuertes de gobierno que aseguren la equidad entre los ciudadanos. La decolonialidad difiere del liberalismo en el horizonte mismo de vida que propone. Para el primero, la mejor opción es la libertad individual como base del crecimiento económico y la libertad de empresa para el crecimiento de la economía estatal y global –en este sentido, el liberalismo se propone como un control de los excesos del neoliberalismo, que en Estados Unidos se manifiesta en el Partido Demócrata y el Partido Republicano–. Para el segundo, se trata de lograr una economía que permita el manejo gubernamental y la seguridad alimentaria, la educación y la salud de los ciudadanos. En la opción decolonial, los objetivos básicos coinciden con los del socialismo, pero difieren en la manera de lograrlos. La decolonialidad comienza por la liberación de los sujetos reprimidos y marginados por el racismo y el patriarcado, así como por los valores imperiales sustentados por la teología cristiana, el liberalismo y el socialismo, cuando estos proyectos no se presentan a sí mismos como una opción a elegir, sino como la única opción.

La decolonialidad como opción surgió hacia finales de la Guerra Fría. Visto ya el derrotero de los países descolonizados, era obvio que los procesos de descolonización no eran viables mientras se mantuvieran los

esquemas teóricos económicos y políticos heredados precisamente de los procesos imperiales. Procesos imperiales sostenidos por categorías de pensamiento, de sentimiento y de conducta que se gestaron durante el proceso de formación de la Civilización Occidental a partir de 1500, última en aparecer en la vida del planeta y primera que logró extender sus dominios sobre las civilizaciones ya existentes. De modo que la garantía de salud, educación y alimentación necesita de la afirmación de las subjetividades difamadas y devaluadas por 500 años de instauración de un orden económico y político apoyado por valores culturales y estéticos, por un ideal de humanismo y de ser humano que se autoconstruyó para beneficio de quienes lo construyeron. Y como el arte y la estética fueron instrumentos de tal colonización de subjetividades, hoy la descolonización de la estética pasa por liberar la *aesthesis* como trabajo fundamental de los procesos de decolonialidad.

En los órdenes del saber, el vocabulario griego y romano está en los cimientos de la episteme y de la estética moderno/colonial. De modo que no podemos rehuir el uso de *estética* y *aesthesis*. Sin duda, estos conceptos no tienen el monopolio del vocabulario relacionado con el sentir y las emociones, ni tampoco con la normatividad y el dictamen de lo que es bello, sublime, feo y no estético. De modo que empecemos por descolonizar los conceptos. En Word.Reference.com encontramos estas definiciones:

> **estético, ca.** 1. adj. De la estética o relativo a ella. 2. Artístico, de bello aspecto: *tapicería estética*. 3. f. Rama de la filosofía que trata de la belleza y de la teoría fundamental y filosófica del arte. 4. Aspecto exterior de una persona o cosa: *estética desenfadada*. *col.* **cirugía estética:** *se hizo la estética en la nariz.*

En cuanto a la *aesthesis*, en castellano este concepto ha recibido menos atención que en inglés. En las páginas Web solo se encuentra definido como "sensación" y "sensibilidad". En inglés la palabra griega se vierte a veces por *aiesthesis* o *aesthesis*. El *Thesaurus on Line* es más generoso en la definición de *aesthesis*:

> ***aesthesis*** - an unelaborated elementary awareness of stimulation; "a sensation of touch" esthesis, sensation, sense datum, sense experience, sense impression // *perception* - the process of perceiving // *limen, threshold* - the smallest detectable sensation // *masking* - the blocking of one sensation resulting from the presence of another sensation; "he studied auditory masking by pure tones" // *visual sensation*, vision - the perceptual experience

of seeing; "the runners emerged from the trees into his clear vision"; "he had a visual sensation of intense light" // *odour, olfactory perception, olfactory sensation, smell, odor* - the sensation that results when olfactory receptors in the nose are stimulated by particular chemicals in gaseous form; "she loved the smell of roses" // *gustatory perception, gustatory sensation, taste, taste perception*, *taste sensation* - the sensation that results when taste buds in the tongue and throat convey information about the chemical composition of a soluble stimulus; "the candy left him with a bad taste"; "the melon had a delicious taste".

En la *Poética* de Aristóteles, *aesthesis* no es un concepto central en la argumentación, como sí lo son *mimesis, catarsis* y *poiesis*. Son estos, tres procedimientos mediante los cuales el hacedor de mimesis y productor de catarsis intenta orientar la sensibilidad y las sensaciones de la audiencia. Este vocabulario aristotélico fue retomado durante el Renacimiento y guió las teorías del arte y de la poesía hasta el siglo XVIII. En ese siglo, Alexander Gottlieb Baumgarten necesitó de otro concepto y, retomando la palabra griega traducida por *aesthesis*, inventó el concepto filosófico de estética y elaboró una normativa sobre el gusto. El discurso filosófico sobre la estética desplazó la función que tenía la catarsis, de modo que la admiración por lo bello y lo sublime dejó en segundo plano el discurso sobre los efectos catárticos de la tragedia. El discurso filosófico impuso un canon de principios para definir el quehacer artístico y definir también una zona en la cual lo artístico se diferenciara de lo no artístico (artesanado, pintura y poesía popular, mitos y leyendas y no literatura, canciones populares y no música propiamente dicha, etc.). En suma, la estética colonizó la *aesthesis*. Se trata ahora de descolonizar la estética para liberar la *aesthesis*.

Los procesos de descolonización de la estética para liberar la *aesthesis* proceden de dos trayectorias interrelacionadas. Por un lado, del hacer *aestésico* y la analítica conceptual que revela lo que la estética oculta; y por otro, tanto del hacer *aestésico* como de la analítica conceptual que, al revelar la colonialidad del sentir que ha impuesto la colonización de la estética, apuntan hacia horizontes no solo de liberación sino fundamentalmente de reexistencia –no de resistencia–, en la feliz conceptualización del pensador y hacedor colombiano Adolfo Albán-Achinte. En este sentido, las estéticas decoloniales no son una nueva forma de colonización de la estética, sino que, por el contrario, al liberar la *aesthesis*, promueven la formación de subjetividades desobedientes a los principios del discurso filosófico-estético. Es así como las estéticas decoloniales son un aspecto de los procesos de decolonialidad en todas las esferas del orden social.

¿Cómo entender esta proposición? El teólogo de la liberación, Franz Hinkelammert (radicado en Chile desde 1968 hasta 1973, y en Costa Rica desde entonces) definió el capitalismo como una civilización de la muerte (1997). La autonarrativa que tiene como protagonista a la modernidad es una narrativa que celebra los logros de Occidente. Tal narrativa, construida por quienes controlan el conocimiento y se benefician de él, oculta su cara más oscura: la colonialidad. Mientras que, por un lado, debemos reconocer las contribuciones que la Civilización Occidental ha hecho a las civilizaciones del planeta, es insostenible pensar que la modernidad es la marcha natural de la historia y no, primero, un proyecto político-teológico (el fin de la Iglesia no fue ni es la economía de acumulación) y luego político-económico, burgués y secular. La colonialidad, la cara oculta de la modernidad, ha instaurado la prioridad de las instituciones sobre las vidas humanas. Desde el comienzo histórico de la economía que hoy llamamos capitalista, las vidas humanas fueron descartables a favor de la economía: en la trata de esclavos se pusieron primero el aumento de la producción y las ganancias económicas y en segundo lugar las vidas humanas. Hoy, esa inicial prioridad de la institución sobre la vida ha crecido hasta alcanzar dimensiones desmesuradas. La tarea fundamental de los proyectos decoloniales es invertir el proceso y poner la vida (de los seres humanos y del planeta) en primer lugar, y hacer que las instituciones estén al servicio de ella. En esa tarea, en la cual y para la cual no hay un diseño universal, todos estamos involucrados. Las estéticas decoloniales, en su doble trayectoria, tienen una importancia fundamental en los procesos de transformación y formación de subjetividades y sujetos decoloniales. Decolonizar la estética para liberar la *aesthesis* no es ya un hacer que busca la catarsis ni el refinamiento del gusto, sino la liberación de los seres humanos de los diseños imperiales, con sus variados rostros. La decolonialidad, recordemos, es una opción que, al presentarse como tal, revela las verdades universales en opciones. Y es una opción que promueve la dignidad y la soberanía de las personas y las comunidades por sobre el simple bienestar económico. "El fin de la pobreza" es un proyecto liberal que puede encontrar apoyo en sectores de izquierda. No obstante, el fin de la pobreza solo puede darse en un mundo en el que no tenga ya cabida el concepto de "pobre". Y este logro es más que un logro económico en la concepción liberal y socialista de la economía. Es un logro en el que la economía se entiende como administración de la escasez y los proyectos comunales encuentran su lugar al lado de los proyectos socialistas del común y liberales del bien común. Es en ese debate y en esos procesos donde las estéticas decoloniales encuentran su lugar y su necesidad.

Lugares de las estéticas decoloniales

No debemos olvidar que la modernidad, desde sus inicios hasta hoy, ha estado constituida por una matriz estructural que, en su despliegue, genera diferentes formas de colonialidad, subordinación y exclusión, entre ellas la colonialidad del poder, la colonialidad del ser, la colonialidad de la naturaleza y la colonialidad de la sensibilidad. Esta última, como colonialidad de lo sensible, se despliega en especial a través de los regímenes del arte y de la estética que hacen parte de la expansión de la matriz colonial de la modernidad, en un abanico de formas mediante las cuales se pretende, más allá del exclusivo espacio del arte, abarcar la totalidad de los ámbitos de la vida.

De acuerdo con lo anterior, se puede decir que la estética y el arte modernos son constituidos y constituyentes del problema de la modernidad y que su premisa mayor es el eurocentrismo, en la medida que forma parte de su sistema/mundo, cuya lógica medular está determinada por el capitalismo y la racionalidad científico-tecnológica. El arte y la estética modernos, en todas sus variantes y con su secreta aspiración a lo Uno (un arte y una estética válidos), expresan la matriz modernidad/colonialidad en sus tipos de representación, en sus cuerpos discursivos, en sus instituciones y en sus modos de distinción y producción de sujetos y sujeciones.

Ahora bien, la modernidad –en sus más de quinientos años de ejercicio de la colonialidad–, antes que una vía civilizadora, ha demostrado ser, sobre todo, una ruta de barbarie, subordinación, expropiación, exclusión y muerte, que llega incluso a poner en duda la posibilidad misma de la existencia de los seres humanos y de la vida en el planeta. Por otra parte, la pretensión de universalidad moderna –con sus hábiles estrategias e ideologías, entre las que se encuentran la invención del racismo y la "racialización", la violencia, la seducción y hasta la inclusión formal de los subordinados– no ha podido realizarse a plenitud. Los vientos huracanados del progreso y la senda de la historia tampoco se han dado sin procesos continuos de resistencia, ruptura, desobediencia y discontinuidad, que son indicios no solo del profundo desacuerdo frente a esa única vía de desarrollo, sino también de la existencia de otras rutas y sendas del saber para la construcción de lo propiamente humano.

Todo esto da lugar a la pregunta que indaga por la posibilidad de construir, no tanto modernidades alternativas, sino alternativas a la modernidad que, recogiendo los legados históricos de resistencia y lucha de individuos y comunidades, puedan convertirse en otra opción civilizadora que descolonice cada una de las dimensiones de la modernidad en las

que la acción de la colonialidad se instala y se naturaliza. En nuestro caso, esto es lo que nos permite hablar de estéticas decoloniales, que son modos de interpelación a las lógicas, las retóricas y pragmáticas del arte y la estética modernos. Las estéticas decoloniales "insurgen" en los dominios del arte y la estética, pero no se restringen a estos territorios, puesto que la colonialidad de lo sensible no se agota en estos dos espacios, sino que cumple sus funciones en todas las dimensiones en las que la modernidad instala su matriz reproductora. Así, es posible pensar en estéticas decoloniales más allá del territorio del arte, en cada uno de los espacios diferenciados del sistema-mundo moderno.

Por esta razón las prácticas estéticas decoloniales no se realizan en una exterioridad absoluta al sistema-mundo moderno colonial, sino en su interior mismo, en sus márgenes e intersticios, en las marcas no cicatrizadas de la herida causada por la acción colonial, tanto en los mapas del mundo como en los cuerpos de las personas y las formas de vida en las que esos mapas y marcas fueron y siguen siendo inscritos. Y aunque no se restringen al espacio de las operaciones del arte y la estética modernos, las prácticas estéticas decoloniales tienen en esos dos espacios uno de los núcleos más importantes de acción para lograr la descolonización de sus discursos, sus instituciones, sus prácticas, sus agentes y agenciamientos.

Desde una perspectiva amplia, habría que decir que las estéticas decoloniales están relacionadas en menor medida con la inversión de la estructura de la subordinación colonial –inversión que no iría más allá del cambio de las posiciones entre colonizador y colonizado– que con las potencialidades para construir una estructura de relación-diferencia no colonial, que vaya más allá de una apología del vínculo –propia de ciertas estéticas–, de algunas formas de la interculturalidad no crítica y del multiculturalismo tolerante de la diferencia.

Las *estéticas decoloniales* son entonces –en su pluralidad, dentro y fuera del denominado campo del arte, como conjunto heterogéneo de prácticas capaces de realizar suspensiones a la hegemonía y totalización del capitalismo– formas de hacer visibles, audibles y perceptibles tanto las luchas de resistencia al poder establecido como el compromiso y la aspiración de crear modos de sustitución de la hegemonía en cada una de las dimensiones de la modernidad y en su cara oscura: la *colonialidad*. El reto, además, consiste en pensar dicha pluralidad en su articulación en una opción civilizadora otra.

Hablar de estéticas decoloniales comporta una propuesta que pretende instalar los términos de una nueva conversación para hablar de nuestras experiencias concretas del estar siendo en el mundo contem-

poráneo y en la que se escuchen y atiendan otras voces, más allá de las voces y los discursos de los expertos.

La muestra *Estéticas decoloniales* en Bogotá

Durante los meses de noviembre y diciembre de 2010, por iniciativa de la Facultad de Artes ASAB - Universidad Distrital Francisco José de Caldas, se realizó en Bogotá una exposición curada por Walter Mignolo y Pedro Pablo Gómez que se denominó, precisamente, *Estéticas decoloniales*. Tres reconocidos espacios expositivos nos fueron facilitados para este fin: la Sala de Exposiciones ASAB, el Espacio de Proyectos El Parqueadero y dos salas del Museo de Arte Moderno de Bogotá (Mambo), espacio este donde participó la curadora María Elvira Ardila.

Los espacios expositivos se entienden como lugares de convergencia para una conversación abierta acerca de una pluralidad de prácticas artísticas que giran en torno a la pregunta por la opción decolonial, en general, y por la decolonialidad estética, en particular. La idea de la curaduría no era mostrar una serie de trabajos sugiriendo en ellos lo decolonial, como una nueva adjetivación que diera lugar a posteriores mapeos en los que ciertas obras o, incluso, ciertos artistas y productores culturales puedan ser denominados con el nuevo rótulo de *decolonial*. Esta vía nos llevaría directamente a una especie de "esencialización" que hace posibles y fáciles las generalizaciones, pero a costa de la anulación del carácter dinámico y muchas veces contradictorio de las prácticas artísticas y culturales productoras de "estéticas". Por el contrario, se trababa de disponer unos espacios –no un dispositivo– dialogales que nos permitirían desplegar desde diversas perspectivas las siguientes cuestiones.

En primer término, es posible que existan prácticas estéticas de carácter decolonial, aunque no se denominen como tales. En ese caso, la consistencia de las mismas no depende de su adecuación a una definición categorial elaborada a priori, sino, ante todo, de la postura (a veces *posicionalidad*) colectiva o individual frente a la matriz colonial de la modernidad y sus recorridos, a lo largo de la historia, como formas de interpelación al proyecto moderno. Dicho de otro modo, el grado de conciencia del saberse colonizado y la ubicación en un determinado espacio en la estructura de la modernidad serían elementos claves para darnos cuenta de la existencia de prácticas estéticas decoloniales a lo largo y ancho de la historia moderna y en los más variados espacios de su sistema-mundo, en su geografía. Así las cosas, en *Estéticas decoloniales* se trataba de inda-

gar por el posible carácter decolonial de las propuestas antes que por la denominación dada por los curadores, los artistas o el público mismo. El carácter decolonial no es inherente a un objeto, una obra, una práctica, una persona o un grupo, sino a un modo ser, sentir, pensar y hacer en una situación determinada, enfrentando en algunas de sus caras o dimensiones la matriz colonial del poder.

En segundo término, cabe suponer el carácter emergente de las estéticas decoloniales. Estas estéticas, en sus emergencias, pueden ser cultivadas o reprimidas. A lo largo de la historia moderna las prácticas de descolonización se han dado en los espacios intersticiales y, en el caso de las estéticas, en las márgenes de las estéticas dominantes, de los estilos y de las vanguardias nuevas y viejas. Sin embargo, esto no tiene por qué ser siempre así, lo cual supondría el carácter fijo, irreversible o irremplazable de la matriz colonial del poder. La emergencia de las estéticas decoloniales, junto a la descolonización del saber, del ser y de la misma naturaleza, ha sido y sigue siendo cultivada por comunidades, grupos e individuos que, al ser puestos en condición colonial, han sido subordinados, "racializados", invisibilizados y negados de múltiples maneras, en cada una de las dimensiones de la matriz moderno/colonial del poder. Sin embargo, la experiencia colonial sufrida y acumulada, así como el develamiento del carácter perverso del proyecto civilizador moderno, pueden ser el punto de inflexión y el impulso necesario para que las prácticas estéticas decoloniales insurjan con la fuerza y la amplitud suficientes para llegar a ser partes constitutivas en la construcción de una alternativa a la modernidad y no, como hasta ahora, simplemente reconocidas por la modernidad por su carácter alternativo, fundamentalmente periférico y siempre *subalternizado*.

En tercer término, las estéticas decoloniales son un conjunto de prácticas que no se restringen a los artistas, las obras de arte o las teorías de los expertos. Se dan dentro y fuera de los espacios y las intuiciones del campo del arte. Pueden ser consideradas como el abanico de formas que, en determinadas circunstancias, propias de un régimen de colonialidad, adquiere el sentipensar humano en la creación de modos de existencia y de ser en el mundo, que hacen rancho aparte de la casa del ser logocéntrica, oculocéntrica y euro-usa-céntrica. En este sentido, una exposición como *Estéticas decoloniales* no será exclusivamente una muestra de arte. Un encuentro teórico sobre este tema deberá, además, trascender la reunión de curadores, artistas y expertos.

En cuarto lugar –en la secuencia, no por la importancia–, la opción decolonial, en cuanto perspectiva construida por quienes de diversas for-

mas han sufrido la herida colonial, es un pensar, un sentir y un hacer capaz de poner en tela de juicio el proyecto civilizador de la modernidad en general y el de la estética en particular. En este sentido, las estéticas decoloniales, en cuanto prácticas discursivas, proponen unos términos diferentes para la conversación, que hacen posible, como tarea, una especie de lectura decolonial del arte moderno, de sus discursos, de sus instituciones, sus agentes y sus obras. En otras palabras, las estéticas decoloniales también implican una relectura decolonial de la modernidad estética. En este sentido, es posible que algunos de los asistentes a la exposición a la que aquí hacemos referencia se hayan encontrado con obras de artistas reconocidos, que han sido premiados en salones de arte o bienales y quienes, además, son reconocidos nacional e internacionalmente como artistas, docentes de facultades de arte o curadores. Ante esta presencia, podría alguien preguntar, no sin razón, qué hacen estos artistas o estos trabajos 'modernos' en una exposición "decolonial". Podríamos salir del problema diciendo simplemente que se trata de incluir trabajos modernos para facilitar una lectura de carácter decolonial, para facilitar un horizonte didáctico que permita valorar mejor la presencia decolonial en esta exposición. Aunque lo anterior no carece de cierta validez, se trata, más bien, de reconocer que lo decolonial no aparece de una manera pura y limpia, aislado de lo moderno/colonial, sino, todo lo contrario, como un vector, una línea de fuerza con direccionalidad, una rebaba, un desvío, una disonancia, una alerta o un escape que se da en los intersticios y márgenes de la modernidad, en sus espacios de poder y control, en sus instituciones, en sus modos de producción de sujetos y sujeciones. Es decir, las estéticas decoloniales aparecerán como procesos de desenganche, desprendimiento y desgarramiento, tanto de los regímenes de la estética –y sus variaciones modernas, pos y transmodernas–, como de los regímenes culturales y culturalistas, exotizantes y folclorizantes de las ciencias humanas y sociales.

Solo después de realizar una analítica de la modernidad, de conocer su lógica misma como colonialidad y de tener suficientes razones históricas y existenciales para no creer en su retórica, se hace posible pensar en la necesidad de elaborar una perspectiva decolonial de la estética. La elaboración de dicha perspectiva no es una tarea de los teóricos, sino una construcción colectiva de todos aquellos empeñados en liberar la *aesthesis, el mundo de lo sensible y lo sensible del mundo* de los regímenes del arte y la estética modernos.

Estéticas decoloniales en la antigua Europa del este y en abya yala, la Gran Comarca

Para finalizar, haremos unas observaciones generales a partir de algunos de los trabajos que fueron mostrados en la exposición *Estéticas decoloniales* en cada uno de los tres espacios de exposición. Pero antes, una explicación del subtítulo de la muestra: "Pensar, sentir, hacer en Abya Yala y la Gran Comarca" puso entre paréntesis a "América Latina". Esto, como un simple recordatorio de cómo América Latina invisibilizó y sigue invisibilizando a la Gran Comarca y a Abya Yala[3].

En el espacio de proyectos, experimentación y encuentros El Parqueadero, del Banco de la República y la Fundación Gilberto Alzate Avendaño, se mostró un grupo de trabajos documentales y de videoarte. Con esta decisión museográfica, se pretendía propiciar la emergencia de un campo de confluencia de imaginarios, historias, cartografías y experiencias para una conversación decolonial entre Europa del este, Panamá y la región Andina. Esto se hacía posible con la presencia de los trabajos de Svonka Simcic, las hermanas Cmajcanin (Lan y Leila), así como el de Adela Jušic, Dimitrova y Ostojic/Rych y de Marina Grzinic, junto al trabajo de José Alejandro Restrepo titulado *Quiasma*, el documental sobre el Carnaval de Oruro, en Bolivia, realizado por Javier Romero, y el documental sobre el grupo ecuatoriano de música salsa *Los Chihualeros*, realizado por Alex Schlenker.

La puesta en diálogo de este heterogéneo grupo de trabajos pretendía propiciar anudamientos, tejidos y cartografías, mediados por una serie de interrogantes, entre los que podemos mencionar los siguientes: convergencia de artistas, curadores y trabajadores de la cultura para una conversación desde, con y sobre las prácticas artísticas arraigadas en los mundos del arte y de la vida. *Estéticas decoloniales* se convertía en un sintagma de provocación, invitación y encuentro en el que se hacían evidentes varias cuestiones cruzadas de la estética y más allá de la estética. Por ejemplo, Marina Grzinic se pregunta qué relación tienen la definición de Europa del este y de la mujer, como síntomas, y la definición de las víctimas, como testigos mudos de la historia[4]; o bien, en qué consiste la brecha entre la vida del cuerpo y el cuerpo de la vida. De qué manera los

3 Abya Yala y la Gran Comarca son dos nombres que aluden al mismo lugar, pero desde memorias e historias distintas: la de los indígenas y la de los afrodescendientes, que fueron invisibilizadas por la "idea" de América Latina.

4 [Las preguntas de Marina se plantean en clave lacaniana, teniendo presente la actualización realizada por Slavoj Žižek de algunas de su categorías, entre ellas, *síntoma*, *mujer* y *víctima*.]

conocimientos y procesos de desdoblamiento y los renombramientos del tiempo generan transformaciones en el espacio y en las capas de la historia, como lo expresa Dalida Benfield. Cuáles son las posibilidades políticas de subversión que pueden darse desde la sensibilidad y la vitalidad que constituyen las dinámicas festivas de la ciudad de Oruro, en Bolivia, interrogante que se plantea a partir del trabajo documental de Javier Romero. José Alejandro Restrepo, por su parte, indaga acerca de la complejidad de la *guerra de las imágenes* en la sociedad actual, así como de la asimetría, la paradoja, los quiasmas y los cambios estratégicos de perspectiva, no solo entre iconoclastas e iconófilos, sino también entre vigilantes y vigilados, acusadores y acusados o víctimas y victimarios. Alex Schlenker, además de mostrar la fuerza vinculante de la música, que se manifiesta en un grupo de afrodescendientes liderados por don Segundillo Quintero, en Esmeraldas (Ecuador), indaga las relaciones entre imagen, memoria y visualidad, las cuales pueden ser clave para pensar una perspectiva decolonial.

En la Sala de Exposiciones ASAB se ubicaron los trabajos de los colombianos Benjamín Jacanamijoy y Mercedes Angola, del mexicano Rolando Vásquez, de la serbia Tanja Ostjic y del grupo Historias Portátiles - Proyecto Quadra V.2, integrado por los ecuatorianos Mayra Estévez y Fabiano Cueva y los colombianos Carlos Bonil y Fredy Jiménez. En este espacio encontramos variadas respuestas a la colonialidad del ser y del saber. Estas respuestas *aesthesicas* son el lugar donde la experiencia y el razonamiento se reúnen, donde el cuerpo dicta y la razón meramente escribe. Todas ellas son respuestas decoloniales y estéticas, esto es, respuestas estéticas decoloniales.

En las civilizaciones indígenas el ojo es un órgano que piensa y la visualidad se integra a la racionalidad. Con sus canoas *Los pensadores de tierra y agua*, Benjamín Jacanamijoy nos recuerda que el pensar, el sentir y el ver son aristas de un mismo proceso. La tierra y el agua, para sus pensadores, no son objetos de consumo, mercadería de propiedad privada. Jacanamijoy nos lleva en dos direcciones: en la de quienes *piensan* la tierra y el agua y en la de quienes son hechos para *pensar por* la tierra y el agua. Además, las canoas son lugares epistémicos de la memoria que reclaman su lugar en la riqueza y en la belleza del pensar, descalificadas por el mito racional de la modernidad.

Con *El cacique Tumerqué* Manuel Barón insiste en la presencia de memorias, tradiciones y formas que fueron reemplazadas por versiones peninsulares. El espejismo llega a su fin y el cacique reclama su lugar al lado de los caciques de la Civilización Occidental, de rostros marmóreos y en general estáticos. *El cacique* muestra su garbo y la tersura de su cuerpo –ni

estático ni marmóreo– entronizado en los museos y, a su vez, nos convoca a in-corporarlo en nuestro presente y a proyectarlo en nuestros futuros.

En *Angola: objetos y conexiones,* Mercedes Angola se desdobla en el título y en su propio nombre. Angola reinscribe sentires y pensares que nunca pudieron ser colonizados por los sentires y pensadores de cuerpos que surgieron de otras tierras y otros ríos, pero que olvidaron sus raíces y mitologizaron el espíritu despegado de la tierra y de las aguas. *Angola* inscribe y reescribe el espacio que media entre el rostro escultórico y el rostro fotografiado. La fotografía anima las esculturas y las "conecta" como Angola-Colombia, trazado de memorias que ya están construyendo el futuro, sobre el futuro negado por la historia oficial.

La civilización occidental privilegió el ver sobre los demás sentidos. Por eso hoy los Estudios Visuales invaden las universidades, apoyados por significativas sumas de dinero. De modo que la descolonización del ver y de la visualidad ocurre en dos niveles: uno frente a la *aesthesis* del oído, de la escucha –sin imágenes–, del mero sonido de las palabras, y otro, frente a sonidos que acompañan a las palabras. Y aquí tenemos a Mayra Estévez y el Grupo Historias Portátiles - Proyecto Quadra V.2, que nos hacen "sentir" que hace falta la imagen, un sentimiento que proviene precisamente de la primacía occidental del ver sobre las demás sensaciones.

Las fotografías críticas de Rolando Vázquez rehúyen la imagen esplendorosa del imaginario visual de la modernidad, se niegan a documentar el triunfo de la modernidad y buscan, por el contrario, detectar sus detritus, la colonialidad, el lado más oscuro de la modernidad. Decolonizar la estética para liberar la *aesthesis* significa, para Vázquez, liberar el control que la modernidad ejerce sobre la percepción.

Tanja Ostojic, en su instalación *Buscando un marido con pasaporte europeo*, apela a distintos medios y sensaciones para descolonizar el imaginario civilizador de la Unión Europea frente a la inmigración y también el imaginario occidental de la mujer que explota el erotismo feminismo alentado por Dolce e Gabbana, Gucci, Bulgari o Saint-Laurent, para quienes la visualidad erótica va unida a la capacidad de consumo. Ostojic desmonta ese imaginario al hacer visible, en primer plano, la colonialidad que dicho imaginario oculta. Por su parte, lo que el imaginario muestra en el erotismo consumista es la modernidad. La misma idea de "representación", consustancial a las artes visuales, también se desmonta, y se privilegia el "proceso y la enunciación", más que la representación. Ostojic nos transporta a otro plano donde "sentimos" la situación de mujeres de Europa del este frente a la reestructuración de la colonialidad en la Unión Europea.

En el Museo de Arte Moderno (Mambo) se ubicaron los trabajos del mexicano Pedro Lasch y de los colombianos Miguel Rojas Zotelo, Martín Roa, Eulalia de Valdenebro, Liliana Angulo, Germán Toloza, Alex Sastoque, Nadín Ospina y Miguel Ángel Rojas.

El trabajo de Pedro y Miguel, *Independencia, revolución y narcochingadazo,* da continuidad a un conjunto de actividades que se denominan "tallerismo político", que consiste en trabajar con comunidades de indígenas e inmigrantes. Se propone un paralelo entre México y Colombia en lo que respecta a la Guerra contra las Drogas, los mercados de armas y los procesos de corrupción que estos generan. Esta obra se constituye en una visión crítica de las celebraciones de los bicentenarios de las independencias americanas, que han pasado por alto el bicentenario de la Revolución Haitiana de 1804, por no ser una revolución criollo-mestiza, sino una revolución de afrodescendientes. Además, se plantea la colonización como algo que se fundamenta en un gran error de cartografía por parte de los conquistadores, que ha sido tomado como tal por grupos sociales y poblaciones indígenas en sus prácticas de descolonización. Con su trabajo –constituido por tres pendones que corresponden a la *wiphala* (nueva bandera del Estado plurinacional boliviano), a la bandera afroamericana y a un estandarte con un alfabeto que a cada letra añade las vocales ZLN–, Lasch y Rojas presentan un abanico de lo que significan las diferentes formas de resistencia política. Esto último, sin dejar de referirse al diálogo Sur-Sur con su trabajo denominado *Evo in Istambul*, y el mapeo riguroso que hace Rojas-Sotelo acerca de la emergencia, en América Latina, Asia y África, en los últimos 25 años, de eventos artísticos y culturales, muchos de ellos de carácter bienal, que plantean otras formas de integración y resistencia a los lineamientos hegemónicos que sobre la política y el arte se dan desde los centros de Europa y Estados Unidos.

Martín Roa, pone a disposición del público varios fajos de billetes realizados por él mismo, con base en antiguos billetes colombianos, a nombre de un banco ficticio, denominado Ukarib, que recuerda cómo algunos grupos indígenas consideraban como caribes o karib a los hombres blancos que traficaban con esclavizados negros y, dado que los deportados nunca regresaban, se creía que habían sido devorados por el hombre blanco. Este trabajo muestra también la estrecha relación entre colonialismo y capitalismo, que da qué pensar en nuestra época neoliberal de neocolonialización sin colonias. Se destacan las acciones que Roa realiza en lugares sagrados, como el cañón del Chicamocha, a manera de ritual, en varios momentos del año, para presentar ofrendas con frutos de la tierra como una forma de reencuentro con la madre naturaleza con su

ser fluido y de agua. Por su parte, Eulalia de Valdenebro, al proponerse un re-conocimiento del bosque andino, muestra cómo lo propio es muchas veces el resultado de la incorporación de elementos ajenos, en cuyo proceso se termina volviendo extraño y foráneo lo verdaderamente nativo, como es el caso de ciertas especies de enredaderas que fueron reemplazadas por los urapanes de India y los eucaliptus y acacias de Australia, entre muchos otros.

Liliana Angulo nos hace pensar en la colonialidad como una forma de representación del Otro como espectáculo[5], como es el caso de las comunidades afrodescendientes, en particular las del Valle del Cauca y de la Costa Pacífica. Es su trabajo confronta diferentes visiones de personajes como José Horacio Martínez, artista bugueño; Consuelo Lago, caricaturista y creadora de *Nieves*, que se publica en diarios colombianos como *El País* y *El Espectador*. El trabajo de Alex Sastoque, a través de la comprensión y participación en rituales de ayahuasca (yagé), indaga sobre el vínculo que existe entre la curación y el arte. *El nadador abandonado,* de Germán Toloza, atraviesa un mapa vacío, ausencia que se hace presente en medio de una bandera que ondea gracias a una brisa proveniente de algún territorio probable, conocido y desconocido a la vez, y logra entenderse tan solo desde esa periferia que dibuja la oscuridad de un gran océano. *Durmiente,* de Miguel Ángel Rojas, es un ensamble que superpone una pequeña cabeza de la cultura Tumaco en un rosetón republicano del siglo XIX y nos hace pensar en el carácter complejo y desigual de la participación de las comunidades indígenas en el proyecto criollo-mestizo de construcción de la nación colombiana. Nadín Ospina, con su trabajo *Ídolo con muñeca y cincel,* sugiere, con ironía, que la colonización se esconde muchas veces en los celebrados procesos de hibridación, mestizaje y transculturación.

La muestra *Estéticas decoloniales* se acompañó durante los tres días de seminarios, con la participación de un numeroso público. En ellos se generaron varios debates, que se continuaron, a veces con intenciones poco intelectuales, en la publicación electrónica *Esfera Pública*. El debate se concentró fundamentalmente en la coexistencia actual de las estéticas decoloniales y altermodernidad. Mientras que los propiciadores y curadores de la muestra hablaron de la coexistencia de ambas –y de otras– estéticas, los y las defensores de la altermodernidad vieron esa coexistencia como antagonismo: o el uno o el otro. La propuesta decolonial se presenta como una opción y no como una misión para ocupar el lugar del adversario. Todo lo contrario, la propuesta decolonial quiere mostrar que el ad-

5 *Véase* Hall (2010).

versario es siempre una opción, no *la* opción. En la multiplicación de las opciones se juega lo que el biólogo y filósofo chileno Humberto Maturana describe como verdad y objetividad, entre paréntesis.

Referencias

Breitwieser, Sabine *et al*. (2009). *Modernologías: Artistas contemporáneos investigan la modernidad y el modernismo*. Barcelona: Macba.

Borriaud, Nicolás (2009). *Altermodern: Tate Triennial*. Londres: Tate Publishing.

Hall, Stuart (2010). *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos; Bogotá: Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.

Hinkelammert, Franz (1977). *La armas ideológicas de la muerte*. San José: DEI.

Mignolo, Walter D. (2010). *Desobediencia epistémica, retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la decolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Okwui, Enwensor (2009). "Modernity and Postcolonial Ambivalence". Catálogo de la exposición *Altermodern: Tate Triennial*. Londres: Tate.

Aesthesis decolonial: heridas coloniales/ sanaciones decoloniales[1]

Walter D. Mignolo y Rolando Vázquez

1 Este *dossier*[2] es un paso más en el viaje que comenzó hacia finales de 2009 y principios de 2010 y que ya cuenta con caminos planificados –en aquel momento– hacia el futuro. La idea, sin embargo, surgió en Middelburg, Países Bajos, durante la Escuela Decolonial de Verano de 2012. Fue Roland Bolz, en ese momento uno de los asistentes del curso, quien sugirió la idea de contribuir a *Social Text: Periscope* con un tema que girara en torno a lo decolonial.

Marcar esos comienzos aquí significa que hubo algunos signos visibles de conversaciones subterráneas en las que la *aesthesis* decolonial ya estaba en marcha. Lo que es seguro es que este *dossier* es una expresión de los viajes que vamos a exponer brevemente aquí, extendidos por las trayectorias de cada uno de los contribuyentes. Podemos decir que estas trayectorias están marcadas por su contacto con el marco general del proyecto, identificado como modernidad/colonialidad/decolonialidad que, por brevedad, escribimos "modernidad/decolonialidad"[3], entendiendo que se trata de un solo concepto, no de tres diferentes.

1 Este texto fue publicado en inglés en *Social Text*, 15-7-2013. Traducción de Álvaro José Moreno. En línea:http://socialtextjournal.org/periscope_article/decolonial-aesthesis-colonial-woundsdecolonial-healings/

2 Dossier que Social Text-Periscope9 dedicó al tema de las estéticas decoloniales. En este trabajo participación mujeres y hombres dedicados a la teoría, la crítica, la curaduría, y la creación artística. En sus páginas, el pensamiento sobre la estética decolonial hace un recorrido desde varios puntos de originación, en el Asia Central, Rusia y Europa del Este, pasando por América Central, América del Sur, deteniéndose en el tema de los inmigrantes en Europa, los latinos-as en Estados Unidos así como el arte en Vietnam, Corea, Taiwan o el cine en Hong Kong.

3 En el original venía "modernidad/(de)colonialidad". Para esta edición se unifica la escritura en "modernidad/decolonialidad". N. del Ed.

Si ustedes están acostumbrados a las relaciones entre "palabras y cosas", es posible que tengan dificultades para entender qué "cosa" pueden "representar" estas tres palabras, unidas por barras: "/". De hecho, ellas no "representan" nada. Son una señal de enunciados contradictorios: la retórica de la modernidad y sus promesas continuadas de salvación, y la lógica de la colonialidad, el proceso continuo y oculto de expropiación, explotación, contaminación y corrupción que subyace en el relato de la modernidad, como promovido por las instituciones y los actores que pertenecen a las corporaciones, las naciones Estado industrializadas, los museos y las instituciones de investigación. Decolonialidad aparece al final, después de modernidad/colonialidad, como apertura, como posibilidad de superar su completitud, y alude a las enunciaciones abigarradas que surgen de las historias globales-locales, al enredarse con la historia imperial local de la modernidad, la posmodernidad y la altermodernidad euroamericana.

En su estado actual, el proyecto modernidad/decolonialidad surgió en América del Sur, con la participación de estudiosos e intelectuales-ciudadanos localizados allí, así como de los procedentes de América del Sur y el Caribe que se han radicado en Estados Unidos. La trayectoria de este proyecto desde el año 1998 ha sido bien documentada. Al principio, el proyecto se centró en la cuestión de la epistemología, la economía política y la teoría política. Para el año 2003, la expresión "estética decolonial" fue introducida en las conversaciones del colectivo por el intelectual-ciudadano, artista y activista colombiano Adolfo Albán Achinte. En 2009, Zulma Palermo, en la Universidad Nacional de Salta, comenzó a trabajar en el volumen *Arte y estética en la encrucijada decolonial*, publicado en la primavera de 2010. Al mismo tiempo, *Calle 14: Revista de investigación en el campo del arte*, bajo la dirección de Pedro Pablo Gómez y el auspicio de la Facultad de Artes ASAB - Universidad Distrital Francisco José de Caldas, en Bogotá, publicaba artículos dedicados a las estéticas decoloniales[4].

Todo ello estaba conectado con el programa de Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar (Quito, Ecuador), dirigido por Catherine Walsh. En julio-agosto de 2009, un grupo de cinco o seis estudiantes de posgrado, de una clase de veinticuatro, se mostraba interesado y ya trabajaba en estéticas decoloniales. Adolfo Albán Achinte, cuando inició la conversación sobre estéticas decoloniales, era en ese momento estudiante de posgrado, asistente de la directora y profesor en la misma universidad. Fue entonces cuando Pedro

4 *Véanse* especialmente los volúmenes 3 a 5.

Pablo Gómez comenzó a publicar una serie de artículos sobre el tema y propuso organizar una exposición-taller, bajo los auspicios de la ASAB. La primera exposición y taller *Estéticas decoloniales*[5] se llevó a cabo en Bogotá, en noviembre de 2010. Muchos de los colaboradores del *dossier* actual (Tanja Ostojic, Dalida María Benfield, Pedro Lasch, Miguel Rojas-Sotelo, Raúl Moarquech Ferrera-Balanquet y Rolando Vázquez) participaron en ese evento, que fue curado por Pedro Pablo Gómez (ASAB), Elvira Ardiles (Museo de Arte Moderno de Bogotá) y Walter Mignolo (Centro de Estudios Globales y las Humanidades de la Universidad de Duke).

Ese fue el comienzo. Después llegó la segunda ronda de la exposición-taller sobre estéticas decoloniales en la Universidad de Duke, en mayo de 2011. El elenco era más o menos el mismo que el de Bogotá: Pedro Pablo Gómez, Pedro Lasch, Tanja Ostojić, Walter Mignolo, Dalida María Benfield, Raúl Moarquech Ferrera-Balanquet, Miguel Rojas-Sotelo y Rolando Vázquez. Pero nuevos miembros se unieron al club: Hong-An Truong, Nayoung Aimee Kwon y Guo-Juin Hong, promoviendo juntos el diálogo sobre estéticas decoloniales con el este de Asia, que continuó en la edición de *Periscope*, ampliada con la participación de Vivian Y. Lee. La presencia de Alanna Lockward en Duke fue fundamental para futuros desarrollos. En junio del mismo año, Alanna, Rolando y Walter crearon el Instituto Decolonial Transnacional (TDI, por sus siglas en ingles). Ese mismo verano, un manifiesto Estético Decolonial colectivo fue publicado en el sitio web de TDI[6]. Poco después, Alanna comenzó a organizar lo que sería el tercer evento de la serie, en Berlín: *Be.Bop 2012. Black Europe Body Politics*[7], del cual Alanna ofrece un informe en *Periscope*. Madina Tlostanova no pudo asistir a ninguno de esos eventos, pero ha estado en contacto continuo mientras labra su camino en Asia central, el Cáucaso y Moscú. Ella también publicó un artículo pertinente en *Calle 14* después de la exposición *Estéticas decoloniales* en Bogotá.

Mientras tanto, en otros eventos y publicaciones avanzaron las exploraciones y conversaciones. Miguel y Raúl compilaron un *dossier* sobre "Prácticas creativas estético-decoloniales en construcción", publicado en la revista rumana *IDEA: art+society*, en 2012. En mayo del mismo año, un panel sobre el tema en la Bienal de La Habana reunió a varios de los protagonistas que han estado participando en otros eventos (un informe sobre este panel se puede encontrar en la contribución de Raúl y Miguel al

5 *Véase* en esta obra el texto de los maestros Gómez y Mignolo titulado precisamente *Estéticas decoloniales*.
6 "Decolonial Aesthetics", TDI+Transnational Decolonial Institute. En línea: https://transnationaldecolonialinstitute.wordpress.com/decolonial-aesthetics/
7 En línea: https://blackeuropebodypolitics.wordpress.com/

dossier de *Periscope*). Por último, pero no menos importante, Pedro Lasch organizó "Y...Y...Y". Cinco días de estéticas decoloniales" en *Documenta 13*, en Kassel, sobre lo que también da su reporte en *Periscope*.

El *dossier* en *Periscope* no fue un hecho aislado, sino parte de una serie de procesos que se inició en 2009, continúa hasta hoy día y tiene muchas ramas que crecen hacia el futuro. En el espíritu de este trabajo colectivo en construcción, Rolando y Walter redactaron las siguientes ideas, que fueron distribuidas entre los colaboradores.

2 La concepción colectiva de "aesthesica decolonial" –con ese, para diferenciarla de estética, con te– que se ha venido desarrollando en diversos eventos –que en el *dossier* de *Periscope* tomó el nombre de "*aesthesis* decolonial"– se enmarca en el proyecto más amplio conocido como modernidad/decolonialidad. Este considera a la estética como un aspecto de la matriz colonial de poder, estructura imperial de control que comenzó a ser montada en el siglo XVI, con el surgimiento del circuito comercial del Atlántico y la colonización del Nuevo Mundo, y que ha sido transformada y ampliada a lo largo de los siglos XVIII y XIX, hasta el día de hoy.

La *aesthesis* decolonial nombra y articula prácticas que desafían y subvierten la hegemonía de la *aesthesis* moderna/colonial. Se inicia en la toma de conciencia de que el proyecto moderno/colonial ha implicado el control no solo de la economía, la política y el conocimiento, sino también de los sentidos y la percepción. La estética moderna ha jugado un papel clave en la configuración de un canon y una normatividad que permitieron el desprecio y el rechazo de otras formas de práctica estética o, más precisamente, de otras formas de *aesthesis*, de sentir y percibir. La *aesthesis* decolonial es una opción que ofrece una crítica radical a las estéticas modernas, posmodernas y altermodernas y, al mismo tiempo, contribuye a hacer visibles las subjetividades decoloniales, en la confluencia de las prácticas populares de reexistencia, instalaciones artísticas, representaciones teatrales y musicales, literatura y poesía, escultura y otras artes visuales.

Es importante distinguir dos corrientes de lo que se ha dado en llamar estéticas decoloniales (ahora *aesthesis* decolonial). Una de ellas es la *aesthesis*, a la que ha negado validez la hegemonía de la estética moderna, y que precede a cualquier nombramiento de lo decolonial. Podemos encontrar esto en lo que se ha llamado la cultura popular y artes populares. En la obra de Adolfo Albán Achinte y Zulma Palermo presenciamos el trabajo de la *aesthesis* decolonial como una revaloración de lo que ha sido

hecho invisible o es devaluado por el orden moderno colonial. En este sentido, Adolfo Albán Achinte habla de la posibilidad de reexistencia a través de las prácticas estéticas cotidianas y los sentidos.

La otra corriente –que está, por supuesto, en comunicación con la primera– es la *aesthesis* decolonial, vista como una intervención crítica en el mundo de las artes contemporáneas. Esta práctica va paralela a la crítica epistémica decolonial que se realiza en los ámbitos de la filosofía y del pensamiento académico. No gira tanto en torno a la cuestión de la reexistencia de las prácticas y las formas de percepción que se mantienen presentes en la vida cotidiana, sino en torno a bienales y proyectos curatoriales. Se erige como un enfrentamiento con la estética moderna dentro de su propio campo. El *dossier* de *Periscope* se centra en esta segunda corriente de *aesthesis* decolonial como intervención crítica, aquella en que el artista y el curador luchan por impugnar la normatividad hegemónica de la estética moderna. El énfasis del *dossier* no está destinado a disminuir en modo alguno el carácter central de la primera corriente, que revalora y promulga las *aesthesis* a las que se ha negado validez; es una corriente que ha estado allí desde el comienzo de los tiempos coloniales. La corriente de *aesthesis* decolonial ha sostenido formas de ser y formas de experimentar y relacionarse con el mundo que han estado, y están, en grave peligro bajo el imperio moderno/colonial, y da fe tanto de su violencia como de su finitud.

3 Una distinción entre estética y estésica o *aesthesis* es el primer paso. Ambos términos provienen de la lengua griega y no son eurocéntricos, pues Europa no existía en el tiempo de los sabios griegos. Para los griegos de la Época Clásica, Europa era solo una vaga idea geográfica conectada a la mitología –Europa (del griego Ευρωπη, *Europe*)–, de donde más tarde se derivaría el nombre de un subcontinente (siendo el continente Eurasia).

La estética se vuelve eurocentrada en la Europa del siglo XVIII, cuando se toma como el concepto clave para una teoría de la sensibilidad, del sentimiento, de las sensaciones y, en pocas palabras, de las emociones, en contraste con la obsesión por la racionalidad. Por otro lado, Kant la transformó en un concepto clave para regular la percepción de lo bello y lo sublime. Este fue el punto de partida de la estética moderna, que surgió de la experiencia europea y la historia local y se convirtió, incluso ya en la obra de Kant, en el regulador de la capacidad mundial para "sentir" lo bello y lo sublime. De esta manera, la estética colonizó la *aesthesis* en dos direcciones: en el tiempo, estableciendo las normas en y desde el presente europeo; y en el espacio, proyectándose a toda la población del planeta.

La estética y la razón se convirtieron en dos nuevos conceptos incorporados en la matriz colonial del poder. Hoy en día, la *aesthesis* decolonial se enfrenta con la estética moderna y sus secuelas (las estéticas posmodernas y altermodernas) para descolonizar la regulación de la percepción de todas las sensaciones a las que responden nuestros cuerpos, tanto de la cultura como de la naturaleza. (Dos conceptos que también necesitan ser descolonizados, pero lo dejaremos para otra ocasión). Concentrémonos en la dicotomía estética/*aesthesis*:

> **Estético, ca**. (Del gr. αισθητικς, sensible). 1. adj. Perteneciente o relativo a la estética. 2. adj. Perteneciente o relativo a la percepción o apreciación de la belleza. *Placer estético.* 3. adj. Artístico, de aspecto bello y elegante. 4. f. Ciencia que trata de la belleza y de la teoría fundamental y filosófica del arte. 5. f. Conjunto de elementos estilísticos y temáticos que caracterizan a un determinado autor o movimiento artístico. *La estética del modernismo.* 6. f. Armonía y apariencia agradable a la vista, que tiene alguien o algo desde el punto de vista de la belleza. *Da más importancia a la estética que a la comodidad.* 7. f. Conjunto de técnicas y tratamientos utilizados para el embellecimiento del cuerpo. *Centro de estética* (*Diccionario de la Real Academia*).

> ***Aesthesis***. Una conciencia elemental, no elaborada, de la estimulación; "una sensación de toque". 1. *Esthesis*. Sensación, dato sensorial, la experiencia sensorial, impresión sensorial. 2. Percepción. El proceso de percibir. 3. Limen, umbral. La sensación detectable más pequeña. 4. Enmascaramiento. El bloqueo de una sensación resultante de la presencia de otra sensación; "estudió enmascaramiento auditivo por tonos puros". 5. Sensación visual, visión. La experiencia perceptiva de la visión; "Los corredores salieron de los árboles y entraron en su rango de visión"; "Él tenía una sensación visual de luz intensa". 6. Olor, percepción olfativa, sensación olfativa, olfato, olor. La sensación que se produce cuando los receptores olfativos en la nariz son estimulados por sustancias químicas particulares en forma gaseosa; "Le encantaba el olor de las rosas". 7. Percepción gustativa, sensación gustativa, sabor, percepción del gusto, sensación del gusto. La sensación que se produce cuando las papilas gustativas en la lengua y la garganta transmiten información sobre la composición química de un estímulo soluble; "El dulce lo dejó con un mal sabor de boca"; "El melón tenía un delicioso sabor". 8. Sensación auditiva, el sonido. La sensación subjetiva de oír algo; "Él se esforzó por escuchar los sonidos débiles". 9. Sinestesia. Una sensación que se produce normalmente en una modalidad sensorial que ocurre cuando se estimula otra modalidad (*Free Online Dictionary*).

El primero es un concepto que ahora pertenece a la esfera de la filosofía; el segundo, al lenguaje general, en cualquier idioma. Por tanto, si la estética es de hecho la estética moderna/colonial y una normatividad que colonizó los sentidos, la *aesthesis* decolonial se ha convertido en la crítica y las prácticas artísticas que tienen como objetivo descolonizar los sentidos, es decir, liberarlos de los reglamentos de la estética moderna, posmoderna y altermoderna.

4 En la recta final de la construcción del *dossier*, consultamos a los participantes si aceptarían el cambio en su texto del término "estética" por "*aesthesis*", de acuerdo con la definición anterior, o si preferían dejar su texto en el estado original. Para Pedro Lasch los cambios habrían implicado un trabajo extra y pidió dejar las palabras como estaban. Una conversación por correo electrónico entre Pedro, Walter y Rolando trató el tema. Le pedimos a Pedro que incluyera sus pensamientos y estos fueron sus comentarios:

> La cuestión pone claramente de manifiesto una necesaria discusión sobre las ventajas y desventajas del uso de términos griegos/latinos que han sido tan usados y abusados por el colonialismo europeo moderno (estética, democracia, teoría, política, etc.). Me gustaría formular el problema como una pregunta o desafío: ¿Qué palabras fuera de la tradición grecorromana y anglosajona podemos utilizar para hablar sobre el arte, la estética, la cultura y tantas otras nociones tan cruciales para nuestras preocupaciones y luchas decoloniales? ¿Es hora de que empecemos a hablar más abiertamente y con insistencia de estas cosas en sus formulaciones quechua, aymara, árabe y otras?, ¿cuáles son estas palabras y formulaciones, en primer lugar, y cómo podemos enseñárnoslas los uno a los otros, en los muchos idiomas y sistemas de conocimiento silenciados por la opresión moderna/colonial?

En la conversación por correo electrónico, Rolando resumió lo que él entendía que estaba en juego en la definición de ambos términos y en el uso que propusimos (es decir, estética colonial/moderna y *aesthesis* decolonial):

> Creo que con este movimiento tres cosas fundamentales están sucediendo: 1. al nombrar la procedencia de los conceptos, comenzamos con el reconocimiento de su origen; se vuelven localizados y, por tanto, pierden su pretensión de universalidad; 2. al hablar de *aesthesis* decolonial (en lugar de estética decolonial), lo que está siendo reconocido es que la *aesthesis*

> decolonial no es solo una acusación de la pretensión de validez universal de la estética moderna/colonial, sino que se afirma a sí misma como una opción. En lugar de promover una estética como marco normativo, a semejanza de la modernidad, la decolonialidad sugiere una *aesthesis*, que es una opción. Es una opción porque no pretende regular un canon, sino más bien permitir el reconocimiento de la pluralidad de formas de relacionarse con el mundo de lo sensible que se han silenciado. En mi opinión, hablar de *aesthesis* decolonial es afirmar su valor como una opción, como una apertura de alternativas, y no como el cierre de las normas; y 3., por último, en relación con el vocabulario moderno/colonial, que incluye palabras como estética, pero también progreso, capitalismo, derechos humanos, educación, etc., creo que el movimiento que se está gestando aquí señala que estas palabras no solo no son universales, sino que en su colonialidad ocultan la diversidad de ideas y formas de relacionarse con el mundo que no pertenecen a la genealogía de la tradición occidental. Por tanto, más allá de las palabras específicas o el idioma que hablamos, es esencial decir que "estética" se convirtió en la norma occidental, pero que todas las sociedades del mundo tienen su propia idea de *aesthesis*, lo sensible, la belleza... Lo mismo puede decirse de los derechos humanos: que se convirtieron en la norma occidental, mientras todas las sociedades del mundo tienen su propia idea de justicia. Lo mismo con la idea de progreso: que se volvió la norma occidental, pero todas las sociedades del mundo tienen su propia idea de lo que es una vida buena. Lo mismo con la idea de capitalismo: que se convirtió en la norma occidental, pero todas las sociedades del mundo han tenido su propia idea de cambio, de "economía". Lo mismo con la idea de educación: que se convirtió en la norma, pero todas las sociedades del mundo han tenido su propia idea de aprendizaje. Lo mismo para "naturaleza", "género", "democracia" y así sucesivamente...

Cada uno de estos conceptos requiere un trabajo decolonial que implica: 1. mostrar su genealogía en la modernidad occidental, lo que nos permite transformar las pretensiones universales de validez de los conceptos occidentales y convertirlos en conceptos históricamente situados; 2. mostrar su colonialidad, que es la forma en que han funcionado para borrar, silenciar, denigrar otras formas de entender y relacionarse con el mundo; y 3. construir sobre este terreno la opción decolonial como un espacio no normativo, abierto a la pluralidad de alternativas. Estos tres pasos son, en mi opinión, los tres momentos de lo que podemos llamar un método decolonial.

5 En este marco de análisis, vemos cómo la estética deviene un discurso filosófico en la Europa del siglo XVIII para regular el "gusto", no solo allí, sino también desde Europa para el mundo. "Arte" fue y sigue siendo entendido como el conjunto de prácticas sociales sobre las que trabaja la estética moderna, posmoderna o altermoderna, regulando, autocriticando sus reglamentos y buscando ocupar tanto espacio como sea posible. Arte entró en el vocabulario occidental (al oeste de Grecia) en los siglos XII y XIII, con el significado de "habilidad obtenida de la práctica". Fue muy probablemente una traducción derivada de *poiesis*, que también significa habilidad. El momento en que *poiesis* se convierte en "poética" es lo que Aristóteles trata en su pequeño y célebre tratado la *Poética*[8]. La metamorfosis de arte como habilidad en arte como norma, como buen gusto y belleza, es lo que Kant lleva a cabo en sus *Observaciones sobre lo bello y lo sublime* y más tarde en la *Crítica del juicio*.

Más allá de la regulación del gusto, la estética como normatividad también ha servido para reproducir la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad: la colonialidad del saber y la colonialidad del ser. La estética moderna ha servido como mecanismo para producir y regular las sensibilidades. La *aesthesis* decolonial es un proceso de pensamiento y acción, de percepción y existencia, en que la distinción moderna entre la teoría y la práctica no tiene soporte. Descolonizar los sentidos significa, en último análisis, descolonizar el saber moderno, posmoderno y altermoderno que regula a la *aesthesis*, para descolonizar las subjetividades controladas por la estética imperial moderna y sus secuelas.

En consecuencia, los usos de estética y *aesthesis* en nuestro vocabulario exigen ciertas explicaciones que se pueden obtener a través de una lectura decolonial de las *Observaciones sobre lo bello y lo sublime* de Kant (1767). Este texto es un punto de referencia canónico en la construcción del concepto de estética de la segunda modernidad (Ilustración) y en su fusión con la filosofía. Antes de Baumgarten y Kant, la estética no se utilizó en la historia de la filosofía occidental (incluso, menos en el resto del mundo) en el sentido que usamos hoy día. Poética y *poiesis* eran dos términos que abarcaban diferentes estrategias para llegar a la subjetividad de diferentes públicos. Aristóteles no utilizó *aesthesis* en su *Poética* y no escribió un tratado de estética, sino de poética. Fue una buena reflexión sobre la sociedad griega y sus distintos niveles de organización. ¡Pero, por supuesto, no fue global ni, aún menos, universal! Borges revela la ceguera,

8 Jorge Luis Borges escribió un cuento, "El hacedor", donde reflexiona sobre los significados perdidos y enturbiados de estos conceptos.

no de Aristóteles, sino de la universalización de Aristóteles por sus seguidores occidentales. En un breve texto, titulado "La busca de Averroes", Borges imagina una mañana en la que Ibn-Rusd trabaja en la traducción de la *Poética* de Aristóteles al árabe y queda atascado en la traducción de dos palabras: "comedia" y "tragedia". Este es el momento clave del texto:

> ... la pluma corría sobre la hoja, los argumentos se enlazaban, irrefutables, pero una leve preocupación empañó la felicidad de Averroes. No la causaba el *Tahafut*, trabajo fortuito, sino un problema de índole filológica vinculado a la obra monumental que lo justificaría ante las gentes: el comentario de Aristóteles. Este griego, manantial de toda filosofía, había sido otorgado a los hombres para enseñarles todo lo que se puede saber; interpretar sus libros como los ulemas interpretan el Alcorán era el arduo propósito de Averroes [...]. La víspera, dos palabras dudosas lo habían detenido en el principio de la Poética. Esas palabras eran *tragedia y comedia* [...]; nadie, en el ámbito del Islam, barruntaba lo que querían decir.
>
> Averroes dejó la pluma [...] De esa estudiosa distracción lo distrajo una suerte de melodía. Miró por el balcón enrejado; abajo, en el estrecho patio de tierra, jugaban unos chicos semidesnudos. Uno, de pie sobre los hombros de otro, hacía notoriamente de almuédano; bien cerrados los ojos salmodiaba *No hay otro dios que el Dios*. El que lo sostenía, inmóvil, hacía de alminar; otro, abyecto en el polvo y arrodillado, de congregación de los fieles (Borges, 1985: 582-583).

La dificultad de Averroes en la traducción del término viene del simple hecho de que el concepto griego de mímesis era totalmente ajeno al islam, el cual, digámoslo, por si acaso, no tiene necesidad de él. Mímesis no es un concepto universal. Por esa razón Averroes no podía concebir que lo que los niños estaban haciendo era, a los ojos de Aristóteles, imitación. La estética decolonial comporta una trayectoria doble: la del artista que ya no está creando bajo el principio de imitación (ni siquiera en el marco de lo hermoso y sublime kantianos) y la de los conjuntos de discursos teóricos conceptuales que, por un lado, proporcionan lecturas decoloniales de la estética occidental canónica (moderna, posmoderna y altermoderna) y, por otro, ofrecen, junto con artistas que son ellos mismos teóricos y conceptualizadores, las trayectorias posibles para descolonizar el ser y el saber.

En consecuencia, cuando la estética reemplazó a la poética en la Europa del siglo XVIII, dos fenómenos simultáneos tuvieron lugar: 1. la formación y transformación de la civilización occidental desplazó a la poética y la reemplazó con la estética, y 2. la estética fue universalizada y

usada como marco normativo dentro de la filosofía europea. La estética, como muchos otros marcos normativos de la modernidad, se utilizó para desdeñar o ignorar la multiplicidad de expresiones creadoras en otras sociedades.

Desde la Ilustración hasta finales del siglo XX, el arte se convirtió en un poderoso medio para dar forma a los sentidos de los sujetos modernos en Europa, y como esta se estaba convirtiendo en el centro económico y político del mundo, su arte y su estética tocaron a actores no europeos, a instituciones y saberes de todo el mundo. Estos actores tuvieron que hacer frente a las artes y estética europeas de una manera que difería de la de aquellos agentes europeos ("artistas y filósofos"), los cuales, a su vez, no se involucraban con formas no europeas de hacer mundos (arte) y pensar sobre hacer mundos (filosofía). Para los primeros, la cuestión se convirtió en si debían aceptar, asimilar, rechazar, integrar o apropiarse de las artes europeas y la estética filosófica en sus propias historias, modos de vida y percepción; para los europeos, el resto del mundo (siguiendo el diagnóstico de Kant) no había alcanzado el estadio de producción artística o literaria/narrativa, y lo que producían se consideraba "artesanía" y "mitos". Estas clasificaciones, a las que Kant contribuyó significativamente, sirvieron para legitimar la "superioridad" de las artes y la estética europeas.

Las *Observaciones sobre lo bello y lo sublime* de Kant marcan un momento crucial en esta doble transformación: la colonización del pasado propio del europeo y la colonización del presente y el pasado de todas las civilizaciones coexistentes. Esta es una expresión de la negación de la coetaneidad, de la discriminación temporal a la que contribuyó la estética. Decolonizar la estética significa desvincularse del espejismo "universal" de una experiencia que en realidad es local.

A partir del *dossier* de *Periscope* proponemos escribir "estética" y "*aesthesis*" para asegurar que los dos conceptos se distingan claramente, sobre todo para los lectores para quienes esta distinción es poco familiar. En resumen, no hay estética premoderna. La estética fue una invención de la Ilustración europea. Si pensamos que hay una estética pre o no colonial, aceptamos la conceptualización moderna de que la estética es universal y no una invención regional de la Ilustración europea, que precisamente colonizó la *aesthesis* y todo tipo percepción y trató de regular el gusto. Una de las tareas del pensamiento y el hacer decoloniales es precisamente no deconstruir, sino descolonizar (pensar y hacer, y hacer mientras se piensa) conceptos claves en la genealogía europea de pensamientos para demostrar su alcance histórico y regional.

6 La *aesthesis* decolonial es, hoy en día, una opción que entra en el debate artístico, filosófico, ético y político. Al decir que lo decolonial es una opción y que la *aesthesis* decolonial es una opción, queremos decir que hay otras opciones. De hecho, asumimos que no hay nada sino opciones. Kant inauguró las opciones estéticas modernas, que fueron seguidas recientemente por la estética posmoderna y altermoderna. Para comprender mejor lo que estamos insinuando, revisemos rápidamente cuatro opciones coexistentes –algunas en conflicto y otras en armonía– en el ámbito de la estética y la *aesthesis*, y sus implicaciones políticas, económicas, gnoseológicas y éticas:

a. La opción del mercado. El arte se ha convertido en una de las mercancías de más estatus. El valor del arte es el valor del mercado: todos los valores que han caracterizado a las artes en el pasado reciente (estética, innovación, nacionalismo, escuelas artísticas, períodos, etc.) se subsumen y quedan subrogados por los valores del mercado. Esta opción es una derivación de la estética moderna, posmoderna y altermoderna. La diferencia es que los valores estéticos han sido convertidos en mercancías.
b. La opción altermoderna. Junto al valor de mercado del arte está la tendencia a mantener valores artísticos e intelectuales dentro de un discurso que subraya "la novedad", no solo en Occidente, sino en la identificación de los discursos artísticos comunes alrededor del mundo y la negación de las identidades. Esta es la opción altermoderna, que es paralela a las opciones de valor de mercado. Ambas vacunan las prácticas artísticas contra cualquier tipo de política de la identidad e imponen la "neutralidad" de valores que responden a la dinámica de valor de mercado.
c. La desoccidentalización de la opción "arte". Confrontándose y en contraste con las dos opciones anteriores, encontramos la desoccidentalización del arte. Esto es, una perspectiva donde el valor del arte no es el del mercado o el de la uniformidad mundial de los discursos artísticos y técnicas, sino el de las prácticas artísticas que tienen como objetivo desvincularse de la hegemonía imperial de los valores artísticos occidentales. Dos ejemplos de esto son la Bienal de Sharjah 2013 y el Museo de Arte Islámico en Doha[9].

9 *Véase* en esta obra el texto "Activar los archivos, descentralizar a las musas".

d. La opción decolonial. La opción decolonial opera desde los márgenes y allende los márgenes del orden moderno/colonial. Postula alternativas en relación con el control de la economía (valor de mercado), el control del Estado (política de patrimonio basada en la riqueza económica) y control del conocimiento.

Por último, pero no menos importante: el esquema anterior no se construye a partir de una perspectiva desconectada de las trayectorias y las opciones que hemos mencionado. Estas trayectorias y opciones están en movimiento y tienen sus propias genealogías y orientaciones futuras. Al dejar esto en claro, hacemos dos reclamos adicionales: 1. cada una de las trayectorias es una opción y cualquier reclamo sobre la legitimidad, la veracidad o superioridad de cualquiera de estas opciones es injustificada; y 2. la opción decolonial no es se presenta como la "mejor" puesto que ninguna de las opciones (aunque sean hegemónicas o dominantes) no es "mejor" que otra, ya que ella sostiene precisamente que la afirmación de que algo es "mejor" o "preferible" sin paréntesis es injustificable en un mundo en el que cada opción es "verdadera" y "preferible" y está siempre, inevitablemente, entre paréntesis. Las opciones que se postulan en su universalidad y para el bien de todos se autolegitiman como verdades sin parentesis y, por lo tanto, no son solo totalizantes sino que son totalitarias. Esto no es relativismo cultural ni afirmar que todo vale. Significa que las diferencias se contrastan, no negando la validez de las otras opciones, sino reconociendo sus lugares distintivos, sus horizontes particulares, sus puntos en común y sus tensiones. Como opción que es, lo decolonial se postula a sí mismo como un lugar de enunciación. Del mismo modo, es solo como alternativas que las opciones no decoloniales pueden generar sus enunciados, sus afirmaciones sobre su papel y su lugar en la definición del arte, en el marco de las interacciones sociales globales.

No hay nada sino opciones coexistentes, algunas en colaboración y armonía, otras en conflicto. Los conflictos los generan las verdades sin parentesis ya que llevan en si las semillas de la violencia frente a quienes no las aceptan. Hoy podemos resumir lo dicho en cuatro opciones co-existentes. La decolonial es una entre cuatro opciones emergentes y ofrece alternativas a las opciones canónicas moderna/posmoderna, la del mercado y la altermoderna. La desoccidentalización y la opción decolonial están desvinculándose de ellas. Sin embargo, en nuestra opinión, la opción decolonial es hasta ahora la única comprometida con el avance de un mundo artístico en el que muchas opciones pueden coexistir. La desoccidentalización com-

parte con la reoccidentalización la colonialidad económica y comparte con la decolonialidad la humiliación infringida por el racismo.

7 La estética moderna ha sido tal que lo que excluía era borrado o, en el mejor de los casos, se acumulaba en museos etnológicos con el fin de "preservar las culturas" que ya habían sido privadas de su validez por la estética contemporánea. Una de las estrategias básicas de la colonialidad era la clasificación y la gradación de las personas y las regiones. El racismo se manifiesta tanto en la descalificación de las mentes en cuerpos de color como en la de las regiones que se "quedaron atrás" de la modernidad, conceptualizadas como Segundo y Tercer Mundo, economías subdesarrolladas y emergentes, etc. Las gentes de color y asociadas con estas regiones se consideran, en el mejor de los casos, como personas, artistas, científicos, intelectuales... de segunda clase. Esta aberración, que ha sido aceptada por un tiempo tan largo, está terminando ahora, y está terminando debido a la confianza y a la afirmación decoloniales que las personas racializadas están agenciando. La *aesthesis* decolonial es una esfera donde la decolonialidad está floreciendo. No es una cuestión de aumentar el número de expertos, como en la política o la economía, o de adeptos, como en las religiones institucionales, sino de desvinculación, de desobediencia. Lo decolonial le da nombre al empoderamiento y afirmación de esas dignidades heridas bajo las clasificaciones raciales, bajo la lógica de desechabilidad de la vida humana, en nombre de la civilización y el progreso. La decolonialidad se convierte en un proceso de reconocimiento de las heridas coloniales que son históricamente verdaderas y siguen abiertas en la experiencia cotidiana de la mayoría de las personas en el planeta.

La *aesthesis* decolonial se aparta de una conciencia encarnada de la herida colonial y busca la sanación. Es un movimiento heterogéneo encarnado en la historia, que percibe la herida de la colonialidad oculta bajo la retórica de la modernidad, la retórica de la salvación. La decolonialidad es a la vez la develación de la herida y la posibilidad de sanación. Hace la herida visible, tangible; le da voz al grito. Y, al mismo tiempo, la *aesthesis* decolonial se mueve hacia la sanación, el reconocimiento, la dignidad de esas prácticas estéticas que han sido excluidas del canon de la estética moderna.

Referencia

J. L. Borges (1985). "La busca de Averroes". En *El Aleph. Obras completas*. Buenos Aires: Emecé.

Activar los archivos, descentralizar las musas: el Museo de Arte Islámico de Doha y el Museo de las Civilizaciones Asiáticas de Singapur[1]

1 "El peligro de una sola historia" es el título de una conocida conferencia de la escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie en la que habla de las historias y del modo en que las historias son importantes. La idea central de Adichie es que, cuando se lanza al dominio público una historia única, esta se convierte en hegemónica. El poder de una sola historia es que puede hacernos creer que el mundo es como lo cuenta tal historia, sin poner en cuestión a los autores que construyen el relato. Es la clase de historia que trasciende la condición de "relato de ficción" y se convierte en ontología (o, dicho llanamente, en "realidad"). Si comienzo con esta referencia a Adichie un ensayo centrado en el Museo de Arte Islámico de Doha y en el Museo de las Civilizaciones Asiáticas de Singapur es porque examinaré *el museo* como historia y como espacio de narración[2].

Es importante contemplar aquí la historia particular del museo en cuanto que construcción occidental y señalar cómo modernidad y tradición son conceptos propios de unos relatos europeos. La idea y concepto de "modernidad" es un buen ejemplo de una historia única que durante mucho tiempo ha tenido la potestad de denigrar y reprobar todo aquello que fuese "no moderno", en opinión de los actores e instituciones que definen qué es o qué debe ser la modernidad. Al mismo tiempo también debemos tener presente que los relatos europeos de la modernidad se edificaron en oposición a la tradición. "La tradición" no es un momento on-

1 Publicado en *Cuaderns Portàtils*, 30 (2014). Barcelona, MACBA

2 Mi argumentación aquí es continuación del artículo publicado en *Ibraaz Platform 005* con ocasión de la 11 Bienal de Sharjah (2013b). En línea: http://www.ibraaz.org/essays/59

tológico de la historia humana. Cuando se piensa en diversos museos del mundo occidental, como el Museo Británico, podría sostenerse que existe o bien una "tradición" europea (la Antigüedad griega y la Edad Media latina, por ejemplo) o bien muchas "tradiciones" originarias de sociedades no europeas que a menudo son vistas –y descritas– desde perspectivas europeas.

En esos museos la representación occidental de culturas diferentes a la suya ha sido una cuestión controvertida a la hora de pensar la institución. Sin embargo, a finales del siglo XX y en los albores del XXI el auge económico de Asia oriental y del cercano Oriente ha generado confianza y un exuberante auge urbano. Cuando se visita Shanghái o Doha salta a la vista que, según los relatos europeos de modernidad, esa modernidad ha dejado de estar en Europa. Desde Hong Kong, Shanghái y Singapur hasta París, Londres o Berlín, es evidente que Europa se ha convertido en la "tradición" de su propio concepto de modernidad y que Doha y Kuala Lumpur son hoy lo que en la segunda mitad del siglo XIX fue Manchester.

Desde esa perspectiva, se explora el surgimiento de un orden mundial multipolar y de desentrañar las múltiples historias, desde el período de occidentalización, imperialismo, colonización y hegemonía de Occidente hasta la era de desoccidentalización y la decolonialidad. Señalaré de qué modo el modelo occidental de museo está siendo apropiado y utilizado para el resurgir y recuperación de unas historias de civilización que el mismo modelo ahora empleado había descalificado y anexionado (Mignolo, 2013b).

En mi lectura del Museo de Arte Islámico y del Museo de las Civilizaciones Asiáticas seguiré los pasos de Adichie; en este caso, buscando descolonizar la historia única de los museos occidentales y mostrando de qué modo funciona la desoccidentalización (Mignolo, 2013a). Mi argumento recorrerá, pues, la historia decolonial de los museos occidentales a través de la apropiación del modelo museístico en el Sur y el Oriente globales.

2

El vocablo griego *museion* significa "lugar de estudio" y pasó al latín como *museum*, es decir, biblioteca o lugar de estudio. La voz deriva de la palabra griega *musa*, con la que se designaba a las siete hijas (las siete musas) de Mnemósine, diosa de la memoria. Esta especie de reverencia hacia el espacio del museo como lugar de saber fue decisiva para construir el perfil y la identidad de la civilización occidental tal como hoy la conocemos. Los museos fueron los lugares donde se implantó, organizó y mostró el archivo occidental: unas casas de conocimiento. Los

museos occidentales fueron asimismo el lugar donde coleccionar y clasificar los artefactos del mundo no europeo. Se coleccionaron artilugios, pero no la memoria de los pueblos a los que se les habían sustraído mediante pillaje o compra. De ese modo los museos, a medida que evolucionaban en el mundo modernizador de Occidente, constituyeron el archivo de la civilización occidental, pero no pudieron dar vida a los archivos del resto del mundo. En ese sentido, el museo solo pudo reunir artefactos representativos de "otras" memorias, pero no activar las memorias culturales de los dueños y autores de estas, contenidas en esos artilugios arrancados y desplazados de su entorno.

El magnífico edificio del Museo de Arte Islámico de Doha se distingue desde lejos por sus muros, semejantes a una fortaleza, cuyo color se funde con la arena del desierto a la vez que la resalta. Su forma la crean una serie de líneas nítidas y angulares producidas por un conjunto de cubos que componen la figura de pirámide fragmentada de la construcción. Levantado sobre una península, el edificio está rodeado de agua, y desde el interior del museo el visitante puede admirar por los enormes ventanales acristalados la deslumbrante arquitectura de Doha y el cúmulo de rascacielos del centro urbano. Desde él los barcos parecen juguetes de niños y los helicópteros, mosquitos.

Llegados aquí, una mente crítica e inquisitiva podría preguntarse de qué modo un museo diseñado por un equipo bajo la dirección del arquitecto chino-estadounidense I. M. Pei y por el diseñador de interiores francés Jean-Michel Wilmotte puede entenderse como un acto de desoccidentalización (Hudson, 2013; Clicknetherfield, 2010). En este punto se plantean varias cuestiones: ¿cómo podemos pensar que un museo que reproduce la idea del museo occidental sea un proyecto desoccidentalizador y, más aún, cómo ignorar el reproche de que ese proyecto no es sino un alarde fastuoso del capitalismo árabe, que se ha apropiado del arte islámico para proyectar una imagen exaltada del Estado? Son interrogantes legítimas cuya respuesta podría ser esta: igual que el museo fue una institución crucial que edificó la idea y la imagen de los Estados capitalistas occidentales y de su civilización, así también el museo como institución está siendo apropiado y manejado fuera de Occidente para infundir vida a unos archivos, memorias e identidades hasta ahora borrados.

En muchos sentidos podría afirmarse que el proceso de desoccidentalización se halla en un punto de no retorno y que, además, se está construyendo sobre una nueva versión muy trabada. No es, sin embargo, una cuestión de oposiciones binarias, sino de unos diferenciales de poder interrelacionados. Cuando los grandes museos occidentales se levantaron

reuniendo artefactos de todo el orbe, el resto del mundo era coleccionado y "representado" en Londres, Berlín o París. En ese aspecto, en el mundo no occidental no existen museos etnográficos y etnológicos equivalentes, porque las culturas europeas y angloamericanas no son objeto de estudio de los antropólogos del Sudeste Asiático o del cercano Oriente, por ejemplo. El "conocimiento" residía entonces en la "civilización occidental" y la "cultura", en el resto del mundo[3].

Pero en el mundo no occidental parece darse hoy una tendencia a coleccionar, no ya artilugios etnográficos occidentales, sino más bien obras maestras del arte moderno y contemporáneo y también "mentes". La mayoría de las veces estas mentes son las personas empleadas para llevar a cabo un determinado diseño de intervención global: un ejemplo serían los arquitectos y diseñadores de interiores occidentales contratados para elaborar grandes proyectos museísticos siguiendo una visión local (así, los encargos a Pei y Wilmotte, del Museo de Arte Islámico de Doha) o la invitación a comisarios extranjeros para asesorar en lo que esencialmente es un comercio de conocimientos de una cultura a otra (como Yuko Hasegawa al comisariar la 11 Bienal de Sharjah). En todos los casos, no obstante, a esas "mentes culturales" se las contrata y paga para que hagan lo que se les pide.

Está claro que el Museo de Arte Islámico es un potente mensaje, cuestionable para algunos y digno de elogio para otros, pero, sin asomo de duda, un mensaje. Los recelos hacia el museo nacen, sin embargo, de unas premisas muy discutibles. No hace falta ser un defensor del proyecto ni un discípulo de Sherlock Holmes para darse cuenta de lo endeble de esos presupuestos críticos. Uno de tales supuestos es que el Museo de Arte Islámico es un alarde espectacular hecho posible por la increíble liquidez de que actualmente dispone Catar. No olvidemos aquí las inversiones realizadas por el país tanto en el desarrollo de sus propias instituciones culturales estatales como las hechas a escala internacional, desde el patrocinio de una gran retrospectiva de Damien Hirst en la Tate Modern, después exhibida en 2013 en la Qatar Museums Authority, hasta la adquisición en subasta de importantes obras del arte occidental.

En el caso de Catar, aunque las inversiones financieras en arte contemporáneo se antojen un derroche a los ojos (¿celosos?) de Occidente, no resultan tan extravagantes ni ostentosas como parecen si las ponemos en perspectiva. Deberíamos tal vez recordar los despilfarros cometidos en

3 El pillaje comenzó mucho antes de finales del siglo XVIII y del siglo XIX. Comenzó a finales del XVI y en el XVII en el Nuevo Mundo. Para tener una visión detallada, *véase* Coe (1999).

Foto 1.
Museo de Arte Islámico de Doha

el siglo XVII, cuando las 70.000 piezas coleccionadas por sir Hans Sloane sirvieron para fundar el Museo Británico (s.f.), por no mencionar las monarquías hereditarias que erigieron el Louvre (s.f.) de París. Llenar el Museo Británico y el Louvre fue, en sus respectivas épocas, prerrogativa de reyes. Así pues, si se piensa de qué forma las monarquías británica y francesa construyeron su imagen de poder, riqueza y gusto a través de sus colecciones de arte y de sus museos, ¿qué hay de malo en que hoy las monarquías de Catar y Emiratos Árabes construyan museos por idénticas razones?

Pero, desde luego, es imposible ignorar la rapidez con que en el siglo XXI han ido creciendo los museos y colecciones culturales fuera de Occidente. Compárense los presupuestos anuales de 32 millones de dólares del Museum of Modern Art de Nueva York o los 30 millones del Metropolitan Museum con el presupuesto del Museo de Arte Islámico de Doha, que es de 1.000 millones de dólares al año (Progrebin 2013). Esa fantástica cifra le permitió a la jequesa Sheikha al-Mayassa bint Hamad bin Khalifa al-Thani desembolsar 250 millones de dólares en 2012 por *Los jugadores de cartas* (1890-1895) de Cézanne, unas cuatro veces los presupuestos conjuntos de los dos museos neoyorquinos mencionados (Peers, 2012). La jequesa Al-Massaya, hermana del recién nombrado emir de Catar, preside la Qatar Museums Authority (QMA) –que supervisa la gestión del Museo de Arte Islámico (MIA, Museum of Islamic Art)–, el Museo Árabe de Arte Moderno (Mathaf) y el todavía en construcción Museo Nacional de Catar (National Museum of Qatar, NMoQ). ¿Por qué ese presupuesto? Bueno, en

primer lugar porque la fortuna del emirato de Catar destina un pequeño porcentaje de sus ingresos anuales a la financiación de los museos y arte cataríes. Pero ¿por qué no emplear ese dinero en acabar con la pobreza o en mayor justicia social? Es una buena pregunta que nos podría llevar a cuestionar por qué Estados Unidos tiene el mayor presupuesto militar del mundo, del cual una suma indecente, revelada hace poco, se dedica a actividades de ciberespionaje.

¿Por qué, en efecto, ese presupuesto para arte en Catar, mientras que la Unión Europea y Estados Unidos recortan sus fondos para museos, arte y enseñanza a fin de favorecer una educación "eficiente" que prepare a los jóvenes para "competir" en el mundo competitivo del futuro? No son tiempos para el arte, sin duda. Pero la cuestión no es esa. La cuestión es que Europa y Estados Unidos no necesitan gastar ingentes cantidades de dinero para construir sus identidades civilizatorias, porque ya lo hicieron. Europa empezó a hacerlo en el Renacimiento; Estados Unidos, desde comienzos del siglo XX.

Catar está respondiendo a las necesidades de los tiempos. Nos guste o no, es una visión, y es una visión necesaria. En 2010 la jequesa Al-Masaya dijo en una charla sobre tecnología, entretenimiento y diseño (*TED Talk*): "Estamos reexaminándonos a través de nuestras instituciones culturales y de nuestro desarrollo cultural"[4]. Y añadió que el arte constituye una parte muy importante de la identidad nacional. En una entrevista para *The New York Times* subrayó así mismo cómo el establecimiento de una institución artística también podría combatir los prejuicios occidentales respecto de las sociedades musulmanas (Pogrebin, 2013). Lo central aquí, tanto si se está de acuerdo con ello como si no, es que estos desplazamientos ideológicos culturales que están teniendo lugar en el mundo no occidental se producen en paralelo a la confianza proporcionada por las economías en auge del Asia oriental y occidental (también llamada Oriente Medio en la terminología orientalista de Occidente). Es más, esos desplazamientos forman parte de un movimiento más general y complejo de desoccidentalización.

Tomemos como referente el Museo de Arte Islámico de Doha y su envidiable presupuesto de adquisición de obras de arte, así como de inversión y promoción del arte en la región. En muchos sentidos, en este caso la inversión es una manera de recobrar la sensación de orgullo por una identidad. Podría, con todo, criticarse que, dado el cada vez mayor des-

4 No dudaré en decir que su TED Talk expuso brillantemente lo que significa la desoccidentalización en el terreno del arte y de los museos (TED, 2012).

equilibrio global entre la riqueza y la pobreza, destinar semejantes fondos a la compra de arte, como en Catar, solo hace mucho más visible la disparidad entre ricos y pobres. No obstante, si comparamos el presupuesto de adquisiciones de la QMA con los gastos militares de Estados Unidos, que ascienden a 662.000 millones de dólares al año, tal vez nuestra perspectiva cambie. Súmese a esto que China se sitúa en el segundo puesto en gastos militares, con 162.000 millones de dólares al año en comparación con los 314.900 millones del total para toda Asia. Arabia Saudita figura en séptimo lugar, con 57.600 millones de dólares anuales de los 166.000 millones por año del cercano Oriente y norte de África (Heely, 2013).

Es natural que un musulmán pueda sentirse disgustado por que en el Louvre se exponga "arte islámico". A la inversa, puede sentirse satisfecho de que, en vez de en el Louvre, el arte islámico se exhiba en el Museo de Arte Islámico de Doha. Pero si uno tiene cierto sentido crítico, sea o no musulmán, podrá denunciar lo que hay tras este museo: el dinero del capitalismo global en un pequeño Estado no democrático gobernado por una dinastía familiar. Sin embargo, en el caso de Catar la riqueza que ha ido a parar a la construcción y desarrollo del Museo de Arte Islámico proviene del mismo lugar del que procedían las "antigüedades" del mundo no europeo, visibles en tres de los principales museos occidentales: el Etnológico de Berlín, el Británico y el Louvre. La única diferencia, claro está, es que, en estos tres museos no fueron solo las viejas monarquías europeas las que contribuyeron al establecimiento de estas instituciones de memoria cultural. Gran parte de la riqueza y capital acumulados en los tres últimos siglos, los mismos que vieron el nacimiento y evolución de dichas instituciones, provenían además de la burguesía secular y democrática que extendió los tentáculos de la Europa imperial por todo el mundo, sobre todo a través del colonialismo de británicos y franceses, en especial a partir de 1875 y 1878, cuando las investigaciones arqueológicas y antropológicas en el norte de África, cercano Oriente y Asia discurrían en paralelo a la expansión económica y política de Europa (Louvre, s.f.).

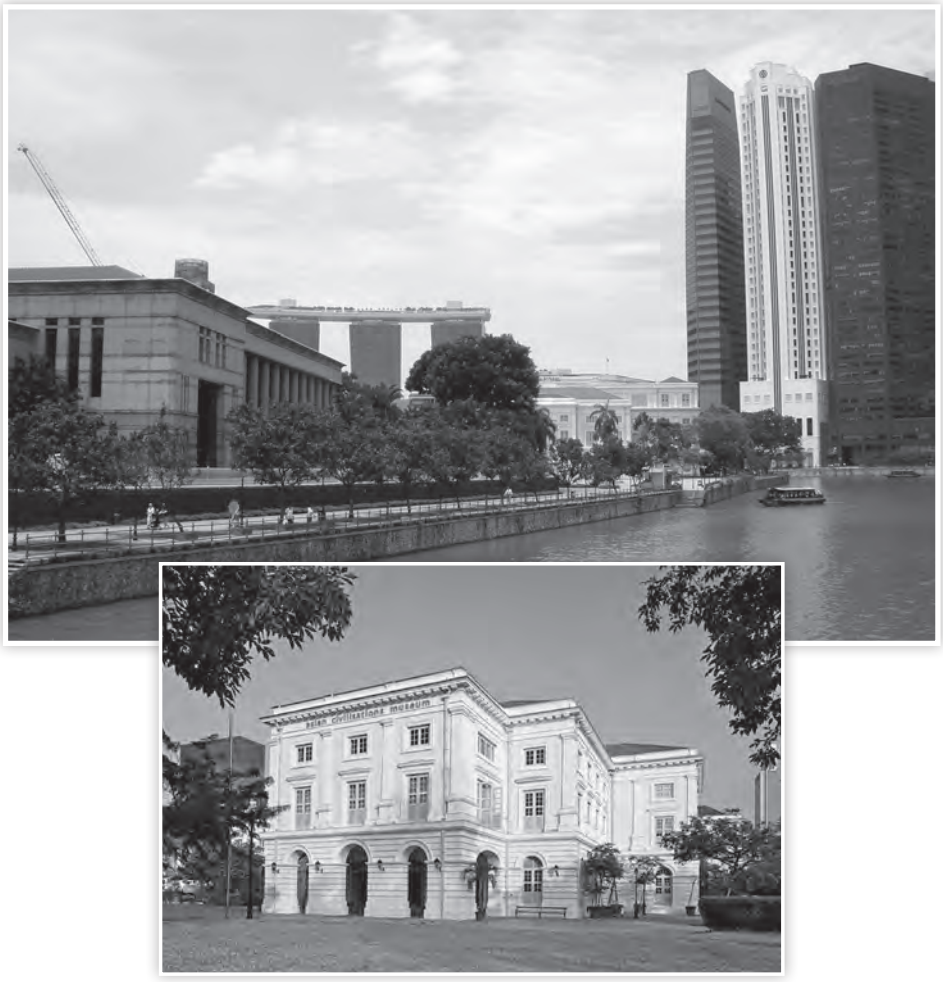
Por ejemplo, el Louvre que conocemos hoy fue inaugurado en agosto de 1793, un año después del establecimiento de la Primera República francesa en 1792, todo un símbolo del Estado nación francés en ascenso. Pero luego daría acogida a los tesoros de arte egipcio, islámico y del cercano Oriente "importados" y exhibidos en el museo. El edificio como tal tiene una larga historia, pero el que corresponde a su forma actual se debe a Francisco I, quien puso en marcha en 1546 un proyecto para transformar el palacio de las Tullerías con arreglo a las modas arquitectónicas y de diseño renacentistas. Bajo el reinado de Enrique II se construyeron la Sala

de las Cariátides y el Pabellón del Rey, que incluía los aposentos privados del monarca (Louvre, s.f.). El complejo sufrió de nuevo una transformación radical tras la Revolución Francesa de 1789, hasta convertirse en el lugar donde se reunían los monumentos de las Ciencias y las Artes, es decir, en un lugar de memoria y saber: un museo. Pero para el espíritu de cualquier europeo de la época, las Ciencias y las Artes eran evidentemente el sello distintivo de Europa y de la civilización occidental.

No debe extrañar, por tanto, que hoy la opulencia económica de Asia occidental haya facilitado una tendencia a los resurgimientos culturales fuera del ámbito occidental[5]. En el Museo de Arte Islámico de Doha (y en general, de la QMA) observo una saludable mutación en relación con la gestión imperial occidental de las culturas del mundo. Revela un enfoque multipolar de la economía y las relaciones internacionales y un movimiento hacia una perspectiva mundial pluriversal surgida en el campo del arte y las ideas. Los museos de artes y civilizaciones de esta envergadura han sido posibles gracias al crecimiento económico exuberante y autónomo de las regiones poscoloniales que ha tenido lugar desde el final del dominio imperial occidental y en el contexto de unos Estados soberanos monárquicos de reciente creación. Es un crecimiento que muchos no esperaban que se produjese, sobre todo sin la ayuda de instituciones occidentales. Ahora bien, lo que está sucediendo no es simplemente una imitación de la occidentalización, sino la puesta en práctica de una desoccidentalización, pues los estándares culturales occidentales están siendo apropiados y adaptados a sensibilidades, necesidades y visiones locales o regionales. En el ámbito de las civilizaciones y los museos esto es una novedad significativa.

3 Detengámonos a considerar de qué modo la historia de los museos occidentales se ha construido sobre dos premisas. La primera consistió en poner los cimientos de la identidad de la civilización occidental y en consolidar, desde el siglo XIX, la cultura nacional de los tres principales Estados nación surgidos del período de la Ilustración: Inglaterra, Francia y Alemania. La segunda premisa consistió en definir la identidad imperial de estos tres países a través de los museos Británico, Etnológico de Berlín y Louvre.

5 "Resurgimiento cultural" (*cultural resurgence*) es también un concepto clave detrás de la autoafirmación epistémica, ética y política de las First Nations o Premières nations en Canadá, Native Americans en Estados Unidos y Pueblos Originarios en América Central y del Sur. El resurgir lo hacen realidad las élites de Estados ricos y también pueblos sin Estado.



Fotos 2 y 3
Museo de las Civilizaciones Asiáticas.

Sir Hans Sloane (1660-1753) fue un coleccionista británico de quien se dijo que en su larga vida había reunido unos 70.000 objetos, sobre todo libros, manuscritos y antigüedades (principalmente griegas y romanas). Gracias a su colección se creó, en junio de 1753, el Museo Británico como museo de historia y cultura humanas; su fundación y crecimiento coincidieron con el período culminante del imperialismo británico, teniendo el museo como finalidad albergar la memoria y las culturas de todo el mundo.

Pero, además de pensar en los orígenes griegos de la palabra museo y en la fijación que el mundo occidental ha tenido respecto a sus raíces en la cultura clásica griega, la historia del museo en sí no debe quedar

limitada hoy a los legados de la memoria griega. Después de todo, las memorias son múltiples y plurales y no todas emanan de fuentes griegas (u occidentales). Visto de esta manera, lo que hacen proyectos como el Museo de Arte Islámico y el Museo de las Civilizaciones Asiáticas es institucionalizar las memorias de sus propias civilizaciones tras haber soportado la pérdida de sus memorias culturales a causa de la pérdida de sus producciones. En este escenario es solo cuestión de tiempo que los actores e instituciones cuyas memorias han sido robadas[6] se expandan, continuando un largo viaje de recuperación.

El Museo de las Civilizaciones Asiáticas se edificó sobre las mismas premisas de construcción con memorias robadas (ACM, s.f.). Si cualquier persona asiática puede sentirse orgullosa o disgustada de que su memoria se exponga en el Museo Etnológico de Berlín o en el Museo Británico, la historia sería diferente si las columnas y restos de las civilizaciones de Asia se coleccionasen, recuperasen y reconstruyesen en Asia y no en Europa. Si ustedes tienen sentido crítico podrán esgrimir el argumento de que también Singapur es un país capitalista y de que su democracia deja bastante que desear.

Si tales son sus razones, les invitaría a pensar asimismo en las deficientes democracias de aquellos Estados nación que construyeron los famosos museos de Londres, Berlín y París antes mencionados: se crearon no solo acumulando y glorificando su propio pasado, sino también comprando y saqueando las memorias de las civilizaciones no europeas.

Procediendo a revertir o recuperar ese legado, el Museo de las Civilizaciones Asiáticas de Singapur construye y activa el archivo de la civilización occidental, en la parte relativa a la acumulación tanto de significado como de dinero, dos dimensiones complementarias de la expansión imperial europea. Como reflejo físico de esta idea, para construir el museo el Estado de Singapur no contrató a arquitectos radicados en Occidente, sino que reutilizó el edificio antes ocupado por la administración británica –el recientemente restaurado Empress Place Building[7]– o, lo que es lo mismo, las oficinas originales del gobierno de la época colonial. Esto significa que el museo, en el contexto de su ubicación, asume y supera las herencias coloniales británicas[8]. Al apropiarse el Estado de Singapur del edificio que guarda la memoria del Imperio Británico y al trasladar a él las

6 Así definía en su propio lenguaje el artista colombiano Benjamín Jacanamijoy, hablante de inga la colonialidad, que traducía al castellano como "memoria robada".

7 *Véase* en Wikimedia "Image of the Asian Civilisations Museum building". En línea:http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/6e/Asian_Civilisations_Museum_2%2C_Dec_05.jpg

8 *Véase* Hengcc (2013), "Asian Civilisations Museum of Singapore – Art of lacquer from China".

memorias de las civilizaciones asiáticas, reconoce y afecta a aquellas memorias coloniales que igualmente son parte de las memorias culturales de Singapur. Pero no es una cuestión de "memorias robadas" a la inversa, comparando lo que hicieron los museos europeos. Se trata más bien de la recuperación, para el relato histórico de Asia, precisamente de esas memorias robadas. En lugar de que "te cuenten" el relato único y absoluto de las civilizaciones europeas que se halla encerrado en los museos occidentales, el Museo de las Civilizaciones Asiáticas optó por contar él mismo la historia. Así, mientras que en los museos europeos a menudo nos enfrentamos a memorias robadas, en el Museo de las Civilizaciones Asiáticas vemos cómo, mediante la apropiación de un antiguo edificio colonial de Singapur, una nación implanta su propio archivo.

Véase, por ejemplo, una declaración de la página web del Museo de las Civilizaciones Asiáticas en la que se explica el propósito curatorial: explorar y presentar las culturas y civilizaciones de Asia, a fin de fomentar la conciencia y estima de las culturas ancestrales de las gentes de Singapur y sus vínculos con el Sudeste Asiático y con el mundo.

Presentado como el primer museo de la región sobre la civilización panasiática, el museo dirige simultáneamente su atención hacia el Estado nación y hacia la visión panasiática de sus fundadores (Saale y Szpilman, 2011). Esto se subraya en documentos históricos, artefactos y literatura de los últimos 200 años, cuando quienes fundaron Singapur fueron a asentarse allí desde muchas partes de Asia. Las culturas llevadas a Singapur por esas diferentes gentes son antiguas, refinadas y complejas, y este aspecto de la historia de Singapur es, en última instancia, el punto fuerte del Museo de las Civilizaciones Asiáticas. Su colección se centra por ello en las culturas materiales de los diferentes grupos provenientes de China, el Sudeste Asiático, sur de Asia y Asia occidental.

Los curadores de la colección permanente del Museo de las Civilizaciones Asiáticas no se olvidan ciertamente del pasado británico de la historia de Singapur –los británicos se asentaron en la isla en 1819– ni tampoco de la invasión japonesa durante la Segunda Guerra Mundial. La colección permanente reúne primorosas figuras de porcelana china de Dehua, caligrafías y un santuario decorativo del budismo y el taoísmo. La muestra incluye además esculturas en bronce de Uma –cónyuge de Shiva-Somaskanda– de la dinastía Chola, procedentes del Sudeste Asiático, zona sobre la cual la colección permanente despliega un amplio abanico de material tecnológico, como templos javaneses, oro y tejidos de Peranakan, esculturas jemeres, etc. También hay espacios para exposiciones

temporales, que complementan y amplían esa colección permanente, activando el archivo de civilizaciones asiáticas que alberga.

Pero, naturalmente, el Museo de las Civilizaciones Asiáticas no es un museo "nacional", es un museo civilizacional[9]. Podría entenderse como tal y ser asimilado, por consiguiente, a otros museos del Tercer Mundo creados para honrar determinadas memorias nacionales, como el Museo Nacional de Antropología e Historia, de Ciudad de México. Este es un museo que ha recibido grandes alabanzas por su monumentalidad y celebración de la civilización azteca. Pero sobre él también han recaído duras críticas, por haberse adueñado de una civilización a la que no pertenecía ninguno de los promotores estatales de su construcción, que no eran de ascendencia azteca, sino de estirpe española, mayoritariamente, o mestiza. Es decir, los criollos y mestizos, la élite mexicana de origen europeo, "robaron" la memoria de la civilización azteca y la encuadraron en el relato de su nación, mientras seguían marginando a los pueblos indígenas de origen azteca. Por el contrario, en Singapur los constructores del Museo de las Civilizaciones Asiáticas han sido indígenas (no de ascendencia europea, como en México), tal como los forjadores del Museo Británico y el Louvre fueron gente indígena de Inglaterra y Francia.

Pero no es mi intención confrontar aquí Singapur con México. Simplemente señalo unas diferencias significativas entre el Museo de las Civilizaciones Asiáticas y el Museo Nacional de Antropología e Historia tan solo para entender de qué modo, en diferentes historias locales, la reinscripción del pasado en el presente es una cuestión de dignidad y de supervivencia cultural. Al final, la celebración de las herencias de Singapur y de Asia en el Museo de las Civilizaciones Asiáticas es una corrección necesaria de la negación histórica occidental de las *otras* civilizaciones.

4 Hasta aquí he venido sugiriendo que tanto el Museo de Arte Islámico de Doha como el Museo de las Civilizaciones Asiáticas de Singapur son dos proyectos –y habrá más, seguramente, en un futuro cercano– con unas intenciones muy claras. Una apunta a la reconstrucción de unas civilizaciones, afectadas por 500 años de hegemonía epistémica, religiosa y estética, que se ubican en la periferia de la tradición grecorromana de la civilización occidental; la otra aspira a liberarse de la tiranía histórica de la acumulación occidental de significado, conseguida mediante el robo de las memorias contenidas en forma de artefactos y

9 En este contexto deben mencionarse también los Museos de Civilizaciones Islámicas de Doha y Sharjah. Ambos contribuyen a modificar la política de geografías culturales de un mundo multipolar conectado por un tipo común de economía, el capitalismo.

de archivos. Esta afirmación mía ha debido hacer frente a determinadas críticas –alguna ya mencionada–, como aquella que alega que los dos museos en discusión aquí –el Museo de Arte Islámico de Doha y el Museo de las Civilizaciones Asiáticas de Singapur– no son más que propaganda de Estado. Estoy de acuerdo. Son propaganda, en la misma medida en que el Museo Británico, el Louvre y el Museo Etnológico de Berlín son también instrumentos de propaganda. Todos estos museos tienen dobles fines y visiones. La diferencia es que solo los museos occidentales han fracturado las memorias de las civilizaciones no occidentales y las han privado de su herencia cultural e histórica.

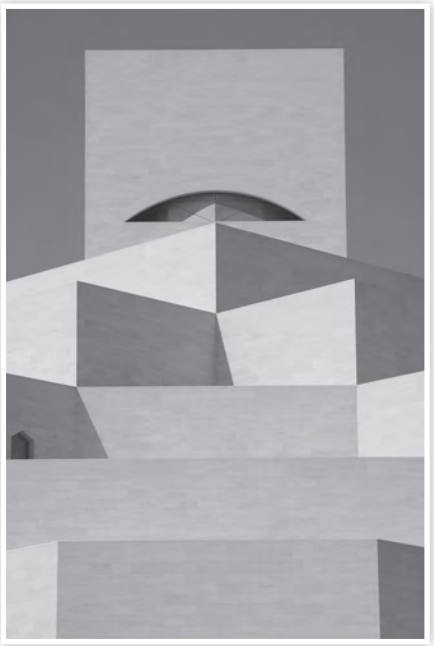


Foto 4.
Museo de Arte Islámico de Doha.

Observando los relatos y la historia del coleccionismo de los tres museos occidentales que he mencionado en este texto: el Louvre, el Etnológico de Berlín y el Británico, se es evidente que lo exhibido en ellos llegó a Europa a través de viajeros y de los funcionarios del Imperio, quienes se aprovecharon de sus posiciones privilegiadas en las colonias. No faltan historias al respecto. Un ejemplo sería una pieza robada en Afganistán y expuesta en el Museo Británico (*The Daily Mail*, 2011). Otro, de un museo distinto, la colección Niño Korin completa, que acabó en el Museo de Etnografía (ahora Museo de la Cultura del Mundo) de Gotemburgo, Suecia, a raíz de una visita de su entonces director, Henry Wassén, a La Paz en 1970, coincidiendo con el Congreso Internacional de Americanistas, en Lima. Tras intervenir en el congreso de Perú, viajó a Bolivia y allí vio una interesante colección en el Museo Arqueológico de La Paz. Se presume que pagó por ella US$1.000 dólares. En 2009 yo participé en la redacción de un informe en el momento en que el gobierno boliviano solicitaba la repatriación de la colección (Mignolo, 2009). Conflictos de esta naturaleza no parecen ser un problema para el Museo de las Civilizaciones Asiáticas o el Museo de Arte Islámico, lo cual sugiere una especie de autonomía casi emancipadora en lo referente a la libertad con que estas dos instituciones construyen o reconstruyen su legado cultural y, con él, su memoria histórica.

El Museo de las Civilizaciones Asiáticas de Singapur y el Museo de Arte Islámico de Doha aplican diferentes políticas al "robo" de memorias occidentales. Roban la mente de un arquitecto occidental (Doha) o bien sacan partido, en Singapur, del edificio dejado por los colonizadores británicos. El diferencial de poder establecido a través de 500 años de supremacía por la civilización occidental fue al mismo tiempo el triunfo de un relato maestro que creó la ficción de la "modernidad" y la presentó como Historia Universal, con Europa en el centro de su avance.

Por delante está la tarea de desmontar esa ficción y reducir a su justa proporción la civilización occidental, la más reciente en la historia de la humanidad y la única que ha sido capaz de incorporar y devaluar todas las demás civilizaciones del planeta. Esa era está acabando. La desoccidentalización es un camino hacia el futuro. El Museo de Arte Islámico de Doha y el Museo de las Civilizaciones Asiáticas de Singapur son dos iniciativas en esa dirección. Ambos han sido construidos sobre la globalización del capitalismo, del mismo modo que los museos europeos se erigieron sobre el auge del capitalismo europeo y la expansión imperial.

5 Una nota final de aviso. Dadas las pujantes respuestas artísticas desde todo el Magreb y Norte de África hasta el Cercano Oriente, resultaría sencillo menospreciar los dos museos abordados en este ensayo como proyectos estatales fundados en la riqueza económica; la antítesis de cualquier clase de reivindicación popular de autonomía cultural. Es cierto que ninguno de los dos museos aquí citados surge de una efervescencia desde la base. Sin embargo, la creación de un museo civilizacional se produce paralelamente a los combates por la autonomía (*auto-nomos*) económica y política. Los centros decoloniales bosquejados en este ensayo corren en paralelo y son afines al trabajo de base que actualmente se lleva a cabo a través de las prácticas y la gestión artísticas no solo en el Magreb, el norte de África y Asia oriental, sino también entre los artistas y comisarios artísticos de la "Europa negra" (Lockward, 2013). Esos contextos operan en trayectorias decoloniales, mientras que, sencillamente, los museos de civilizaciones pueden operar y operan en trayectorias desoccidentalizadoras.

Ahora bien, esto no es un "choque de civilizaciones". Cierto que tanto el Museo de Arte Islámico como el Museo de las Civilizaciones Asiáticas son proyectos de Estado. Pero, lo repito, también lo son el Museo Británico, el Louvre y el Museo Etnológico de Berlín. Ninguno de ellos es un museo del pueblo, por el pueblo y para el pueblo. Todos son museos estatales con dos funciones: la primera, la mediación de la política cultural entre

Estados, y la segunda, educar, conforme a la visión de cada Estado, a sus nacionales, y también a extranjeros y turistas, en el relato histórico y cultural convenido, propio del país. Si no conseguimos entender la desoccidentalización debido a que esta no dinamiza los archivos tal como estos debieran serlo, entonces podemos acabar enalteciendo las colecciones asiáticas del Museo Británico o elogiando la colección de arte islámico del Louvre, mientras condenamos el Museo de las Civilizaciones Asiáticas de Singapur y el Museo de Arte Islámico de Doha[10]. La disputa por el control y administración del ámbito cultural no debe hacernos descuidar el hecho de que la colonialidad económica estuvo tras la gestación de los museos de civilización occidentales tanto como lo está tras la creación de los museos de las civilizaciones asiática o islámica, por poner dos casos.

Al mismo tiempo, esto no debe confundirnos hasta hacernos pensar que todo está movido por el capitalismo (el capitalismo económico) o que la lucha por el control del ámbito cultural es irrelevante. La desoccidentalización –los proyectos de iniciativa estatal en disputa por el control de la economía, la política y la cultura– importa, incluso si la colonialidad sigue todavía presente. Con todo, el poder de las historias únicas oculta a la vista los lados más oscuros de tales historias. Por una parte, los museos se hacen multipolares, al situarse en paralelo al orden global económico y político multipolar. Entre tanto, las civilizaciones no occidentales construyen sus propios museos y cuentan sus propias historias, escapando así del encierro en los contextos y colecciones de los museos Británico, del Louvre o Etnológico de Berlín. Por otra parte, mientras que los museos del pasado se construyeron a hombros de la expansión imperial europea, museos como el Museo de las Civilizaciones Asiáticas de Singapur y el Museo de Arte Islámico de Doha se construyen hoy a hombros de la soberanía política desoccidentalizadora del capital.

10 Hay abundante información sobre las inaceptables condiciones de trabajo de los obreros que en Catar construyen las infraestructuras de la Copa del Mundo de 2022. Tampoco es difícil encontrar críticos de la política y la economía de Singapur. Quienes estamos comprometidos con la justicia y la equidad universales no debemos olvidar estas realidades, ocultas tras el esplendor de los museos, como tampoco debemos olvidar de qué manera se construyeron los museos del pasado en Francia e Inglaterra. Sobre el Museo Británico, *véase* MacPhee (2012).

Referencias

ACM - Asian Civilizations Museum (s.f.). "About Us". En línea:

http://www.acm.org.sg/the_museum/about_acm.html)

Clicknetherfield (2010). "Museum Display Cases at Museum of Islamic Art Doha". Videoclip. En línea: http://www.youtube.com/watch?v=9jL1mkq1xRg

Coe Michael D. (1999). *Breaking the Maya Code*. Londres: Thames and Hudson.

Heely, Laicie (2013). "U.S. Defense Spending vs. Global Defense Spending". The Center for Arms Control and Non-Proliferation. 24 de abril. En línea:

http://armscontrolcenter.org/issues/securityspending/articles/2012_topline_global_defense_spending/

Hengcc (2013). "Asian Civilisations Museum of Singapore – Art of lacquer from China". Videoclip. En línea:

https://www.youtube.com/watch?v=EQ40n1u-TOg

Lockward Alanna (2013). "Black Europe Body Politics: Towards an Afropean Decolonial Aesthetics". *Social Text: Periscope*. 15 de julio. En línea:

http://socialtextjournal.org/periscope_article/black-europe-body-politics-towards-an-afropean- decolonial-aesthetics/

Louvre (s.f.). "History of the Louvre: From Château to Museum". En línea: http://www.louvre.fr/en/history-louvre

MacPhee, Graham (2012). "British Colonial Archives Finally Released". *Counterpunch*, 20-22 (abril). En línea:

http://www.counterpunch.org/2012/04/20/secret-british-colonial-archive-finally-released/

Mark Hudson (2013). "Museum of Islamic Art in Doha – 'It's about creating an audience for art'". *The Telegraph*. 20 de marzo. En línea:

http://www.telegraph.co.uk/culture/art/art-features/9943622/Museum-of-Islamic-Art-in-Doha-Its-about-creating-an-audience-for-art.html

Mayassa, Sheikha Al (2012). "Globalizing the local, localizing the global". TED. Ideas of Worth Spreading. Febrero. En línea:

http://www.ted.com/talks/sheikha_al_mayassa_globalizing_the_local_localizing_the_global

Mignolo, Walter D. (2009). "Preface to the Report on Niño Korin Collection". En Adriana Muñoz (ed.), *The Power of Labelling. Report to the Museum of World Culture*. Gotemburgo: Museum of World Culture.

___ (2013a). “How De-westernization Works”. Página Web de Walter D. Mignolo. En línea: http://waltermignolo.com/how-dewesternizing-discourse-works/

__ (2013b). “Re:emerging, decentring and delinking. Shifting the Geographies of Sensing, Believing and Knowing”. 8 de mayo. Ibraaz. En línea: http://www.ibraaz.org/essays/59

___ (2014). “Activar los archivos, descentralizar a las musas: el Museo de Arte Islámico de Doha y el Museo de las Civilizaciones Asiáticas de Singapur”. *Cuaderns Portàtils*, 30. Barcelona, Macba.

Museo Británico (s.f.). “Sir Hans Sloane”. En línea: http://www.britishmuseum.org/about_us/the_museums_story/sir_hans_sloane.aspx

Peers, Alexandra (2012). “Qatar purchases Cézanne’s *The Card Players* for more than $250 million, highest price ever for a work of art”. *Vanity Fair*. 2 de febrero. En línea: http://www.vanityfair.com/culture/2012/02/qatar-buys-cezanne-card-players-201202

Pogrebin, Robin (2013). “Qatari riches are buying Art World influence”. *The New York Times*. 22 de julio. En línea: http://www.nytimes.com/2013/07/23/arts/design/qatar-uses-its-riches-to-buy-art-treasures.html?pagewanted=all&_r=0

Progrebin, Robin (2013). “Qatar Redrawing the Art Scene”. *Gulf News*. 27 de julio.

Saale, Sven y Christopher W. Szpilman (eds.) (2011). *Pan Asianism: A Documentary History*. Vol. 1. 1850-1920. Nueva York: Rowman & Littlefield.

TED (2012). “Sheikha Al Mayassa: Globalizing the local, localizing the global”. Febrero. En línea: http://www.ted.com/talks/sheikha_al_mayassa_globalizing_the_local_localizing_the_global

The Daily Mail (2011). “‘Beautiful and priceless’ ancient treasures stolen from Afghanistan on show at British Museum”. 2 de marzo. En línea: http://www.dailymail.co.uk/news/article-1362168/British-Museum-display-millennia-old-looted-treasures-Afghanistan-recovered-London-art-dealer.html

Tercera Parte
Sobre occidentalismo, posoccidentalismo, estudios culturales, de área y estudios poscoloniales

Anecdotario

El conjunto de ensayos reunidos en esta parte nos remite a debates de los años noventa en Estados Unidos y América Latina, principalmente. "Herencias coloniales y teorías poscoloniales" –que cronológicamente es el primer ensayo– sospecha críticamente de la cuestión "poscolonial". De ningún modo se trató de una aceptación, sino más bien de una confrontación. Ni ayer ni hoy la cuestión poscolonial fue santo de mi devoción, por muchas razones. Simplemente, porque el colonialismo no era en ese momento ni hoy es una cuestión del pasado. Lo que vivíamos en los años noventa del siglo XX era un colonialismo sin colonias.

A esas primeras reflexiones siguió naturalmente –todavía sin contar con el concepto de colonialidad– el horizonte del occidentalismo, del imperialismo y la globalización, tres palabras para nombrar un mismo tipo de fenómenos. En esta dirección, tanto "Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías poscoloniales" como "Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los Estudios (latinoamericanos) de Área" tienen una doble vertiente, interrelacionada, anterior a mi encuentro con el concepto de "colonialidad". En esos momentos lo que teníamos a la mano era la cuestión poscolonial y –estando en Michigan– el concepto de "occidentalismo", elaborado por Fernando Coronil. Intuí que detrás del occidentalismo había un proceso y que ese proceso era la occidentalización. Poco más adelante, esta occidentalización se tradujo en "diseños globales", que fueron pensados y llevados adelante por un puñado de historias locales, todas ellas en el Atlántico.

Sin embargo, el concepto de occidentalismo me permitió comprender que para América del Sur y el Caribe la cuestión no era lo poscolonial –relacionado con el orientalismo–, sino lo posoccidental –relacionado con el occidentalismo–, condición *sine qua non* para que el orientalismo hubiera sido pensado.

En la medida que el poscolonialismo provenía de la experiencia de la Ilustración y de la colonización inglesa de India y que circulaba particularmente en el Atlántico Norte, aunque también en África del sur, era una propuesta que surgía del *Commonwealth* británico, bastante extraña a la piel de quienes habitan América del Sur, Central y Caribe. Aunque en parte del Caribe se habla inglés, la reflexión sobre la colonialidad se remonta, al menos desde finales del siglo XIX, a los intelectuales haitianos, y desde 1930 al Caribe angloparlante. En ambos casos, el punto de referencia no es la Ilustración, sino el siglo XVI y la trata de esclavos africanos en el Atlántico, experiencia totalmente ajena a las vivencias y legados históricos donde se gestaba la reflexión poscolonial. El orientalismo, caballo de batalla de la poscolonialidad –acompañado por los estudios subalternos–, fue la construcción del Oriente por parte de filólogos franceses, ingleses y alemanes. Por tanto, la Ilustración (siglo XVIII) era el momento histórico de arranque, cuando Holanda, Francia e Inglaterra comienzan a desplazar a España y a Portugal. En todas las Américas y el Caribe, en cambio, se trató de la construcción de Occidente por parte de los letrados del Renacimiento.

"Herencias coloniales y teorías postcoloniales" en realidad es un texto anterior a "Posoccidentalismo…". Leído con anterioridad a él, le prepara el camino. En "Herencias coloniales…" se trataba de darle sentido a lo que no sentía, pero que estaba en el ambiente. Reconocía, por un lado, que el poscolonialismo había insertado la cuestión colonial en la posmodernidad. Sin duda, ya lo habían hecho Césaire, Fanon, Senghor, la diáspora africana y caribeña en Europa. Jean Paul Sartre se había hecho eco de que Fanon ya no se dirigía a los europeos, sino a los habitantes, activistas, *freedom fighters* e intelectuales del Tercer Mundo. El poscolonialismo no se propagó por novedad, sino porque se montó en el tren del posmodernismo. En realidad, no hay poscolonialismo antes de 1978, fecha en que Jean-François Lyotard publicó *La condición posmoderna*.

Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías poscoloniales[1]

1 El proceso de occidentalización a partir de finales del siglo XV legó a la historia cultural de lo que se conoce hoy como América Latina una preocupación particular: ¿hasta dónde Latinoamérica es parte de Occidente?, ¿es el extremo Occidente o un espacio donde lo occidental es lo extraño frente a los legados de las culturas amerindias y africanas? El sentimiento de pertenecer o no a Occidente o de pertenecer más o menos varía según las regiones culturales y la trayectoria étnica y social de los grupos humanos y las personas. Las trayectorias son diferentes también en los Andes, Mesoamérica y el Caribe. Durante el siglo XIX el proceso de occidentalización generó la doctrina Monroe y con ella una conciencia "americana" del hemisferio occidental que, si bien no fue abrazada por todos, tuvo sin embargo impacto político y entusiastas defensores. A mediados del siglo XX el debate adquirió un nuevo carácter y una nueva dimensión, en la medida que la pregunta fundamental pasó a explorar el lugar de América en la historia, teniendo en cuenta los sucesivos procesos de expansión imperial (España y Portugal primero, Francia e Inglaterra después), trazando las diferencias entre la América del Sur y la del Norte, las cuales comenzaron a separarse hacia principios del siglo XX, cuando el impulso imperial de Estados Unidos desplazó la "fraternidad" americana presupuesta en la doctrina Monroe y enfatizó en la política de la ubicación (*location*) geocultural y, con ella, en las variables de raza y género.

Curiosamente, tales preocupaciones provienen de un tipo de pensamiento que se entronca con una particular herencia colonial: la hispano-portuguesa. La herencia colonial inglesa y francesa genera, en cambio,

1 Este artículo fue publicado en *Revista Iberoamericana*, 61 (170-171) (1995): 27-40.

un tipo distinto de relación con Occidente. La diferencia se nota en pensadores de la América hispana que, desde los años cincuenta hasta la fecha, fueron modificando su posición frente a Occidente, en la medida que fueron escuchando más voces descolonizadoras de África y de Asia. En 1959, cuando escribió *América en la historia,* el filósofo mexicano Leopoldo Zea (1959) tenía una posición ambivalente, aunque tendiente a la celebración, del proceso de occidentalización del globo y de universalización de la cultura. Al visitar hoy aquellas páginas la lectura es también ambivalente, puesto que se percibe, por un lado, un esfuerzo por pensar críticamente el occidentalismo y, por otro, un apego demasiado cercano a Toynbee. Zea no cuestionó, en ese momento, el hecho de que el lugar de la enunciación de Toynbee coincidía con el del discurso de la occidentalización[2]. En cambio, en su libro más reciente, *Discurso desde la civilización y la barbarie* (1988), su crítica al occidentalismo es más decisiva y va acompañada de la necesidad de "ir más allá" de él. Es interesante comparar lo que Zea tiene que decir sobre Hegel en 1959 y en 1988. En 1988, se hace cargo del discurso sobre Próspero y Calibán y es desde esta perspectiva donde reinterpreta las lecciones de filosofía de la historia de Hegel. Mientras que en 1959 Hegel le permitía justificar y celebrar la expansión occidental, en 1988 le sirve para criticarla, como ya lo había hecho George Lamming, también en los cincuenta, en sus ensayos recogidos en *The Pleasures of Exile* (1992).

Enrique Dussel ofrece un caso distinto y complementario al de Leopoldo Zea. En su *Filosofía de la liberación* (1980), plantea abierta la cuestión geopolítica actual y la crítica de la colonización. Así, la "filosofía de la liberación" se aproxima a perspectivas de crítica y teoría poscoloniales, si bien el propio Dussel la concibe como una empresa intelectual posmoderna. La creencia de que la filosofía de la liberación es posmoderna, dice Dussel, se basa en que la filosofía europea moderna, antes del *cogito* cartesiano, pero sobre todo a partir de él, situó a los seres humanos con relación a sus propias fronteras: "los cronistas y letrados castellanos contribuyeron en esta tarea", al preguntarse si los amerindios eran seres humanos –esto es, si eran racionales (a la europea)–, con lo cual les asignaban un lugar

2 Una rearticulación actual de las tesis de Toynbee, en la que se busca reemplazar el modelo geopolítico basado en la distinción entre Primer, Segundo y Tercer Mundo se encuentra en el debatido artículo de S. P. Huntington. La hipótesis de Huntington es importante para cualquier reflexión sobre herencias coloniales y teorías poscoloniales: "World politics is entering a new phase, and intellectuals have not hesitated to prolife rate visions of what it will be . . . It is my hypothesis that the fundamental source of conflict in this new world will not be primarily ideological or primarily economic. The great divisions among humankind and the dominating source of conflict will be cultural. Nations states will remain the most powerful actors in world affairs, but the principal conflicts of global politics will occur between nations and groups of different civilizations. The clash of civilization will dominate global politics" (1993: 22).

(*allocating them*), sin que ellos tuvieran oportunidad de hacerlo con los castellanos ni de ubicarse con respecto a los castellanos. Mientras que en 1980 Dussel veía la filosofía de la liberación como una toma de posición posmoderna, podríamos decir hoy que la filosofía de la liberación es más cercana a la perspectiva poscolonial que posmoderna. No se trata, por cierto, de una polémica para llevar las aguas al molino de uno o del otro de los "pos", pero sí de tener en cuenta que la crítica de Dussel es una crítica a la occidentalización desde la experiencia periférica de la colonización[3]. Por eso, en aquel momento, la cuestión geopolítica era crucial para Dussel y la organización del espacio geopolítico se hacía con la convicción de que no es lo mismo nacer en Nueva York que nacer en Chiapas (¡sic!).

Pero hay más razones para pensar que la filosofía de la liberación contribuye más a la crítica y teoría poscolonial que a la posmoderna. Sé que la pregunta por dónde termina lo posmoderno y empieza lo poscolonial o viceversa es de difícil respuesta. En América Luso-Hispana la complicación es aún mayor, puesto que, si bien los debates sobre la posmodernidad llevan ya varios años y variadas publicaciones, la poscolonialidad no despertó el mismo interés[4]. Las teorías poscoloniales fueron, y son todavía, un asunto más ligado a Asia y a África que a América Latina. Lo cual no deja de tener interés, si se piensa que los primeros siglos del proceso de occidentalización tuvo su escenario en lo que es hoy América Latina, durante la expansión de los imperios hispano y portugués. En cambio, la herencia colonial inglesa y francesa produjo, en las islas del Caribe, un tipo de pensamiento que, si bien no se autoidentifica como "poscolonial", tiene todas las características de los trabajos que hoy se aceptan como poscoloniales (Ortiz, 1940; Fernández Retamar, 1981; Fanon, 1961; Glissant, 1981). Dussel llama "filosofía colonial" a la filosofía exportada desde Europa a África, Asia y América Latina y, con algunas diferencias, a las primeras colonias portuguesas e inglesas. Así, Dussel concibe las sucesivas independencias en las Américas como emancipación, no solo del mercantilismo, sino también de la filosofía colonial. De modo que, al llegar al período de la recuperación de la crisis industrial en Europa, hacia 1850, los centros imperiales comenzaron una segunda ola de expansión colonial,

3 El asunto aquí, como lo planteó Anthony Appiah hace algunos años, es decidir si el "pos" en poscolonial es el mismo que el "pos" en posmoderno.

4 Me solidarizo con quienes se sientan irritados o incómodos con el término "poscolonial" (Klor de Alva, 1992; Shohat, 1993, Dirlik, 1994). No entiendo por poscolonial un momento en el cual se han superado los colonialismos, sino una posición crítica de sus legados. En este sentido, entiendo poscolonial de la misma manera que algunos entienden "posmoderno" como un momento de crítica a los legados de la modernidad. Las teorías poscoloniales, en consecuencia, serían las repuestas críticas periféricas a la Modernidad. Es decir, una perspectiva poscolonial frente a la modernidad y a la posmodernidad, diferentes caras del mismo cubo.

cuando el mundo árabe, el África negra, India, el sudeste Asiático y China pasaron a ser los nuevos centros de expansión, ya no mercantil, sino monopólica e imperial. En ello ve Dussel un proceso de recolonización intelectual mediante el cual los "filósofos colonizados" olvidaron su pasado y ya no regresaron al legado de formas de pensamiento anterior a la segunda ola de colonización, económica e intelectual.

La tercera etapa de expansión la sitúa Dussel después de la Segunda Guerra Mundial, cuando se produce la "tercera revolución industrial", ya no mecánica y mercantil, y tampoco industrial y monopolista, sino basada en el esfuerzo hacia la transnacionalización de capitales y en el incremento en las técnicas de comunicación, que es lo que hoy llamamos "globalización". En definitiva, lo que buscaba Dussel con la filosofía de la liberación era una "filosofía explícita para la emancipación anticolonial". Vela un proceso en marcha, un grupo de pensadores que se situaban en un espacio diferencial de enunciación –el espacio "hermenéutico adecuado y desde la perspectiva correcta", según Dussel–, aunque lamente que tal pensamiento no sea todavía propiamente filosofía. El ejemplo paradigmático de Dussel es el de Frantz Fanon.

Argumentos como el que acabo de resumir sugieren hoy –como ya dije– una perspectiva poscolonial, aunque en el momento en que Dussel escribe tal marco discursivo no estaba todavía disponible. Sin embargo, la búsqueda y la esperanza de Dussel de que una filosofía anticolonial se adapte a las reglas del juego de la filosofía europea moderna (p.ej., el de Fanon es un discurso crítico y de emancipación, pero no es filosofía) no era solo pedirle "peras al olmo", sino que también se mantenía en el circuito de la filosofía "colonial", en cualquiera de sus tres etapas. Es quizás este respeto de las formas discursivas "correctas" lo que mantiene a Dussel apegado a los valores y criterios de la modernidad.

Es también por esta razón que Dussel concibe la filosofía de la liberación como una posición posmoderna, en vez de poscolonial. Quizás una posición más explícitamente poscolonial sostendría que la emancipación intelectual exige que las reglas y el orden del discurso de la modernidad sean transgredidos, que los panfletos anticolonialistas que no son todavía filosofía, parafraseando a Dussel, se conviertan en nuevos géneros que lleven la emancipación intelectual por los caminos no solo del "contenido" sino también de la desarticulación de las formaciones discursivas (p.ej. "la" filosofía), en las que se consolidó el pensamiento moderno. Quizás, finalmente, este tironeo en Dussel se deba a que el espacio lingüístico e intelectual desde donde piensa (p.ej. su lugar de enunciación) se

entronque con la lengua y las herencias culturales de la primera etapa de la expansión colonial, esto es, del castellano.

En otros terrenos, en cambio, Dussel mantiene posiciones que lo acercan a premisas que reconocemos hoy como poscoloniales. Repito, no trato de valorar a Dussel cuando se acerca a lo uno o a lo otro. Me interesa más, en cambio, registrar críticas a la occidentalización que se sitúan en distintos espacios hermenéuticos o epistemológicos. Así, el sentimiento de pensar en y desde la periferia (Dussel) o en los espacios intermedios (p.ej. los conflictivos y superpuestos de instituciones y saberes europeos con instituciones y saberes no europeos (*véanse* Santiago, 1971; Bhabha, 1992), creados a lo largo de la expansión colonial) es lo que, a mi juicio, legitima la crítica poscolonial frente a la crítica posmodernista y la distingue de ella.

Cito, finalmente, unos párrafos de Dussel en los cuales construye un lugar poscolonial de enunciación, al articular su crítica a la modernidad como un fenómeno eurocéntrico:

> Modernity is, for many (for Jürgen Habermas or Charles Taylor, for example), an essentially or exclusively European phenomenon. In these lectures, I will argue that modernity is, in fact, a European phenomenon, but one constituted in a dialectical relation with a non-European alterity that is its ultimate content. Modernity appears when Europe affirms itself as the "center" of the World History that it inaugurates; the "peripher" that surrounds this center is consequently part of its self-definition [...].
>
> According to my central thesis, 1492 is the date of the "birth" of modernity, although its gestation involves a preceding "intrauterine" process of growth [...]. So, if 1492 is the moment of birth of modernity as a concept, the moment of origin of a very particular myth of sacrificial violence, it also marks the origin of a process of concealment or misrecognition of the non-European [...].
>
> Understanding this, I believe, allows Latin America to also rediscover its "place" in the history of modernity. *We* [énfasis agregado], were *the first periphery* of modern Europe; that is, we suffered globally from our moment of origin on a constitutive process of modernization [...] that afterward would be applied in Africa and Asia [...].
>
> The myth of origin that is hidden in the emancipatory "concept" of modernity, and that continues to underlie philosophical reflection and many other theoretical positions in European and North American thought, has to do above all with the connection of Eurocentrism with the concomitant "fallacy of developmentalism". The fallacy of developmentalism consists in

thinking that the path of Europe's modern development must be followed unilateraly by every other culture (Dussel, 1993a).

El argumento de Dussel comienza a reencontrarse con el de Zea, en la medida en que ambos retoman la falacia "progresista" en Kant, en su concepción iluminista de la razón, y en Hegel, en su idea geográfica del desarrollo histórico (p.ej., del este hacia al oeste), en sus *Lecciones de filosofa de la historia*. En ambos casos, "1492" es la referencia a un largo proceso de occidentalización, de expansión colonial y, finalmente, de globalización, cuyas consecuencias culturales y filosóficas –no solo económicas– están todavía hoy en debate, un debate en el que la crítica y teoría poscoloniales encuentran su lugar de enunciación y de práctica oposicional.

2 Un tipo de respuesta –y resistencia– a la occidentalización, que es único en América Latina es el de Rodolfo Kusch (Argentina, 1920-1979). Es también significativo que Dussel no prestara atención a una reflexión tan relevante para sus propios argumentos. En el momento en que escribió *Filosofía de la liberación* (1980), Dussel todavía no veía la posibilidad de pensar a partir de las ruinas del pensamiento indígena, un aspecto que incorporó en su última obra: *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"* (1992), donde hizo un esfuerzo por construir una hermenéutica desde el "otro" (Dussel, 1993b; Mignolo, 1988). Fue esta necesidad, precisamente, la que obsesionó a Rodolfo Kusch durante unos veinte años de tarea intelectual, desde *América profunda* (1963) hasta *Esbozo de una antropología filosófica americana* (1978). Rodolfo Kusch comienza el prólogo de su libro *El pensamiento indígena y popular en América* (1970) como sigue: "La búsqueda de un pensamiento indígena no se debe solo al deseo de exhumarlo científicamente, sino a la necesidad de rescatar un estilo de pensar que, según creo, se da en el fondo de América y mantiene cierta vigencia en las poblaciones criollas" (p. 11).

Hoy sospecharíamos quizás más del proyecto de "buscar un pensamiento indígena", simplemente porque no estamos seguros de que haya tal cosa. Seríamos más proclives a aceptar la ubicación de las herencias del pensamiento indígena y las huellas de sus transformaciones desde la Colonia hasta nuestros días. Pero habría que reflexionar más, sin embargo, no solo en lo que Kusch trata de rescatar, sino en cómo propone hacerlo: el proyecto no se "debe solo al deseo de *exhumarlo científicamente,* sino a la necesidad de *rescatar un estilo de pensar* que, según creo, se da en

el fondo de América y que mantiene cierta vigencia en las poblaciones criollas". Exhumarlo científicamente implicaría imponer sobre un "estilo de pensar" otro estilo de pensar que yace en "otra parte". En cambio, "rescatar un estilo de pensar" implica la búsqueda de ciertas raíces, ciertas referencias o ciertos puntos de apoyo que no sean, precisamente, las raíces y los puntos de apoyo que dieron lugar a la configuración de estilos de pensar entre los cuales se cuenta la posibilidad de exhumar científicamente otros estilos de pensar. Si seguimos el proyecto de Kusch hasta sus últimas consecuencias, su propuesta es radical, puesto que nos invita a fundar formas de pensamiento sobre estilos que habían sido considerados como interesante material etnográfico, pero no como formas de pensamiento por propio derecho. A medida que se desarrolla el argumento, vamos comprendiendo que Pachacuti Yamki y Kant son pensadores situados al mismo nivel, aunque ellos operen en distintas condiciones sociales y a partir de distintas premisas cosmológicas.

El proyecto de Kusch pone sobre la mesa de trabajo la posibilidad de una reorientación de los estudios coloniales y una reubicación de las culturas en el momento de mayor globalización en la historia de la humanidad, globalización que reemplaza o transforma el proceso de occidentalización cuyo comienzo situamos hacia 1500. La alternativa entre "exhumación científica" y "estilo de pensar" es la que hay entre las transformaciones del discurso colonial que da cuenta de otros estilos de vida y de pensamiento y la emergencia de lo que podríamos llamar –en este contexto–, discurso poscolonial: resistencia a la occidentalización y la globalización, por un lado, y producción creativa de estilos de pensar que marquen constantemente la diferencia con el proceso de occidentalización, por otro. Esto es, la constante producción de lugares diferenciales de enunciación. De modo que el esfuerzo de Kusch por *rescatar* un estilo de pensar se transforma en su propio proyecto de *continuarlo* como resistencia a la occidentalización y como forma de crear las condiciones y de "pensar en América", aunque no necesariamente comporte el proyecto utópico y lógicamente insostenible de fundar un "pensamiento americano". Las condiciones de pensamiento en América no son las que produjeron el pensamiento de Confucio ni el de Platón, ni el de Ibn-Khaldun ni el de Kant ni el de Heidegger. Pensar en o desde América asuntos como el exilio, la cárcel o el Pacífico, etc., son casos particulares para los cuales el *dictum* de Anton Shammas tendría su plena vigencia: "*Home is the only thing you don't leave home without*" (1994). En casos como América o circum-Pacífico, el lugar de enunciación se confunde con la política de la ubicación geocultural; en el caso del exilio, en los intersticios de las zonas geoculturales. Kusch introduce un concepto fundamen-

tal para entender lo que podría ser un "estilo de pensar" que daría lugar a una extensión de él: el concepto de "fagocitación". Cito lo que Kusch escribió en 1962 para definir el concepto:

> Los técnicos de la filosofía de la cultura ya han hallado el concepto de "aculturación"[5] para explicar el contacto de culturas. No lo han aplicado abiertamente a América, pero resulta tentador hacerlo, aunque con ello no se obtenga otra cosa que enunciados sin compromiso. Nos serviría para entender que hubo simplemente un paso de la cultura europea hacia América, ya que se trataba de la Europa ciudadana del siglo XV y una América meramente agraria, y todo consistía en que las cosas pasaran de un lado a otro.
>
> Pero como ya venimos encarando el problema desde otro ángulo, podemos afirmar que la aculturación se produce solo en un plano material, como la arquitectura o la vestimenta; en cambio, en otros órdenes pudo haberse producido un proceso inverso, diríamos de *fagocitación* de lo blanco por lo indígena. Quizás hubo siempre una acción simultánea de los dos procesos, pero nuestros ideales de progresismo nos impiden ver a este último. La fagocitación se da en un terreno de imponderables, en aquel margen de inferioridad de todo lo nuestro, aunque de elementos aculturados respecto a lo europeo, ahí donde adquirimos nuestra personalidad nacional cuando somos netamente argentinos, peruanos, chilenos o bolivianos y también en ese hecho tan evidente de nuestra mala industria o nuestra peor educación pública. Es cuando tomamos conciencia de que algo nos impide ser totalmente occidentales aunque nos lo propongamos (1962: 158-159).

La conciencia del mestizaje, de las fronteras y de los espacios intermedios, de ser y no ser, de ser lo uno y lo otro, etc., se ha agudizado con el proceso de globalización. En América Latina, el concepto de "transculturación", introducido por Femando Ortiz, es una de las más tempranas tomas de conciencia teórica acerca del asunto. Hacia comienzos de los años sesenta, Frantz Fanon (1963) conceptualizó las zonas fronterizas como zonas de expansión colonial y como zonas de violencia, más que de contacto. Más tarde, en 1971, Silviano Santiago habló de "entre-discurso" –es decir, de *discurso intermedio*–, para teorizar situaciones y sentimien-

5 Ortiz (1978) introdujo el concepto de "transculturación" como correctivo de "aculturación" muchos años antes, en 1940. El hecho de que Kusch lo ignore puede ser un buen indicador de la falta de comunicación que debilita a los intelectuales poscoloniales, que mutuamente se ignoran. La centralización en la metrópoli y la falta de comunicación entre los centros coloniales es un conocido caso de la estrategia de dividir para gobernar.

tos de la historia de las prácticas culturales en América Latina (1978), y Gloria Anzaldúa (1987) recontextualizó la noción de "mestizaje" para conceptualizar la experiencia fronteriza, al decir que: "*Mestizaje* is the reality of our life and not Chicanismo. *Mestizaje* is the heart of our art. We bleed in *mestizaje,* we eat and sweat and cry in *mestizaje*. But the Chicana/o is inside the *mestiza/o*". Haroldo de Campos (1978) se apropió de la noción de "canibalismo" para dar cuenta del discurso intermediario desde otra perspectiva: la apropiación digestiva de la cultura europea en la historia cultural del Brasil. Es en este contexto donde podemos ubicar la idea de "fagocitosis" de Kusch y, al mismo tiempo, sugerir *que todas estas conceptualizaciones son propuestas teóricas poscoloniales para dar cuenta de diferentes herencias y legados coloniales.*

Así, podemos introducir una distinción significativa entre "discursos coloniales" y "discursos poscoloniales". Los primeros han sido descritos como discursos producidos por agentes colonizadores (p.ej. la filosofía colonial de Dussel), ligados a instituciones políticas, administrativas o educativas de los centros metropolitanos de colonización. Los "discursos poscoloniales" serían discursos producidos tanto como discursos oposicionales a los primeros como aquellos que buscan nuevas formas y energías creativas despegadas de las instituciones políticas, administrativas y educativas coloniales. Pero también aquí hay zonas intermedias. En primer lugar, porque los discursos poscoloniales ponen de relieve las fuerzas de oposición después de las independencias nacionales, pero oscurecen formas de resistencia y de oposición antes del proceso de construcción nacional y en el interior mismo de situaciones coloniales. En segundo lugar, porque hay distintos tipos de "discursos poscoloniales". Aquellos, por un lado, producidos por los líderes de la construcción nacional en la América hispana, que proponían la independencia de España (p.ej. un colonialismo agonizante), a la vez que celebraban los imperialismos emergentes, como el británico y el francés, primero, y el estadounidense, luego; y, por otro lado, aquellos que en los años veinte del siglo XX (con la única excepción, quizás, de Martí, a finales del siglo XIX) proponían nuevas formas de pensamiento poscolonial, en la medida que avizoraban claramente las dimensiones de los nuevos imperialismos, todavía nacientes a principios del siglo XIX. Es en este segundo tipo de discursos y teorías poscoloniales donde podemos situar la teorización de las fronteras, de los espacios intermedios y de los legados de la semiosis colonial.

La fagocitación –y el pensamiento de los bordes y de los espacios intermedios como legados coloniales– es muy distinta de la síntesis he-

geliana. Una interpretación dialéctica, sugiere Kusch, no se podrá pensar a la manera de Hegel:

> Para Hegel, la síntesis es una *Aufhebung* o sea, literalmente, una *elevación* o, como bien lo dice él mismo, "una elevación sobre lo finito". Esto supone buscar un mejoramiento en el sentido europeo y llevaría a justificar eso que dimos en llamar el ser en América. Como todo proceso dialéctico tiene su correlación con la realidad, tomada así en el sentido de buscar la *elevación,* significarla, que nuestra cultura de costa podría imponer su punto de vista mediante la fuerza e imponer plenamente una cultura montada sobre objetos. Pero, lo primero es falso, porque ni policía, ni moral, ni educación, podrán llevar a cabo una *elevación* en el sentido del *ser,* porque eso sería ir contra la vida; ni tampoco el occidente europeo podrá seguir girando por mucho tiempo en torno a una exégesis exclusiva de los objetos (1963: 171).

La síntesis que busca Kusch es la articulación de polaridades clásicas del pensamiento moderno en América, como el de civilización y barbarie o costa y sierra en Perú. Kusch traduce estas oposiciones a una más fundamental: la del *ser* y la del *estar*: "La división de costa y sierra –que es típicamente peruana– reproduce a las claras este problema esencial de América: el que se refiere al distanciamiento del *ser* y el *estar*, y también el enfrentamiento dialéctico entre ambos" (1963: 165). Kusch insiste, basado en su propia vivencia de campo y en las de otros, en el hecho de que para las poblaciones indígenas las formas marginales de occidentalización no siempre son atractivas o envidiables. Hay, es cierto, migraciones de poblaciones indígenas a los centros urbanos, migraciones sin retorno, por decirlo así, y distintas formas de adaptación. Pero básicamente, sostiene Kusch, es difícil pensar la síntesis hegeliana en una configuración social donde no es claro cuál de los dos componentes de la síntesis debe ser considerado como *elevación,* si la del *ser* o la del *estar:*

> ... en el plano estricto de la cultura [como praxis] y no de civilización [como estado de cosas], solo cabe hablar en América de un probable predominio del *estar* sobre el *ser,* porque el *estar,* como visión del mundo, se da también en la misma Europa [...]. Por todo ello, no cabe hablar de una *elevación* sino más bien –en tanto se trata de un planteo nuevo para el occidental– de una distensión o, mejor, *fagocitación* del *ser* por el *estar,* ante todo como un *ser* alguien, fagocitado por un *estar* aquí (Kusch, 1963: 171).

En la medida en que Kusch concibe la modernidad como el avance y triunfo del "ser alguien" –y Colón es un buen ejemplo, tanto por la fecha como por la manera de encuadrar su proyecto– sobre el "estar", tal avance no se da solo "sobre" las culturas nativas de Tawantinsuyu o de Anáhuac, sino también sobre formas de vida de la emergente Europa cristiana, en oposición y para sobrevivir al avance de la civilización islámica. Por eso la fagocitación del *ser* por el *estar* es vista por Kusch como la "solución" americana al problema más amplio de la conjunción occidentalización-modernidad que comienza hacia finales del siglo XV, cuyos resultados actuales los vemos en la creciente globalización. El descubrimiento, la conquista y la colonización del Nuevo Mundo (como se suele describir todavía el acontecimiento y procesos posteriores) no tienen relevancia particular para la historia de América y de España –tal como lo construyó la historiografía y la conciencia nacionalista, tanto en uno como en otro lado del Atlántico–, sino fundamentalmente para la historia de la occidentalización del planeta, para la historia de una conciencia planetaria que va irrefutablemente unida a los procesos de colonización[6].

Kusch explica mejor su noción de fagocitación al decir que, al ser tomada como un acontecimiento de orden universal, se produce en un nivel que escapa a la conciencia histórica que Simmel, en la referencia de Kusch, colocaba en el umbral de la conciencia histórica y que, en nuestros días, podríamos ver como análoga al "inconsciente político" de Jameson. Pero lo que es importante en la elaboración de Kusch es la relevancia que tiene su análisis –detenido– del manuscrito de Santa Cruz Pachacuti para elaborar su idea de la fagocitación:

> Vivir consiste, entonces, en mantener el equilibrio entre orden y caos, que son las causas de la transitoriedad de todas las cosas, y ese equilibrio está dado por una débil pantalla mágica que se materializa en una simple y resignada sabiduría o en esquemas de tipo mágico. Nuestra cultura occidental, en cambio, se diferencia en que suprime de todos los opuestos el lado malo, casi como si pretendiera que todo fuera orden… Pero en este sentido nos aventaja el indio. Por eso resulta interesante el dato que nos trae Kubler, cuando nos dice que los indios consideraban a Cristo y al diablo como hermanos. Y eso es verdad porque, si el indio suprimiera al diablo y lo sacara de su conciencia, ese mundo adquiriría demasiada tensión y perde-

6 Esta tesis está ya en germen en varios momentos del pensamiento americano y en la historia cultural en América del Sur, al menos desde los años cincuenta (Zea, 1959; O`Gorman, 1958).

> ría su arraigo o, lo que es lo mismo, perdería su control sobre el granizo y el trueno, que son precisamente los antagonistas del dios (1963: 176).

Al proponer la fagocitación como un proceso universal, Kusch está lejos de articular su propuesta en términos binarios –nativos frente a europeos– y, menos aún, de formularla como la esquemática cuestión del "otro", que sitúa el *ser* (el sí mismo, el ser alguien) como punto de referencia y como *locus* de enunciación que postula la otredad. Kusch sitúa el *ser* –ser alguien, el ser que define el "otro" (bárbaro, salvaje, iletrado, no europeo, etc.)– en el contexto de la modernidad, en ese período cuya gestación precisamente coincide con la colonización del Nuevo Mundo y, más aún, con la ubicación de una parte del planeta (igual en edad que todas las otras como "nueva". Así, Kusch lleva el planteo desde la historicidad de la colonización a un nivel ontológico:

> Y evadiéndonos del plano indígena, diremos, ya en un terreno ontológico, si se quiere, que esa fagocitación ocurre en la misma medida en que la gran historia –o sea del *estar*– distorsiona, hasta engullirla, a la pequeña historia –la del *ser*–. Y es que la fagocitación es una ley primitiva que consiste en que sea natural que haya distensión y que la tensión, como la del *ser,* sea antinatural o circunstancial (Kusch, 1963: 177).

Kusch caracteriza el *estar* –en la conciencia de Occidente– como pasivo y femenino. La herencia del pensamiento indígena, que Kusch elabora a partir de Pachacuti Yamki, enseña que el *principio* no es un algo masculino, sino lo masculino y lo femenino encarnados en un ente, Viracocha. Kusch interpreta que la preponderancia del *ser* en el pensamiento moderno occidental es una imposición de lo masculino sobre lo femenino. A partir de aquí puede entonces criticar, en los pensadores y constructores de la nación (en el siglo XIX), la arraigada creencia de que ser civilizados es una cuestión de virilidad. Esta idea, que persiste en el siglo XIX, comienza a gestarse en el siglo XVI cuando el proceso "civilizador" comienza a imponer el *ser* sobre el *estar* y a construir la idea de la masculinidad del ser y la virilidad del proceso civilizador. Kusch argumenta sobre la base de una carta del español Manuel Carrillo Albornoz al argentino Cisneros, en los momentos previos a la independencia argentina, en la cual habla de la "afeminación que causan estos países". Kusch persigue esta idea en los escritos de varios próceres e intelectuales argentinos decimonónicos y concluye de la siguiente manera:

> Es evidente que no estaba errado el español (Albornoz). Detrás del término *afeminamiento* y de las expresiones utilizadas en las cartas mencionadas, se advierte que lo americano ejerce una acción nefasta sobre la mentalidad europea. Más allá del simple soporte geográfico, América pareciera provocar una cierta desazón, y como los próceres estaban empeñados en estabilizar la existencia en términos de *homo faber*, echan al muladar la *afeminación* de una América negra, todo lo otro, lo que no se logra resolver (Kusch, 1970: 135).

La hermenéutica desde el "otro" que formuló Dussel en su último libro (1993b) en relación con el legado de las culturas amerindias estaba ya en las indagaciones de Kusch de 1963 y formulada aún de manera más directa en 1970 en su libro *El pensamiento indígena y popular en América*. En ese trabajo, que toma como punto de referencia el "mapamundi" de Guamán Poma, lee la organización del espacio en ese mapa como alternativa, y no como "concepción previa", a la cartografía europea. No lo lee, tampoco, como expresión de formas precolombinas auténticas de organizar el espacio, sino como lugar donde se manifiesta el conflicto intercultural, donde la fagocitosis tiene su germinación. Esto es, en la apropiación que hace Guamán Poma de la cartografía y de la organización europea del espacio para rearticular (o reconvertir) lo que proviene de otra memoria. No se trata en Kusch de una "hermenéutica desde el otro", sino, mejor, de una hermenéutica del espacio intermedio, como lo formuló Silviano Santiago (1971), o del *nepantla* náhuatl (Pat Mora) o de la frontera y la nueva mestiza (Anzaldúa, 1987) o, en fin, de la "transculturación" concebida por Fernando Ortiz.

3 No deja de ser extraño que el debate sobre la posmodernidad tenga ya varios años y varias publicaciones en América Latina y que la poscolonialidad, en cambio, no haya despertado el mismo interés. No es este el lugar para preguntarse por qué sucedieron así las cosas. Con estas notas quiero subrayar distintas maneras de responder, en América Latina, al proceso de occidentalización. Esto es, de responder a las herencias coloniales mediante teorías poscoloniales. Uno podría preguntarse por qué este tipo de teorías tuvo tanto arraigo, en cambio, en la intelectualidad relacionada con Asia, el mundo árabe o África. Es curioso que las teorías (respuestas) poscoloniales hayan surgido en las regiones culturales que experimentaron la segunda etapa de occidentalización, aquella llevada adelante fundamentalmente por Inglaterra y Francia. Pero, curiosamente, fueron Frantz Fanon –un caribeño que por escribir en francés y por haber vivido en una experiencia y legado colonial

distinto al hispano, no tuvo mucho arraigo en Hispanoamérica– y otros escritores caribeños –como Césaire, Lamming y Glissant– quienes desde los años cincuenta practicaron un tipo de crítica y teoría poscolonial. De ellos aprendió mucho Roberto Fernández Retamar, cuyo *Calibán* fue leído y se sigue leyendo como un discurso hispanoamericano, aunque un tanto extraño para los legados de las colonias españolas en América.

Todo ello me lleva a enfatizar en la necesidad de repensar las herencias coloniales y las teorías poscoloniales junto a una reconfiguración geopolítica y geocultural de las Américas. La división tanto geopolítica como geocultural (particularmente geolingüística) es el resultado de distribuciones y clasificaciones coloniales. Esto es, son herencias coloniales, en el propio sentido de la palabra herencia. La incomunicación o la poca y dificultosa comunicación entre Hispanoamérica, Brasil y las islas del Caribe –cuyas lenguas oficiales son el español, el francés y el inglés) es obra de la distribución geocultural colonialista y también de los resabios de las herencias coloniales en la organización y distribución del saber. Una de las tareas –quizás, de descolonización intelectual– que la teorización poscolonial nos puede ayudar a llevar adelante es la de repensar la superposición de herencias coloniales, en áreas culturales como las Américas y el Caribe, en vez de hacerlo siguiendo una división de fronteras lingüísticas, con sus correspondientes cronologías lingüísticas económicas imperiales. En consecuencia, las teorías poscoloniales pueden convertirse en un instrumento útil para la reorganización del saber, la política cultural y la programación curricular, medios particulares de llevar adelante la descolonización intelectual o, si se quiere, de tomar en serio el hecho de que los "orígenes" no están en Grecia, sino en cualquier lugar. Esto es, de tomar en serio la política de la ubicación geocultural, así como de la ética y política de la enunciación.

Al leer a Edouard Glissant (1989), por ejemplo, en su crítica a las nociones de Literatura y de Historia como instrumentos de colonización (p.ej., reorganización hegemónica y supresión de las formas de expresión caribeña), se subraya la importancia de la lengua –colonial o imperial, poco importa en este caso– en el mantenimiento de nociones y prácticas inventadas para cubrir necesidades en otros suelos, y se muestra cómo estas se convierten en formas de represión y de control justificadas en valores culturales, en regiones colonizadas o reguladas por distintos imperialismos:

> History is written with a capital H. it is a totality that excludes other histories that do not fit into that of the West. *Perhaps therein lies the link between*

> *Bossuet (Providence) and Marx (the class struggle): this ethnocentric principle unites the mechanics of the Historical process (the Christian God, the proletariat of industrialized nations) with the soul of the West.* The hierarchical system instituted by Hegel (ahistory, prehistory, history) corresponds clearly with the literary ideology of his time. // Literature attains a metaexistence, the all-powerfulness of a sacred sign, which will allow people with writing to think it is justified to dominate and rule people with and oral civilization. And the last Western attempt to conceptualize a History, that of Toynbee, will organize the Total System based on a discriminatory sequence (great civilizations, great states, great religions) indispensable in such a project. // It is against this double hegemony of a History with a capital H and a Literature consecrated by the absolute power of the written sign that the people who until now inhabited the hidden side of the earth fought, at the same time they were fighting for food and freedom (Glissant, 1981: 75-76).

Estas observaciones están ligadas al argumento que construye Glissant sobre la enseñanza de diversas literaturas ("on the teaching of literatures") en francés fuera de Francia. El problema que ve Glissant es uno de locaciones asignadas por la hegemonía de las culturas imperiales y, en este caso, de Francia. De tal modo que la enseñanza presupone una comparación y de la comparación entre literaturas francesas fuera de Francia y la literatura francesa en Francia, las primeras salen perdiendo, porque la comparación se hace según las reglas del juego establecidas para la segunda. Algo semejante ocurrió con las literaturas hispánicas fuera de España en el siglo XIX y principios del XX, hasta el momento en que la literatura del *boom* modifica la perspectiva. Modificación que implica cierto riesgo: la producción de una literatura poscolonial que es reconocida por los valores hegemónicos de las culturas colonizadoras. Glissant, en cambio, busca otras soluciones. Esto es, expresiones que "salen", por así decirlo, del círculo de la práctica literaria o que ponen a la literatura "fuera de lugar", en el baile, en el canto, en el teatro popular, en los relatos orales, etc. Pero es aquí donde viene la objeción: "These are not literatures [en francés fuera de Francia] that allow a human being to understand himself and to be himself" (Glissant, 1981: 171). Michelle Cliff puso de relieve el mismo problema al señalar que, en Jamaica, el inglés de la isla se compara, y trata de ser domado, por el inglés imperial ("the king's english").

4 El proceso de occidentalización es más ancho y más largo, por así decirlo, del que ocurrió en los siglos XVI al XVIII en el Caribe, México y Perú. El Caribe es quizás el ejemplo donde los sucesivos estratos

de colonización –de expansión imperial y de occidentalización– se perciben en sus continuidades y rupturas. La América hispana, en general, pasó por el período de la construcción nacional en la difícil encrucijada de desprenderse de la herencia colonial (o imperial) hispánica y tratar de negociar otro tipo de relaciones con los imperialismos sucesivamente dominantes: el inglés y el francés primero y el norteamericano después. La cuestión para el futuro de los estudios coloniales es dónde poner el acento: en la división lingüística (p.ej., aquellas áreas donde la occidentalización estuvo ligada al español, al portugués, al francés o al inglés), en la división geocultural (p.ej., los Andes, Mesoamérica, el Caribe) o en los sucesivos momentos de desplazamiento de la conceptualización amerindia de su propio territorio y su reemplazo por construcciones imaginarias del discurso colonial (o imperial): Indias occidentales, Nuevo Mundo, América, hemisferio occidental, etc.

En todo caso, el lugar de la crítica y de la teoría poscoloniales sería el de la permanente construcción de lugares diferenciales de enunciación en los marcos discursivos (p.ej., discurso colonial) construidos por los sucesivos momentos del proceso de occidentalización: desde la expansión mercantilista hasta la globalización, pasando por la Revolución Industrial y la expansión capitalista. Como prácticas culturales, la crítica y la teoría poscoloniales contribuirían a mantener en constante vigilancia, hasta disolverlos, conceptos que conservan las divisiones imperiales entre Oriente y Occidente, entre Primer Mundo y Tercer Mundo, entre salvajes y civilizados, entre centro y periferia. En la medida en que estos conceptos y polaridades tienden a ser negados hoy por ciertos discursos académicos, pero siguen teniendo vigencia en diversos discursos sociales, la cuestión no es la de repetir que la división entre Primer y Tercer Mundo es falsa o que centro y periferia son un mito, si no la de desmontar las condiciones de posibilidad y las motivaciones de necesidad que produjeron esas construcciones imaginarias y que todavía hoy las mantienen. Las cuestiones fundamentales siguen siendo, todavía:

- Si el "Orientalismo" es todo discurso que produce una imagen (p.ej. una locación imaginaria) del Oriente, ¿hasta qué punto es posible la *relocalización* imaginaria por parte de los sujetos que son localizados como orientales, sin caer en nuevas formas de Orientalismo?
- Dado que una pregunta semejante se podría hacer con respecto al "Occidentalismo" como construcción imaginaria que se pro-

duce en el mismo gesto de construir el Orientalismo, ¿cuáles son las diferencias entre la construcción del extremo Occidente o del hemisferio occidental y del Orientalismo?

Mi respuesta tentativa a estas preguntas es, al mismo tiempo, una justificación de la crítica y la teoría poscoloniales: mientras que Orientalismo y extremo Occidente son construcciones imaginarias, Occidentalismo es, en cambio, la construcción del *lugar de la enunciación* que hace posible la construcción del Oriente y del extremo Occidente. La crítica y la teoría poscoloniales tienen, entre una tarea posible, ganar lo que fue negado por la occidentalización (entendida como "expansión del lugar de enunciación"). Esto es, construir nuevos lugares legítimos de enunciación que hagan posible la relocalización de las construcciones imaginarias (Oriente, extremo Occidente), producidas por la expansión occidental, por el crecimiento monstruoso de la creencia de que el lugar de enunciación es solo uno: el de Occidente, esto es, el de las Humanidades (filosofía, historia, literatura, etc.) y de la historia de las ciencias (sociales y naturales), cuya necesidad constante es la de remitirse al pensamiento griego como referencia del origen. Kusch nos enseña a escuchar otras voces, de igual consistencia pero subalternizadas por el *locus* de enunciación colonial que se construyó, a partir del siglo XVI, distribuyendo y desplazando identidades que, a finales del XX, tratamos de redistribuir y resituar. En suma, el proceso de *allocation of meaning* engendrado y mantenido por el discurso colonial va acompañado por el proceso de *relocation of meaning* que el primero engendra, como la otra cara de la moneda, y por el proceso más reciente en que la crítica y las teorías poscoloniales intentan repensar los dos procesos anteriores y sus consecuencias actuales, como práctica oposicional.

Referencias

Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands: the new mestiza = La frontera*. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute.

Appiah, Anthony. "Is the Post-in Postmodemism Postcolonial?" *Critical Inquiry*, 17 (2): 336 -357.

Dirlik, Arif (1994). "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism". *Critical Inquiry*, 20 (2): 328-56.

Dussel, Enrique (1993a). "Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)". *Boundary 2*, 20 (3): 65-76.

___ (1993b). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía.

___ (1988). Filosofía de la liberación [1980]. Trad. Aquilina Martínez y Christine Morkovsky. Nueva York: Orbis.

Fanon, Frantz (1963). *Los condenados de la tierra* [1961]. Trad. Julieta Campos. México: Fondo de Cultura Económica.

Fernández Retamar, Roberto (1981). "Calibán: apuntes sobre la cultura en nuestra América". En *Para el perfil definitivo del hombre*. La Habana: Letras Cubanas, pp. 219-290.

Glissant, Edouard (1989). *Caribbean Discourse. Selected Essays* [1981]. Trad. Michael Dash. Charlottsville: University of Virginia.

Huntington, Samuel P. (1993). "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs,* 72 (3): 22-49.

Klor de Alva, Jorge. "Colonialism and Post Colonialism as (Latin) American Mirages". *Colonial Latin American Review*, 1 (1-2): 3-25.

Kusch, Rodolfo (1970). *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: Hachette.

Lamming, George (1992). *The Pleasures of Exile* [1960]. Ann Arbor: Michigan University.

Mignolo, Walter D. (1988). "Anáhuac y sus otros: la cuestión de la letra en el Nuevo Mundo". *Revista Latinoamericana de Crítica Literaria,* 28: 29-53.

O'Gorman, Edmundo (1958). *La invención de América*. México: UNAM.

Ortiz, Fernando (1978). *Contrapunto cubano del tabaco y del azúcar* [1940]. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Santiago, Silviano (1978). "O entre-lugar do discurso latino-americano". En *Uma literatura nos tropicos: essaios sobre dependencia cultural* [1971]. Sao Paulo: Perspectiva.

Shammas, Anton (1994). "Going Home: The Case of Palestine, Michigan". Conferencia en Duke University. Manuscrita.

Shohat, Ella (1993). "Notes on the 'Post-Colonial". *Social Text*, 31-32: 99-113.

Zea, Leopoldo (1959). *América en la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Zea, Leopoldo (1988). *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Barcelona: Anthropos.

Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los Estudios (latinoamericanos) de Área[1]

1 El argumento que sigue es una continuación de cuestiones que comenzaron a preocuparme después de la conclusión de *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization* (1995), sobre todo del epílogo "On Modernity, Colonization and the Rise of Occidentalism". Esta reflexión se continuó en un artículo previo publicado en esta misma *Revista Iberoamericana* (1995; *véase* también Mignolo, 1994-1996). Tuvo así mismo mucha importancia en esta serie de reflexiones la resistencia que encontré en América del Sur a la idea de poscolonialidad en seminarios y conferencias que ofrecí en Puebla (México), Bogotá y Cartagena (Colombia) y Buenos Aires (Argentina). En Brasil (Río de Janeiro, Salvador y Minas Geráis) la acogida fue más favorable. Indirectamente, este artículo es una continuación de la conversación con Santiago Castro-Gómez por correo electrónico, que se concretó luego en un capítulo de un libro (Castro-Gómez, 1996) y, de forma interrumpida por carta, fax y correo electrónico en los dos últimos años, con Roberto Fernández Retamar. Finalmente, intento aquí continuar la línea de apertura hacia la reflexión crítica sobre el colonialismo y la modernidad, abierta por Stuart Hall en los estudios culturales (1991a; 199lb), y seguir descentrando la localización geográfica y epistemológica del conocimiento, regionalizando el posmodernismo y el poscolonialismo mediante la invitación a la fiesta de alguien olvidado: el posoccidentalismo.

Agregar un "pos" más a la pléyade ya existente quizás suene como una invitación al cansancio. Sin embargo, este aparentemente nuevo pos no es tan nuevo. Roberto Fernández Retamar acudió a la palabra clave cuando publicó uno de sus artículos clásicos: "Nuestra América y Occi-

1 Texto publicado en la *Revista Iberoamericana*, 68 (200) (julio-septiembre 2002): 847-864.

dente" (1976). La palabra clave aparece en el artículo de Retamar como una consecuencia lógica de su revisión del pensamiento en América Latina desde el siglo XIX, en un intento de "definir el ámbito histórico de nuestra América" (p. 36). El esfuerzo, como veremos un poco más adelante, no es una mera cuestión de verdad histórica, sino de categorías geoculturales y sus relaciones con el conocimiento y el poder.

Pues bien, el repaso histórico que hace Fernández Retamar del pensamiento en América Latina desde el siglo XIX hasta 1976 muestra que una de las preocupaciones fundamentales fueron las relaciones entre América Latina y Europa, al menos hasta 1898, y las relaciones de América Latina y América anglosajona desde 1898, momento en el que los esfuerzos locales y los proyectos de independencia en Puerto Rico y Cuba se encontraron en un nuevo orden mundial y en una situación muy diferente de la de los movimientos de independencia de comienzos del siglo XIX. El paulatino ingreso de Estados Unidos a la escena mundial y el paulatino receso de España del orden imperial se reorganizan precisamente hacia fin de siglo, cuando Cuba y Puerto Rico tienen que cambiar sus proyectos históricos, entrecruzados con nuevos conflictos imperiales. A partir de ese momento ya no es posible hablar de la independencia de los países de América Latina como si esta se definiera por los casos históricos, en América hispana y lusitana, de las primeras décadas del siglo XIX, cuando la liberación de España implicaba para muchos, y al mismo tiempo, la celebración de lazos económicos y culturales con Francia e Inglaterra, muchas veces ignorando las implicaciones históricas de liberarse de un imperio decadente y entrar en negociaciones con imperios emergentes. A finales del siglo XIX nos encontramos con un escenario mundial en el que los imperios, emergentes a principios de ese mismo siglo, son testigos de una nueva fuerza imperial que llegará a su apogeo medio siglo más tarde, después de la Segunda Guerra Mundial. Para los pensadores en América Latina, el cruce y superposición de poderes imperiales se concibió no tanto en términos de colonización como de occidentalización. Es por esta razón que posoccidentalismo (en vez de posmodernismo y poscolonialismo) es una palabra que encuentra su lugar "natural" en la trayectoria del pensamiento en América Latina, así como posmodernismo y poscolonialismo lo encuentra en Europa-Estados Unidos y en las excolonias británicas, respectivamente (Mignolo, 1996b). No se trata de reclamar autenticidades y lugares de origen, sino de meras trayectorias históricas y de derechos de ciudadanía: por ejemplo, la resistencia que el término poscolonialismo encontró y todavía encuentra en América Latina y en ciertos sectores de los Estudios Latinoamericanos en Estados Unidos. Posoccidentalismo

puede designar la reflexión crítica sobre la situación histórica de América Latina que emerge durante el siglo XIX, cuando se van redefiniendo las relaciones con Europa y gestando el discurso de la identidad latinoamericana, pasando por el ingreso de Estados Unidos, hasta la situación actual, en que el término adquiere una nueva dimensión debido a la inserción del capitalismo en "Oriente" (este y sureste de Asia).

Recordemos el contexto en el cual Fernández Retamar introdujo la palabra clave posoccidentalismo:

> La idea de que los latinoamericanos verdaderos "no somos europeos", es decir, "occidentales", ya había encontrado en este siglo sostenedores enérgicos, sobre todo entre los voceros de comunidades tan visiblemente no "occidentales" como los descendientes de los aborígenes y de los africanos. Los grandes enclaves indígenas de nuestra América (que en algunos países son una "minoría nacional" que constituye una mayoría real) no requieren argumentar esa realidad obvia: herederos directos de las primeras víctimas de lo que Martí llamó "civilización devastadora", sobreviven a la destrucción de sus civilizaciones como pruebas vivientes de la bárbara irrupción de *otra* civilización en estas tierras (1976: 51).

Sin duda, en 1976 era menos problemático pensar que se pudiera hablar de latinoamericanos verdaderos. El hecho de que hoy lo sea es una consecuencia particular del proceso creciente de globalización (quizás no ya de occidentalización) planetaria y del incremento tanto de los capitales transnacionales como de la migraciones masivas que ponen en tela de juicio categorías que permitían afincar gente y entes abstractos, concebidos como "culturas", a territorios. La cosificación del concepto de cultura y la gestación de entes como las culturas nacionales (continentales o subcontinentales) fueron y son parte integral de la idea misma de occidentalismo, de la construcción de Occidente como el *sí mismo* y del resto del planeta como la otredad.

El espacio entre el sí mismo y el otro se construyó sobre la base de considerar las culturas como entes encerrados en territorios nacionales. La transnacionalización del capital y su desarraigo nacional, tanto como las migraciones motivadas por la transnacionalización económica, fracturan cada vez más la idea de que las culturas son entidades coherentes localizables en unidades geográficas discretas. La expresión común "conocer o comprender otras culturas" (sobre todo en Estados Unidos) es cada vez más problemática. Pues bien, a pesar de que hoy nos resulte difícil aceptar sin más la autenticidad de "latinoamericanos verdaderos",

el párrafo citado pone de relieve y de forma clara el problema de la occidentalización y de América Latina como una entidad geocultural, creada por los diseños imperiales, que se fue configurando conflictivamente en ese mismo proceso de occidentalización. En esa encrucijada –o, mejor, en esa zona fronteriza, donde se produce la tensión entre lo que se considera propio y lo que se considera ajeno– los intelectuales de América Latina reflexionaron críticamente sobre la occidentalización con posterioridad a las independencias de España y Portugal, cuando era necesario construir la nación y para ello eran necesarias una educación y una política educativa que integraran los proyectos nacionales y continentales. El hecho de que la palabra clave fuera y todavía sea occidentalización u occidentalismo se debe a los legados del discurso imperial mismo, para el cual las posesiones ultramarinas de Castilla y Portugal se categorizaban como Indias Occidentales y no, claro está, como América, concebida por los letrados al norte de los Pirineos, que no tenían influencia alguna en los proyectos imperiales de Castilla.

El párrafo citado más arriba prepara el terreno para la introducción de la palabra clave "posoccidentalismo", que Fernández Retamar introduce de esta manera:

> Indios y negros, pues, lejos de constituir cuerpos extraños a nuestra América por no ser "occidentales", pertenecen a ella con pleno derecho: más que los extranjerizos y descastados "civilizadores". Y era natural que esto fuera plenamente revelado o enfatizado por pensadores marxistas, pues con la aparición en la Europa occidental del marxismo, en la segunda mitad del siglo XIX, y con su ulterior enriquecimiento leninista, ha surgido un pensamiento que sienta en el banquillo al capitalismo, es decir, al mundo occidental. Este pensamiento solo podría brotar en el seno de aquel mundo, que en su desarrollo generó a su sepulturero, el proletariado y su consiguiente ideología: pero esta no es ya una ideología occidental, sino en todo caso posoccidental: por ello hace posible la plena comprensión, la plena superación de Occidente, y en consecuencia dota al mundo no occidental del instrumento idóneo para entender cabalmente su dramática realidad y sobrepasarla. En el caso de la América Latina, ello se hace patente cuando el marxismo-leninismo es asumido y desarrollado por figuras heráldicas como el peruano José Carlos Mariátegui y los cubanos Julio Antonio Mella y Rubén Martínez Villena (1976: 52).

Veinte años después de escrito este párrafo, es difícil aceptar que el posoccidentalismo, como proyecto de trascender el occidentalismo pue-

da concebirse sobre la base de una ideología del proletariado y que se acepte tal ideología como no occidental. El elemento faltante son las relaciones entre etnicidad y trabajo, antes que la Revolución Industrial y la emergencia del proletariado. Las relaciones entre etnicidad y trabajo están presentes desde los primeros momentos de la expansión occidental, cuando la explotación de los amerindios en las minas fue complementada por la importación de esclavos africanos a las plantaciones de las nuevas tierras "descubiertas." Al integrar etnicidad y trabajo (esto es, racismo) de esta forma, la reflexión crítica y la búsqueda de trascendencia del occidentalismo se enraíza en el mero momento en que el discurso imperial de la modernidad (expulsión de los árabes y judíos, explotación de los amerindios y tráfico de esclavos) se funda y comienza a fundar estructuras de poder sobre el principio de la "pureza de sangre" y de la "unidad del idioma". La idea moderna de raza/racismo se puso en marcha en ese momento, el momento de la fundación histórica del occidentalismo. Tanto algunas reflexiones del mismo Carlos Marx (1853) sobre el colonialismo en India –en las cuales consideraba a Inglaterra la primera civilización superior que conquistara India, después de las sucesivas conquistas de los árabes, los turcos, los tártaros y los mongoles, que fueron "hinduizadas"–, como la experiencia histórica en la práctica del socialismo, los genocidios perpetuados a lo largo de la modernidad e implementados en torno a cuestiones éticas, la creciente fuerza que ganan las ideologías forjadas en torno a cuestiones de género sexual y de sexualidad, mantienen sin duda la necesidad de un posoccidentalismo como horizonte, en donde las represiones forjadas y surgidas de las expansiones coloniales, justificadas en los ideales del Renacimiento (cristianización), de la Ilustración (civilización) o de la modernización (tecnología y consumismo) puedan ir trascendiéndose. El pesimismo que pueda generar, al mismo tiempo, la globalización actual y el capitalismo sin fronteras no es un argumento suficiente para pensar que el posoccidentalismo es una quimera intelectual. Los movimientos sociales siguen creciendo en número y diversidad, a tal punto que ya no es posible pensar que solo el proletariado sea un movimiento con fuerza de transformación social y que la sociedad del futuro seguirá reproduciendo las estructuras de poder en la distinción Occidente-Oriente, con todas las implicaciones de convertir diferencias en valores, lo cual fue una de las estrategias fundamentales de subalternización implementada por el occidentalismo, como discurso y práctica político-económica.

Cuatro años después de publicado el artículo de Fernández Retamar, Óscar del Barco, filósofo argentino, disidente del Partido Comu-

nista a comienzos de los años 60 y cofundador de la importante revista *Pasado y Presente* (Córdoba, 1963), publicó un libro sobre Lenin (1980) en el que esbozó una tendencia dominante de la teoría y práctica leninista conducente a Stalin y al *gulag*. La reflexión de Del Barco, que se funda en el poder de control que Lenin le otorgó a la teoría y al conocimiento para tomar decisiones de arriba hacia abajo y en la inclinación de Lenin a tomar sobre esa base decisiones autoritarias, conduce a poner de relieve el hecho de que la *teoría* puede convertirse en una fuerza material de control y de justificación de decisiones, lo cual ocurrió en la política bolchevique. Tal crítica no le impidió a Del Barco reconocer que no hay un socialismo bueno (el de Marx) y un socialismo malo (el soviético) o una esencia marxista que se cumple o se traiciona en distintas ocasiones. Por el contrario, le permitió enfatizar que "lo que hay" son las luchas constantes de quienes están reprimidos u oprimidos y que, en ese contexto, "Marx es el *nombre* que llevan esas luchas, ese "destino", y es el nombre que la clase le ha puesto a su propio pensamiento. No se trata, por tanto, ni de una persona ni de un dogma. Marx planteó la verdadera encrucijada de nuestra época cuando decía "socialismo o barbarie". Los intelectuales pueden lamentarse creyendo que la barbarie ya ha triunfado, y efectivamente existen muchos signos de que la barbarie *puede* ser definitiva, pero las clases oprimidas, que convierten en teorías sus necesidades y esperanzas, no tienen otro horizonte que el de la lucha. Los intelectuales de hoy desaparecerán, pero los oprimidos seguirán elaborando teorías que les permitan orientarse en busca del triunfo (Del Barco, 1980: 182).

El vocabulario de Del Barco limita quizás el alcance de su propuesta. "Clases oprimidas" universaliza la opresión en términos de clase social solamente –cuando sabemos hoy que las personas, los grupos, las comunidades oprimidas atraviesan las clases hacia arriba y hacia abajo–, como lo hace también cierta manera de entender la "ideología" en los regímenes dictatoriales, que reprimen, torturan y asesinan sin distinción de clase, género, edad o etnicidad. Los regímenes dictatoriales en América Latina durante los años de la Guerra Fría, por ejemplo, hicieron poco caso de la distinción de clases, no reprimieron solo a los proletarios, sino a todo aquel que se considerara comunista, montonero o guerrillero. Finalmente, si los intelectuales de hoy pueden desaparecer, como lo sugiere Del Barco, pueden hacerlo por dos razones: porque, por un lado, los intelectuales mismos nos vamos convirtiendo en un movimiento social más y, por otro, porque podemos pertenecer a otros movimientos sociales (de carácter étnico, sexual, ambiental, etc.) en los que, o bien nuestro rol de intelectual desaparece o bien se minimiza, en la medida en que,

como bien lo dice Del Barco, los movimientos sociales que trabajan contra las formas de opresión y en favor de condiciones satisfactorias de vida teorizan a partir de su misma práctica, sin necesidad ya de teorías desde arriba que guíen esa práctica. La rearticulación de las relaciones entre prácticas sociales y prácticas teóricas es un aspecto fundamental del posoccidentalismo como condición histórica y horizonte intelectual.

El ejemplo de Del Barco viene a cuento para contextualizar el artículo de Fernández Retamar en un momento de enorme energía y producción intelectual en América Latina, la cual tiende a desdibujarse en la escena internacional debido a la fuerza hegemónica del inglés como idioma y de la discusión en torno al posmodernismo y al poscolonialismo, fundamentalmente llevada adelante en inglés. Si bien el libro de Del Barco se publicó en el año 1980, fue el resultado de discusiones y conflictos que atraviesan los años 60 y 70. A caballo entre las dos décadas, la Teoría de la Dependencia (en sociología y economía) y la Teoría del Colonialismo interno (en sociología y antropología), la pedagogía de Paulo Freire y la teología/filosofía de la liberación complementan el escenario de la producción intelectual en América Latina. Todas estas teorías son a su manera reflexiones posoccidentales, en la medida en que buscan proyectos que trasciendan las dificultades y los límites del occidentalismo. Ambas son respuestas a los nuevos proyectos de occidentalización que llevan ya no el nombre de "cristianización" o de "misión civilizadora" sino de "desarrollo" (Escobar, 1995). Sin embargo, esta historia no se cuenta de esta manera y, sobre todo con la Teoría de la Dependencia, tiende a integrarse a otra historia (no del posoccidentalismo como trayectoria de pensamiento crítico en América Latina): la de los Estudios de Área. En esa operación, una dramática colonización intelectual se lleva adelante: América Latina deja de ser el lugar donde se producen teorías para continuar siendo el lugar que se estudia. Al hacer de la obra de Gunder Frank (1969) el *token* de la Teoría de la Dependencia en Estados Unidos, ésta se convirtió, al mismo tiempo, en un cambio de mirada: la mirada desde el Norte que convierte a América Latina en un área para ser estudiada, más que un espacio donde se produce pensamiento crítico. Lamentablemente, esta imagen continúa vigente en esfuerzos recientes como el de Berger, en el cual la Teoría de la Dependencia pasa naturalmente a integrarse a la tradición de Estudios Latinoamericanos en Estados Unidos (1996: 106-22). Para que la Teoría de la Dependencia no se pierda en el concierto universal de las teorías apropiadas por los Estudios Latinoamericanos en Estados Unidos y quede reducida a un simple sistema conceptual desen-

carnado, conviene no perder de vista el lugar, históricamente geográfico y colonialmente epistemológico, de enunciación.

Fundamental en esta operación de desplazamiento y de descolonización intelectual y académica, a la que Berger no contribuye, a pesar quizás de sus buenas intenciones, se necesita leer, comentar y reproducir los argumentos de Fernando Enrique Cardoso sobre el consumo de la Teoría de la Dependencia en Estados Unidos (1972; 1973; 1993). En cuanto a la Teoría del Colonialismo interno, su importancia en la trayectoria del pensamiento crítico en América Latina es fundamental, cualesquiera que sean las posiciones o críticas a su formulación. A pesar de los treinta años transcurridos desde sus primeras formulaciones (González Casanova, 1965; Stavenhagen, 1965; 1986; 1990), hasta su continuidad en la actualidad (Rivera, 1993; Stavenhagen, 1990), la teoría del colonialismo interno, a pesar de sus vinculaciones obvias con el poscolonialismo y el posoccidentalismo, quedó oscurecida por el valor mercantil adquirido por proyectos semejantes, surgidos de legados coloniales con más valor de cambio que los diferidos colonialismo español y portugués. En fin, podríamos continuar comentando las trayectorias de la pedagogía de la opresión y la teología/filosofía de la liberación y llegaríamos a semejantes conclusiones: teorías invisibles para la reproducción del occidentalismo en los estudios de área para los cuales América Latina ofrece material de archivo y etnográfico pero no pensamiento. Paralelo al nivel económico, la producción intelectual se divide entre materias primas en el tercer mundo y procesamiento de la materia prima en el primer mundo.

El argumento de Fernández Retamar se desarrolla en una tensión constante entre el proyecto ideológico del marxismo en el contexto de la Revolución Cubana y la cuestión étno/racial en la historia de América. En verdad, el mismo párrafo citado más arriba, donde se introduce "posoccidentalismo" ligado a la lucha de clases, comienza con una clara alusión a la cuestión etno/racial: "Indios y negros, pues, lejos de constituir cuerpos extraños a nuestra América por no ser 'occidentales', pertenecen a ella con pleno derecho: más que los extranjerizos y descastados 'civilizadores'". La cuestión étnica le permite a Fernández Retamar introducir una ruptura fundamental en el relato histórico de las Américas, cuyas consecuencias no se han explotado todavía, quizás debido a la hegemonía del legado colonial hispánico en la construcción de categorías geoculturales en América. "Nuestra América", que Retamar elabora partiendo de Martí, se articula como concepto clave y como categoría geocultural a partir de la primera independencia, la Independencia haitiana. Las consecuencias que no se han explotado son precisamente las de pensar América

no solamente a partir de las independencias de los países hispánicos o iberoamericanos, incluyendo a Brasil, sino de la importancia de la Independencia haitiana, la cual pone en juego el colonialismo francés en el Caribe, en la configuración geocultural de las Américas. Pero, aun antes, la Independencia de Norteamérica en 1776 es la que abre las puertas para la expansión de la categoría de "Occidente" a "occidentales americanos", que conducirá luego a las palabras clave "hemisferio occidental". Esto es, las "Indias Occidentales" de las colonias hispánicas van dando lugar, paulatinamente, al "hemisferio occidental", una trayectoria ideológica y geocultural, si no opuesta, al menos significativamente diferente del Orientalismo. Si bien el Occidentalismo es parte integral de la ideología de la expansión colonial, no tiene la misma configuración histórica que el Orientalismo. De ahí que sea posible y coherente ligar el pensamiento poscolonial y concebirlo como su contrapartida crítica, en tanto que la poscolonialidad resulta ajena a las discusiones en América Latina. Por la misma lógica, posoccidentalismo es la palabra clave que encuentra su razón en el occidentalismo que caracteriza los acontecimientos y la discursividad del Atlántico norte y sur, desde principios del siglo XVI. Posoccidentalismo, repitamos, concebido como proyecto crítico y superador del occidentalismo, que fue el proyecto pragmático de las empresas colonizadoras en las Américas desde el siglo XVI, desde el colonialismo hispánico al norteamericano y al soviético.

Fernández Retamar, en el artículo citado, señala tres momentos de ruptura en los que se van construyendo etapas hacia una proyección posoccidental, en las cuales, sin embargo, América, vista como los márgenes de Occidente, no tiene el mismo papel en el orden mundial que Asia, vista como la encarnación de lo oriental. Esos tres momentos son: la Independencia haitiana entre finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, las Independencias de los países iberoamericanos a partir de 1810 y la Independencia de Cuba, en 1898. Mientras que los dos primeros momentos están caracterizados por la independencia de colonialismos territoriales, el tercer momento de ruptura, como ya dijimos, se caracteriza por la tensión entre el desprendimiento de un colonialismo decadente y la emergencia de un nuevo tipo de colonialismo imperial, surgido del primer movimiento de independencia en las Américas, que lleva a Martí a hablar de "nuestra América" (aquella de los tres momentos de ruptura), como distinta de la otra América (aquella que consiguió su independencia en 1776). Por eso es importante subrayar lo que Fernández Retamar nos recuerda: que la Revolución haitiana es el inicio de la independencia de "nuestra América" y, al mismo tiempo, es la que pone en tensión la cues-

tión étnica con la cuestión de clase: el emergente grupo criollo, sobre todo en el Caribe y en las economías de plantación, no ve con buenos ojos la independencia ligada a la emancipación étnica. La tensión entre clase y etnia, en la Independencia haitiana, pone sobre el tapete el hecho de que el proyecto posoccidentalista no puede gestarse solo sobre la base de la lucha de clases, sino que debe igualmente forjarse en la memoria de los tres grandes genocidios de la modernidad, en los cuales las Américas están implicadas: el genocidio indígena con la llegada de los españoles; el genocidio de la diáspora africana y el genocidio cuya gestación encontramos en la gestación misma de la modernidad (p. ej. la expulsión de los judíos de España), que eclosiona en el corazón de Europa y marca la crisis del proyecto de la modernidad. Una crisis que pone también en tela de juicio la idea de que la modernidad es un proyecto todavía inconcluso (Habermas, 1987). La crisis de la modernidad que se manifiesta en el corazón de Europa tiene como respuesta la emergencia de proyectos que la trasciendan: el proyecto posmodernista en y desde la misma Europa (Hannah Arendt, Lyotard, Vattimo, Braudillard) y Estados Unidos (Jameson) –la "América occidental" de Toynbee–; el proyecto poscolonialista en y desde la India y el Medio Oriente (Said, Guha, Bhabha, Spivak), y desde América Latina (Retamar, Dussel, Kusch, Rivera Cusicanqui).

En resumen, la crisis del proyecto de la modernidad dio lugar, al mismo tiempo, a que surgieran otros que lo superaran: los proyectos que se van gestando en el pensamiento posmoderno, poscolonial y posoccidental. Cada uno de ellos se va articulando a la vez que van rearticulándose también nuevas localizaciones geográficas y epistemológicas que contribuyen al desplazamiento de las relaciones de poder arraigadas en categorías geoculturales e imperiales que, en los últimos cincuenta años, se vieron dominadas por los Estudios de Área, concomitantes con el ascenso a la hegemonía mundial de Estados Unidos. Es decir, de la misma manera que la etnología comparada fue esencial para los primeros proyectos coloniales tempranos de España y Portugal (Pagden, 1982) y los estudios comparados de las civilizaciones (Said, 1978) y el surgimiento de la antropología moderna en Inglaterra y Francia (Fabian, 1983; Amselle, 1990) apuntalaron los proyectos coloniales modernos, los Estudios (comparados) de Área son vitales para el colonialismo posmoderno, en la etapa actual de globalización (Chomsky, 1968). En esta línea de razonamiento, el proyecto inconcluso de la modernidad es el proyecto inconcluso de los sucesivos colonialismos y los legados coloniales activos en la etapa actual de un capitalismo sin fronteras (Held, 1995). Entiendo, entonces, los tres "pos" como proyectos críticos de superación del proyecto de la mo-

dernidad, de una democracia global apoyada en un capitalismo sin fronteras (Held, 1995), proyectos que actualizan y activan, al mismo tiempo, la descentralización y la ruptura de la relación entre áreas culturales y producción de conocimiento. Esto es, contribuyen a la restitución de las historias locales como producción de conocimientos que contribuyen a desafiar, sustituir y desplazar las historias y epistemologías globales que buscan su rearticulación en un momento en que el sujeto desencarnado del conocimiento, postulado por Descartes y articulado en la modernidad, es cada vez más difícil de sostener (Haraway, 1991; Sandoval, 1994; Hook y West, 1991; Alcoff y Potter, 1993).

Volvamos, pues, a las implicaciones del posoccidentalismo como respuesta crítica, desde los legados coloniales en América Latina, al proyecto de la modernidad en la distribución de la labor intelectual y científica en la última etapa de occidentalización: aquella liderada por Estados Unidos desde 1945 y que dio lugar a la ruptura de la complicidad natural entre capitalismo y Occidente, con la entrada del Este asiático en la escena mundial, situación que afrontó la pregunta paradójica de si es posible "la occidentalización del Oriente".

2

Mientras que la primera parte de este capítulo giró en torno a "Nuestra América y Occidente," artículo de un intelectual cubano, esta segunda parte de mi estudio se desarrollará en torno, a las siguientes cuestiones. Primero, a las políticas culturales y de investigación que se implementan en Estados Unidos desde la Segunda Guerra Mundial y que, hacia mediados de 1970, ya habían creado una imagen creciente del Tercer Mundo y de América Latina como objeto de estudio de las ciencias sociales practicadas en ese país (Cline, 1966; Pletsch, 1981; Berger, 1993, 1996; Mignolo, 1993, 1994-1996); segundo, a la emergencia de un nuevo tipo de trabajo, ligado a la creciente emigración de intelectuales desde América Latina a Estados Unidos, que inaugura una epistemología fronteriza entre las exigencias epistemológicas de las ciencias sociales y las expectativas políticas de la reflexión intelectual. La situación es compleja, puesto que nos encontramos, por un lado, con el trabajo de académicos motivados por un interés intelectualmente genuino por la situación histórico-social en América Latina (Cline, 1966) y, por otro, con los intereses de Estado compaginando las investigaciones de área con los diseños imperiales (Berger, 1996: 1-24). Se plantea la reduplicación y continuación del marco que ya encontramos en el siglo XVI: el genuino interés de los misioneros por cristianizar y los intereses impe-

riales de la corona de España y Portugal por anexar territorios y gentes a sus dominios.

Pero antes conviene recordar una larga trayectoria en la cual las Indias Occidentales, el Nuevo Mundo y, finalmente, América son las sucesivas palabras clave de macrorrelatos del occidentalismo para extenderse e incorporar las Indias Occidentales, etc. Las diferencias radicales entre el occidentalismo y el orientalismo son, primero, que el occidentalismo comienza a gestarse a fines del siglo XV, con la emergencia en el panorama de la cristiandad occidental de las Indias Occidentales; segundo, el occidentalismo –contrario al orientalismo– es el discurso de la anexión de la diferencia, más que de la creación de un opuesto irreductible: el Oriente. Precisamente, Indias Occidentales es el nombre que anexa la diferencia al Estado y es el nombre que se mantiene en todo el discurso legal del imperio, hasta su caída. El Estado en Ibera se auto-ubica en el centro entre las Indias Occidentales y las Indias Orientales. En el siglo XIX el meridiano de Greenwich se apoderará de ese centro y lo fijará en el imperio británico. Nuevo Mundo y América comienzan a articularse más tarde como discursos de la "cultura" y no como discursos del "Estado".

Habría pues tres grandes momentos del occidentalismo: el de los grandes discursos justificando la anexión y la conversión, que son los discursos producidos durante y en complicidad con el Imperio hispánico –Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias* (circa 1545), *Breve historia de la destrucción de las Indias Occidentales* (1542); *Apologética Historia Sumaria* (circa 1555), Juan López de Velasco, *Geografía y descripción universal de las Indias* (1571-74) y José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias* (1590)–. Todos estos relatos del siglo XVI que configuran el macrorrelato del primer momento del occidentalismo, continúan hasta finales del XVIII donde nos encontramos, por ejemplo, a Antonio Alcedo y Herrera, *Diccionario Geográfico de las Indias Occidentales* (1786-1789) la fractura en el macrorrelato hispánico, que notamos por esa fecha, cuando Juan Bautista Muñoz, el último gran historiador oficial del imperio y creador de los Archivos de Indias, escribe *Historia del Nuevo Mundo* (1793). Muñoz anuncia la quiebra y el fin del occidentalismo basado en las Indias Occidentales, para plegarse a la denominación introducida por los nuevos imperios emergentes, constructores de nuevos relatos en torno a la noción de América y de Nuevo Mundo. Estos relatos, contrarios a los anteriores, desplazan la hegemonía del occidentalismo de España a Francia y Alemania.

Esos dos nuevos macrorrelatos los atribuyó Pagden (1992) uno a Lafitau y el otro a Humboldt, el primero ubicando a los "americanos" en el concierto planetario, el segundo ubicando el "Nuevo Mundo" en el con-

cierto de la naturaleza y la historia. El segundo relato del occidentalismo, anclado en Joseph Francois Lafitau, *Moeurs des sauvages americáins, comparées aux moeurs des premiers temps* (1724), es el de la conversión de los "salvajes" y "caníbales" alejados en el espacio (p.ej. Indias Occidentales) a "primitivos" alejados en el tiempo. El paradigma al que contribuye Lafitau es el gran paradigma de la modernidad, en el cual el planeta y la historia universal se piensan en relación con un progreso temporal de la humanidad de lo primitivo a lo civilizado (Fabian, 1983). Para Pagden este relato encontró su momento de cierre después de 1950, con los sucesivos movimientos de descolonización en África, Asia y el Caribe. En cambio, el relato que inaugura Humboldt (*Cosmos: a sketch of a physical description of the universe*, 1846-58) repiensa el Nuevo Mundo en el momento de auge de las investigaciones científicas, impulsadas por la Revolución Industrial, hacia finales del XVIII y comienzos del XIX. Este tercer relato, en el que la modernidad se piensa en torno al progreso de la investigación científica, lo considera Pagden (1982) todavía vivo en proyectos como los de T. Todorov, cuando considera que "todos descendemos de Colón". Esto es, el relato de Humboldt tiene todavía vigencia en la construcción de Europa de su propia identidad, la cual mucho depende del viaje de Colón y su importancia en la construcción de los tres grandes relatos del occidentalismo. Son, precisamente, esos grandes relatos los que Edmundo O'Gorman trató de desmontar en dos de sus libros fundamentales: *La idea del descubrimiento de América* (1955) y *La invención de América* (1958).

Ahora bien, antes de llegar a este momento del antioccidentalismo, como lo muestra el recorrido de Fernández Retamar en el artículo comentado más arriba, hay unos ciento y tantos años de antioccidentalismo elaborado por la inteligencia criolla americana. El antioccidentalismo establece una particular relación con los tres grandes relatos que mencioné más arriba: el gran relato de las Indias Occidentales es el pasado concluido, en tanto que el gran relato de la conversión de los salvajes en el espacio y en el tiempo, y el gran relato de la tecnología y la modernidad son contemporáneos a él. El relato del antioccidentalismo surge coetáneamente con el de Humboldt, posterior a la mayoría de los movimientos de independencia, y se va gestando en torno a la transformación de "Indias Occidentales" (palabra clave del discurso del imperio hispánico) y de "América/Nuevo Mundo" (palabra clave empleada en el "corazón de Europa", según Hegel), por "América" y "Nuestra América". Esto es, estas dos últimas son las palabras clave con las que se va articulando el discurso antioccidental en América. Fernández Retamar, a partir de la experiencia de la Revolución Cubana, intenta desviar el discurso antioccidental

hacia uno posoccidental. Pero lo hace también en el momento en el que el discurso de Humboldt, quizás vigente en Europa, ha perdido ya toda vigencia en Estados Unidos con la emergencia de los Estudios de Área y la transformación de América/Nuevo Mundo en América Latina, como objeto de estudio de las ciencias sociales. ¿Es esto posible y, si lo es, cuáles serían las posibles configuraciones?

El punto de referencia a partir de aquí es el artículo de Fernando Coronil "Beyond Occidentalism: toward nonimperial geohistorical categories" (1996), el cual no se dirige a los tres grandes relatos del occidentalismo que comenté más arriba. Quizás no es por casualidad que, siendo Coronil educado en Venezuela y comprometido con la historia social y política de América Latina, sea occidentalismo –y no modernismo o colonialismo– la palabra clave que sugiere pensar la trascendencia de la modernidad. Sin duda, el "más allá" (*toward*) aquí no debería entenderse en un sentido literal, e imaginar que el occidentalismo (como los Estados nación) tiene fronteras geográficas y legales y que "ir más allá" del occidentalismo es una figura similar a ir más allá de México y cruzar la frontera a Estados Unidos. Interpreto "ir más allá" en el plano de las categorías geoculturales que invoca Coronil, como un trascender tales categorías manteniendo las de la epistemología moderna, y trascenderlas en la integración de lo que esas mismas categorías negaron. La incorporación de la negación en lo que la categoría afirma es al mismo tiempo su superación. Así, en la medida en que "civilización" sirvió como una categoría que negó poder de conocimiento a la "barbarie", la incorporación de la barbarie en los términos negados por la civilización es lo que permite trascenderla, no reivindicando su opuesto (la barbarie), sino reivindicando la fuerza de la frontera que crea la posibilidad de la barbarie de negarse a sí misma como *barbarie en la otredad*; de revelar la *barbarie en la mismidad* que la categoría de civilización ocultó (Hobsbawm, 1994) y de generar un nuevo espacio de reflexión que mantiene y trasciende el concepto moderno de razón, enquistado en la ideología de las ciencias sociales en complicidad con los diseños de la expansión colonial (Wallerstein *et al.,* 1996: 1-32). Esto es, la generación de una epistemología de frontera *desde* varios espacios del Tercer Mundo configurados por diferentes legados coloniales, *para* el conocimiento y la civilización planetaria (p. ej. no una epistemología solo para los marginados o "del Tercer Mundo para el Tercer Mundo", lo cual mantiene la hegemonía y universalidad del conocimiento producido en el no-lugar y en la objetividad de los proyectos imperiales) (Mignolo, 1996).

El artículo de Coronil destaca, en primer lugar, la persistencia de las estrategias del discurso colonial y de la modernidad para construir una mismidad (p.ej. Occidente) que aparece como construcción de la otredad (p.ej, Oriente, Tercer Mundo, barbarie, subdesarrollo, etc.). Partiendo de la construcción del Orientalismo analizada por Said (1986), Coronil se plantea examinar no la construcción del Oriente, sino la noción misma de Oeste en la creación occidental del Orientalismo:

> Occidentalism, as I define it here, is thus not the reverse of Orientalism but its condition of possibility, its dark side (as in a mirror) [...]. Given Western hegemony, however, opposing this notion of "Occidentalism" to "Orientalism" runs the risk of creating the illusion that the terms can be equalized and reversed, as if the complicity of power and knowledge entailed in Orientalism could be countered by an inversion. // What is unique about Occidentalism as I define it here is not that it mobilizes stereotypical representations of non-Western societies, for the ethnocentric hierarchization of cultural difference is certainly not a Western privilege, but that this privilege is intimately connected to the deployment of global power. // Challenging Orientalism, I believe, requires that Occidentalism be unsettled as a style of representation that produces polarized and hierarchical concepts of the West and its others and makes them central figures in accounts of global and local histories (1996: 56-57).

Occidentalismo es, para Coronil, una serie de estrategias cognoscitivas ligadas al poder, las cuales dividen el mundo en unidades bien delimitadas; separan las conexiones entre sus historias; transforman las diferencias en valores; naturalizan tales representaciones e intervienen, a veces sin designios perversos –lo cual no es necesariamente justificable–, en la reproducción de relaciones asimétricas de poder. Para explicitar tal caracterización, Coronil analiza tres estrategias particulares en la autoconstrucción del occidentalismo:

a. La disolución del Otro en el Mismo. En tal modalidad, se considera el Oeste y lo No Occidental como entidades autónomas y opuestas, y la oposición se resuelve mediante la incorporación de las zonas y las comunidades no occidentales en la marcha triunfal de la expansión occidental.
b. La incorporación del Otro en el sí Mismo. En esta segunda modalidad, la atención que se presta al Oeste en la construcción de la

modernidad oscurece, a veces sin proponérselo, el papel que las comunidades no occidentales tuvieron y tienen en la construcción de la modernidad. Es precisamente esta modalidad la que oscurece y reprime el papel de los intelectuales no occidentales en la construcción de un conocimiento planetario (Dussel, 1995).

c. La desestabilización del Mismo por el Otro. En esta modalidad, son los intelectuales y académicos de izquierda, críticos de la modernidad y del colonialismo, quienes mantienen y reproducen la idea del Otro, esta vez como un espejo crítico donde se pueden observar "nuestras" propias limitaciones.

¿Cuáles son las posibilidades de "trascender el occidentalismo" construyendo categorías geohistóricas que no sean imperiales? Coronil constesta partiendo de la rearticulación de Historia y Geografía, no solo como categorías que organizan el mundo temporal y geográficamente, sino como prácticas disciplinarias que sostienen estructuras de poder. La subordinación de la geografía a la historia, en la construcción misma de la modernidad, apagó la importancia de las historias locales y las subordinó a la Historia Universal de Occidente. La etapa actual de globalización, no solo por la creciente magnitud de las corporaciones transnacionales, sino también por sus objetivos, restituye la importancia del espacio y hace cada vez más difícil pensar en términos de historias universales (de las historias del mundo) (Hodgson, 1993; Bright y Geyer, 1987, 1995). O, lo que es lo mismo, al restituir el espacio restituyen las historias locales y al restituir las historias locales disminuyen la idea de una dupla constante entre Occidente y el resto del planeta. Las transnacionales van creando un mundo global que opera de arriba hacia abajo, más que desde un centro a la periferia. En esta rearticulación, la cuestión de la "otredad" pierde relevancia y comienza a ser desplazada por estructuras económicas globales y políticas transestatales que hacen más visible la subalternidad que la otredad; subalternidad, claro está, que sobrepasa el marco de las clases sociales y crea las condiciones para la multiplicación de movimientos sociales y para la rearticulación de la sociedad civil.

La pregunta que subsiste, sin embargo, es si la rearticulación del orden mundial por la expansión creciente y transnacional del capital necesita, como justificación ideológica, una distribución geocultural en la que se preserven las categorías forjadas por el occidentalismo. La entrada en el concierto mundial del Este asiático hace cada vez más difícil mantener la imagen de un mundo partido entre Occidente y el resto.

Las múltiples formas de teorización y conceptualización que se organizan en torno a palabras clave como posmodernidad, poscolonialidad, posoccidentalismo están desarticulando las conceptualizaciones del discurso de la modernidad y poniendo de relieve un nuevo mapa en el que no se sostienen las categorías de pensamiento del occidentalismo. En palabras de Coronil, como resultado de estos cambios (p.ej., de la última etapa de globalización y la creciente polarización de las clases sociales a nivel mundial, de migraciones masivas, forzadas o voluntarias, de creciente tecnoglobalismo, etc.),

> ... familiar spatial categories are uprooted from their original sites and attached to new locations. As space becomes fluid, history can no longer be easily anchored in fixed territories. While deterritorialization entails reterritorialization, this process makes more visible the social constructedness of space, for this "melting" of space is met partly with the "freezing" of history [...]. This spatialization of time serves as the location of new social movements, as well as of new targets of imperial control; it expands the realm of imperial subjection but also of political contestation. As a result of these transformations, contemporary empires must now confront subaltern subjects within reconfigured spaces at borne and abroad, as the Other, once maintained on distant continents or confined to bounded locations at borne, simultaneously multiplies and dissolve. Collective identities are being defined in fragmented places that cannot be mapped with antiquated categories (1996: 79-80).

Cité en extenso a Coronil porque sus conclusiones a un argumento que busca formas posibles de trascender el occidentalismo mediante la rearticulación de las categorías de historia y geografía, tiempo y espacio, memoria y localización, no solo desplaza categorías disciplinarias, sino que reclama nuevas categorías geohistóricas que desplacen a su vez las construidas por la modernidad. En consecuencia, dos tareas se presentan con cierta urgencia en el pensamiento latinoamericano (Roig, 1981) y en los estudios latinoamericanos (Berger, 1993). Una es la de repensar la conceptualización misma de América Latina que revisa y ordena Fernández Retamar en el momento en que las utopías socialistas han caído, el capital internacional comienza a construir nuevas regiones (MERCOSUR, NAFTA) (Castañeda, 1994: 198-326), el Caribe gana terreno en los proyectos transnacionales hacia América del Sur y las migraciones corroen las supuestos lazos entre territorio y cultura. La otra, ligada a la anterior, es la de repensar las relaciones entre pensamiento latinoamericano y estudios lati-

noamericanos en el ámbito de la producción intelectual y académica. Las configuraciones actuales de ambas (conceptualización geohistórica e intelectual/académica) se mantienen todavía en los marcos de la epistemología moderna. La necesaria contribución de proyectos posoccidentalistas, como continuación de lo esbozado hace veinte años por Fernández Retamar y retomado indirectamente por Coronil, será pues la de construir, por un lado, América Latina en la nueva escena global y, por otro, el puente entre pensamiento *en* América Latina y el estudio *de* América Latina. El primero, en su constante reflexión sobre la occidentalización a partir de las independencias, contribuyó a forjar un pensamiento crítico derivado de las *historias locales* (Mignolo, 1994-1996); el segundo, en su constante reflexión *sobre* América Latina a partir de 1900, consolidado en la creación de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (Latin American Studies Association - LASA) en los años 60 en el contexto de la gestación de los Estudios de Área ligados al liderazgo mundial de Estados Unidos, contribuyó a forjar un conocimiento directa o indirectamente motivado por los *diseños globales* (Mignolo, por aparecer). El informe de la Comisión Gulbenkian (Wallerstein *et al*., 1996) es un buen ejemplo de nuevos diseños globales, urgidos por la situación crítica de las ciencias sociales y de los Estudios de Área, ambos ligados a las expansiones coloniales, en una etapa histórica que se construye autocríticamente en torno a los "pos" (posmodernismo, poscolonialismo, posoccidentalismo). Las respuestas a qué tipo de ciencias sociales son necesarias para el mañana no debería ser ofrecida, solamente, a partir de la experiencia de las ciencias sociales que el informe critica, desde su gestación en 1850 hasta 1945, y desde 1945 hasta la fecha (p.ej. durante la hegemonía de Inglaterra, Francia y Alemania hasta 1945, y de Estados Unidos a partir de 1945). Por eso, en el caso particular de América Latina, la perspectiva posoccidentalista, como perspectiva crítica de pensamiento, tendrá un papel fundamental, si no se quiere continuar reproduciendo la estructura de los Estudios de Área, en su formulación y práctica desde 1950 hasta 1990.

¿Y qué de las humanidades? La práctica literaria y filosófica, el ensayo (histórico, antropológico, literario, filosófico, etc.) en América Latina fue y es el espacio donde se gestó y manifestó un "pensar" al margen de las disciplinas. La explicación del fenómeno la conocemos (Mignolo, 1993 y 1994). En la medida en que la práctica académica y científica (ciencias sociales) se asienta en las regiones de gran desarrollo económico y tecnológico, y se basa en ellos, las regiones de menor desarrollo económico y tecnológico no pueden competir o mantenerse al mismo nivel en la producción de conocimientos. La tarea intelectual académica se divide

entonces entre zonas donde se produce "conocimiento" *sobre* ciertas regiones o áreas y zonas *en* donde se produce "cultura" (sigo aquí la nomenclatura de Pletsch, 1981; Mignolo 1993, 1994 y 1996). Esta distinción no niega la posibilidad de la producción de "conocimientos" (p.ej. práctica en ciencias sociales) en zonas de capacidades económicas y tecnológicas como América Latina (Marini y Millan, 1994), pero sí quiere destacar las desventajas materiales para el ejercicio de tales prácticas disciplinarias. Paulin J. Hountondji (1988) llamó la atención de los científicos sociales en África con respecto a las limitaciones de sus propias prácticas:

> In fact, it seems urgent to me that the scientists in Africa, and perhaps more generally in the Third World, question themselves on the meaning of their practices as scientists, its real function in the economy of the entirety of scholarships, its place in the process of production of knowledge on a world-wide basis ... Scientific activity in the Third World seems to me to be characterized, globally, by its position of dependency. This dependency is of the same nature as that of the economic activity, which is to say that, put back in the context of its historical genesis, it obviously appears to be the result of the progressive integration of the Third World into the worldwide process of production of knowledge, managed and controlled by the Northern countries (1988: 239-240).

Las ciencias sociales estuvieron, y en alguna medida todavía están, ligadas a las empresas colonizadoras. No es necesario buscar intelectuales de izquierda para apoyar tal enunciado. El informe de la Comisión Gulbenkian narra este proceso desde 1850 hasta 1990. Las ciencias sociales se gestaron en las lenguas imperiales del momento (inglés, francés y alemán) y en el presente se mantienen en inglés. Quedaría por analizar la relación entre ciencias sociales y otras lenguas, no solo la de otras lenguas menores de la modernidad con las ciencias sociales (italiano, español, francés), sino también la de lenguas con número elevado de hablantes y de larga data (p.ej. chino, árabe, hebreo) y, más problemático aún, las consideradas "lenguas nativas" en el concierto planetario de la modernidad (Wiredu, 1992). En la organización del mundo promovida por el occidentalismo (p.ej. la modernidad), las ciencias se articularon en determinadas lenguas y localizaciones geográficas-epistemológicas. Más allá de las ciencias sociales quedaron las prácticas de pensamiento. La reorganización de la producción del conocimiento, desde una perspectiva posoccidentalista, tendría que formularse en una epistemología fronteriza en la cual la re-

flexión (filosófica, literaria, ensayística) incorporada a las historias locales encuentra su lugar en el conocimiento desincorporado de los diseños globales en ciencias sociales.

A manera de conclusión y apertura hacia una nueva dirección del argumento, mencionaré una vez más la contribución fundamental de Gloria Anzaldúa a lo que Coronil proyecta e imagina en términos de "nonimperial geohistorical categories". *Borderland/La frontera* no solo es un momento teórico fundamental para la construcción de categorías geoculturales no imperiales, sino que lo es precisamente por indicar una dirección posible para trascender el occidentalismo, en lo que atañe tanto a las categorías geoculturales como a la necesidad de una epistemología fronteriza, posoccidental, que permita pensar y construir pensamiento a partir de los intersticios y a aceptar que los inmigrantes, los refugiados, los homosexuales, etc., son categorías fuera de la ley desde una epistemología monotópica, que normaliza determinados espacios (nacionales, imperiales) como espacios de contención y de marginación. El giro brutal que propone *Borderland/La frontera*, escrito con la fuerza y el sentimiento de Hargill, Texas –un espacio producto de sucesivos colonialismos y articulaciones imperiales–, es quizás equivalente al que produjo Descartes con su *Discours de la méthode,* escrito en el seno de Ámsterdam, Holanda, cuando un reacomodo de las fuerzas imperiales la convirtieron en centro del comercio planetario. Esta es, en cierta manera, la lectura que hace Norma Alarcón, al comparar la contribución teórica de Anzaldúa con producciones teóricas más canónicas:

> No se desea tanto producir un contradiscurso, sino aquel que tenga un propósito desidentificatorio, que dé un viraje drástico y comience la laboriosa construcción de un nuevo léxico y unas nuevas gramáticas. Anzaldúa entreteje auto-inscripciones de madre/hija/amante que a pesar de que no se simbolicen como una "metaforización primaria" del deseo, evitarán que las mujeres tengan una identidad en el orden simbólico que sea distinta de la función maternal y por lo tanto les(nos) impiden constituir una verdadera amenaza para el orden de la "metafísica occidental", o si se quiere, para el "romance familiar/nacional/etno-nacional". Anzaldúa está comprometida con la recuperación y reescritura de ese "origen" femenino/ista no solo en los puntos de contacto de varias simbolizaciones, sino en la misma frontera geopolítica de El Valle [...] Un espacio externo que es presentado en la forma de la Texas de Estados Unidos, la frontera sudoeste con México [...] y una frontera psicológica, la frontera sexual y espiritual (1996: 144-145).

En Anzaldúa se cruzan los ciclos imperiales, desde el relato de las Indias Occidentales hasta el de América Latina como objeto en los Estudios de Área. El suyo, equivalente y continuador de los discursos panoccidentales del siglo XIX y de los primeros años del XX, en América Latina, se proyecta hacia un pensar posoccidental en donde las categorías geohistóricas no imperiales, que busca Coronil, encuentran su espacio de gestación en el cruce de las experiencias históricas imperiales con las categorías sexuales y la germinación de una epistemología fronteriza que va más allá de las construcciones binarias del occidentalismo.

Referencias

Alarcón, Norma (1996). "La frontera de Anzaldúa. La inscripción de una ginocrítica". En B. González Stephan (comp.), *Cultura y Tercer Mundo. T. 2. Nuevas identidades y ciudadanías.* Caracas: Nueva Sociedad, pp. 121-146.

Alcoff, L. y E. Potter (1993). *Feminist Epistemologies*. Nueva York: Routledge.

Amselle, Jean-Loup (1990). *Logiques metisses: Anthropologie de l'identite en Afrique et ailleurs*. París: Payot.

Berger, Mark T. (1993). "Civilizing the South: The US rise to hegemony in the Americas and the roots of 'Latin American Studies' 1898-1945". *Bulletin of Latin American Research*, 12 (1): 1-48.

___ (1996). *Under Northern Eyes. Latin American Studies and U.S. Hegemony in the Americas, 1898-1990*. Bloomington: Indiana University.

Bright, Ch. y M. Geyer (1987). "For a unified History of the World in the Twentieth Century". *Radical History Review*, 39: 69-91.

___ (1995). "World History in a Global Age". *The American Historical Review,* 100: 1034-1060.

Cardoso, Fernando Enrique (1972). "Dependency and development in Latin America". *Latin American Research Review,* 19.

___ (1973). "Imperialism and dependency in Latin America". En F. Bonilla y R. Girling (eds.), *Structures of Dependency.* Stanford: Institute of Political Studies.

___ (1993). *As Idéias e seu Lugar. Ensaios sobre as teorias do desenvolvimento*. Petrópolis: Vozes.

Castañeda, Jorge G. (1994). *Utopia Unarmed. The Latin American Left after the Cold War*. Nueva York: Random House, 1994.

Castro-Gómez, Santiago (1996). "Narrativas contramodernas y teorías poscoloniales. La propuesta hermenéutica de Walter D. Mignolo". En *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill, pp. 145-170.

Chomsky, N. (1968). *American Power and the New Mandarins.* Nueva York: Pantheon.

Cline, Howard (1966). "The Latin American Studies Association: A Summary Survey with Appendix". *Latin American Research Review*, 2 (1): 57-79.

Coronil, Fernando (1996). "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories". *Cultural Anthropology*, 11 (1): 51-87.

Del Barco, Oscar (1980). *Esbozo de una crítica a la teoría y práctica leninistas*. Puebla: Universidad Autónoma.

Dussel, Enrique (1996). *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*. Humanity Books.

Escobar, Arturo (1995). "Conclusion: Imagining a Postdevelopment Era". En *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton University.

Fabian, Johannes (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. Nueva York: Columbia University.

Fernández Retamar, Roberto (1976). "Nuestra América y Occidente". *Revista Casa de las Américas* 98: 36-57. La Habana.

González Casanova, Pablo (1965). "Internal colonialism and national development". *Studies in Comparative International Development*, 114 (1): 27-37

González Stephan, Beatriz (ed.) (1996). *Cambios en el saber académico.* Caracas: Nueva Sociedad, pp. 99-136.

Gunder Frank, André (1969). *Latin America: Underdevelopment or Revolution: Essays on the Development of Underdevelopment and the Immediate Enemy*. Nueva York: Monthly Review.

Habermas, Jurgen (1987). *The Philosophical Discourse of Modernity.* Trad. F. Lawrence. Boston: MIT.

Hall, Stuart (1991a). "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity". En A. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System*. University of Minnesota, pp. 19-40.

Hall, Stuart (1991b). "Old and New identities, Old and New Ethnicities". En A. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System.* Minnesota: University of Minnesota, pp. 41-68.

Haraway, Donna J. (1991). "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". En *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature.* Nueva York: Routledge, pp. 183-203.

Held, David (1995). *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Stanford University.

Hobsbawm, Eric (1994). "Barbarism: A User's Guide". *New Left Review*, 206: 44-54.

Hodgson, Marshall G. S. (1993). *Rethinking World History. Essays on Europe, Islam, and World History.* Introducción y Conclusión de Edmund Burke (ed.). Nueva York: Cambridge University.

Hook, Bell y Cornel West (1991). *Breaking Bread: Insurgent Black Intellectual Life*. Boston: South End.

Hountondji, Paulin J. (1988). "Recherche et extraversion : éléments pour une sociologie de la science dans les pays de la périphérie". *Africa Development*, 15 (3-4): 149-158.

King, Anthony D. (1991). "Introduction: Spaces of Culture, Spaces of Knowledge". En A. King, (ed.). *Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. University of Minnesota, pp. 1-18.

Kusch, Rodolfo (1970). *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: Hachette.

Marini, Mauro y M. Millán (coords.) (1994). *La teoría social latinoamericana*. T. I-II. México: El Caballito de Batalla.

Marx, Karl (1974). "The future results of the British rule in India" [1853]. En Marx/Engels, *On Colonialism*. Moscú: Progreso, pp. 81-88.

Mignolo, Walter D. (1994-1996). "Are Subaltem Studies Postmodem or Postcolonial?" *Dispositio*, 46: 45-73.

___ (1996a). "Bi-Languaging Love: National Identifications and Cultures of Scholarship in a Transnational World". En P. C. Pfeiffer y L. García Moreno (eds.), *Text and Nation*. Columbia: Camden House, pp. 123-142.

___ (1996b). "Herencias coloniales y teorías postcoloniales". En *Cultura y Tercer Mundo*. Caracas: Nueva Sociedad.

___ (1995). "Human understanding and (Latin) American Interests: The politics and sensibilities of geocultural locations". *Poetics Today*, 16 (1): 171-214.

___ (1993). "Colonial and Postcolonial Discourses: Cultural Critique or Academic Colonialism?" *Latin American Research Review*, 28: 120-131.

___ (1995). "Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales". *Revista Iberoamericana*, 170-171: 27-40.

Mudimbe, V. Y. (ed.) (1992). *The Surreptitious Speech: Presence Africaine and the Politics of Otherness, 1947-1987*. University of Chicago, pp. 238-248.

Pagden, Anthony (1982). *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origin of Comparative Ethnology*. Cambridge University.

___ (1992) "Americanism from Modernity to Postmodernity". Coloquio Le Nouveau Monde-Mondes Nouveaux. L'Experience Americaine, Cermaca, Écoles des hautes études en sciences sociales, París, junio 2-4.

Pletsch, Carl E. (1981). "The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950-1975". *Comparative Study of Society and History*, 23 (4): 565-590.

Rivera Cusicanqui, Silvia (1993). "Pachakuti: los horizontes históricos del colonialismo interno". En X. Albó y R. Barrios (ed.), *Violencias encubiertas en Bolivia*. La Paz: CIPCA/ Aruwiyiri, pp. 33-55.

Roig, Arturo Andrés (1981). *Teoría y crítica del pensamiento Latino-Americano*. México: FCE.

Said, Edward (1986). "Orientalism Reconsidered". En F. Barker, P. Hulme, M. Iversen y D. Loxley (eds.). *Literature, Politics and Theory*. Londres: Methuen.

___ (1978). *Orientalism*. Nueva York: Vintage, 1978.

Sandoval, Chela (1994). "Re-Entering Cyberspace: Sciences of Resistance". *Subaltern studies in the Americas*, 19 (46): 75-94.

Stavenhagen, Rodolfo (1965). "Classes, colonialism and acculturation". *Studies in Comparative International Development*, 1 (6). [Reimpreso en 2013, en *The Emergence of Indigenous Peoples, Texts and Protocols*, 3. En línea].

___ (1986). "Ethnodevelopment: A neglected dimension in development thinking". En R. Anthorpe y A. Krahl, (eds.). *Development Studies: Critique and renewal*. Leiden: E. J. Brill.

___ (1990). *The Ethnic Question. Conflicts, Development and Human Rights*. Japón: United Nations University.

Wallerstein, I. *et al.* (1996). *Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commisssion on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford University [*Abrir las ciencias sociales*. México: Siglo XXI].

Wiredu, Kwasi (1992). "Formulating modern thought in African Languages: Sorne theoretical considerations". En V. Y. Mundimbe (ed.), *The Surreptitious Speech: Presence Africaine and the Politics of Otherness, 1947-1987*. University of Chicago, pp. 301-332.

Herencias coloniales y teorías poscoloniales[1]

El término *poscolonial*[2] es una expresión ambigua, algunas veces peligrosa, otras veces confusa, generalmente limitada y empleada inconscientemente. Es ambigua cuando se la utiliza para aludir a situaciones sociohistóricas relacionadas con la expansión colonial y la descolonización a través del tiempo y del espacio. Por ejemplo, Argelia, Estados Unidos o el Brasil del siglo XIX están todos enmarcados dentro de la categoría de países poscoloniales. El peligro surge cuando este término es usado en la academia en una dirección "pos" teórica, convirtiéndose en la fuente de oposición principal en contra de las prácticas que favorecen a la "gente de color", a los "intelectuales del Tercer Mundo", a los "grupos étnicos" en la academia. Es confuso en expresiones como "hibridación", "mestizaje", "espacios intersticiales" y otras equivalentes, para transformarse en objeto de reflexión y crítica de las teorías poscoloniales, porque ellas sugieren una discontinuidad entre la *configuración* colonial del objeto o tema de estudio y la posición *poscolonial* del lugar de la teoría. Es empleado inconscientemente cuando se lo desarraiga de las condiciones de su manifestación (p.ej., en ciertos casos, como un sustituto de la literatura de la *Commonwealth* y, en otros, como poder en la "literatura del Tercer Mundo"). Por consiguiente, el término "poscolonialidad" o lo "poscolonial" se vuelve problemático cuando se aplica a las prácticas culturales tanto del siglo XIX como del XX.

A pesar de todas las dificultades que este término implica, soy de la opinión de que no debemos perder de vista el hecho de que lo poscolonial revela un cambio radical epistémico-hermenéutico en la producción

1 Una primera versión de este texto apareció en *AdVersuS. Revista de Semiótica*, 2 (4) (diciembre 2005).
2 *Véanse* al respecto McClintock (1992), Shoaht (1992), Radhakrishnan (1993), Dirllik (1994).

teórica e intelectual. No es tanto la condición histórica poscolonial la que debe atraer nuestra atención, sino los *loci* de enunciación de lo poscolonial. En este artículo asumiré que se está produciendo una transformación fundamental del espacio intelectual, a raíz de la configuración de una razón poscolonial, tanto en el lugar de práctica oposicional en la esfera pública como en el de una lucha teórica en la academia. En este contexto citaré la descripción que elabora Ella Shohat sobre las teorías poscoloniales como *loci* de enunciación y su opinión de que la teoría poscolonial ha formado un espacio de fuerza para la erudición y resistencia crítica, mientras que, en general, los discursos poscoloniales proporcionan prácticas oposicionales en países con una gran herencia colonial. En palabras de Shohat:

> El término "poscolonial, sería, por tanto, más preciso si se articulara como "teoría de los pos-primer/tercer mundos", o como "crítica pos-anticolonial" como un movimiento que va más allá de las relaciones relativamente binarias, fijas y estables que diseñan (mapean) las relaciones de poder entre "colonizador/colonizado" y "centro/periferia". Tales rearticulaciones sugieren un discurso más matizado, que permita el movimiento, la movilidad y la fluidez. Aquí, el prefijo "pos" haría sentido menos como lo que viene "después" y más como lo que sigue, lo que va más allá y se distancia críticamente de un cierto movimiento intelectual –la crítica tercermundista anticolonial– más que superar cierto punto histórico –el colonialismo–, pues aquí el "neocolonialismo" sería una manera menos pasiva de referirse a la situación de los países neocolonizados y una modalidad políticamente más activa de compromiso (1992a: 108).

A pesar de todas las ambigüedades del término analizado por Shohat, la cita subraya un aspecto crucial de las prácticas teóricas contemporáneas identificadas como poscoloniales, aunque el término excede su propia descripción. Argumentaré a favor de la razón poscolonial entendida como un grupo diverso de prácticas teóricas que se manifiestan a raíz de las herencias coloniales, en el cruce de la historia moderna europea con las historias contramodernas coloniales. No iré tan lejos como para proponer lo poscolonial como un nuevo paradigma, pero sí para tomarlo como parte de uno aún más grande. Me gustaría insistir en el hecho de que el "pos" en "poscolonial" es notablemente diferente de los otros "pos" de la crítica cultural contemporánea. Iré aún más allá, al sugerir que cuando se compara con la razón posmoderna, nos encontramos con dos maneras fundamentales para criticar la modernidad: una, la poscolonial,

desde las historias y herencias coloniales; la otra, la posmoderna, desde los límites de la narrativa hegemónica de la historia occidental.

Comenzaré, pues, con un recuento de la manera en la que hablo acerca de las situaciones y condiciones poscoloniales. Primero, limito mi comprensión acerca del "colonialismo" a la constitución geopolítica y geohistórica de la modernidad occidental europea (conceptualización de Hegel) en sus dos configuraciones: la económica y política del mundo moderno y la del espacio intelectual –desde la filosofía hasta la religión, desde la historia antigua hasta las ciencias sociales modernas–, justificando tal configuración.

La razón poscolonial presenta lo contramoderno como un lugar de disputa desde el primer momento de la expansión occidental (p.ej., *La nueva corónica y buen gobierno* de Guamán Poma de Ayala, terminada alrededor de 1615), haciendo posible cuestionar el espacio intelectual de la modernidad y la inscripción del orden mundial en el que el Occidente y el Oriente, el Yo y el Otro, el civilizado y el bárbaro fueron inscritos como entidades naturales. Desde 1500 aproximadamente, el proceso de consolidación de Europa occidental como entidad geocultural navegó junto con los viajes de ultramar y la expansión de los imperios portugués y español. Durante el siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII, Italia, España –o Castilla– y Portugal fueron el "corazón de Europa", para usar el término que Hegel finalmente aplicó a Inglaterra, Francia y Alemania a comienzos del siglo XIX. Limitaré entonces mi enfoque de las situaciones/condiciones poscoloniales a la configuración sociohistórica de los pueblos que obtienen su independencia o emancipación de los poderes imperiales y coloniales de Occidente –como Europa hasta 1945 o Estados Unidos, desde comienzo del siglo XX–. La razón poscolonial precede y coexiste con las situaciones/condiciones poscoloniales. Por supuesto, el prefijo pos contiene la idea de "precedencia". Sin embargo, podría estar justificado en términos de condiciones poscoloniales, como utopía o como equivalente de la razón anticolonial (contramoderna), antes y después de la independencia política.

Una de las primeras dificultades que encontramos en este mapa de herencias coloniales y teorías poscoloniales es que Estados Unidos no lo acepta fácilmente como caso poscolonial y, por consiguiente, como realidad con la que podríamos contar en términos de teorías poscoloniales (Shohat 1993: 102; McClintock 1992: 1986-1987). La dificultad surge no solo por las diferencias entre las herencias coloniales en Estados Unidos y, digamos, Jamaica, sino principalmente porque la poscolonialidad, tanto en términos de situación o condición como de producción teórica y dis-

cursiva, tiende a estar vinculada con las experiencias del Tercer Mundo. El hecho es que, a pesar de que Estados Unidos no tiene el mismo tipo de herencia colonial que el Perú o Indonesia, es, sin embargo, consecuencia de la expansión europea, y no otro país europeo, propiamente hablando. A raíz del liderazgo norteamericano en la continuidad de la expansión europea, la razón posmoderna estaría conectada más fácilmente con Estados Unidos que con la razón poscolonial. Se podría decir que las herencias coloniales encontradas en países como Estados Unidos adhieren a las teorías posmodernas que se encuentran en Fredric Jamesón (1991), donde el espacio contestatario es el resultado de las herencias del capitalismo, más que de las del colonialismo. La clásica discusión entre Jameson y Aijaz Ahmad podría ser releída fácilmente en este contexto. Si es necesario otro ejemplo de la historia intelectual de Estados Unidos para justificar el razonamiento posmoderno en complicidad con lo poscolonial, se puede considerar seriamente el argumento de Cornel West (1989) acerca de la evasión norteamericana de la filosofía como genealogía del pragmatismo. Al leer a Emerson, Peirce, Royce, Dewey, Du Bois, James y Rorty, entre otros, West ha sugerido que la evasión filosófica norteamericana es precisamente el resultado del filosofar fuera de lugar, en otras palabras, de la práctica de una reflexión filosófica cuya base no ha sido fundada en la necesidad de separación de los centros coloniales, sino en las necesidades de los países coloniales mismos. Por eso, West afirma que "el pragmatismo profético se manifiesta en un momento específico en la historia de la civilización del Atlántico Norte –el momento de la posmodernidad–", y va aún más allá, cuando afirma que "la posmodernidad puede ser comprendida a la luz de tres procesos históricos fundamentales":

1. El final de la edad europea (1492-1945), que diezmó la autoconfianza europea e inspiró la crítica personal –de acuerdo con West, "este monumental descentramiento de Europa produjo reflexiones intelectuales ejemplares, tales como la desmitificación de la hegemonía cultural europea, la destrucción de la tradiciones metafísicas occidentales y la deconstrucción de los sistemas filosóficos del Atlántico Norte" (1989: 235).
2. La manifestación temprana de Estados Unidos como poder económico y militar, que ofreció direcciones en el ambiente político y la producción cultural.
3. El "primer paso a la descolonización del Tercer Mundo, promulgado por la independencia política en Asia y en África" (p. 236).

Notemos primero que los tres procesos históricos fundamentales que West ofrece para comprender la posmodernidad podrían también ser invocados para entender el concepto de poscolonialidad. En un juego de palabras, se podría decir que la posmodernidad es el discurso de la contramodernidad surgido de las *colonias de asentamiento*, mientras que poscolonialidad es el discurso de la contramodernidad manifestada por la *colonización de asentamiento profundo* (Argelia, India, Kenia, Jamaica, Indonesia, etc.)[3], donde el poder colonial se mantuvo con una particular brutalidad. En segundo lugar, notemos que, si se considera la descolonización como un proceso posterior a 1945 –lo que lo restringe principalmente al campo del Imperio Británico y las colonias alemanas y francesas–, América Latina quedaría fuera como proceso prematuro de descolonización y su entidad como grupo de países del Tercer Mundo no sería siempre aceptada. Esta es otra de las razones por las cuales el concepto de poscolonialidad solo comenzó a ser discutido recientemente en los círculos académicos latinoamericanos de Estados Unidos y se mantiene en gran parte ignorado en los países de América lusohispana, mientras que los conceptos de modernidad y posmodernidad gozan ya de una extensa bibliografía, tanto en la academia de Estados Unidos como en América lusohispana particularmente en aquellos países con gran población de descendencia europea (p.ej. Brasil y el Cono Sur).

El mapa presentado por West sugiere una herencia colonial dividida en tres partes: 1. colonias de asentamiento; 2. colonias de asentamiento profundo antes de 1945, y 3. colonias de asentamiento profundo después de 1945. En este mapa, el surgimiento del pragmatismo norteamericano en una colonia de asentamiento sería el equivalente de las teorías poscoloniales de las colonias de asentamiento profundo antes y después de 1945: "No es casual que el pragmatismo americano salga una vez más a la superficie de la vida intelectual noratlántica en nuestros días [...]. El sello distintivo del pragmatismo americano en nuestra era posmoderna es su descarado énfasis en lo moral y su inequívoca tendencia a ir por delante" (West, 1989: 4).

El énfasis en el concepto de posmodernidad –en lugar de poscolonialidad– de una colonia de asentamiento que posteriormente se convirtió en poder mundial explica la atención que el concepto de posmodernidad ha recibido en América Latina. El hecho de que comencemos a ver artículos donde se mezclan la posmodernidad y América Latina

3 He usado la distinción entre colonias de asentamiento (Estados Unidos, Australia, Nueva Zelanda, etc.) y colonias de asentamiento profundo (Argelia, Perú, India, etc.) de McClintock (1992).

parece obedecer a que el concepto de poscolonialidad se ha convertido en tema importante de discusión dentro de los círculos académicos de las mismas colonias de asentamiento elevadas a un nivel hegemónico mundial, aunque no siempre se hace la distinción entre la manifestación y los usos de la posmodernidad y la poscolonialidad ni se evalúan sus consecuencias. Por ejemplo, cuando Dirlik afirma abierta y provocativamente que "lo poscolonial comienza cuando los intelectuales del Tercer Mundo han llegado al mundo académico del Primer Mundo" (1994: 329), no se puede evitar hacer la misma pregunta referente a lo posmoderno y, a la vez, considerar un argumento como el de West como una respuesta a lo posmoderno en Estados Unidos.

Si miramos atrás a las colonias de asentamiento profundo –como la mayoría de los países latinoamericanos (tipo 2)–, las preocupaciones y los temas que hoy identificaríamos como discursos poscoloniales que coexisten con las condiciones poscoloniales pueden ser encontrados inmediatamente después de la Revolución Bolchevique, y se pueden subrayar algunas de sus diferentes manifestaciones: el marxismo de José Carlos Mariátegui en Perú (alrededor de 1920) y de Enrique Dussel en Argentina (desde 1970) y en México (desde 1960 hasta hoy) o el caso de pensadores liberales como Leopoldo Zea y Edmundo O'Gorman.

En 1958, Zea publicó *América en la historia*, texto más bien de teoría poscolonial, que podríamos describir como liberal, acerca de países de asentamiento profundo, emancipados directamente del poder colonial a comienzos del siglo XIX. La problemática presentada por Zea está enraizada en una larga y duradera tradición entre intelectuales hispanoamericanos desde el siglo XIX: la conflictiva relación con Europa y, hacia el fin del siglo XIX, con Estados Unidos; en otras palabras, con el occidentalismo. En este texto Zea representa a España y a Rusia como marginales para el Occidente. Hay dos capítulos muy significativos: "España al margen de Occidente" y "Rusia al margen de Occidente". Se puede conjeturar que las situaciones poscoloniales en las colonias de asentamiento profundo (tipo 2) en América Latina tienen algunas similitudes con la transformación de Rusia en la Unión Soviética, a pesar de haber transcurrido casi un siglo entre la descolonización de América Latina y la Revolución Rusa. Una similitud muy obvia que Zea señala como proveniente de la modernidad marginal de España y Rusia durante los siglos XVIII y XIX. Sin embargo, existen enormes diferencias debido a las distintas épocas en que tuvo lugar cada proceso histórico y por el hecho de que, mientras la descolonización en América Latina se produjo en las primeras colonias españolas y portuguesas de asentamiento profundo –con algunas interacciones con las culturas indígenas,

p.ej., en los Andes y Mesoamérica, y con otras zonas en las que la descolonización se produjo involucrando el problema de la esclavitud como migración forzada–, la Revolución Rusa ocurrió en el mismo corazón del imperio. La relación de España y de Rusia con el eurocentrismo fue semejante: a ella Zea le dedica un capítulo de su más reciente producción (1988) que ubica en la formación y consecuencia de las conceptualizaciones cartesianas y hegelianas de la "razón", como también en el hegelianismo invertido de Marx y Engels, como utopía que no se materializa en Europa sino en sus márgenes. Sin embargo, la herencia histórica y su implementación revolucionaria en la Unión Soviética no están conectadas con la herencia colonial y el pensamiento poscolonial, por razones que ya describiré.

Jorge Klor de Alva reaccionó fuertemente en contra del pensamiento en términos poscoloniales en Estados Unidos y al hacerlo trajo a primer plano la diferencia entre las herencias coloniales de asentamiento y de asentamiento profundo. En la larga cita que exponemos podemos ver la diferencia entre un pensador neoliberal mexicano de los años sesenta como Zea y un pensador chicano de los años noventa, enfrentándose con la occidentalización y las herencias coloniales:

> La primera parte de mi tesis es simple: si tomamos en cuenta que la población indígena de las Américas empezó a sufrir un colapso demográfico devastador como consecuencia de su contacto con los europeos; que la pérdida de población nativa trajo como consecuencia, a finales del siglo XVI, el desplazamiento hacia la periferia de aquellos que se identificaban a sí mismos como nativos de la naciente política nacional; que la mayor parte de los mestizos que empezaron rápidamente a reemplazarlos forjaron su imagen a partir de los modelos europeos; y dado que, conjuntamente con los euro-americanos (criollos) y algunos europeos (peninsulares), estos mestizos occidentalizados conformaron los ejércitos que derrotaron a España durante las guerras de Independencia del siglo XIX; y, finalmente, que los nuevos países bajo el liderazgo criollo/mestizo construyeron sus identidades nacionales completamente al margen de las prácticas euroamericanas, del idioma español y del cristianismo, presentar a los sectores pre-independientes no nativos como colonizados sería tomar una dirección errada y sería inconsistente explicar las guerras de Independencia como luchas anticoloniales, así como es engañoso caracterizar a las Américas posteriores a las guerras de separación como poscoloniales. En resumen, las Américas no eran ni Asia ni África; México no es la India, Perú no es Indonesia y los latinos de Estados Unidos –a pesar de su trágica lucha en contra de su exclusión– no son argelinos (1992: 3).

Klor de Alva formuló esta tesis, como él mismo aclara, basado en sus investigaciones sobre la construcción de identidades entre los latinos y los mexicano-americanos en los Estados Unidos de hoy. Además, aunque no deja muy claro su concepto de las "Américas", excluye el Caribe (inglés, francés y español), cuya consideración cambiaría radicalmente la visión de lo colonial y lo poscolonial, ya que el Caribe inglés y francés pertenece a las colonias de asentamiento profundo de tipo 3, mientras que el Caribe español es de tipo 2. Básicamente, la idea de Klor de Alva sobre las "Américas" es puramente hispana y angloamericana.

Existen aquí dos problemas que merecen ser aclarados. Uno la diferencia entre las situaciones poscoloniales y el otro lo configurado por los discursos y las teorías poscoloniales. Me inclino por entender las "situaciones y discursos poscoloniales" como una configuración de la liberación de las reglas coloniales y las diferentes etapas del período moderno (p.ej. la independencia angloamericana e hispanoamericana al final del siglo XVIII y principios del XIX respectivamente, como también la descolonización de Indonesia o Argelia). Es decir, que son situaciones y discursos poscoloniales de tipo 1, 2 y 3. Tal formulación es tal vez muy esquemática, pero nos ayuda a separar algunas de las confusiones y ambigüedades que conlleva la expresión.

En contraste, las teorías poscoloniales no integran ninguno de los tres tipos de situaciones y discursos poscoloniales y son, más bien, una manifestación de las consecuencias de las situaciones y discursos poscoloniales de tipo 2 y, especialmente, de tipo 3. Además, es la construcción de la conciencia de la teoría poscolonial la que permite describir y separar (p.ej. construir) las diferentes experiencias coloniales y poscoloniales (p.ej. situaciones y discursos). Ahora bien, si entendemos la poscolonialidad y la posmodernidad como construcción de teorías y aceptamos que ambos términos se manifiestan desde diferentes tipos de herencias coloniales (tipo 1, la posmodernidad; tipo 2 y 3, la poscolonialidad), entonces ambos tipos de teorías son movimientos contramodernos que responden a diferentes clases de herencias coloniales y tienen en común el proceso de la expansión occidental identificado como modernidad.

El lector puede objetar diciendo que la posmodernidad no es particularmente angloamericana, ni siquiera un fenómeno europeo, sino que pertenece a la historia del ser humano. Si usamos una lógica similar, se puede argüir que la misma observación podría hacerse con respecto a la poscolonialidad, diciendo que esta no es solamente un problema de modernidad y países colonizados entre 1492 y 1945, sino más bien un problema global o un problema transnacional. Estaría de acuerdo con

ambos debates. La modernidad es tanto la consolidación de los imperios de Europa, incluyendo sus consecuencias, como la subyugación de pueblos y culturas en su lucha por la liberación, aunque su historia puede haber sido relatada principalmente por discursos coloniales producidos por aquellos en el poder y en la posición para hacerlo efectivo. De esta manera, si la modernidad consiste en la consolidación tanto de la historia europea como de la historia silenciosa de las colonias de la periferia, la posmodernidad y la poscolonialidad –como operaciones de construcción literaria– son lados distintos de un proceso para contrarrestar la modernidad desde diferentes herencias coloniales: 1. desde/en el centro de imperios coloniales (p.ej. Lyotard); 2. en colonias de asentamiento (p.ej. Jameson en Estados Unidos); y 3. en colonias de asentamiento profundo (p.ej. Said, Spivak, Glissant).

Mi argumento es, entonces, que la teorización de lo poscolonial permite descentrar las prácticas teóricas en términos de ubicación geocultural. Es precisamente en este aspecto donde es difícil de rastrear la diferencia entre los discursos poscoloniales y las teorías. Las teorías poscoloniales son, por así decir, discursos poscoloniales (p.ej. políticos, legales, históricos y literarios de emancipación) con la autoconciencia de ser una práctica teórica en el sentido erudito de la expresión (p.ej. discursos eruditos vinculados a la academia y a las tradiciones y reglas de instituciones disciplinarias). Es por eso que hubiera sido muy difícil concebir a Fanon como un teórico poscolonial en 1961. Su discurso, a pesar de que fue atractivo y seductor –y aún lo es–, no era parte del marco conceptual que, en esa época, se concebía en términos del discurso teórico por la academia. La teoría en las humanidades, en ese entonces, se concebía principalmente en términos de modelos lingüísticos y, en las ciencias sociales, en términos de leyes ya establecidas. Fanon se convierte en un teórico poscolonial después de que la academia conceptualiza una nueva clase de prácticas teóricas, inventa un nombre para distinguirla de las demás y la sitúa dentro de un campo académico específico.

Las dificultades de trazar límites claros proveen a la teorización poscolonial un lugar distintivo. Primero, porque el lugar geocultural se hace explícito. Las prácticas teóricas poscoloniales se asocian con individuos que *provienen* de sociedades con fuertes herencias coloniales, que han estudiado y/o *están en* algún lugar del corazón del imperio. Soy consciente de que esta afirmación puede ser peligrosa, ya que puede usarse para que solo ciertos individuos puedan producir un determinado discurso. Sin embargo, no estoy planteando el problema en términos de un determinismo ontológico, sino, más bien, en términos de opciones y

posibilidades. Estoy seguro de que, mientras no sea necesario ser X para entender los X (p.ej. chicanos, mujeres, mujeres de color, hispanos, etc.), cuando se habla de prácticas teóricas como intervenciones culturales y políticas, la política de identificación se convierte en una parte de la política de colocación: identificarse como X sería parte del mismo proceso de teorización de la condición social en la cual los X han estado y son colocados. Por consiguiente, parece que las posibilidades de teorización de las herencias coloniales pueden ser llevadas a cabo en diferentes direcciones: desde un lugar estrictamente disciplinario; desde el lugar de alguien para quien las herencias coloniales son históricas, pero no algo personal; y, finalmente, desde el lugar de alguien para quien las herencias coloniales están atrincheradas en su propia sensibilidad. Parte de la confusión y de la ambigüedad del término se debe a las variadas posibilidades de comprometerse uno mismo en teorizaciones poscoloniales. Creo, sin embargo, que el prejuicio opuesto es lo más común: que las personas provenientes *del* corazón del imperio tienen la competencia necesaria para teorizar, sin importar el lugar donde *estén*. Este prejuicio está anclado en la distribución ideológica del conocimiento en las ciencias sociales y las humanidades, que va unido a la distribución geopolítica del Primer, Segundo y Tercer mundos. O, de otra manera, mientras la *razón poscolonial* revela un cambio de terreno con respecto a su propio fundamento como práctica cognitiva, política y teórica, la razón moderna dice del fundamento de las humanidades y de las ciencias sociales durante el siglo XIX, basada en herencias del Renacimiento y de la Ilustración, en lugar de las herencias coloniales.

Debo esta idea a Carl Pletsch (1981: 565-90), quien trazó la división social y científica del trabajo en relación con la división geopolítica del Primer, Segundo y Tercer mundos entre 1950 y 1975, período en el que la labor social y científica estuvo reorganizada de acuerdo con el nuevo orden mundial, coincidentemente con el período de surgimiento de los discursos coloniales y el establecimiento de las bases de las teorías poscoloniales. Los discursos coloniales y sus teorías no eran todavía un tema de discusión en la época en que Pletsch escribió su artículo, dedicado principalmente a las ciencias sociales. El período escogido es importante también por las conexiones implícitas entre la descolonización y el surgimiento de la Guerra Fría, que puso de nuevo a Rusia/Unión Soviética en el panorama, en el margen de la modernidad occidental, como Segundo Mundo. La tesis de Pletsch es simple: la angustia de Occidente por el surgimiento de las naciones socialistas y, sobre todo, por el crecimiento económico y tecnológico de la Unión Soviética inspiró la división del mundo en tres

grandes categorías: los países tecnológica y económicamente desarrollados, organizados democráticamente; los países tecnológica y económicamente desarrollados, gobernados por la ideología; y los países tecnológica y económicamente subdesarrollados. Las bases de tal distribución no van unidas necesariamente a las propiedades de los objetos clasificados, sino al lugar de enunciación que construye la clasificación: la enunciación se encuentra en el Primer Mundo y no en el segundo ni en el tercero. Ya que la clasificación se originó en países capitalistas democráticamente desarrollados, estos se convirtieron naturalmente en el Primer Mundo y en el modelo de las clasificaciones posteriores. Mi primera suposición, entonces, es que la teorización poscolonial lucha por un desplazamiento del *locus* de enunciación del Primer al Tercer Mundo[4].

Mi suposición se puede entender mejor si proseguimos con Pletsch un poco más. La fuerza de su argumento descansa en el hecho de que la redistribución académica de la labor científica no es paralela a la nueva ubicación política y económica de los mundos culturales. O, como el mismo Pletsch señala:

> Los términos que evocaban etnocentrismo, condescendencia, imperialismo y agresión fueron sustituidos sistemáticamente por términos eufemismos aparentemente naturales y científicos. Las antiguas colonias no solo se transformaron en "países en proceso de desarrollo" y las tribus primitivas se convirtieron en "pueblos tradicionales", sino que los departamentos de Guerra y de Marina del gobierno de Estados Unidos se transformaron en el departamento de "Defensa"... La necesidad de ayuda foránea y los enormes egresos asignados a asuntos militares hubiesen sido imposibles de explicar en una época de paz con categorías que no se diferenciaran en nada de aquellas bajo la protección jerarquizada del paraguas de los tres mundos (1981: 575).

Desde un punto de vista epistemológico, la distinción clásica entre sociedades tradicionales y modernas puede recolocarse y redistribuirse. Así, el mundo moderno se divide en dos: el Primer Mundo, tecnológicamente avanzado, libre para el ejercicio del pensamiento utilitario y desprovisto de restricciones ideológicas, por consiguiente natural; y el

4 Se me ha dicho en un par de ocasiones que no debería de hablar de Primer, Segundo ni Tercer mundos, porque tales entidades no existen. Quisiera enfatizar aquí que no estoy hablando de las entidades, sino de las divisiones conceptuales del mundo que, como tales, existieron y todavía existen, aunque la configuración del mundo no es la que inspiró dicha distinción. Siento la necesidad de disculparme por presentar esta anotación, a la vez que no puedo evitarla.

Segundo Mundo, también tecnológicamente avanzado, pero sobrecargado con una élite ideológica que impide el pensamiento utilitario y el libre acceso a la ciencia. El mundo tradicional es económica y tecnológicamente subdesarrollado, con una mentalidad que obstruye la posibilidad del pensamiento utilitario y científico. Por eso es que la distribución epistemológica del trabajo fue parte integrante de la distribución ideológica del mundo y de la reconceptualización de la ciencia, la ideología y la cultura:

> Los científicos sociales de Occidente se han reservado el concepto de cultura para las mentalidades de las sociedades tradicionales en sus estados primitivos. Han denominado a las sociedades socialistas como el Segundo Mundo, la comarca de la ideología. Y han asumido desde hace mucho –aunque no de forma unánime, por supuesto– que el Occidente moderno es el cielo de la ciencia y el pensamiento utilitario. En concordancia con este esquema, un clan de científicos sociales ha sido seleccionado para estudiar estas sociedades primitivas del Tercer Mundo (los antropólogos). Otros clanes –los economistas, sociólogos y politólogos– estudian el Tercer Mundo solo cuando el proceso de la modernización ya se encuentra en marcha. La verdadera comarca de estas últimas ciencias sociales es el mundo moderno, especialmente las sociedades naturales de Occidente. Pero, una vez más, se van a seleccionar y diseñar subclanes de cada una de estas ciencias del mundo moderno para que penetren específicamente en las regiones ideológicas del Segundo Mundo. Estos estudiantes del Segundo Mundo, como muchos de sus colegas economistas, politólogos y sociólogos que estudian el proceso de la modernización del Tercer Mundo, están comprometidos mayormente con estudios de área. Lo que distingue su área es el peligro asociado con la ideología puesta en contraposición con la ahora inocente otredad de las culturas tradicionales. Pero un contraste mucho mayor se presenta entre todos estos especialistas de área, sean del Segundo o del Tercer Mundo, y el generalista disciplinario que estudia las sociedades naturales del Primer Mundo (1981: 579).

Cito a Pletsch de forma extensa por la sustancial redistribución del orden de las cosas y de las ciencias humanas que ya Michel Foucault describió para el siglo XIX y también porque ayuda a aclarar el lugar de las prácticas teóricas poscoloniales y posmodernas hacia el final del siglo XX, poco después del colapso del orden de los tres mundos y el fin de la Guerra Fría. Se puede conjeturar que una característica sustancial de lo poscolonial la constituye la emergencia del *loci* de enunciación de acciones sociales que surgen de los países del Tercer Mundo, que invierte

la imagen contraria producida y sostenida por una larga tradición desde la herencia colonial hasta la redistribución de la labor científica analizada y tecnológicamente subdesarrollada, con una forma de pensamiento "oscuro": él o ella no puede producir ningún tipo de pensamiento teórico significativo, por cuanto la teoría se define según los modelos del Primer Mundo. De acuerdo con esta lógica, las teorías y las ciencias se producen en los países del Primer Mundo, donde no existen las obstrucciones ideológicas para el desarrollo del pensamiento científico y teórico.

Mi segunda suposición, entonces, es que el *locus* de la teorización posmoderna –de acuerdo con la tesis de Jameson (1991)– se ubica en el Primer Mundo, aunque en oposición a la configuración epistemológica de las ciencias sociales *vis a vis* con el Tercer Mundo analizada por Pletsch, se podría argumentar que la razón posmoderna mezcla prácticas y entrenamientos teóricos del Primer Mundo con las bases ideológicas del Segundo. Sin embargo, mantiene como tal su diferencia con la razón poscolonial en la que la alianza está entre la producción cultural del Tercer Mundo y la imaginación teórica del Primero. Pletsch, en su artículo, se refiere a la literatura. No obstante, no nos podemos olvidar del enorme impacto de la producción literaria de los países del Tercer Mundo (p.ej. García Márquez, Assia Djebar, Salman Rushdie, Naguib Mahfouz, Michelle Cliff). El hecho de que tal impacto tuviera lugar en el campo literario, es decir, en el campo de la producción "cultural" más que en el de las ciencias sociales, corrobora la hipótesis de Pletsch sobre la distribución del conocimiento en relación con las áreas geoculturales. Explica también por qué el Realismo Mágico se convirtió en el símbolo de la producción cultural del Tercer Mundo.

Repensemos ahora la distinción entre *venir de, estar en* y *ser de*. Si tanto los discursos poscoloniales (incluyendo la literatura) como las teorías están asociados con la gente (*que viene*) *de* países con herencias coloniales, es precisamente por el desplazamiento del *locus* de producción intelectual del Primer al Tercer Mundo. Sin embargo, mientras la producción literaria puede ser fácilmente atribuida a la producción cultural del Tercer Mundo, la teoría es más difícil de justificar, porque –de acuerdo con la distribución científica del trabajo analizada por Plesch– el *locus* de producción teórica es el Primer más que el Tercer Mundo. Entonces, mi tercera suposición es que las prácticas teóricas poscoloniales no solo están cambiando nuestra visión de los procesos coloniales, sino que también están desafiando la misma fundamentación del concepto occidental del conocimiento y del entendimiento, al establecer conexiones epistemológicas entre el lugar geocultural y la producción teórica.

Al insistir en la conexión entre el lugar de la teorización (*ser de, venir de* y *estar en*) y el *locus* de enunciación, estoy enfatizando que los *loci* de enunciación no son dados, sino representados, y no estoy suponiendo que solo la gente que viene de tal o cual lugar puede teorizar X. Deseo insistir en el hecho de que estoy presentando el argumento no en términos deterministas, sino en el campo abierto de las posibilidades lógicas, de circunstancias históricas y de sensibilidad personal. En otras palabras, estoy sugiriendo que aquellos para quienes las herencias coloniales son reales, es decir, que les duelen, están lógica, histórica y emocionalmente más inclinados que otros a teorizar el pasado en términos de historias coloniales. También estoy sugiriendo que la teorización poscolonial restablece los límites entre el conocimiento, lo conocido y el sujeto y el sujeto cognoscente –y esta es mi razón para acentuar las complicidades entre las teorías poscoloniales y "las minorías"–. Mientras, por una parte, percibo el lugar del sujeto cognoscente en la economía social del conocimiento y del entendimiento como la contribución principal de las teorías poscoloniales, siento, por otra parte, que la descripción o explicación de lo conocido es la contribución principal de las teorías posmodernas.

2 Me gustaría desplazarme hacia la segunda parte de mi argumento: Las teorías poscoloniales como contramodernidad y *loci* de enunciación diferencial. Enrique Dussel, filósofo argentino asociado a la filosofía de la liberación, presentó una idea similar de una manera clara y convincente. Cito la introducción de sus conferencias en Frankfurt:

> La modernidad es, para muchos (por ejemplo para Jürgen Habermas o Charles Taylor), un fenómeno esencial o exclusivamente europeo. En estas conferencias, argumentaré que la modernidad es, de hecho, un fenómeno europeo, pero está constituido por una relación dialéctica con una alteridad no europea que es su contenido último. La modernidad aparece cuando Europa se autoafirma como el "centro" de una historia mundial que ella inaugura; la "periferia" que circunda este centro es, en consecuencia, parte de su autodefinición. La oclusión de esta periferia (y del papel de España y Portugal en la formación del sistema mundial moderno desde finales del siglo XV hasta mediados del XVII), induce a los principales pensadores contemporáneos del "centro" a una falacia eurocéntrica con respecto a su comprensión de la modernidad. Si su comprensión de la genealogía de la modernidad es entonces parcial y local, sus intentos por elaborar una crítica o defensa de ella parecen igualmente unilaterales y, en parte, falsos (1993).

La construcción de la idea de la modernidad relacionada con la expansión europea, y también forjada por los intelectuales europeos, fue lo suficientemente poderosa para durar desde hace quinientos años. Los discursos y las teorías poscoloniales comenzaron a desafiar directamente esa hegemonía, un desafío que era impensable y, tal vez, inesperado para aquellos que construyeron y previeron la idea de la modernidad como un período histórico e implícitamente como el *locus* de enunciación. Un *locus* de enunciación que en el nombre de la racionalidad, la ciencia y la filosofía afirmó su propio privilegio sobre otras formas de racionalidad o sobre formas de pensamiento que, desde la perspectiva de la razón moderna, fueran racionales. Por consiguiente, propondría que los discursos y las teorías poscoloniales están construyendo una razón poscolonial como un *locus* de enunciación diferencial. Por supuesto, estoy simplificando, pero con el propósito de presentar mi percepción de la razón poscolonial como un *locus* de enunciación diferencial. "Diferencial" aquí significa también un desplazamiento de los conceptos y de las prácticas de las nociones del conocimiento y también de las formas de entendimiento articuladas durante el período moderno[5]. Por otra parte, *si* un proyecto similar pudiera ser asimilado a lo que puede llamarse, en este contexto, la razón posmoderna, la posición de Dussel se asemejaría a la de Homi Bhabha cuando habla *desde* las diferentes herencias coloniales (tipo 2 y 3): "Impulsado por la historia subalterna de los márgenes de la modernidad –más que por las fallas del logocentrismo– he intentado, en alguna pequeña medida, *revisar lo conocido, renombrar lo posmoderno desde la postura poscolonial*" (1994; énfasis agregado).

Encuentro una coincidencia digna de notar entre Dussel y Bhabha, aunque con algunas diferencias significativas. La coincidencia radica en el hecho importante de que la tarea del razonamiento poscolonial no está solamente vinculada con la necesidad política de la descolonización en Asia, África y el Caribe, sino principalmente con la relectura del paradigma de la razón moderna. Esta tarea la llevan a cabo Dussel y Bhaba de manera diferente, aunque no contradictoria.

5 Un ejemplo revelador de lo que estoy tratando de articular es la contralectura de Norma Alarcón (1990; 1994) sobre el significado de la asignación teórica de Jean-Luc Nancy. Mientras que Nancy asigna un significado a la cultura chicana a través de su lectura desde el espacio donde la etnicidad y el lenguaje no interfieren con su propio discurso (por ejemplo, la ausencia total de referencia al Maghreb en el lenguaje y la cultura francesa). El discurso de Alarcón es una nueva ubicación necesaria desde el espacio en el cual la etnicidad y el lenguaje trastornan la posición del conocimiento y del entendimiento.

Después de un detallado análisis de la construcción kantiana y hegeliana de la idea de la Ilustración en la historia europea, Dussel resume los elementos que constituyen el mito de la modernidad:

> 1) La civilización (europea) moderna se autoconsidera la más desarrollada, la superior, la civilización; 2) este sentido de superioridad la obliga, de una manera imperativamente categórica, por así decirlo, a "desarrollar" (civilizar, levantar, educar) a las civilizaciones más primitivas, bárbaras, subdesarrolladas; 3) el camino de tal desarrollo deberá ser aquel que siguió Europa en su propio desarrollo para salir de la Antigüedad y la Edad Media; 4) cuando los bárbaros o los primitivos se opongan al proceso civilizador, la praxis de la modernidad debe, en última instancia, recurrir a la violencia necesaria para remover los obstáculos que se le presenten a la modernización; 5) esta violencia, que adquiere muy diversas formas, victimiza, toma un carácter casi ritual: el héroe civilizador dota a sus víctimas (el colonizado, el esclavo, la mujer, la destrucción ecológica de la tierra, etc.) con el atributo de ser participantes de un proceso de sacrificio redentor; 6) desde el punto de vista de la modernidad, el bárbaro o el primitivo están en un estado de culpa (ya que, entre otras cosas, se oponen al proceso civilizador). Esto permite que la modernidad se presente a sí misma no solo como inocente, sino también como una fuerza que emancipará y redimirá a sus víctimas de su culpa; y 7) tomando en cuenta esta característica "civilizadora" y redentora de la modernidad, los sufrimientos y sacrificios (costos) impuestos por la modernización sobre estos pueblos "inmaduros", esclavos, razas, el sexo "débil", etcétera, son inevitables y necesarios (1993).

El mito de la modernidad es expuesto por Dussel para confrontar otras alternativas de interpretación. Mientras que Horkheimer y Adorno y pensadores posmodernos como Lyotard, Rorty y Vattimo proponen una crítica de la razón (una razón violenta, coercitiva y genocida), Dussel mismo propone una crítica del momento irracional de la Ilustración como un mito sacrificial, e intenta hacerlo no como una negación de la razón, sino afirmando la razón del otro. La intersección entre la idea de una modernidad egocéntrica basada en su apropiación de las herencias grecorromanas (clásicas) y el surgimiento de la idea de la modernidad desde los márgenes (o contramodernidad), aclara que la historia no comienza en Grecia y que los diferentes comienzos históricos están, al mismo tiempo, sujetos a diversos *loci* de enunciación. Propondría que este simple axioma es fundamental de y para la razón poscolonial. Finalmente, el proyecto de Bhabha de nombrar lo posmoderno desde la posición de lo poscolonial lo

acerca a Dussel y encuentra su nicho en la razón poscolonial como *locus* de enunciación diferencial.

Mientras que Dussel dibuja de nuevo el mapa de la modernidad, incluyendo en su geografía la expansión de los imperios español y portugués después de 1500, y revisa la narrativa de la Ilustración, recogiendo el fantasma de los relatos coloniales, Bhabha orienta su trabajo hacia la articulación de las instancias enunciativas. La sugerencia programática de Dussel de que el ascenso de la modernidad radica hoy no necesariamente en el proceso que sobrepasa la modernidad desde adentro (p.ej. la posmodernidad), sino más bien en un proceso de transmodernidad, parece también coincidir con la preocupación de Bhabha. Dussel declara:

> La transmodernidad (como un proyecto de liberación política, económica, erótica, pedagógica y religiosa) es la co-verificación de que aquello que es imposible que la modernidad lleve a cabo por sí misma: es decir, una solidaridad *organizativa*, que he denominado analéctica, entre centro/periferia, hombre/mujer, diferentes razas, diferentes grupos étnicos, diferentes clases, civilización/naturaleza, cultura occidental/culturas del Tercer Mundo (1993).

Si, como afirma Dussel, la superación de esas dicotomías presupone que el lado más oscuro de la modernidad (p.ej. la periferia colonial) se descubre a sí mismo como inocente, ese mismo descubrimiento llevaría a afirmar, primero, que los *loci* de enunciación están en los bordes de la expansión colonial y, segundo, que la construcción de la razón poscolonial a partir de los escombros de la modernidad europea viene de las herencias (transformadas) de la cultura universal.

La contribución de Bhabha a la articulación de la razón poscolonial radica, en mi opinión, en que los *loci* de enunciación tienen prioridad ética y política por encima de la rearticulación de lo enunciado. Es por esta razón que Bhabha sitúa la representación frente a la epistemología y explora la política de la colocación enunciativa en torno al concepto de "racionalidad mínima", de Charles Taylor[6]. El concepto de racionalidad mínima le permite a Bhabha colocar la representación frente a la epistemología en un esfuerzo por traer a primer plano la instancia humana, en vez de la representación:

6 Aunque Taylor no elabora el texto de "racionalidad mínima" en el libro citado por Dussel, las consideraciones epistemológicas que surgen de la trayectoria colonial no son los ejemplos paradigmáticos de los argumentos de Taylor.

> La racionalidad mínima, como la actividad de articulación encarnada en la metáfora lingüística, altera el sujeto de la cultura que, de una función epistemológica, pasa a una práctica enunciativa. Si la cultura como epistemología se centra en la función y la intención, entonces la cultura como enunciación focaliza la significación y la institucionalización; si lo epistemológico tiende hacia una reflexión de su referente empírico como objeto, lo enunciativo intenta repetidamente reinscribir y recolocar la exigencia política de prioridad cultural y de jerarquía [...] en la institución social de actividad significante (1994: 177).

Lo poscolonial, visto como el puesto del *locus* de enunciación diferencial, organiza el discurso contramoderno de Bhabha. Sin embargo, estos lugares de enunciación no se oponen dialécticamente al *locus* de enunciación creado por la modernidad (por ejemplo, el sujeto moderno y la subjetividad) en la constante invención y reconstrucción del yo y de los conceptos monotópicos de la razón. Son, por el contrario, lugares de intervención, interrupciones de la propia invención de la modernidad. La "dilación temporal" que Johannes Fabian (1982) identifica como una negación de la coetaneidad es, en mi argumentación, el tiempo presente de la enunciación desde donde, al reclamar su propio presente, relega otros *loci* de enunciación al tiempo pasado. Bhabha responde desde las herencias coloniales de la India Británica a la misma preocupación expresada por Dussel desde las herencias coloniales de Hispanoamérica o por Fabian desde una crítica de la ideología de la temporalidad en la práctica antropológica. Leamos a Bhabha:

> Formulo estas preguntas desde adentro de la problemática de la modernidad debido a un cambio dentro de las tradiciones de la crítica, contemporáneas de las escrituras poscoloniales. No existe más el énfasis separatista que se inclina por elaborar simplemente una tradición antimperialista o una tradición nacionalista negra "en sí misma". Hay un intento de interrumpir los discursos occidentales de la modernidad a través de estas narrativas de desplazamiento, de cuestionamiento del subalterno o de la posesclavitud y de los enfoques teórico-críticos que ellas engendran (1994: 241).

Además, en el párrafo siguiente acota: "El poder de la traducción poscolonial de la modernidad descansa sobre su estructura *ejecutoria* y *deformativa*, que no revalora simplemente el debate de una tradición cultural, o traspone valores 'culturalmente cruzados'" (p. 241).

En una nota reveladora en la conclusión de su *The Location of Culture*, Bhabha recuerda al lector que el término "dilación temporal" fue presentado y usado en los capítulos anteriores (8 y 9), y que él ve este concepto como una expresión que captura "la división" del discurso colonial. La dilación temporal se convierte entonces en una nueva forma del discurso colonial como objeto de estudio, y la teorización poscolonial, como el *locus* de enunciación, que surge del diálogo conflictivo entre personas con cosmologías y epistemologías diferentes. La teorización poscolonial asume tanto la división del objeto colonial –de estudio– como la división del sujeto de la teorización poscolonial –el *locus* de enunciación–. Una discusión epistemológica similar fue señalada por Alarcón dentro del contexto de los estudios femeninos, de género y etnicidad, particularmente cuando ella declara que "el sujeto (y objeto) del conocimiento es ahora la mujer, pero el punto de vista heredado no ha sido cuestionado de ninguna manera. Como resultado, algunas feministas angloamericanas tienden a convertirse en una parodia del sujeto masculino de la conciencia, revelando de esta manera su base liberal etnocéntrica" (1990: 337). La controversia epistemológica en la teorización poscolonial reside en que el sujeto dividido del discurso colonial se observa en el de la teorización poscolonial; de la misma forma, la mujer como sujeto cognoscente se mira en la mujer como sujeto de ser conocido. Es por esta razón que un giro epistemológico está en vías de realizarse, en el que la enunciación como promulgación toma prioridad sobre la acción como representación.

La dilación temporal es el concepto relevante de Bhabha para explorar la epistemología disruptiva de la teorización poscolonial. El concepto surge de la intersección entre dos marcos teóricos dispares: 1. el que proviene de los resultados del aparato formal de enunciación –teorizado por Benveniste en los años sesenta–; de la teoría de los actos de habla –teorizado por Austin y Searle en los años sesenta y setenta–; y del énfasis de lo colonial puesto por Gayatri Spivak en su trabajo titulado "¿Pueden hablar los subalternos?"; y 2. el formulado por Fabian en su análisis de la negación de la coetaneidad en el discurso antropológico (colonial). Cuando la negación de la coetaneidad no es presentada en términos de comparación cultural o en etapas de la civilización basadas en una idea presupuesta de progreso, sino que es aplicada al *locus* de enunciación, la dilación temporal podría admitir la negación de la coetaneidad enunciativa y, por tanto, admitir también la violenta negación de la libertad, de las razones y de los atributos para la intervención política y cultural.

La discusión del olvido colonial de Foucault, al final del capítulo de Bhabha sobre lo posmoderno y lo poscolonial, es un momento especial de un argumento constante y complejo que desarrolla a lo largo de su libro: "Hay una postura en el radio occidental que fue constituida dentro de su historia y provee el cimiento para la relación que esta pueda tener con todas las otras sociedades, *aún con la sociedad dentro de la cual ella apareció históricamente*" (1994: 195; citado por Bhabha).

La interpretación de Bhabha apunta al hecho de que, al "desconocer el momento colonial como presente enunciativo en la condición histórica y epistemológica de la modernidad occidental", Foucault cierra la posibilidad de interpretar la *proporción* occidental en el diálogo conflictivo entre Occidente y las colonias. Aún más, Foucault "desconoce precisamente el texto colonial como la base para la relación de proporción que Occidente pueda tener, 'aún con la sociedad en la que [lo colonial] apareció históricamente" (p. 196). En otras palabras, el presente enunciativo es el presente del tiempo occidental y de su *locus* de enunciación. Los *loci* de enunciación coloniales son disueltos por la falta de contemporaneidad: las colonias producen la cultura, mientras los centros metropolitanos producen discursos intelectuales que interpretan la producción cultural colonial y se reinscriben a sí mismos como el único *locus* de enunciación. Finalmente, Bhabha reinscribe así el diálogo entre la modernidad y la posmodernidad, por un lado, y entre el colonialismo y el discurso crítico poscolonial, por el otro:

> Cuando se lee desde la perspectiva transferencial, donde el radio occidental regresa a sí mismo desde el atraso temporal de la relación colonial, vemos cómo la modernidad y la posmodernidad se autoconstruyen desde la perspectiva marginal de la diferencia cultural. Ellas se encuentran contingentemente en el punto en el cual la diferencia interna de su propia sociedad es reiterada en términos de la diferencia del otro, la alteridad del lugar poscolonial (p. 196).

La consecuencia del proyecto de la Ilustración que Bhabha critica en Foucault también es subrayado por Paul Gilroy en su crítica de Jürgen Habermas y Marshall Berman. Opuesto a la creencia en las promesas insatisfechas de la modernidad, Gilroy sostiene que la historia de la diáspora africana y, por consiguiente, una revalorización del papel de la esclavitud en la construcción de la modernidad requieren "una revisión más completa de los términos en los cuales los debates de la modernidad han sido construidos, que cualquiera de sus participantes académicos está

dispuesto a conceder" (1993: 46). La configuración descentrada y plural de las subjetividades e identidades modernas adoptadas por Gilroy están en contra de la creencia de Berman en la "unidad íntima del yo y del ambiente moderno" (p. 46). Bhabha y Gilroy se unen así a Dussel en su crítica de la construcción de la modernidad en el pensamiento posmoderno. Lo que diferencia sus teorizaciones poscoloniales son sus herencias coloniales: española y latinoamericana para Dussel; diáspora africana, imperios francés, alemán y británico para Gilroy; Imperio Británico y colonización de la India, para Bhabha.

Mi interés en explorar estas distinciones se localiza en una pregunta más fundamental con respecto a las implicaciones políticas de las decisiones académicas al ocuparse de los discursos coloniales o poscoloniales en la investigación y la enseñanza. El punto que estoy tratando de elucidar fue subrayado por Patricia Seed en los siguientes términos:

> Muchas de las obras de los antropólogos, historiadores y críticos literarios sobre aquellos que han sido agrupados bajo la categoría de "pueblos del Tercer Mundo" se inclinan en favor de aquellos a quienes han estado estudiando y con quienes han estado trabajando, por lo cual son renuentes a criticar las formas de nacionalismo post-independiente [...]. Los primeros teóricos en el campo del discurso colonial –Said, Spivak y Bhabha– adoptan una postura ambivalente entre los llamados Primer y Tercer mundos: nacidos y educados en lugares como Palestina y Bengala, se han creado, no obstante, una reputación académica en Occidente. Ellos hablan desde el Occidente pero no pertenecen a él. Con todo, debido a su reputación y larga residencia allí, no son más de Oriente. Por tanto, su contribución en la *configuración del campo surge dentro del mismo contexto de la internacionalización que ellos intentan estudiar* (1991: 198; énfasis agregado).

Me gustaría situar la última frase entre el *desde* y el *de* y subrayar la correlación entre formar un campo de estudio "ser de" y "no ser de". El asunto aquí no es si una persona que ha nacido en Holanda debe ser molinero y otra nacida en Nueva York ser corredor de bolsa, tampoco si alguien nacido en Holanda o en Nueva York tiene más autoridad en cuanto a molinos o a la bolsa se refiere, sino, más bien, quién está hablando, de qué, en/desde dónde y por qué. Existen dos puntos por clarificar aquí: uno es la agenda política de aquellos de "nosotros" –una categoría vacía, para ser llenada– *de* Norte o Suramérica, la India, Irán o África, pero escribiendo y enseñando *aquí,* en Estados Unidos, preocupados por las herencias coloniales y las teorías poscoloniales; y el otro punto es la agenda de

aquellos de "nosotros" –una categoría vacía, para ser llenada– *de* aquí y escribiendo *aquí*. Soy consciente de que, en un mundo transnacional, tales distinciones pueden ser percibidas con sospecha. Sin embargo, creo que ellas deben ser tomadas no tanto en términos de identidades nacionales sino en relación con el *locus* de enunciación y de representación desde donde se construyen las teorías y el *locus* de enunciación y representación construido en el proceso de teorización.

3 Me gustaría concluir abriendo el debate a nuevas zonas de cuestionamiento metateórico poscolonial. He estado limitando la discusión a los *loci* de enunciación y a las categorías geoculturales. Este es el terreno en el cual las herencias coloniales y las teorías poscoloniales han sido principalmente discutidas en el pasado. Conceptos tales como Primer y Tercer Mundo, Occidente y Oriente, centro y periferia, colonialismo español o británico, etc., son todas categorías geoculturales. Cuando concebí lo que estoy diciendo como una ruptura epistemológica, lo hice en términos de una política geocultural, asumiendo que uno de los motivos de la teorización poscolonial es el lugar geocultural de la producción y la distribución del conocimiento. La política y la sensibilidad del lugar geocultural son comparadas, en mi argumento, con la política y la sensibilidad del género, la raza o la posición de clase. En todos estos casos, la producción del conocimiento y la necesidad de teorías ya no son guiadas por un deseo abstracto y racional de decir la verdad, sino –y, tal vez, principalmente– por preocupaciones éticas y políticas sobre la emancipación humana. Debemos anotar que, si la producción del conocimiento fuera siempre manejada con fines de emancipación humana, deberíamos enfatizar que la emancipación que las categorías poscoloniales promueven es la emancipación de las categorías de conocimiento fabricadas y establecidas en Europa, las cuales forman parte de la modernidad y fueron construidas, parcialmente, en complicidad con la expansión colonial.

La importante distinción cronológica presentada por Sara Suleri al destacar la "India inglesa" atraviesa las categorías geoculturales y es capaz de reubicar las situaciones y los discursos coloniales y poscoloniales bajo una nueva luz:

> Si la India inglesa representa un campo discursivo que incluye tanto las narrativas coloniales como las poscoloniales, representa además una alternativa al problema de la cronología del nacionalismo en el subcontinente hindú. Mientras el concepto de nación sea interpretado como el regalo

> del colonizador a su antigua colonia, la comunidad inimaginable producida a raíz del encuentro colonial nunca podrá ser leída suficientemente (1992b).

Lo que debería llamar nuestra atención en esta cita es el hecho de que la rearticulación cronológica de lo colonial-poscolonial está sujeta a la conspiración entre lenguaje e imperio. Decir la "India inglesa" es similar a decir "hispano" o "Anglo-América", por cuanto la construcción de categorías geoculturales está sumamente relacionada con las lenguas imperiales.

No obstante, no toda la teorización poscolonial está vinculada con la política y la sensibilidad del lugar geocultural. Trinh Minh-ha (1989), Chandra Mohanty (1998) y Sara Suleri (1992), entre otras, presentan una nueva dimensión en la configuración de teorías, al leer el género y el feminismo en la condición poscolonial. Al hacerlo, sus argumentos inciden en una reorientación de las prácticas teóricas poscoloniales hacia un encuentro con los puntos puestos en relieve por mujeres de color, como también de quienes teorizan las fronteras (p.ej. Anzaldúa, Saldivar) y la diáspora africana (p.ej. Gilroy). Suleri observa dos temas importantes para el futuro de la crítica cultural y las teorías poscoloniales: uno es el realineamiento de las polaridades Oriente-Occidente, colonizador-colonizado, nosotros-ellos sobre las cuales se inicia esta teorización; el otro, es la pregunta por la articulación del género y la condición poscolonial:

> Si la materialidad de la crítica cultural debe ahora ubicar su forma de lenguaje en la ausencia productiva de la alteridad, debe realinear su relación con la figura del género. ¿El estatus figurativo del género adopta la forma de una especie de discurso de alguna manera no-crítico confiado en las metáforas sobre la sexualidad o solamente reifica el lamentable biologismo dictado por las decodificaciones tradicionales del encuentro colonial? Ya que la "femineidad" del subcontinente colonizado dotó a las narrativas orientalistas de su tropo más duradero para la exotización del Oriente, obliga a una lectura contemporánea de tal texto para evitar un desacierto cultural en la feminización de su propio discurso. En otras palabras, una simple correlación de género entre el colonizador y el colonizado solo puede llevar a una intransigencia interpretativa de diferente orden, aunque tal intento de reconocer la marginalidad conduce a una réplica opuesta de la infranqueable distancia entre el margen y el centro. La tensa ambivalencia de la complicidad colonial, sin embargo, reclama una lectura más matizada

de cómo funciona el género igualmente ambivalente en las tropologías de las narrativas tanto coloniales como poscoloniales (Suleri, 1992: 15).

La introducción del género y del feminismo en el imaginario colonial confirman los avances epistemológicos presentados por la teorización poscolonial en dos direcciones diferentes y complementarias: una, la rearticulación de la complicidad entre la modernidad y la violencia de la razón, al descubrir la supresión de cualidades secundarias del campo del conocimiento; y la otra, la apertura del trabajo erudito y académico a la esfera pública. La fuerza de la teorización poscolonial –así como de otras prácticas teóricas en el campo de las "minorías"– reside en su capacidad para transformar tanto el terreno epistemológico como el social y cultural. Además, ayuda a redefinir y a restablecer la función de las Humanidades en un mundo transnacional, en el cual ellas son al mismo tiempo el resultado de las varias herencias coloniales e imperiales.

Referencias

Alarcón, Norma (1994). "Conjugating Subjects: The Heteroglosia of Essence and Resistance". En A. Ortega (ed.), *An Other Tongue. Nation and Etnicity in the Linguistic Borderland*. Durham: Duke University, pp. 125-138.

___ (1990). "The Theoretical Subject(s) of This Bridge Called my Back and Anglo American Feminism". En G. Anzaldúa (ed.), *Making Pace/Making Soul*. San Francisco: Aunt Lute, pp. 356-369.

Bhabha, Homi (1994). *The Location of the Culture*. Routledge: Nueva York, 1994.

Dirlik, Arif (1994). "The Poscolonial Aura: Third WorId Criticism in the Age of Global Capitalismo". *Critical Inquiry*, 20 (2): 328-356.

Dussel, Enrique (1993). "Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)". The Post-modernism Debate in Latin America. *Boundary* 2, 20 (3): 65-76.

Fabian, Johannes (1982). *Time and the Other. How Anthropology Makes lis Object*. Nueva York: Columbia University.

Gilroy, Paul (1993). *Black Atlantic Modernity and Double Conciousness*. Londres: Routledge.

Jameson V., Fredric (1991). *Postmodernism or the Logic or Late Capitalism*. Durham: Duke University.

Klor de Alva, Jorge (1992). "Colonialism and Poscolonialism as (Latin) American Mirage". *Colonial Latin American Review*, 1 (1-2).

McClintock V., Anne (1992). "The Angel of Progress: Pitfalls of the Term 'Poscolonialism'". *Social Text*, 31-32: 84-98.

Min-ha, Trin (1989). *Women, Native, Other. Writting Poscoloniality and Feminism*. Bloomington: Indiana University.

Mohanty, Chandra (1998). "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and colonial Discourse". *Feminist Review*, 30: 65-68.

Pletsch, Carl (1981). "The Three Worlds or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950-1975". *Comparative Study of Society and History,* 23 (4): 565-590.

Radhakrishnan R. (1993). "Poscoloniality and the Boundarles of Identity". *Calalloo*, 16 (4): 750-771.

Seed, Patricia (1991). "Colonial and Poscolonial Discourse". *Latin Ametican Reserch Review*, 26 (3).

Shohat, Ella (1993). "Notes on the Postcolonial". *Social Text*, 31-32: 114-140.

S. Suleri (1992a). "Woman Skin Deep: Feminismo and the Poscolonial Condition". *Critical Inquiry*, 18: 756-769.

___ (1992b). *Retoric of English India*. Chicago University Press.

West, Cornel (1989). *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*. Madison: University of Winconsin.

Zea, Leopoldo (1958). *América en la historia*, México: UNAM.

___ (1988). *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Barcelona: Anthropos.

Las humanidades y los estudios culturales[1]

Introducción: un mapa de problemas

La presentación de Santiago Castro-Gómez en este volumen[2] muestra que los estudios culturales despiertan desconfianzas institucionales e ideológicas. Estas desconfianzas se amparan en una cierta idea de lo que es y *debe* ser el conocimiento y de lo que son los proyectos académicos, por un lado, y los proyectos políticos sobre la educación, por otro. Castro-Gómez expuso un ejemplo muy interesante en el ámbito hispano y latinoamericano, esto es, aquello que sobre el asunto se escribe y se dice en castellano. En Estados Unidos, y en inglés, ha corrido también bastante agua bajo este molino. Muchos recordarán, aunque los estudiantes de los primeros años aquí presentes quizá no lo sepan, el *affaire* Sokal y la acusación que se le hizo a *Social Text* e indirectamente a los estudios culturales. La acusación fue a la falta de rigor académico de quienes bajo el rubro de "estudios culturales" y de "interdisciplinaridad" asumen el derecho de opinar sobre asuntos sobre los que no son expertos.

Por otra parte, y en el ámbito de la Modern Languages Association (que es una institución controlada por los departamentos de inglés) y también en las páginas de *The Chronicles of Higher Education*, que, en lo que respecta a estudios literarios, está controlada, también, por los departamentos de inglés, los estudios culturales fueron confrontados por los defensores de los estudios literarios. Se mire por donde se mire, es indudable que los estudios culturales despertaron inquinas, desconfianza y, sobre todo, alarmas ante quienes ven en ellos la posibilidad de producción intelectual que escapa al control disciplinario. Porque en los tres

1 1 Este texto apareció primero en Catherine Walsh (2003). *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la Región Andina*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya-Yala, pp. 31-58.

2 "Apogeo y decadencia de la teoría tradicional. Una versión desde los intersticios", en Walsh (2003: 59-73).

ejemplos anteriores no se trata de otra cosa que de la protesta y la crítica de quienes, anclados y amparados en normatividades disciplinarias, ven aparecer un espacio de producción intelectual que escapa a las reglas y a las normas disciplinarias que les otorgan, a quienes acusan, legitimidad institucional sobre ciertos saberes.

Tengamos en cuenta también el aspecto institucional administrativo. Esto es, qué papel tienen los estudios culturales en la perspectiva de los administradores de las mayores universidades en Estados Unidos. Aquí solo menciono a Estados Unidos porque desconozco este aspecto, del que voy a hablar en este párrafo, en América Latina, aunque sé que esta conferencia tiene como una de sus motivaciones la creación de un programa de Estudios Culturales en la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Este problema fue apuntado por John Beverley en su intervención. Beverley subrayó que los estudios culturales convienen a los decanos de universidades estadounidenses en la medida en que, en nombre de la interdisciplinaridad, pueden ahorrar dinero contratando, por ejemplo, un profesor de Estudios Culturales con funciones en dos o más departamentos. Esto es, se contrata una persona que hace el trabajo de dos. Si bien esto es cierto, hay otro aspecto administrativo que hay que tener en cuenta. Esta posibilidad, en manos de decanos y otros administradores progresistas, puede también cumplir un papel importante reformando los departamentos que se han anquilosado y convertido en estructuras de poder de los profesores con más de veinte años de antigüedad.

Administrativamente, pues, los estudios culturales tienen una doble cara. Por un lado, contribuyen a justificar de manera positiva los recortes de presupuesto y, por otro, contribuyen a romper el hielo y a abrir posibilidades a jóvenes investigadores que de otra manera tendrían una vida mucho más difícil en sus respectivos departamentos, donde la "fe en la razón disciplinaria" se convierte en una suerte de fundamentalismo epistémico, en el esfuerzo por mantener estructuras disciplinarias justificadas por argumentos que invocan el rigor y la verdad y que, en verdad, se traducen en la reproducción de estructuras de poder.

Al aspecto institucional (p.ej., la creación de departamentos o de programas de estudios culturales) y al administrativo (p.ej., las repercusiones en el presupuesto, en la política administrativa universitaria, en los cambios en las disciplinas y en las estructuras de poder de los departamentos universitarios), hay que agregar el aspecto intelectual. Esto es, ¿cuáles son los proyectos intelectuales que *necesitan* de la institucionalización de los estudios culturales y de la interdisciplinaridad y que no podrían llevarse adelante en los departamentos en los cuales la *disciplina* tiene prioridad

sobre la *interdisciplina?* La formulación de esta pregunta es un tanto rígida. Ella presupone que, por un lado, están los departamentos puramente disciplinares (sociología, filosofía, literatura, historia, biología, informática, etc.) y, por otro, los estudios culturales, abiertamente interdisciplinarios. Si las cosas fueran así, no habría cabida en ninguno de los departamentos organizados en torno a una sola disciplina para amparar proyectos de investigación y planes de enseñanza (*curricula*) que no respondieran a los cánones de las disciplinas. Sabemos que esto no es así y que las cosas no dependen tanto de las disciplinas como de las personas que actúan investigando, enseñando, participando en organizaciones disciplinarias nacionales e internacionales, como asociaciones de sociología, filosofía, historia, literatura, historia del arte, del estudio de las religiones, etc.

De tal manera, es imperativo separar las necesidades institucionales y administrativas, por un lado, de las necesidades (y deseos) intelectuales, por otro. O, mejor aún, es imperativo separar las políticas institucionales y administrativas de las políticas y la ética de la investigación y de la enseñanza. Los miles de dólares que fluyen desde fundaciones a universidades en Estados Unidos para "repensar" esto o aquello, para mejorar el entrenamiento de estudiantes graduados y de pregrado, no necesariamente mejoran la situación, si no hay proyectos intelectuales innovadores. Más dinero en la institución es un fenómeno grato, pero de ninguna manera asegura proyectos intelectuales críticos e innovadores. Ese dinero puede, en verdad, contribuir a fomentar la *razón instrumental* –eficiencia en la producción y en la administración de bienes y servicios, incluida la información entendida como educación– y la *razón estratégica* –cómo vencer al "enemigo", cómo sacar ventaja de la situación X o Z, cómo acrecentar el espacio en el ejercicio del poder, etc.–, en vez de la *razón crítica*: qué tipo de conocimiento y comprensión tiene urgencia social o está impulsado por el deseo, y desde qué perspectiva; cuáles son los principios asumidos que dirigen la producción y transformación de conocimientos; de qué métodos y teorías se dispone o cuáles hay que inventar; y, por último, con qué fines se genera tal conocimiento o comprensión. Demás está decir que la razón crítica sería el horizonte último de las humanidades, entendidas en un sentido amplio. No, claro está, la dimensión institucional, en la cual se agrupan los *humanistas*, sino la intelectual, ética y política en la que todo conocimiento y toda comprensión –desde la medicina a los negocios, desde la ingeniería al derecho, desde las ciencias naturales a las sociales– son, y no pueden ser de otra manera, *ciencias humanas*. Solo los seres humanos pueden producir, almacenar, olvidar y transformar conocimiento y comprensión.

No estoy sugiriendo ni voy a sugerir que el mapa que estoy diseñando sea el de los estudios culturales. No, todo lo contrario. Estoy sugiriendo que, en el terreno intelectual, hay tareas mucho más urgentes que la de discutir si vale o no la pena defender los estudios culturales o denigrar de ellos, y esa tarea es la de vigorizar la razón crítica en las humanidades, que perdieron terreno en razón del avance de la razón instrumental y la razón estratégica, cada vez más omnipresentes en las universidades de Estados Unidos, Europa y la zona colonial de influencia en la cual se crearon universidades y centros de estudio y de investigación desde el siglo XVI. La Universidad de México, creada en 1553, y la de Harvard, en 1634, por ejemplo.

En fin, mi argumento hasta aquí es que no hay en realidad una relación uno a uno entre un cierto orden institucional –digamos, los estudios culturales– y lo que se hace a su nombre o bajo ese rubro. Y también es válida la situación inversa: iniciativas y proyectos intelectuales que no cuadran en el marco de las disciplinas canónicas no tienen necesariamente que justificarse y buscar techo en los estudios culturales. Los estudios culturales son o pueden ser un espacio institucional de conveniencia, y nada más. No obstante, es muy importante poder contar con este lugar recordando que es un espacio institucional de conveniencia y nada más.

Esta separación es importante por muchas razones, como veremos. Pero una de las fundamentales es la de clarificar los criterios con los cuales un rubro institucional: Estudios Culturales, se introduce en las universidades de Ecuador, Colombia o Argentina, por ejemplo, sin introducir necesariamente también los proyectos intelectuales que en Inglaterra o en Estados Unidos se cobijaron bajo el mismo rubro. Así las cosas, podríamos pensar que si los estudios culturales británicos se distinguieron por sus contribuciones a la comprensión de los problemas de la juventud y de los medios de comunicación, los problemas de la juventud y de los medios de comunicación no deberían imponerse en Ecuador o en Colombia, porque estos son proyectos de los estudios culturales tal como se los definió en Inglaterra, sino porque en Ecuador y Colombia hay necesidad de tales estudios. Esto es, la creación de un departamento o programa de Estudios Culturales en Chile, Argentina o Ecuador no se justificaría si solo buscara modernizar la universidad. Es decir, se justificaría, pero la justificación sería institucional y administrativa, pero no intelectual. Sería un argumento de la razón estratégica.

La justificación intelectual –la de la razón crítica– tiene otra lógica. Primero, importa saber cuáles son los problemas que requieren atención en los Andes, en Quito, en Colombia, en Bolivia o en Estados Unidos. Esta

es una decisión que deben tomar aquellos que están involucrados en el proyecto. Además, estaría la necesidad de crear un espacio institucional donde se puedan realizar proyectos intelectuales, políticos y éticamente sustentados, que no se podrían realizar en las estructuras universitarias actuales. Desde la perspectiva ética y política del conocimiento, lo fundamental son los problemas y las preguntas que motivan la investigación (razón crítica). Desde la perspectiva política de la institución, lo fundamental es crear espacios que permitan transformaciones institucionales, como las que mencioné en el caso de Estados Unidos, y que en América Latina podrían justificarse, institucionalmente, como la modernización académica (razón estratégica) y para la preparación de personas técnicamente capacitadas para obtener una producción eficiente y de buena calidad (razón instrumental).

Sobre la mesa hay todavía un último problema, entre aquellos de los que me ocuparé aquí. Este problema se deriva de la conceptualización de los estudios culturales, sin más, y de los estudios culturales entrelazados con la herencia de los estudios de área. Si bien los estudios de área son un asunto de la universidad en Estados Unidos, estos no pueden ignorarse en América Latina –ni en África ni en Asia–, puesto que estas "áreas" fueron convertidas en objetos académicos de las universidades estadounidenses. Por esta razón tenemos hoy un abanico geopolítico que incluye estudios culturales latinoamericanos, africanos, asiáticos, chicanos, etc. De tal manera que pareciera que los estudios culturales están repitiendo una estructura disciplinaria que se consolidó durante la Guerra Fría y que se definió por un tipo particular de relación entre las disciplinas que producen conocimiento (*knowledge*) y los contenidos de ese conocimiento que fueron las áreas en que se dividió el mundo que debía conocerse (*the known and the knowable*). Durante la Guerra Fría teníamos, por un lado, las disciplinas (sociología, historia, antropología) y, por otro, las áreas (América Latina, África, Asia, Asia Central, Caribe, etc.).

De tal modo que, teniendo en cuenta este escenario, habría una diferencia interesante para desenredar cuando se compara la situación hoy en los estudios culturales y la situación ayer en la tensión entre disciplinas y áreas. Mientras que ayer, es decir, durante la Guerra Fría, las áreas convocaban un número distinto de disciplinas para estudiarlas –América Latina era estudiada por economistas, sociólogos, historiadores, antropólogos– y cada una de estas disciplinas contribuía a explorar un aspecto de la complejidad, aquel aspecto que correspondía a la disciplina, los estudios culturales latinoamericanos –o asiáticos o africanos– no tienen hoy un perfil definido. Por un lado, los estudios culturales provienen, en

general, de los estudios literarios y de la apertura interdisciplinaria del posestructuralismo. Por su parte, los estudios culturales latinoamericanos, en Estados Unidos, ofrecen una alternativa a los estudios de literatura latinoamericana, por un lado, y a los estudios latinoamericanos de área, por otro. La primera esfera (literatura) está asignada a las humanidades, mientras que la segunda lo está a las ciencias sociales.

¿Cuáles son las diferencias, en última instancia, entre "estudios culturales latinoamericanos" y "estudios latinoamericanos", tal como se los institucionalizó durante la Guerra Fría a través de la Latin American Studies Association (LASA)? Sin duda que esta es una pregunta que no puedo responder aquí en detalle. Me conformo con sugerir lo siguiente: mientras que los estudios latinoamericanos –en el sentido de *Latin American Studies* y de la correspondiente asociación LASA– fueron, y todavía son, básicamente un asunto de las ciencias sociales, los estudios culturales latinoamericanos emergieron fundamentalmente como un asunto de las humanidades. Además, si "América Latina" se convirtió en el objeto de "estudio" de los estudios culturales, entonces la política y la ética de la investigación no pueden ser las mismas cuando estos estudios se practican en Estados Unidos y en América Latina. Esto es, no pueden ser lo mismo desde la perspectiva geopolítica del conocimiento. En cambio, si pensamos que los estudios culturales son geopolíticamente neutros y que es lo mismo practicar estudios culturales en Londres, en Pittsburgh o en Quito –en el supuesto de que la epistemología es neutra y ahistórica y no tiene ni sexo ni color–, entonces los estudios culturales son neutros con respecto a su ubicación geohistórica e institucional. Siguiendo este argumento resultaría entonces que aquello que se necesita saber en Estados Unidos sobre América Latina no sería distinto de lo que se necesita saber en América Latina. Por esta razón se teme que las agendas intelectuales en Estados Unidos sean impuestas en América Latina, puesto que aquellos que expresan este temor saben que es muy difícil que las agendas intelectuales en América Latina se impongan en la academia estadounidense.

En un mundo ideal donde no hubiera distinciones geopolíticas organizadas por la colonialidad del poder y la diferencia colonial, los Estudios Culturales Latinoamericanos en América Latina serían equivalentes a los Estudios Culturales Angloamericanos en Estados Unidos. De esta manera, todos los practicantes de uno y de otro campo, felices y simétricos, cambiarían información en bien de la acumulación y el progreso del saber. Pero, al parecer, la realidad no es así. Si bien la dimensión geopolítica del conocimiento está siempre presente, es descaradamente abierta y obvia

cuando aquello que se quiere conocer no es un asunto general –como la representación en los media o la juventud de los 90 o la prostitución y el capitalismo tardío–, sino a un área geohistóricamente demarcada. Ahora bien, un área geohistóricamente demarcada como América Latina no es solo un lugar donde pasaron y pasan cosas, donde estructuras económicas de poder se rearticulan constantemente, donde las fuerzas militares de los países periféricos y centrales mantienen cambiantes relaciones de dependencia, donde Tratado de Libre Comercio de América del Norte (Tlcan, o North American Free Trade Agreement - Nafta), el Plan Colombia y el Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA) se complementan de maneras muchas veces invisibles. Es también un espacio de subjetividades, de memorias, de muertes que se ligan al Estado y a las familias en el presente; de glorias y de horrores nacionales; y de sabores culinarios y sonidos musicales, etc. La producción de saber –en América Latina, en el Medio Oriente o en Somalia– une la epistemología a la política, a la ética y a la muerte de una manera distinta a la relación que se establece en Estados Unidos –o que, al menos, se establecía antes del 11 de septiembre de 2001– entre ciencias sociales y áreas de estudio.

Daniel Mato trata de responder a este dilema criticando el nombre estudios culturales y proponiendo otro en su lugar, que se adecuaría mejor a las necesidades de la historia de América Latina. Mato piensa que "Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder" es una opción preferible a "estudios culturales" (2001). Es una opción, sin duda, pero no me parece fundamental, puesto que el nombre alternativo nombra un lugar institucional y no una agenda intelectual. Por el contrario, si el nombre alternativo nombra una propuesta intelectual, entonces no habría problemas si esta agenda intelectual fuera una entre otras, bajo el rubro institucional de estudios culturales. Y si, por último, se pretende establecer una relación uno a uno entre el proyecto intelectual y el lugar institucional de "estudios y otras prácticas latinoamericanas de cultura y poder", entonces llegamos al mismo lugar de donde partimos: la crítica, las versiones de estudios culturales que pretenden establecer una relación uno a uno entre *mi* proyecto intelectual y *los* estudios culturales como lugar institucional.

Este tipo de argumentos requiere explorar una serie de preguntas sobre el orden institucional y la geopolítica del conocimiento, que enumero aquí:

1. ¿Cuáles son las necesidades institucionales, administrativas, intelectuales que satisfacen la creación de un departamento o programa de Estudios Culturales en Quito, Bogotá, Buenos Aires, etc.?

2. ¿Cuáles son las necesidades institucionales, administrativas e intelectuales que satisfacen la creación de un departamento o programa de Estudios Culturales Latinoamericanos en Estados Unidos?

3. Mientras que en Estados Unidos el adjetivo "latinoamericano" especifica América Latina como objeto, la práctica de los estudios culturales en América Latina no *tiene necesariamente que ser especificada de ese modo*. Los estudios culturales, en Quito, Bogotá o Buenos Aires, tienen la *libertad* y el *privilegio* de hacer de la globalización el objeto de estudio y de no reproducir, en América Latina, las agendas intelectuales de los *Latin American Studies* o de los *Latin American Cultural Studies*, si los hubiera. El Plan Colombia, por ejemplo, no es un asunto que tiene que ver con la historia de América Latina solamente. Es un problema de globalización. Así como los estudios culturales en Quito, Bogotá, Buenos Aires, etc., tienen la libertad y el privilegio de estudiar el mundo, si se especifican como latinoamericanos corren el peligro de transformarse en una *muestra* cultural semejante al caso analizado hace algunos años por George Yudice en el que un museo de Houston esperaba que los artistas latinoamericanos invitados "pintaran" América Latina y no que tuvieran el atrevimiento en producir y pensar el arte a través de su pintura. Uno tiene la sensación, por ejemplo, de que en las universidades de Estados Unidos se esperaría que los latinoamericanos se ocupen de asuntos latinoamericanos y no de pensar el mundo a través de América Latina, al igual que lo hacen los pensadores europeos o estadounidenses. Esto es, la globalización se estudia en Alemania, Inglaterra, Francia, Estados Unidos o Japón, ¡pero en América Latina solo se estudia América Latina! Sin duda, los trabajos de García Canclini, Martín-Barbero, Renato Ortiz, Octavio Ianni, Joaquín Brunner, etc., se conocen en América Latina. Pero, con alguna excepción, se conocen solamente en América Latina. Estos estudios no entran en el debate internacional junto a Anthony Giddens, Saskia Sassen, Ulrich Beck o Pierre Bourdieu. Y no estoy aquí hablando de reconocimiento intelectual, sino de estructuras institucionales de saber y de poder y, aún más, de la persistencia de la colonialidad del poder aquí manifiesta en el orden epistémico e institucional universitario. Por esta razón, la geopolítica del conocimiento es una cuestión que debe explorarse con prioridad a la institucionalización de los estudios culturales o de cualquier otro tipo de "estudios".

Algunas historias locales y algunas agendas intelectuales

Exploremos algunos ejemplos donde podamos ver la interrelación entre proyectos intelectuales y formalización institucional. Veamos, a vuelo de pájaro, qué ocurría en Inglaterra cuando se institucionalizaron los estudios culturales –más específicamente, el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos– en los tempranos años sesenta[3]; veamos también qué ocurría en América Latina en esos momentos; y veamos también el panorama de la misma década en Estados Unidos. El contraste y las relaciones entre estos tres momentos nos darán una perspectiva histórica para comprender las relaciones entre las políticas institucionales y administrativas, por un lado, y los proyectos intelectuales, por el otro. Estas breves viñetas nos ayudarán también a comprender qué es lo que está en juego, a principios del siglo XXI, en la defensa o en la promoción de los estudios culturales, y a pensar cuáles serían los proyectos intelectuales en distintas historias locales, digamos en América Latina, en Inglaterra y en Estados Unidos. Podría mencionar lugares del Pacífico, como Taiwán o Japón o HongKong, pero esto complicaría un tanto las cosas. Sin embargo, haré algunas referencias, más abajo, para tener una perspectiva geopolítica, y no universalista, de los estudios culturales[4].

En fin, no creo que tenga ningún sentido hoy, sobre todo en América Latina –ni tampoco para los practicantes de los Estudios Latinoamericanos (culturales o no) en Estados Unidos–, involucrarse en proyectos institucionales que no comiencen por una reflexión crítica sobre las genealogías

3 Para un panorama de la emergencia de los estudios culturales en Inglaterra *véase* Dowrking (1997). Para el contexto histórico en Estados Unidos que provocó la emergencia de los *women studies, ethnic studies, chicano y, luego, latino studies, afro-american studies*, etc., *véase* Frankenberg y Mani (1993). Las exigencias que se derivan del movimiento de los derechos civiles, más la creciente inmigración desde el Tercer Mundo, particularmente desde América Latina, crearon las condiciones para la emergencia de género y de etnicidad, de sexualidad y de racismo. Los estudios culturales llegaron más tardíamente a Estados Unidos, por otras exigencias, que tienen que ver más con la relación con Europa –Francia y el posestructuralismo, Inglaterra y los estudios culturales ligados a la particular "tradición" marxista en Estados Unidos; Alemania y la segunda ola de la escuela de Frankfurt, con Habermas, etc.

4 Un caso interesante para ilustrar este argumento es el del taiwanés Kuan-Hsing Chen. Estudió con Stuart Hall y editó con David Morley uno de los mejores volúmenes sobre su obra: *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies* (1996). Sin embargo, apenas regresó a Taiwán plateó el problema de la diferencia epistémica colonial, al contrastar la práctica de los estudios culturales en Taiwán y en el Este Asiático, y en Inglaterra y el Atlántico norte (1992). No tardó tampoco en crear su propia revista: *Inter-Asia Cultural Studies*, la cual comenzó con un nuevo volumen titulado *Problematizing Asia* (2000). Por todo lo que he estado diciendo sobre América Latina, no es de sorprender que Kuan-Hsing, cuyo proyecto intelectual me parece estupendo, comience por problematizar la idea de "Asia" y no la idea de "estudios culturales". Problematizar Asia en el momento de la rearticulación de la economía global y sus consecuencias culturales, políticas, éticas, epistémicas, es un proyecto intelectual radical; en cambio, problematizar los estudios culturales es una cuestión de política institucional y de razón estratégica, más que razón critica.

de los proyectos intelectuales, que son los que verdaderamente cuentan. El nombre, la formalización institucional, corresponde a otro tipo de política, a la política precisamente institucional, no a la política intelectual. No hay una relación uno a uno entre la institucionalización de los estudios culturales y los proyectos intelectuales que se pueden alojar bajo su techo. Creer que se trata de lo contrario es abrir las puertas a quienes se interesan más por el poder que por el pensamiento y que, en consecuencia, intentan imponer una agenda de pensamiento y controlar su lugar institucional, se llamen estudios culturales u otra cosa. Por eso –repito–, es necesario separar el ámbito institucional de los proyectos intelectuales. Los proyectos intelectuales no necesitan de los estudios culturales, puesto que, como proyectos intelectuales, tienen posibilidad de llevarse adelante por otros canales. En cambio, la institucionalización de los estudios culturales necesita de proyectos intelectuales, puesto que, de otra manera, ¿qué es lo que se institucionalizaría? Un lugar vacío que, como en el caso de Godot o del actor pirandelliano, espera que venga un autor.

En Inglaterra, la creación del Center for Contemporary Cultural Studies (CCCS) en Birmingham, en 1964, tiene una historia, ¡como es de suponer! tanto intelectual como institucional. La historia intelectual, las condiciones de la Inglaterra de posguerra[5], la insatisfacción de los jóvenes intelectuales marxistas (Raymond Williams, J. P. Thompson, Richard Hoggart) con las formas canonizadas del marxismo, esto es, del leninismo-stalinismo, la falta de atención que los marxistas habían prestado a la cultura hasta esos momentos y la apropiación del tema de la cultura por críticos e intelectuales de derecha, como F. R. Leavis, condujeron al encuentro de la Nueva Izquierda con la cultura. Un tema que no se menciona en los análisis sobre ese momento es la descolonización de India, en 1947, y la eminente pérdida de las posesiones inglesas en el futuro próximo. Pero esta ausencia no debe sorprender a nadie. Lo mismo ocurrió en Francia. La voluptuosidad del estructuralismo y del posestructuralismo fueron asuntos internos de Europa, de espaldas a las colonias, a la descolonización de Argelia en 1963 y a la historia que siguió en el proceso descolonizador. Raymond Williams no incorporó "colonización" ni, menos aún, "descolonización" o "raza" en su colección de palabras clave.

Sin embargo, la confluencia de la Nueva Izquierda con los estudios culturales renovó el pensamiento marxista en los años sesenta en Inglaterra. Así, es justo afirmar que la escuela británica de estudios culturales

5 *Véase* nota 3 a pie de página.

was an unprecented international boom y que los estudios culturales británicos –y subrayo británicos, en comparación con latinoamericanos:

> Has advanced critical understanding of the media, youth subcultures, literary production, the contemporary working class, the cultural construction of race and gender, popular culture, and the nature of ideology. It is distinguished by its simultaneous respect for the potentially subversive culture of dominated and marginalized classes and groups and an acute awareness of the ideological forces in society containing them. Interdisciplinary and theoretically eclectic, cultural studies has supplanted the traditional dichotomy between high and low culture, so prevalent in discussions about the mass media, with an enlarged concept of the cultural terrain (Dworkin, 1997: 2[6]).

En suma, el CCCS surgió en el proceso de renovación del pensamiento marxista en una Inglaterra de posguerra y en el momento en que el Imperio Británico se encontraba en una situación semejante a la que se encontró España a principios del siglo XIX, como consecuencia de las independencias en América Latina. ¡Pero el marxismo no existía entonces! El CCCS tuvo su primer hogar en el Departamento de Inglés de la Universidad de Birmingham, aunque este rehusó apoyarlo económicamente, apoyo que vino en parte de los propios miembros y particularmente del esfuerzo inicial de Richard Hoggart.

La trayectoria de la reflexión crítica marxista en Inglaterra se toparía hacia finales de los años sesenta con el althusserianismo y con el auge del pensamiento posestructuralista. Esta historia interesa en la medida en que se encuentra viviendo en Inglaterra, en esos años, un historiador de origen hindú llamado Ranajit Guha. Si bien Guha, en cuanto marxista, no puede ignorar los trabajos de E. P. Thompson, Richard Hoggart, Raymond Williams y Stuart Hall, su proyecto no es exactamente el de estos pensadores. A Guha no le interesa la renovación del pensamiento marxista en Inglaterra, sino la situación política y la escritura de la historia en la India posterior a 1947. Guha tiene preocupaciones similares a las del grupo que fundara el CCCS, pero, al mismo tiempo, tiene que cocinar otra sopa, la suya, la de la descolonización de India, más que la de la desimperialización de Inglaterra. Guha fundó su grupo de trabajo hacia 1973 y el primer volumen de *South Asian Subaltern Studies* se publicó en 1982.

6 Véase nota 3 a pie de página.

Veamos a vuelo de pájaro qué ocurría en América Latina a fines de los años 50 y 60. América Latina, un subcontinente –y no un país– que vivía todavía de los esplendores del pasado imperio, como Inglaterra, pasaba también por otras circunstancias históricas. Ambas décadas fueron los años de los proyectos de "modernización y desarrollo" administrados por Estados Unidos, donde comenzaba a concentrarse el poder imperial que hasta la Segunda Guerra había estado particularmente en Inglaterra. Eran los años también de la descolonización de países africanos y asiáticos. Estados Unidos apoyó, por cierto, la descolonización en nombre de la soberanía, al mismo tiempo que contribuía a crear las condiciones para la etapa de los diseños globales de modernización y desarrollo. Puesto que en América Latina la descolonización tuvo lugar, en general, unos ciento cincuenta años antes que la descolonización en Asia y en África, y que en América Latina no hubo un país imperial como Inglaterra, los proyectos intelectuales fueron distintos, las necesidades eran distintas. Hubo así proyectos de desarrollo y modernización que condujeron a la creación de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal), dependiente de Naciones Unidas, bajo el liderazgo inicial del economista argentino Raúl Prebisch.

Raúl Prebisch introdujo en sus informes iniciales para la Cepal la distinción entre "centros" y "periferias" económicas, apuntando las dificultades de la periferia para desarrollarse y modernizarse como los países centrales, industrializados, debido a la lógica del capitalismo, como estructura económica. Aunque las teorías de Prebisch le deben mucho más a Keynes que a Marx, la distinción entre centro y periferia fue fundamental para la teoría de la dependencia, que, ligada fundamentalmente a los nombres de Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto, fue, en realidad, una producción teórica, intelectual y política que involucró a la intelectualidad marxista de avanzada en América Latina, después de la Revolución Cubana y hasta mediados de los años 70, cuando las teorías sobre la transición a la democracia comenzaron a desplazar los problemas planteados por la teoría de la dependencia. Hubo otros proyectos intelectuales que surgieron en los años 60, todos ellos relacionados de alguna manera con los diseños globales de modernización y desarrollo y también con los efectos de la Revolución Cubana a partir de 1959. Así, la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso) se creó en 1957, con el apoyo de Naciones Unidas[7].

7 *Véase* Grosfoguel (2001: 347-376).

La Filosofía de la Liberación en América Latina introdujo una brecha y una ruptura en la historia de la filosofía y en la hegemonía de la filosofía continental europea; las teorías del colonialismo interno explicaron que la etapa de formación de los Estados nacionales, después de las independencias, no fue otra cosa que la rearticulación del colonialismo, esta vez en manos de dirigentes criollos. En Argentina, principalmente, también ocurrió –como en Inglaterra, pero independientemente de ella y por necesidades de la historia local– la renovación del marxismo. La expresión de esta renovación fue la revista *Pasado y Presente*, fundada en Córdoba en el año 1963. Por otra parte, científicos sociales de 35 instituciones fundaron el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), como una red internacional, no gubernamental y sin fines de lucro, dedicada a promover la investigación, la discusión y la difusión académica en diversos campos de las ciencias sociales.

En Estados Unidos, entre 1950 y 1970,1a historia intelectual que nos interesa aquí es bastante distinta de la de Inglaterra y América Latina. Recordemos otra vez que estoy comparando dos países imperiales con un subcontinente, si se puede decir, "imperializado". Ustedes sacarán las consecuencias de esta comparación. Estos años son, en Estados Unidos, los veinte años de su ascenso a la hegemonía del sistema mundo moderno –en la terminología de Wallerstein y Arrighi– y del mundo moderno colonial –en la terminología de Quijano, Dussel y Mignolo–. Me interesa aquí recordar dos trayectorias en los proyectos intelectuales que emergieron durante esos años. Por un lado, los estudios de área, que cumplieron dos funciones: suplantaron el Orientalismo que había predominado durante la etapa de la hegemonía económica inglesa e intelectual francesa, entre 1789 y 1945, y desplazaron las humanidades –que fueron la base del Orientalismo– y abrieron las puertas a la hegemonía de las ciencias sociales. Curiosamente, Flacso y Clacso se crearon en 1957 y 1967, respectivamente. Finalmente, para completar este breve panorama, en 1964 se creó, en Estados Unidos, la Latin American Studies Association (LASA). Todas ellas instituciones académicas centradas en las ciencias sociales, recibieron el impacto de la Revolución Cubana; tanto Flacso, que ya estaba creada, como Clacso y LASA, que se fundaron posteriormente. La izquierda en América Latina no creó un centro de estudios culturales, como ocurrió en Inglaterra.

Tampoco se dio en América Latina, en Flacso y Clacso, la confluencia de "científicos sociales" (historiadores como Hoggart y Thompson, sociólogos como Stuart Hall) con críticos literarios y culturales (como Raymond Williams). Las cosas se manifestaron de otras maneras. Los críticos litera-

rios y culturales de orientación marxista en América Latina configuraron, en esos años, redes diferentes. Ángel Rama y Antonio Cándido formaron una comunidad de dos en el Sur, Uruguay y San Pablo. Roberto Fernández Retamar se apuntaló en el Caribe y en la Casa de las Américas, y Antonio Cornejo Polar en Lima y en los Andes. En Estados Unidos, LASA no produjo un proyecto intelectual definido. No se me ocurre en este momento un proyecto cultural ni el nombre de una persona que liderara los estudios latinoamericanos en Estados Unidos. Hay sin duda numerosos "buenos estudios" particulares, pero no un proyecto líder o un intelectual líder. Flacso, LASA y Clacso se destacan por su tarea institucional y por su apoyo a la investigación.

Este es uno de los aspectos de la situación intelectual en Estados Unidos entre los años 50 y 70 que atañe directamente a América Latina y, por tanto, resulta pertinente para todo proyecto institucional de estudios culturales latinoamericanos. El otro aspecto, parcialmente ligado a América Latina, es la transformación académica como consecuencia de los movimientos sociales en reclamo de los derechos civiles, a finales de los años 60, y los nuevos procesos inmigratorios que se acentúan durante esos años. Este es el aspecto que sin duda está relacionado con América Latina, particularmente con la emergencia de la "cuestión latina".

A partir de los años 70 surgieron en Estados Unidos nuevos proyectos intelectuales académicos que se institucionalizaron, como: *women studies, gender studies, ethnic studies, chicano-a* (y más tarde latino-a) *studies, afro-american studies, asian-american studies, native american studies* (*véase* Frankenberg y Mani, 1993, n. 2). En este panorama hay claramente dos tendencias. Una organizada en torno a asuntos de género y sexualidad, la otra en torno a asuntos de etnicidad y raza. Ahora bien, esta última tendencia se conecta más estrechamente con los estudios de área, pero de manera conflictiva. Y el conflicto surge por dos razones. Una de las razones es que tanto desde las disciplinas como desde los estudios de área los proyectos intelectuales emergentes son vistos como no académicos y, más bien, políticos; se los percibe como más interesados en la política universitaria que en el conocimiento "objetivo y desinteresado" que proveen las disciplinas académicas. La otra razón está relacionada con el conflicto entre, digámoslo de alguna manera, inmigrantes e intelectuales inmigrantes. Simplifiquemos un problema complejo. En primer lugar, la inmigración –y, particularmente, por su volumen, la inmigración desde América Latina de los años 70–, transformó el *melting pot* formado por la inmigración desde Europa de fines del siglo XIX en multiculturalismo, for-

mado por la inmigración desde el Tercer Mundo –estábamos en la Guerra Fría en esos momentos y el Tercer Mundo "existía"–. Los estudios de área comenzaron a complicarse, puesto que, por un lado, parte del "objeto que debería estar allá estaba de pronto acá". El Tercer Mundo invadía el Primer Mundo. Y en esa invasión venían también intelectuales que comenzaron a insertarse en la academia norteamericana. En parte, Arif Dirlik tiene razón al relacionar los estudios poscoloniales con la inmigración desde el Tercer Mundo a Estados Unidos, pero solo en parte, puesto que la reflexión crítica acerca del colonialismo comenzó en otros tiempos y en otros lugares: en los años 60, con la descolonización de África y Asia, con Amílcar Cabral, Aimée Césaire, Frantz Fanon, etc. Lo que sí tuvo lugar en Estados Unidos fue la institucionalización académica de los estudios poscoloniales. Los proyectos intelectuales poscoloniales (Cabral, Césaire, Fanon) son paralelos a la renovación del marxismo en Inglaterra, a la filosofía de la liberación y a la teoría de la dependencia en América Latina y el movimiento de derechos civiles en Estados Unidos. Por esta razón, ¡no conviene confundir la institucionalización de algo con los proyectos intelectuales! De otra manera se caerá en la ceguera de Dirlik.

En Estados Unidos los estudios culturales son de "importación" tardía. Importación puesto que, cuando se realiza en 1983 la conferencia en Urbana, Illinois, organizada por Lawrence Grossberg y Cary Nelson, han pasado ya veinte años desde la emergencia de los estudios culturales en Inglaterra y en Estados Unidos ha corrido mucha agua bajo los molinos de los estudios de área y los estudios de género, sexualidad, etnicidad y raza. La explicación dada por Grossberg y Nelson (1988) retomaba la articulación entre marxismo y estudios culturales que se había dado en Inglaterra. Los organizadores de la conferencia y editores del libro *Marxism and the Interpretation of Culture,* veían el marxismo en el centro de una tendencia explosiva en las ciencias sociales y las humanidades que atravesaba todo el campo de las prácticas culturales. Los editores del volumen sugerían que el marxismo estaba en una posición ideal para tomar el liderazgo en la articulación de las ciencias sociales y las humanidades debido a que el marxismo:

> ... has long been at least implicitly involved in breaking down the barriers between these domains, making each of necessity of site of interpretative activity by politicizing interpretative and cultural practices, by looking at the economic determinations of cultural production, by radically historicizing our understanding of signifying practices from political discourses,

> from beliefs to social practices, from the discourses of psychology to the discourse of economics and, of course, by continuing to revise and enlarge the body of theory with multidisciplinary implications (Dowrkin, 1997).

El tono y el registro de esta cita es notablemente posmodernista y, paralelamente, despegado tanto de la historia misma de la Guerra Fría en Estados Unidos como de la genealogía de cambios académicos disciplinarios en el ámbito de la etnicidad, la raza, el género y la sexualidad. Pero, sobre todo, de la cuestión etnoracial. Para poner esta cuestión en palabras del filósofo jamaiquino Lewis Gordon, Europa huele a clase, mientras que América –es decir, las Américas y el Caribe– huele a raza. ¿Por qué? Europa produjo la Revolución Industrial, que produjo el marxismo. Los nativos en Europa son los europeos mismos, que desde muchas tradiciones, sobre todo en Inglaterra, Francia y Alemania, produjeron la segunda modernidad (la Revolución Industrial, la Revolución Francesa y la filosofía alemana), mientras que toda América es la consecuencia de la expansión colonial de Europa. Por eso, por la cuestión colonial misma, las Américas huelen a raza. No es que la cuestión de la clase no sea importante. Lo que esto quiere decir es, simplemente, que el nudo histórico de las Américas es la colonización, en tanto que para Europa lo es la revolución industrial. Si bien no habría habido revolución industrial sin colonización de las Américas, la colonización no es parte central de la historia de Europa, pero la revolución industrial sí lo es.

En fin, al tener en cuenta estos factores, entendemos que lleva algo de razón John Beverley cuando critica los estudios culturales por su tendencia al academicismo y por su pérdida de fuerza política, y prefiere optar por los estudios subalternos. Ya señalamos más arriba la diferencia entre los proyectos intelectuales y políticos en el Center for Contemporary Cultural Studies en Birmingham y la formación del Grupo Surasiático de Estudios Subalternos en Essex. Ahora bien, al transponer los estudios subalternos en Estados Unidos, como hace Beverley, entre otros, sin hacerse cargo de la complejidad histórica de las genealogías de pensamiento y de las políticas institucionales, el resultado en el proyecto de Beverley no es muy distinto al resultado del proyecto de Grossberg y Nelson. Ambos son trasplantes institucionales y no, por ejemplo, formas emergentes enraizadas en problemáticas locales, como sí lo fueron en Inglaterra tanto la formación de los estudios culturales como la formación del Grupo Surasiático de Estudios Subalternos.

Algunas reflexiones generales

¿Para qué y por qué contar la historia que acabo de contar? Reflexionando sobre ella, vemos que en Inglaterra hubo una relación orgánica entre un proyecto intelectual de renovación del marxismo y la creación del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos. En cambio, en la conferencia en Illinois, y en la subsecuente publicación del libro *Marxism and the Interpretation of Culture*, el proyecto no estuvo sustentado por exigencias de la historia local de Estados Unidos, como lo fue en el caso de Inglaterra, sino motivado, más bien, por el "efecto estudios culturales" que se había generado en Inglaterra hacía unos veinte años. Lo mismo ocurrió en Estados Unidos con el surgimiento de los estudios subalternos latinoamericanos (Rodríguez, 2001), mientras que en India, después de la descolonización de 1947, fue la historia misma de India la que motivó la creación del Grupo Surasiático de Estudios Subalternos en Inglaterra. En cambio, la creación de los Estudios Subalternos Latinoamericanos fue consecuencia del "efecto estudios subalternos" en India, como respuesta a la crisis de Nicaragua y de la izquierda al terminar la Guerra Fría. En fin, los estudios subalternos surasiáticos surgieron en la segunda mitad de la Guerra Fría, mientras que los estudios culturales en Birmingham lo hicieron al comienzo de ella. La "adaptación" de los estudios subalternos a los estudios latinoamericanos, entre los estudios literarios y los estudios de área, ocurrió cuando la Guerra Fría ya había terminado. Mientras que los dos procesos –estudios culturales y estudios subalternos– en Inglaterra fueron el resultado de "exigencias históricas e intelectuales", en Estados Unidos fueron consecuencia de la "extensión de un modelo que tuvo éxito" y del orgullo del latinoamericanista en universidades estadounidenses de adoptar, esta vez –como alguien dijo–, un modelo del Tercer Mundo, en vez de adoptar un modelo del Primer Mundo. No dudo de las buenas intenciones de quienes siguieron este segundo camino, pero tampoco quiero pasar por alto las diferencias entre las exigencias institucionales y las necesidades intelectuales. En cambio, hubo en los estudios étnico-raciales de diverso tipo, en Estados Unidos –como los estudios de género y sexualidad relacionados con el movimiento de reclamo de derechos civiles– un arraigo y una estrecha relación entre proyecto intelectual, primero, y solución institucional, segundo, que asemejan estos procesos a lo que ocurrió en Inglaterra. Esto es, mientras que la emergencia de los estudios culturales y subalternos en Inglaterra e Inglaterra-India, y los estudios de raza y género en Estados Unidos surgieron de una relación

encarnada en necesidades intelectuales y exigencias institucionales, los estudios culturales y subalternos en Estados Unidos siguieron el proceso inverso: nacieron de exigencias institucionales y luego se los trató de llenar con proyectos intelectuales.

En cuanto a América Latina, los proyectos encarnados son los que he mencionado: teoría de la dependencia, filosofía de la liberación, colonialismo interno en la década de los años 60, y su continuidad actual, traducida a colonialidad del poder (Quijano), transmodernidad y crítica al eurocentrismo (Dussel), alternativas a la modernidad epistémica, estudios de género y raza (Rivera Cusicanqui, Rossana Barragán), geopolítica del conocimiento (Mignolo, Palermo, Walsh, Castro-Gómez, Guardiola, Lander), colonialidad del saber (Lander, Quijano, Mignolo), geopolítica del conocimiento, colonialidad y migraciones (Grosfoguel), modernidades subalternas y críticas al globalcentrismo (Coronil, Quijano, Dussel), etc. Estos proyectos, además, están en diálogo con los que están en marcha en Estados Unidos en algunos sectores de los estudios chicanos (Saldívar)[8]. Pero quizá lo que más importa es que en todos estos proyectos el horizonte último no es el que prometen las modernidades alternativas sino, como lo argumenta Escobar, el de las posibles *alternativas a la modernidad*, en las que están ya involucrados varios movimientos sociales y también proyectos intelectuales concurrentes (Escobar, 2001). Todos estos fueron y son proyectos intelectuales que no tienen una cara institucional. Estudios poscoloniales y estudios culturales no fueron tomados con entusiasmo en primera instancia por resultar ajenos al vocabulario y a la genealogía de estos proyectos. Solo en Bolivia ingresaron las expresiones "poscolonia-

8 Existe ya una amplia bibliografía de un proyecto intelectual en el que se entrecruzan instituciones e intelectuales en América Latina y Estados Unidos en torno a cuestiones de colonialidad y economía, globalización, eurocentrismo, racismo, etcétera. Entre estas publicaciones hay que mencionar, primero, trabajos publicados desde finales de los años 80 y principios de los 90 en *Anuario Mariateguiano,* dirigido por Aníbal Quijano y Antonio Melis. Varias publicaciones de Enrique Dussel, pero fundamentalmente el tercero de sus tres volúmenes sobre Marx, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana* (1990); la sección especial de *Comentario Internacional* dedicado a "Geopolíticas del conocimiento", editado por Catherine Walsh en 2001; el libro editado por Edgardo Lander y publicado por Clacso y Unesco, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (2000); el libro editado por Santiago Castro-Gómez, *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina* (2000); el libro de Walter Mignolo, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (2001); varios trabajos importantes de Silvia Rivera Cusicanqui no publicados. Para un resumen de ellos, *véase* Walter D. Mignolo, "Descolonización epistémica y ética: la contribución de Xavier Albó y Silvia Rivera Cusicanqui a la reestructuración de las ciencias sociales desde los Andes" (2000), de *Nepantla: Views from South*, que recoge trabajos de Dussel, Castro-Gómez, Lander y Quijano. Además de los artículos recogidos en *La colonialidad del saber* y *Teorías sin disciplinas* (*véase* nota 10), Fernando Coronil publicó recientemente otro artículo fundamental para el tipo de reflexiones que organiza esta nota al pie: "Toward a Critique of Globalcentrism" (2000); por último, el *dossier* preparado por Freya Schiwy y Michael Ennis, "Geopolitics of Knowledge: Knowledge and the Known", con artículos de Catherine Walsh, Óscar Guardiola Rivera y Javier Sanjinés, (2002).

lismo" y "estudios subalternos", pero lo hicieron de una manera natural. Esto es, ingresaron como diálogo con algo que ya se estaba haciendo: la crítica al racismo, al colonialismo, a la modernidad y al desarrollo (Rivera Cusicanqui, Barragán).

Por otra parte, el concepto de estudios culturales funcionó, hasta ahora, más como proyecto intelectual que como lugar institucional. Los estudios culturales estuvieron y siguen asociados a los nombres de Néstor García Canclini y Jesús Martín-Barbero. Ambos tienen en común la crítica a la modernidad focalizada en los medios de comunicación. Ahora bien, es importante subrayar que en estos proyectos intelectuales la expresión "estudios culturales" está ligada a la crítica a la modernidad y no a la renovación crítica del marxismo, sean o no antimarxistas García Canclini y Martín-Barbero. Además, hay otra línea de exploración de este proyecto: la globalización, que une a Martín-Barbero y Canclini con Renato Ortiz, por ejemplo, en Brasil, y con Joaquín Brunner, en Chile[9].

Quedan, para finalizar, un par de cuestiones. Una de ellas es institucional y la otra intelectual epistémica. Institucionalmente, algunos de los asuntos que siguen en pie son, por ejemplo, de qué manera plantearse la creación de un departamento o programa universitario de estudios culturales en Quito o en Bogotá y de qué manera hacerlo en Estados Unidos, donde se da una distinción de hecho entre estudios culturales, sin más, y estudios culturales latinoamericanos, por ejemplo. Los primeros pueden ocuparse de cualquier asunto, incluidos los asuntos latinoamericanos, mientras que los segundos *solo* pueden ocuparse de asuntos latinoamericanos. Los primeros están institucionalmente localizados en departamentos de literaturas comparadas o, al menos, siguen su modelo, y en ellos hay pocos investigadores y profesores que se ocupen de América Latina; los segundos están en general ubicados en institutos de estudios latinoamericanos y en ellos hay pocos investigadores y profesores que se ocupen de otra cosa que no sea América Latina.

¿Cuáles son los escenarios posibles en la creación de programas o departamentos de Estudios Culturales en América Latina? En primer lugar, que los estudios culturales en América Latina no tienen por qué ser de "estudios latinoamericanos". Recordemos que los estudios *latinoamericanos* son la consecuencia de los estudios de área, y en los estudios de área, América Latina y otros lugares del Tercer Mundo fueron el objeto de estudio, mientras que las disciplinas que los estudiaban estaban institu-

9 Sobre este asunto, véase mi texto "Capitalism and Geopolitics of Knowledge: Latin American Social Thought and Latino/a American Studies" (2002).

cionalmente localizadas en el primer punto. Por otra parte, los estudios culturales en América Latina no tienen por qué definirse necesariamente como latinoamericanos para analizar asuntos y problemas que atañen a los habitantes de la región. Además, desde Estados Unidos, América Latina es una región recortada sobre sí misma. En cambio, desde América Latina el problema no está tanto en ella misma como en el lugar que ocupa en la modernidad y la globalización. Como ya lo muestran los trabajos de García Canclini, Martín-Barbero, Renato Ortiz, Brunner, Silvia Rivera, Rosana Barragán, los proyectos intelectuales que se generan y se llevan adelante en América Latina tienen como objeto el mundo, la modernidad y la globalización. De lo contrario, si los estudios culturales en América Latina se ocuparan *solo de América Latina* serían reducidos a un *local tokenism*, mediante el cual en América Latina solo se podría hablar de y representarse a sí mismo y satisfacer las exigencias de "autenticidad" disciplinaria, mientras que el mundo piensa en otros lugares: Alemania, Inglaterra o Estados Unidos.

Las anteriores son algunas de las cuestiones institucionales que deberán discutirse y analizarse. En cuanto a los proyectos intelectuales, no hay, por cierto, una relación uno a uno entre ellos y el espacio institucional llamado "estudios culturales". Algunos de los debates y de las inquinas que se generaron en los últimos años entre intelectuales residentes en América Latina y latinoamericanos residentes en Estados Unidos se debieron y deben –a mi entender– a la confusión entre proyectos intelectuales y espacios institucionales. Por ejemplo: cuando desde América Latina se dice que los estudios culturales son proyectos del Primer Mundo o de Estados Unidos o imperialistas o lo que se quiera, se asume que junto con el nombre llegan también los proyectos intelectuales. Esto es, que al aceptar el nombre es necesario, también, aceptar los proyectos intelectuales. Las cosas pueden, sin duda, ser así, pero no tienen por qué serlo. Si "estudios culturales" es, hoy por hoy, un logo conveniente que permite, como dije al principio, convencer a los decanos y rectores y, por otro lado, abrir espacios que las disciplinas tradicionales no permiten –no porque sean tradicionales si no porque están controladas por investigadores tradicionales, y sobre todo conservadores–, ese logo no tiene por qué llenarse con el proyecto intelectual de la Inglaterra de los años 60 o con el de los estudios culturales "latinoamericanos" en Estados Unidos. Es más, puede ocurrir que los destellos del nombre no dejen ver que a su lado se están adelantando proyectos intelectuales innovadores que quedan tapados por

la disputa institucional sobre el qué y el porqué de un nombre[10]. Al separar espacio institucional de proyectos culturales es imperativo volver a: 1. la historia de América Latina, desde la colonización del siglo XVI hasta el Plan Colombia y el ALCA, y 2. las genealogías de pensamiento y de pensamiento crítico en América Latina en conexión con África y Asia, esto es, con aquellos espacios marcados por la historia del colonialismo en el mundo moderno. Es obvio que no se puede ignorar a Europa. El imperialismo no lo fue ni lo sigue siendo en términos económicos, políticos, legales e institucionales, sino también intelectuales. Europa y Estados Unidos "exportaron" el paquete completo, las formas de opresión y los proyectos críticos de oposición.

De modo que, en última instancia, el problema fundamental para mí no es tanto cuáles de los estudios –culturales, poscoloniales, étnicos o de género– son preferibles, por encima de los otros, sino que el problema fundamental está en otra parte. Diría, para terminar, que la cuestión es más general y que puede plantearse en el ámbito de las humanidades, teniendo en cuenta, por cierto, la distribución actual del saber entre humanidades, ciencias sociales y ciencias naturales. La tradición europea distingue entre ciencias humanas y naturales, donde en las primeras se incluyen las ciencias sociales y las humanidades. Sin embargo, sabemos, a partir de la Guerra Fría, que ciencias sociales como la economía, la política y la sociología se convirtieron en ciencias humanas "duras", si se quiere, modeladas según las ciencias naturales. Pero no solo eso, sino que pasaron de la necesidad de explicar al deseo de administrar la sociedad. En este sentido, a las humanidades les corresponde el papel crítico que Immanuel Kant le había otorgado a la filosofía. Pienso que, hoy por hoy, frente a la globalización, al Plan Colombia, a la deuda externa en América Latina y, últimamente, a la rearticulación de la crisis, se imponen algunas preguntas que podrán guiar varios proyectos intelectuales futuros:

- ¿Cuáles son los problemas y asuntos que exigen nuestra atención, que nos llaman, que nos invaden el cuerpo?
- ¿Qué tipo de conocimiento/comprensión nos exigen la historia, la sociedad y las genealogías intelectuales en las que elegimos inscribirnos?

10 En Estados Unidos, por ejemplo, se han estado realizando proyectos innovadores en la American Philosophical Association, en el sector de filosofía noratlántica. Eduardo Mendieta ha sido y sigue siendo una de las figuras más prolíficas en ese sector. Por ejemplo, *Latin America and Postmodernity: a Contemprary Reader* (2001), coeditado con Pedro Lange-Churión; y *Teorías sin disciplina* (*latinoamericanismo, poscolonialidad y globalizacion en debate*), coeditado con Santiago Cástro-Gómez (1998); *Thinking from the Underside of History: Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*, coeditado con Linda Martín Alcoff (2000).

- ¿Desde qué perspectiva (disciplinaria, étnica, genérica, sexual, nacional, etc.) produciremos tal conocimiento o comprensión? Esta pregunta asume, por cierto, que la perspectiva disciplinaria no es neutra y que está marcada por el color, el género, la sexualidad, la nacionalidad, esto es, la lengua en la que se escribe y las genealogías inscriptas en esa lengua.
- ¿Con qué fin producir conocimientos y tratar de comprender? ¿Para "avanzar" en el conocimiento, para "llegar a la verdad" o para incidir en la transformación social? En consecuencia, ¿el conocimiento-comprensión producido estará en relación con los problemas y asuntos que nos exigen la historia, la sociedad y las genealogías intelectuales en las que elegimos inscribirnos?

Estas preguntas son para mí fundamentales. La presentación de Edgardo Lander en este encuentro enfatizó el "color de la epistemología moderna". Esto es, que la epistemología de la modernidad europea presupone un sujeto caracterizado por su masculinidad, por su blancura y por su europeidad. A ello agregaría yo: un sujeto que piensa y escribe en escritura alfabética y cuyas lenguas matrices son el griego y el latín y las lenguas "modernas" del conocimiento: el inglés, el francés y el alemán. Se me ocurre pensar que los estudios culturales no se han zafado todavía de esta prisión epistemológica. Han enfatizado la interdisciplina, pero manteniendo inconscientemente los principios epistemológicos comunes a todas las disciplinas modernas, desde las ciencias físicas y naturales a las sociales y las humanidades.

Estos son, a mi entender, algunos de los problemas fundamentales a los que deberíamos dedicamos a pensar *críticamente,* no olvidando, aunque a otro nivel, la necesidad del pensar *estratégico,* de cómo usar los estudios culturales en diversos lugares institucionales, esto es, en las universidades del Primer o del Tercer Mundo o, si cupiera, qué otros lugares pueden existir fuera de las universidades donde el pensamiento *crítico* pueda continuar ejerciéndose. En última instancia, los proyectos intelectuales asociados con estudios culturales en América Latina deberán, al menos durante las próximas décadas, partir de la denuncia y crítica de la colonialidad del poder, como racismo epistémico de la modernidad.

El espacio institucional es importante, claro, pero subsidiario en relación con los proyectos intelectuales. No es un fin, sino un medio. El problema se presenta cuando invertimos los términos y pensamos que los estudios culturales son un fin y no un medio. Los acontecimientos y procesos sociales, económicos, civiles, militares, psicológicos, que se acentua-

ron a partir del 11 de septiembre, dejan claro que los problemas no están en cómo dividimos la torta disciplinaria, sino en cuáles son los problemas de vida y muerte, de opresión y control estatal, de reacción y descontrol privado a los que todas las áreas del saber tienen –tenemos– la responsabilidad ética y política de contribuir a solucionar. El 11 de septiembre acentuó los límites del academicismo y la necesidad de producción de conocimientos que contribuyan a transformar la comprensión hegemónica de la historia, de la colonialidad, del poder y del racismo, imbricado en fantasmas de color de piel y de creencias religiosas; en fin, que contribuyan a comprender la cara del nuevo dios, de la nueva trinidad (capitalismo, militarismo y política), ante la cual sus defensores ofrecen sacrificios humanos, como entre los antiguos aztecas, y sus detractores no dudan en responder con ceguera semejante. La lista de preguntas que acabo de enumerar fueron enunciadas antes del 11 de septiembre. Después de esta fecha las preguntas no han perdido su razón de ser. Al contrario, se han hecho, para *mí,* más acuciantes.

Post scriptum

El argumento que desarrollé hasta aquí fue escrito hacia noviembre del 200l. Este *post scriptum* lo escribo en agosto de 2002, después de haber pasado dos semanas enseñando una de las unidades del Doctorado en Estudios Culturales, iniciado en la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito. El título de mi seminario fue "Esplendores y miserias del pensamiento crítico en América Latina". El énfasis del seminario estuvo en contrastar los legados del pensamiento criollo/mestizo –en general, conocido como "latinoamericano"– con el emergente pensamiento crítico indígena y afro, tanto en Ecuador y Colombia como en el Caribe –particularmente, en el inglés y francés– donde tiene ya una larga trayectoria desde Aimé Césaire y Frantz Franon. Me precedieron en la enseñanza Catherine Walsh, quien inició el seminario y Santiago Castro-Gómez[11]. Me siguieron Fernando Coronil y Edgardo Lander. Con estos datos quiero subrayar los dos puntos siguientes:

1. La estructura y el desarrollo del Doctorado en Estudios Culturales en la Universidad Andina refuerza con un ejemplo concreto lo

11 Por razones no previstas, Cástro-Gómez no pudo participar este año. Fue reemplazado por Zandra Pedraza, de la Universidad de los Andes.

que sostengo en el argumento: Los estudios culturales no pueden identificarse con *una* agenda intelectual, sea esta la de Raymond Williams o la de Stuart Hall, la de Larry Grossberg o de Néstor García Canclini. Si así fuera, no pudiese yo identificarme con los estudios culturales, con excepción claro está, de Stuart Hall. Y no podría identificarme por dos razones: una porque mi proyecto intelectual es distinto al de Williams, Grossberg o García Canclini. Y segundo, porque no podría identificarme con un espacio institucional (estudios culturales) que reproduce las estructuras de poder de las disciplinas ya establecidas, en las cuales *la* disciplina se identifica con *una* norma y con uno o dos proyectos intelectuales en los que se constituyen los debates y las peleas en la disciplina por el control de estudiantes y de otros recursos.

2. Estudios culturales, en la Universidad Andina, se está constituyendo como un lugar institucional que giran en torno a ciertos legados del pensamiento crítico mestizo/inmigrante, incluyendo la colonialidad del poder (Quijano), filosofía de la liberación (Hinkelammert, Dussel), colonialismo y género (Rossana Barragan), pensamiento indígena (Felipe Quispe, Luis Macas, Armando Muyolema, Fausto Reynaga), pensamiento afro (Aimé Césaire, Frantz Fanon, Lewis Gordon, Paget Henry, Juan García, etc.). Algunos de los miembros del doctorado, sorprendidos en los primeros días de mi seminario, advirtieron que esto no tenía mucho que ver con Néstor García Canclini, Renato Ortiz o Jesús Martín-Barbero. En efecto, sus sospechas no eran infundadas. Una de las diferencias fundamentales es que, mientras ellos enfatizan en la segunda modernidad (de la Ilustración), Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Frantz, Hinkelammert, Rossana Barragan, Silvia Rivera Cusicanqui, Luis Macas, Armando Muyolema, los zapatistas, Juan García y otros (particularmente indígenas y afros) tienen claro que sus infortunios comenzaron a comienzos del siglo XVI. En un país andino como Ecuador, distinto de Argentina, Brasil y España, ¿quién puede dudar de que los estudios culturales tendrán que tener el capitalismo mercantil y el racismo como ejes fundamentales de la explotación del trabajo, del género y de la sexualidad, atravesados por la colonialidad del poder, la cara oculta de la modernidad?

Referencias

Alcoff, Linda Martín y Eduardo Mendieta (eds.) (2000). *Thinking from the Underside of History: Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. Lanham: Rowman & Littlefield.

Castro-Gómez, Santiago (ed.) (2000). *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Instituto Pensar.

Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta (eds.) (1998). *Teorías sin disciplina, latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México D.F.: Porrúa/University of San Francisco.

Coronil, Fernando (2000). "Toward a Critique of Globalcentrism". *Public Culture*, 12 (2).

Dowrkin, Dennis (1997). *Cultural Marxism in Postwar Britain History, the New Left, and the Origins of Cultural Studies*. Durbam: Duke University.

Dussel, Enrique (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI.

Escobar, A. (2001). "Globalization, modernity and development". Seminario Globalization and Democracy, Duke University, octubre.

Frankenberg, Ruth y Lata Mati (1993). "Crosscurrents, Crosstalk: Race, Postcoloniality and the Politics of Location". *Cultural Studies*, 7 (2): 292-310.

Grosfoguel, Ramón (2001). "Development, Modernity, and Dependency Theory in Latin America". *Nepantla. Views from South* 1 (2): 347-376.

Kuan-Hsing Chen (1992). "Voices from the Outside: Thowards a New Intemational Localism". *Culrural Studies*, 6 (3): 476-484.

___ (1996). *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*. Londres: Routlege.

___ (2000). *Problematizing Asia. Inter-Asia Cultural Studies,* 1 (1).

Lander, Edgardo (ed.) (2000). *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso, Unesco.

Mato, Daniel (2001). "Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder" *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 7 (3): 85-112.

Mendieta, Eduardo y Pedro Lange-Churion (eds.) (2001). *Latin America and Postmodernity: a Contemprary Reader*. Nueva York: Humanity Books.

Mendieta, Eduardo y Santiago Castro-Gómez (1998), *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*). México: Porrúa / San Francisco: University of San Francisco.

Mendieta, Eduardo y Martín Alcoff (2000). *Thinking from the Underside of History: Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. Maryland: Rowman & Littlefield.

Mignolo, Walter D. (ed.) (2001a). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Del Signo.

___ (2001b). "Descolonización epistémica y ética: la contribución de Xavier Albó y Silvia Rivera Cusicanqui a la reestructuración de las ciencias sociales desde los Andes". *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 7 (3): 85-112.

Mignolo, Walter D. (2002). "Capitalism and Geopolitics of Knowledge: Latin American Social Thought and Latino/a American Studies". En Juan Poblete (ed.), *Rethinking Area Studies*. Minneapolis: University of Minnesota.

Morley, David y Kuan-Hsing Chen (eds.) (1996). *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*. Londres: Routlege.

Nelson, Cary y Lawrence Grossberg (eds.) (1998). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois.

Rodríguez, Ileana (2001). "Introduction". En I. Rodriguez (ed.), *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Durham: Duke University.

Schiwy, Freya y Michael Ennis (eds.) (2001). "Geopolitics of Knowledge: Knowledge and the Known". *Nepantla. Views from South* 2 (3).

Walsh, Catherine (ed.) (2001). "Geopolíticas del conocimiento". *Comercio Internacional* 2. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.

___ (2003). *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la Región Andina*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya-Yala.

Cuarta parte
Occidentalización, fronteras, colonialidad/decolonialidad

Anecdotario

"La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad", publicado por primera vez en el libro editado por Edgardo Lander, *La colonialidad del saber* (2000), fue presentado primero en 1998 en la reunión de la Asociación International de Sociología en Montreal, de la cual Immanuel Wallerstein era presidente. Edgardo Lander había organizado para esa reunión una serie de paneles para reflexionar sobre las ciencias sociales en América Latina. Ese congreso de la Asociación versaba sobre el tema general de "Abrir las ciencias sociales" que se había publicado en 1995. *Abrir las ciencias sociales* fue el informe de la Comisión Gulbenkian de la cual el mismo Wallerstein fue director comisionado. Lo interesante de esta reunión congregada por Lander fue que nos reunimos, entre otros, Aníbal Quijano, Fernando Coronil, Arturo Escobar, Edgardo Lander y yo mismo. Ahí se plantó la semilla, sin haberlo planeado, del colectivo modernidad/colonialidad. El argumento sirvió de base de la primera parte del libro *Historia locales/diseño globales,* publicado en el 2000 en inglés y traducido al castellano y publicado por Akal en 2003.[1].

El artículo "El giro gnoseológico decolonial: la contribución de Aimé Césaire a la geopolítica y la corpopolítica del conocimiento", fue escrito para un volumen editado por Akal con la primera traducción al castellano del texto clásico de Césaire *Discurso sobre el colonialismo*, publicado en francés en 1955. En él pude continuar las reflexiones en torno a la geopo-

1 Por otra parte, es una continuación del argumento expuesto en la tercera parte sobre "Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los Estudios (latinoamericanos) de Área".

lítica y la corpopolítica del conocer que había introducido en el 2004, en una reunión del colectivo que tuvo lugar en las universidades de Duke y Carolina del Norte. La versión escrita de las ideas presentadas ahí y al año siguiente en otra reunión del colectivo en Berkeley apareció por primera vez en el 2007, en *Cultural Studies*, bajo el título de "Delinking: the rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the gramar of decoloniality"[2].

"Habitar los dos lados de la frontera/teorizar en el cuerpo de esa experiencia", coescrito con Madina Tlostanova, se publicó primero en inglés en el *European Journal of Social Theory* (2006) y luego fue traducido al castellano y publicado en Costa Rica en la revista *Ixchel* (2009). Esta es una de las varias colaboraciones con Madina Tlostanova, algunas de ellas recogidas en el volumen *Learning to Unlearn. Decolonial Reflections from Eurasia and the America* (2012). "El fin de la universidad como la conocemos: foros epistémicos mundiales hacia futuros comunales y horizontes decoloniales de vida" tiene una larga historia. Una primera versión se publicó en la revista *Nepantla* en el 2000. Fueron las primera reflexiones sobre el tema, que se continuaron en un taller realizado en la Universidad de Bremen, Alemania, en el año 2011 bajo el título de "Decolonizing the Humanities". A causa de Davos Universidad, actividad paralela a Davos Economía, extendí el argumento inicial confrontando las premisas de Davos Universidad, es decir, la versión neoliberal de la educación con una versión decolonial de la educación.

2 La traduccion castellana de este articulo fue publicada por Ediciones del Signo, en Buenos Aires bajo el titulo: *Desobediencia epistemica: retorica de la modernidad, logica de la colonialidad y gramatica de la descolonialidad*, 2011. (N del Ed.)

La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad[1]

> Before the Cold War, the closest the United States had ever come to a permanent foreign policy was in our relationship with the nations of the Western Hemisphere. In 1823 the Monroe Doctrine proclaimed our determination to insulate the Western Hemisphere from the contests over the European balance of power, by force if necessary. And for nearly a century afterward, the causes of America's wars were to be found in the Western Hemisphere: in the wars against Mexico and Spain, and in threats to use force to end Napoleon III's effort to install a European dynasty in Mexico (Henry Kissinger, *Years of Renewal*, 1999: 703).

Sobre el imaginario del mundo moderno/colonial

La tesis que propongo y defiendo aquí es que la emergencia de la idea de "hemisferio occidental" dio lugar a un cambio radical en el imaginario y en las estructuras de poder del mundo moderno/colonial (Quijano y Wallerstein, 1992). Este cambio no solo produjo un enorme impacto en su reestructuración, sino que tuvo y tiene importantes repercusiones para las relaciones Sur-Norte en las Américas, para la configuración actual de la "latinidad" en Estados Unidos y también para la diversidad afroamericana en el Norte, en el Sur y en el Caribe.

1 Este texto apareció originalmente en Edgardo Lander (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clasco, 2000, pp. 55-85.

Empleo el concepto de "imaginario" en el sentido en que lo usa el intelectual y escritor martiniqués Edouard Glissant (1997), para quien el imaginario es la construcción simbólica mediante la cual una comunidad (racial, nacional, imperial, sexual, etc.) se define a sí misma. En Glissant, el término no tiene ni la acepción común de una imagen mental, ni tampoco el sentido más técnico que tiene en el discurso analítico contemporáneo, en el cual el Imaginario forma una estructura de diferenciación con lo Simbólico y lo Real. Partiendo de Glissant, le doy al término un sentido geopolítico y lo empleo en la fundación y formación del imaginario del sistema mundo moderno/colonial. La imagen que tenemos hoy de la civilización occidental es, por un lado, un largo proceso de construcción del "interior" de ese imaginario, desde la transición del Mediterráneo, como centro, a la formación del circuito comercial del Atlántico, así como de su "exterioridad". Esto es, en Occidente la imagen "interior" construida por letrados y letradas, viajeros y viajeras, estadistas de todo tipo, funcionarios eclesiásticos y pensadores cristianos estuvo siempre acompañada de un "exterior interno", es decir, de una "exterioridad", pero no de un "afuera". La cristiandad europea, hasta finales del siglo XV, era una cristiandad marginada que se había identificado con Jafet y el Occidente, distinguiéndose de Asia y de África. Ese Occidente de Jafet era también la Europa de la mitología griega. A partir del siglo XVI, con la concurrencia triple de la derrota de los moros, la expulsión de los judíos y la expansión por el Atlántico, moros, judíos y amerindios (y, con el tiempo, también los esclavos africanos), todos ellos pasaron a configurarse, en el imaginario occidental cristiano, como la diferencia (exterioridad) en el interior del imaginario.

Hacia finales del siglo XVI, las misiones jesuitas en China agregaron una nueva dimensión de exterioridad: el afuera que está dentro porque contribuye a la definición de la mismidad. Los jesuitas contribuyeron, en los extremos, Asia y América, a construir el imaginario del circuito comercial del Atlántico que, con varias reconversiones históricas, llegó a conformar la imagen actual de civilización occidental de hoy, sobre la que volveré en el apartado 4. No obstante, el imaginario del que hablo no está solo constituido en y por el discurso colonial, incluidas sus diferencias internas (p.ej., Las Casas y Sepúlveda o el discurso del norte de Europa, que a partir del siglo XVII trazó la frontera sur de Europa y estableció la diferencia imperial), sino que está constituido también por las respuestas –o, en ciertos momentos, por la falta de ellas– de las comunidades (imperios, religiones, civilizaciones) que el imaginario occidental involucró en su propia auto-descripción. Si bien este rasgo es planetario, en este artículo me limitaré a examinar las respuestas desde las Américas al discurso y

a la política integradora y a la vez diferenciadora de Europa, primero, del hemisferio occidental, luego, y del Atlántico norte, finalmente.

Pero, ¿qué entiendo por mundo moderno/colonial o sistema mundo moderno/colonial? Tomo como punto de partida la metáfora del sistema mundo moderno, propuesta por Wallerstein (1974). La metáfora tiene la ventaja de convocar un marco histórico y relacional de reflexiones que escapa a la ideología nacional bajo la cual fue forjado el imaginario continental y subcontinental, tanto en Europa como en las Américas, en los últimos doscientos años. No estoy interesado en determinar cuántos años tiene el sistema mundo, si quinientos o cinco mil (Gunder y Gills, 1993) y menos me interesa saber la edad de la modernidad o del capitalismo (Arrighi, 1994). Lo que sí me interesa es la emergencia del circuito comercial del Atlántico, en el siglo XVI, que considero fundamental en la historia del capitalismo y de la modernidad/colonialidad. Tampoco deseo discutir si hubo o no comercio con anterioridad a la emergencia del circuito comercial del Atlántico, antes del siglo XVI, sino el impacto que este momento tuvo en la formación del mundo moderno/colonial en el cual estamos viviendo y de cuyas transformaciones planetarias somos testigos. Si bien tomo la idea de sistema mundo como punto de partida, me desvío de ella al introducir el concepto de "colonialidad" como el otro lado (¿el lado oscuro?) de la modernidad. Con ello no quiero decir que la metáfora de sistema mundo moderno no haya considerado el colonialismo. Todo lo contrario. Lo que sí afirmo es que la metáfora de sistema mundo moderno deja en la oscuridad la colonialidad del poder (Quijano, 1997) y la diferencia colonial (Mignolo, 1999; 2000).

En consecuencia, solo concibe el sistema mundo moderno desde su propio imaginario, pero no desde el imaginario conflictivo que surge con y desde la diferencia colonial. Las rebeliones indígenas y la producción intelectual amerindia, desde el siglo XVI en adelante, así como la Revolución Haitiana, a comienzos del siglo XIX, son momentos constitutivos del imaginario del mundo moderno/colonial y no meras ocurrencias en un mundo construido desde el discurso hispánico –p.ej., el debate Sepúlveda/Las Casas sobre la "naturaleza" del amerindio, en el cual el amerindio no tuvo su lugar para dar su opinión; o la Revolución Francesa, considerada por Wallerstein momento fundacional de la geocultura del sistema mundo moderno (1991a; 1991b; 1995)–. En este sentido, la contribución de Aníbal Quijano, en el artículo coescrito con Wallerstein (1992) representa un giro teórico fundamental, al esbozar las condiciones bajo las cuales la colonialidad del poder (Quijano, 1997; 1998) fue y es una estrategia de la "modernidad", desde el momento de la expansión de la cristiandad más

allá del Mediterráneo (América, Asia), que contribuyó a la autodefinición de Europa, y fue parte indisociable del capitalismo, desde el siglo XVI. Este momento en la construcción del imaginario colonial, que será más tarde retomado y transformado por Inglaterra y Francia en el proyecto de la "misión civilizadora", no aparece en la historia del capitalismo contada por Arrighi (1994). En la reconstrucción de Arrighi, la historia del capitalismo se la ve desde "dentro" (en) de Europa o desde dentro hacia afuera (desde Europa hacia las colonias) y, por ello, la colonialidad del poder es invisible. La consecuencia es que el capitalismo, como la modernidad, aparece como un fenómeno europeo y no planetario, en el que todo el mundo participó, pero en distintas posiciones de poder. Esto es, la colonialidad del poder es el eje que organizó y organiza la diferencia colonial, la periferia como naturaleza.

De este panorama general, me interesa recordar un párrafo de Quijano y Wallerstein (1992) que ofrece un marco para comprender la importancia de la idea de hemisferio occidental en el imaginario del mundo moderno/colonial a partir de principios del siglo XIX:

> The modern world-system was born in the long sixteenth century. The Americas as a geo-social construct were born in the long sixteenth century. The creation of this geo-social entity, the Americas, was the constitutive act of the modern world-system. The Americas were not incorporated into an already existing capitalism world-economy. There could not have been a capitalism world-economy without the Americas (1992: 449).

Dejando de lado las connotaciones particularistas y triunfalistas que el párrafo pueda invocar, y sin discutir si hubiera habido o no economía capitalista mundial sin las riquezas de las minas y de las plantaciones, el hecho es que la economía capitalista cambió de rumbo y aceleró el proceso con la emergencia del circuito comercial del Atlántico, la transformación de la concepción aristotélica de la esclavitud exigida tanto por las nuevas condiciones históricas como por el tipo humano (p.ej., negro, africano) que se identificó a partir de ese momento con la esclavitud y estableció nuevas relaciones entre raza y trabajo. A partir de este momento, del momento de emergencia y consolidación del circuito comercial del Atlántico, ya no es posible concebir la modernidad sin la colonialidad, el lado silenciado por la imagen reflexiva que la modernidad (p.ej., los intelectuales, el discurso oficial del Estado) construyó de sí misma y que el discurso posmoderno criticó desde la interioridad de la modernidad como autoimagen del poder. La posmodernidad, autoconcebida en la línea uni-

lateral de la historia del mundo moderno, continúa ocultando la colonialidad y mantiene la lógica universal y monotópica –desde la izquierda y desde la derecha– de Europa o el Atlántico norte hacia afuera. La diferencia colonial –imaginada en lo pagano, lo bárbaro, lo subdesarrollado– es un lugar pasivo en los discursos posmodernos. Lo cual no quiere decir que en realidad sea un lugar pasivo en la modernidad y en el capitalismo. La visibilidad de la diferencia colonial, en el mundo moderno, comenzó a notarse con los movimientos de descolonización (o independencia) desde finales del siglo XVIII hasta la segunda mitad del siglo XX. La emergencia de la idea de hemisferio occidental fue uno de esos momentos.

Pero antes recordemos que la emergencia del circuito comercial del Atlántico tuvo la particularidad –y este aspecto es importante para la idea de hemisferio occidental– de conectar los circuitos comerciales ya existentes en Asia, África y Europa, red comercial en la cual Europa era el lugar más marginal del centro de atracción, que era China y, desde Europa, las "Indias Orientales" (Abud-Lughod, 1989; Wolff, 1982), con Anáhuac y Tawantinsuyu, los dos grandes circuitos desconectados hasta entonces con los anteriores, separados tanto por el Pacífico como por el Atlántico (Mignolo, 2000).

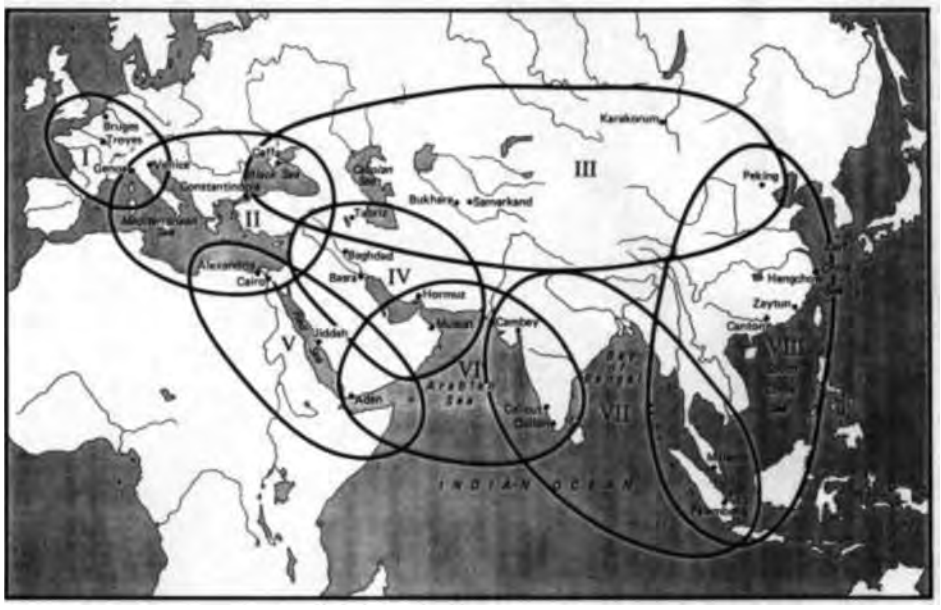


Figura 1.
Algunos de los circuitos comerciales existentes entre 1300 y 1550, según Abu-Lughod (1989). Hasta esta fecha, había también otros al norte de África, que conectaban El Cairo, Fez y Tombuctú.

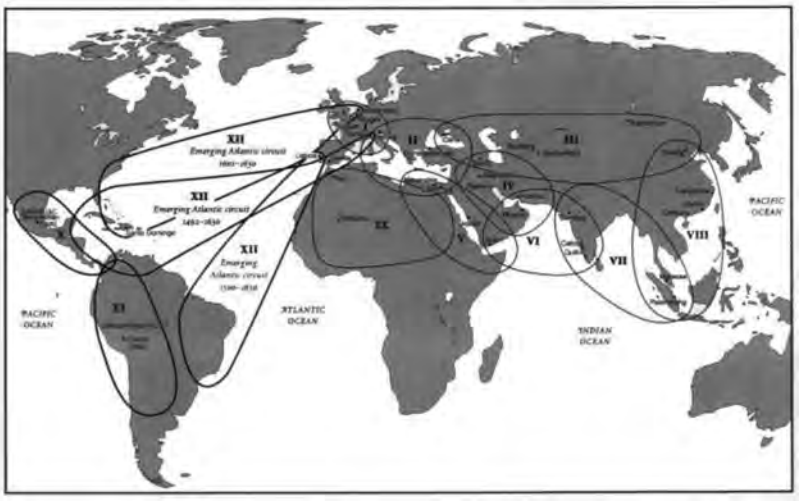


Figura 2.
La emergencia del circuito comercial del Atlántico conectó los circuitos señalados en la Figura 1 con al menos dos desconectados hasta entonces: el circuito comercial que tenía centro en Tenochtitlan y se extendía por el Anáhuac; y el que tenía su centro en Cuzco y se extendía por el Tawantinsuyu[2].

El imaginario del mundo moderno/colonial no es el mismo cuando se lo mira en relación con la historia de las ideas en Europa que cuando se lo mira a partir de la diferencia colonial: las historias forjadas por la colonialidad del poder en las Américas, Asia o África, aquellas de las cosmologías anteriores a los contactos con Europa a partir del siglo XVI, como en la constitución del mundo moderno colonial, en el cual los Estados y las sociedades de África, Asia y las Américas tuvieron que responder y respondieron de distintas maneras y en distintos momentos históricos. Europa, desde España, dio la espalda al norte de África y al islam en el siglo XVI; China y Japón nunca estuvieron bajo control imperial occidental, aunque no pudieron dejar de responder a su fuerza expansiva, sobre todo a partir del siglo XIX, cuando el islam renovó su relación con Europa (Lewis, 1997). El sur de Asia, India y diversos países africanos al sur del Sahara fueron el objetivo de los colonialismos emergentes de Inglaterra, Francia, Bélgica y Alemania. La configuración de la modernidad en Europa y de la colonialidad en el resto del mundo –con excepciones, por cierto, como el caso de Irlanda– fue la imagen hegemónica sustentada en la colonialidad del poder que hace difícil pensar que no puede haber modernidad sin colonialidad; que la colonialidad es constitutiva de la modernidad, y no derivativa.

2 Mapa original (W. M.), integrando Abu'Lughod y Wolf e integrando Anáhuac y Tawantinsuyu.

Las Américas, sobre todo en las tempranas experiencias en el Caribe, en Mesoamérica y en los Andes, dieron la pauta del imaginario del circuito del Atlántico. A partir de ese momento, encontramos transformaciones y adaptaciones del modelo de colonización y de los principios religiosos epistémicos que se impusieron desde entonces. Hay numerosos ejemplos que pueden ser invocados aquí, a partir del siglo XVI y fundamentalmente en los Andes y en Mesoamérica (Adorno, 1986; Gruzinski, 1988; Florescano, 1994; McCormack, 1991). Prefiero, sin embargo, convocar algunos más recientes, en los cuales la modernidad/colonialidad persiste en su doblez: tanto en la densidad del imaginario hegemónico a través de sus transformaciones como en la coexistencia en el presente de articulaciones pasadas, como en las constantes adaptaciones y transformaciones desde la exterioridad colonial planetaria. Exterioridad que no es necesariamente el afuera de Occidente –lo cual significaría una total falta de contacto–, sino que es exterioridad interior y exterioridad exterior –las formas de resistencia y de oposición trazan la exterioridad interior del sistema–. Este doblez encaja muy bien en la manera, por ejemplo, en que tanto el Estado español como diversos Estados de las Américas celebraron los 500 años de su descubrimiento frente a los movimientos y los intelectuales indígenas que reescriben la historia que protestaron la celebración. La novelista del pueblo laguna, Leslie Marmon Silko, incluyó un "mapa de los quinientos años" en su novela *Almanac of the Dead* (1991), publicada un año antes del sesquicentenario.

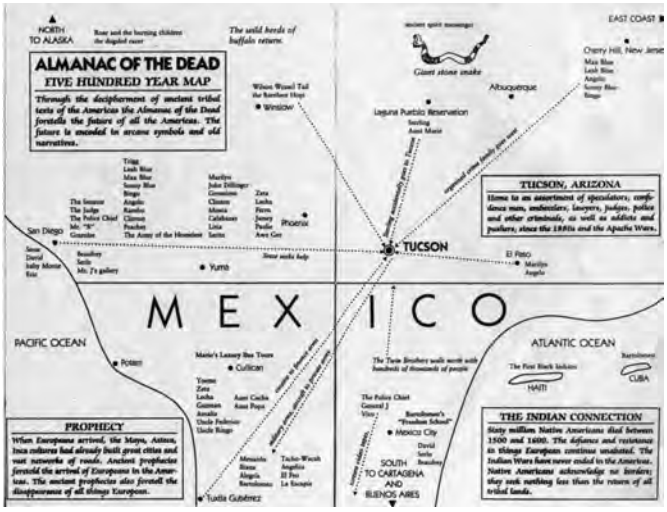


Figura 3.
Las Américas en el espacio de 500 años, según la novelista laguna Leslie Marmon Silko (1991).

La primera declaración desde la Selva Lacandona, en 1993, comienza diciendo: "Somos el producto de 500 años de lucha". Rigoberta Menchú, en una ponencia leída en la conferencia sobre democracia y estado multiétnico en América Latina, organizada por el sociólogo Pablo González Casanova, también convocó el marco de 500 años de opresión:

> …la historia del pueblo guatemalteco puede interpretarse como una concreción de la diversidad de América, de la lucha decidida, forjada desde las bases y que en muchas partes de América todavía se mantiene en el olvido. Olvido no porque se quiera, sino porque se ha vuelto una tradición en la cultura de la opresión. Olvido que obliga a una lucha y a una resistencia de nuestros pueblos que tiene una historia de 500 años (Menchú, 1996: 125).

Pues bien, este marco de 500 años es el marco del mundo moderno/colonial desde distintas perspectivas de su imaginario, el cual no se reduce a la confrontación entre españoles y amerindios, sino que se extiende al criollo (blanco, negro y mestizo), surgido de la importación de esclavos africanos como de la población blanca europea trasplantada por sus propios intereses, en la mayoría de los casos, a las Américas. Que la etnorracialidad sea el punto de articulación del imaginario construido en y a partir del circuito comercial del Atlántico no excluye los aspectos de clase, los cuales estaban dados de entrada en los repartimientos y en la transformación que experimentó la esclavitud, como se la conocía en el Mediterráneo, a partir de 1517, cuando se transportaron los primeros quince mil africanos esclavizados; y tampoco niega los aspectos de género sexual y de sexualidad que analizó Richard C. Trexler en 1995 y Peter Sigal en 2003. Solo que la etnorracialidad se convirtió en el engranaje de la diferencia colonial configurada a partir de la expulsión de los moros y de los judíos, de los debates sobre el lugar de los amerindios en la economía de la cristiandad y, por último, de la explotación y silenciamiento de los esclavos africanos. Fue con y a partir del circuito comercial del Atlántico cuando la esclavitud se convirtió en sinónimo de negritud.

El panorama que acabo de esbozar no es una descripción del colonialismo, sino de la colonialidad, de la construcción de mundo moderno en el ejercicio de la colonialidad del poder, pero también de las respuestas desde la diferencia colonial a la coerción programada, o ejercida, por la colonialidad del poder. El imaginario del mundo moderno/colonial surgió de la compleja articulación de fuerzas, de voces oídas o apagadas, de memorias compactas o fracturadas, de historias contadas desde un solo lado que suprimieron otras memorias y de historias que se contaron y

cuentan desde la doble conciencia que genera la diferencia colonial. En el siglo XVI, Sepúlveda y Las Casas contribuyeron, de distinta manera y con distintas posiciones políticas a construir la diferencia colonial. Guamán Poma o Ixtlilxóchitl pensaron y escribieron desde la diferencia colonial en la que fueron ubicados por la colonialidad del poder. A principios del siglo XX, el sociólogo e intelectual negro W. E. B. Du Bois introdujo el concepto de "doble conciencia" que captura el dilema de subjetividades formadas en la diferencia colonial, experiencias de quien vivió y vive la modernidad desde la colonialidad. Extraña sensación en esta América, dice Du Bois (1990), para quien no tiene una verdadera autoconciencia, sino que esa conciencia tiene que formarse y definirse con relación al "otro mundo". Esto es, la conciencia vivida desde la diferencia colonial es doble, porque es subalterna. La subalternidad colonial genera la diversidad de conciencias dobles, no solo la afroamericana, que es la experiencia de Du Bois, sino también la "conciencia que le nació a Rigoberta Menchú" (1982) o "la conciencia de la nueva mestiza" en Gloria Anzaldúa (1987). Citemos a Du Bois:

> It is a peculiar sensation, this double-consciousness, this sense of always looking at one's self through the eyes of the others, of measuring one's soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity. One ever feels his two-ness —An American, a Negro; two souls, two thoughts, two un-reconciled strivings; two warring ideals in one dark body […]. The history of the American Negro is the history of this strife–, this longing to attain self-conscious manhood, to merge his double self into a better and truer self (pp. 8-9).

El principio de doble conciencia es, en mi argumento, la característica del imaginario del mundo moderno/colonial desde las márgenes de los imperios (las Américas, el sureste de Asia, África del norte y el sur del Sahara), pero también, como se comprueba hoy por las migraciones masivas a Europa y a Estados Unidos, desde el interior de los países que fueron o que son potencias imperiales: los/las "negros/as" tanto africanos como pakistaníes como hindúes en Inglaterra, los/las magrebíes en Francia, los latinos/as en Estados Unidos. La doble conciencia, en suma, es una consecuencia de la colonialidad del poder y la manifestación de subjetividades forjadas en la diferencia colonial. Las historias locales varían, porque la historia misma de Europa fue cambiando en el proceso de forjarse a sí misma en el movimiento expansivo de Occidente. En las divisiones continentales y subcontinentales establecidas por la cartografía simbólica cristiana (p.ej., la trilogía continental del mundo conocido has-

ta entonces: Europa, África y Asia), el horizonte colonial de las Américas es fundamental, sino fundacional, del imaginario del mundo moderno. La emergencia del hemisferio occidental como idea fue un momento de transformación del imaginario surgido en y con el circuito comercial del Atlántico. La particularidad de la imagen de hemisferio occidental fue la de marcar, de manera fuerte, la inserción de los criollos descendientes de europeos, en ambas Américas, en el mundo moderno/colonial. Esta inserción fue, al mismo tiempo, la de la consolidación de la doble conciencia criolla que fue forjándose en el proceso mismo de colonización.

Doble conciencia criolla y hemisferio occidental

La idea de hemisferio occidental, que solo aparece mencionada como tal en la cartografía a partir de finales del siglo XVIII, establece ya una posición ambigua. América es la diferencia, pero al mismo tiempo la mismidad. Es otro hemisferio, pero es occidental. Es distinto de Europa –que, por cierto, no es el Oriente–, pero está ligado a ella. Es distinto, sin embargo, de África y Asia, continentes y culturas que no forman parte de la definición del hemisferio occidental. Pero, ¿quién define tal hemisferio?, ¿para quién es importante y necesario definir un lugar de pertenencia y de diferencia?, ¿para quienes experimentaron la diferencia colonial como criollos de descendencia hispánica (Bolívar) y anglosajona (Jefferson)?

Lo que cada uno entendió por hemisferio occidental –aunque la expresión se originó en el inglés de las Américas– difiere, como es de esperar. Y difiere, como es de esperar también, de manera no trivial. En la "Carta de Jamaica", que Bolívar escribió en 1815 y dirigió a Henry Cullen, "un caballero de esta isla", el enemigo era España. Las referencias de Bolívar a "Europa" (al norte de España) no eran referencias a un enemigo, sino la expresión de cierta sorpresa ante el hecho de que Europa –que supuestamente Bolívar en esa fecha localizaría en Francia, Inglaterra y Alemania– se mostrara indiferente a las luchas de independencia que estaban ocurriendo, por esos años, en la América hispana. Teniendo en cuenta que, también en ese período, Inglaterra era ya un imperio en desarrollo con varias décadas de colonización en la India y enemigo de España, es posible que Mr. Cullen recibiera con interés y también con placer las diatribas de Bolívar contra los españoles. La leyenda negra dejó su marca en el imaginario del mundo moderno/colonial.

Por otra parte, el enemigo de Jefferson era Inglaterra, aunque, contrario a Bolívar, Jefferson no reflexionó sobre el hecho de que España no se incensara en la independencia de Estados Unidos de Norte América. Con esto quiero decir que las referencias cruzadas, de Jefferson hacia el Sur y de Bolívar hacia el Norte, realmente estaban cruzadas. Mientras que Bolívar imaginaba en la carta a Cullen la posible organización política de América, que en su imaginario era la América hispana, y especulaba a partir de las sugerencias de un dudoso escritor francés de dudosa estirpe, el abate de Pradt (Bornholdt, 1944: 201-221), Jefferson miraba con entusiasmo los movimientos de independencia en el Sur, aunque guardaba sospechas acerca del rumbo de su futuro político. En una carta al barón Alexander von Humboldt, fechada en diciembre de 1813, Jefferson le agradecía el envío de observaciones astronómicas después del viaje que Humboldt había realizado por América del Sur y enfatizaba la oportunidad del viaje en el momento en que "esos países" estaban en proceso de "hacerse actores en su escenario". Y agregaba:

> That they will throw off their European dependence I have no doubt; but in what kind of government their revolution will end I am not so certain. History, I believe, furnishes no example of a priest-ridden people maintaining a free civil government […]. But in whatever governments they end they will be "American" governments, no longer to be involved in the never-ceasing broils of Europe (1813: 22).

Por su parte, Bolívar expresaba con vehemencia: "Yo deseo más que otro alguno ver formarse en América la más grande nación del mundo menos por su extensión y riquezas que por su libertad y gloria. Aunque aspiro a la perfección del gobierno de mi patria, no puedo persuadirme que el Nuevo Mundo sea por el momento regido por una gran república" (1993: 25).

Mientras Bolívar hablaba del "hemisferio de Colón", Jefferson hablaba del hemisferio que "América tiene para sí misma". Eran, en realidad, dos Américas en las que pensaban Jefferson y Bolívar. Y lo eran también geográficamente. La América ibérica se extendía hasta lo que es hoy California y Colorado, mientras que la América sajona no iba más allá, hacia el oeste, que Pensilvania, Washington y Atlanta.

Donde ambos se encontraban era en la manera en que se referían a las respectivas metrópolis: España e Inglaterra. Al referirse a la conquista, Bolívar subrayaba de los españoles sus "barbaridades que la

Figura 4.
Las posesiones hispánicas y portuguesas en las Américas
hasta principios del siglo XIX, según Eric Wolf (1982).

presente edad ha rechazado como fabulosas, porque parecen superiores a la perversidad humana" (1993: 17). Jefferson se refería a los ingleses como exterminadores de los americanos nativos: "extermination of this race in *our* America" (énfasis agregado), como un capítulo adicional "in the English history of the same colored man in Asia, and of the brethren of their own color in Ireland, and wherever else Anglo-mercantile cupidity can find a two-penny interest in deluging the earth with human blood" (1813: 24). A pesar de que las referencias eran cruzadas, había esto en común entre Jefferson y Bolívar: la idea de hemisferio occidental estaba ligada al surgimiento de la conciencia criolla, sajona e hispánica. La emergencia de la conciencia criolla negra, en Haití, era diferente. Era una cuestión limitada al colonialismo francés y a la herencia africana, y el colonialismo francés, como el inglés, en el Caribe, no tuvo la fuerza de la inmigración inglesa, que estuvo en la base de la formación de Estados Unidos o de los legados del fuerte colonialismo hispánico. La conciencia criolla negra, contraria a la conciencia criolla blanca (sajona o ibérica), no era heredera de los colonizadores y sino de la esclavitud. Por eso la idea de hemisferio occidental o, como luego lo dirá Martí, de "nuestra América", no era común entre ellos. En suma, "hemisferio occidental"

y "nuestra América" son figuras fundamentales del imaginario criollo, sajón e ibérico, pero no del imaginario amerindio (en el Norte y en el Sur) ni del afroamericano –tanto en América Latina como en el Caribe y en América del Norte–. Sabemos, por ejemplo, qué pensaba Jefferson de la Revolución Haitiana y de "that race of men" (citado por Trouillot, 1995). La conciencia criolla en su relación con Europa se forjó como conciencia geopolítica, más que como conciencia racial. Y la conciencia criolla, como conciencia racial, se forjó internamente en la diferencia con la población afroamericana y amerindia.

La diferencia colonial se transformó y reprodujo en el período nacional, y es esta transformación la que recibió el nombre de "colonialismo interno". El colonialismo interno es, pues, la diferencia colonial ejercida por los líderes de la construcción nacional. Este aspecto de la formación de la conciencia criolla blanca es el que transformó el imaginario del mundo moderno/colonial y estableció las bases del colonialismo interno que atravesó todo el período de formación nacional, tanto en la América ibérica como en la América anglosajona (Nelson, 1998). Las ideas de América y de hemisferio occidental –no ya la de Indias Occidentales, designación hispánica de la territorialidad colonial– fueron imaginadas como el lugar de pertenencia y el derecho a la autodeterminación. Aunque Bolívar pensaba en su nación de pertenencia y en el resto de América (hispana), Jefferson pensaba en algo más indeterminado, aunque lo pensaba en cambio sobre la memoria de la territorialidad colonial sajona y sobre un territorio que no había sido configurado por la idea de Indias Occidentales, esa marca distintiva del colonialismo hispánico que debía diferenciar sus posesiones en América de aquellas en Asia (p.ej., las islas Filipinas), identificadas como Indias Orientales. En la formación de Nueva Inglaterra, en cambio, Indias Occidentales era un concepto extraño. Cuando la expresión se introdujo en el inglés, *West Indies* se usó para designar fundamentalmente el Caribe inglés. Lo que estaba claro para ambos, Bolívar y Jefferson, era la separación geopolítica con Europa, de una Europa que en un caso tenía su centro en España y en el otro, en Inglaterra. Puesto que las designaciones anteriores (Indias Occidentales, América) se dieron en la formación de la conciencia castellana y europea, la de hemisferio occidental fue la necesaria marca distintiva del imaginario de la conciencia criolla (blanca) posterior a la independencia. La conciencia criolla no era, por cierto, un hecho nuevo, puesto que sin conciencia criolla no hubiera habido independencia ni en el Norte ni en el Sur. Lo nuevo e importante en Jefferson y en Bolívar fue el momento de transformación de la conciencia criolla colonial en conciencia criolla poscolonial y nacional y

la emergencia del colonialismo interno frente a la población amerindia y afroamericana.

Desde la perspectiva de la conciencia criolla negra, tal como la describe Du Bois, podemos decir que la conciencia criolla blanca es una doble conciencia que no se reconoció como tal. La negación de Europa no fue, ni en la América hispana ni en la anglosajona, la negación de "europeidad", puesto que en ambos casos, y en todo el impulso de la conciencia criolla blanca, se trataba de ser americanos sin dejar de ser europeos; de ser americanos pero distintos de los amerindios y de la población afroamericana. Si la conciencia criolla se definió con respecto a Europa en términos geopolíticos, su relación con la población criolla negra e indígena se definió en términos raciales. La conciencia criolla, que se vivió –y todavía hoy se vive– como doble, aunque no se reconoció ni se reconoce como tal, se reconoció en cambio en la homogeneidad del imaginario nacional y, desde principios del siglo XX, en el mestizaje, como contradictoria expresión de homogeneidad. La celebración de la pureza mestiza de sangre, por así decirlo. La formación del Estado nación requería la homogeneidad más que la disolución y, por tanto, o bien había que ocultar la heterogeneidad o bien era impensable su celebración. Si no hubiera sido así, si la conciencia criolla blanca se hubiera reconocido como doble, no tendríamos hoy ni en Estados Unidos ni en la América hispana ni en el Caribe los problemas de identidad, de multiculturalismo y de pluriculturalidad que tenemos. Dice Jefferson: "The european nations constitute a separate division of the globe; their localities make them part of a distinct system; they have a set of interests of their own in which it is our business never to engage ourselves. America has a hemisphere to itself (1813: 22)".

Jefferson negaba a Europa, no la europeidad. Los revolucionarios haitianos, François Dominique Toussaint-Louverture y Jean-Jacques Dessalines, en cambio, negaron Europa y la europeidad (Dayan, 1998: 19-25). Directa o indirectamente, fue la diáspora africana y no el hemisferio occidental lo que alimentó el imaginario de los revolucionarios haitianos. En cambio, la vehemencia con que se planteaba en Jefferson y Bolívar la separación con Europa era, al mismo tiempo, motivada por el saberse y sentirse, en última instancia, europeos en las márgenes, europeos que no eran, pero que en el fondo querían serlo. Esta doble conciencia criolla blanca, de distinta intensidad en el período colonial y en el período nacional, fue la marca y el legado de la intelectualidad independentista a la conciencia nacional durante el siglo XIX. Repito que la característica de esta doble conciencia no era racial, sino geopolítica, y se definía con relación a Europa. La doble conciencia no se manifestaba, por cierto, en

relación con el componente amerindio o afroamericano. Desde el punto de vista criollo, cómo ser criollo e indio o negro al mismo tiempo no era un problema que había que resolver. En este contexto –en relación con las comunidades amerindias y afroamericanas–, la conciencia criolla blanca se definió como homogénea y distinta. Si los criollos blancos no se hicieron cargo de su doble conciencia se debió, quizás, a que uno de los rasgos de la conceptualización del hemisferio occidental fue la integración de América a Occidente. Lo cual no era posible para la conciencia criolla negra: África, a pesar de su localización geográfica, nunca fue parte del imaginario geopolítico occidental. No le estaba permitido a Du Bois, como tampoco le estuvo permitido a Guamán Poma de Ayala o a Garcilaso de la Vega en el siglo XVI, sentirse parte de Europa o, de alguna forma, europeos en las márgenes. Variadas formas de doble conciencia, pero doble conciencia al fin, fueron las consecuencias y son los legados del mundo moderno/colonial.

El hemisferio occidental y la geocultura del sistema mundo moderno/colonial

Uno de los rasgos que distingue los procesos de descolonización en las Américas a finales del siglo XVIII y a principios del XIX es, como lo ha notado Klor de Alva (1995), el hecho de que la descolonización estuviera en manos de los criollos y no de los nativos, como ocurrirá luego, en el siglo XX, en África y en Asia. Hay sin embargo, otro elemento importante a tener en cuenta en la primera oleada de descolonización acompañada de la idea de hemisferio occidental y de la transformación del imaginario del mundo moderno/colonial que se resumió en esta imagen geopolítica.

Si la idea de hemisferio occidental encontró su momento de emergencia en las independencias de los criollos, anglos y latinos, en ambas Américas, su momento de consolidación se lo encuentra casi un siglo más tarde, después de la Guerra Hispano-Americana y durante la presidencia de Theodor Roosevelt, en los albores del siglo XX. Si las historias necesitan un comienzo, la historia de la rearticulación fuerte de la idea de hemisferio occidental en el siglo XX tuvo su comienzo en Venezuela, cuando las fuerzas armadas de Alemania e Inglaterra iniciaron un bloqueo para presionar el cobro de la deuda externa. La Guerra Hispano-Americana (1898) había sido una guerra por el control de los mares y del canal de Panamá, frente a las amenazas de países imperiales fuertes, de Europa del oeste, un peligro que se repetía con el bloqueo de Venezuela. La intervención de

Alemania e Inglaterra fue un buen momento para reavivar el reclamo de autonomía del hemisferio occidental, que había perdido fuerza durante y en los años posteriores a la Guerra Civil en Estados Unidos. El hecho de que el bloqueo fuera a Venezuela creó las condiciones para que se reavivara la idea y la ideología de hemisferio occidental, como una cuestión de incumbencia no solo de Estados Unidos sino también de los países latinoamericanos. El diplomático argentino Luis María Drago, ministro de Asuntos Exteriores, dio el primer paso en esa dirección en diciembre de 1902 (Whitaker, 1954: 87-100).

Whitaker propone, a grandes rasgos, una interpretación de estos años de política internacional que ayuda a entender el cambio radical en el imaginario del sistema-mundo moderno/colonial que tuvo lugar a principios del siglo XIX con la reinterpretación roosveltiana de la idea de hemisferio occidental. Según Whitaker, la propuesta de Luis María Drago, para solucionar el embargo a Venezuela (propuesta que llego a conocerse como la Doctrina Drago), fue en realidad una suerte de "corolario" de la doctrina Monroe desde una perspectiva multilateral, que involucraba, por cierto, a todos los Estados de las Américas. Whitaker sugiere que la posición de Drago no fue bien recibida en Washington, entre otras razones, porque en Estados Unidos se consideraba la doctrina Monroe como una doctrina de política nacional e, indirectamente, unilateral, cuando ella se aplicaba a relaciones internacionales. Drago, en cambio, había interpretado la doctrina Monroe desde Argentina como un principio multilateral válido para todo el hemisferio occidental que se podía poner en ejecución en y desde cualquier parte de las Américas. La segunda de las razones, según Whitaker, fue consecuencia de lo anterior. Esto es, si en verdad había necesidad de un corolario para extender la efectividad de la doctrina Monroe a las relaciones internacionales, este corolario debería surgir en y desde Washington y no en y desde Argentina o de cualquier otra parte de América Latina. Este fue, según Withaker, el camino seguido por Washington cuando, en diciembre de 1904, Roosevelt propuso su propio corolario de la doctrina Monroe. Aunque semejante al propuesto por Drago, tenía importantes diferencias. Whitaker enumera las siguientes: a) ambos corolarios estaban dirigidos a resolver el mismo problema: la intervención europea en América, y estaban basados en las mismas premisas: la doctrina Monroe y la idea de hemisferio occidental; b) ambos corolarios proponían resolver el problema mediante una excepción al derecho internacional en favor del hemisferio occidental; y c) ambos proponían alcanzar esta solución mediante un "American policy pronouncement, not through a universally agreed amendment to international law" (Whitaker 1954:

100). Las diferencias, sin embargo, fueron las que reorientaron la configuración del nuevo orden mundial: el "ascenso" de un país neocolonial o poscolonial en el grupo de los Estados naciones imperiales. Un cambio de no poca monta en el imaginario y en la estructura del mundo moderno/colonial. Las diferencias entre Roosevelt y Drago se encontraban, según Whitaker, en la manera de implementar la nueva política internacional. Roosevelt propuso hacerlo unilateralmente, desde Estados Unidos, mientras que Drago proponía una acción multilateral, democrática e interamericana. Los resultados fueron muy diferentes de los que se podrían imaginar si el corolariode Drago hubiera sido implementado. En cambio, Roosevelt reclamó para Estados Unidos el monopolio de los derechos de administración de la autonomía y democracia del Hemisferio Occidental (p. 100). La doctrina Monroe, rearticulada con la idea de hemisferio occidental, introdujo un cambio fundamental en la configuración del mundo moderno/colonial y en el imaginario de la modernidad/colonialidad. La conclusión de Whitaker a este capítulo del mundo moderno/colonial es oportuna: que como resultado de la implementación del corolario Roosevelt en vez del corolario Drago "the leaders in Washington and those in Western Europe came to understand each other better and better as time went on. The same development, however, widened the already considerable gap between Anglo-Saxon America and Latin America" (p. 107).

El momento que acabo de narrar, basado en Whitaker, sugiriendo las conexiones de la política internacional con el imaginario del mundo moderno/colonial, es conocido en la historia de la literatura latinoamericana por la *Oda a Roosevelt* del poeta nicaragüense y cosmopolita Rubén Darío y del ensayo *Ariel* del intelectual uruguayo Enrique Rodó. Me interesa aquí volver sobre el período que se extiende desde la Guerra Hispano-Americana (1898) hasta el

Ilustración 5
América Latina en 1976
según Henry Kissinger (1999)

"triunfo" del corolario de Roosevelt, para reflexionar sobre la geocultura y el imaginario del mundo moderno/colonial y el impacto de la idea de hemisferio occidental.

Respondiendo a las críticas dirigidas al fuerte perfil económico del concepto de sistema-mundo moderno, Immanuel Wallerstein introdujo el concepto de geocultura (1991). Wallerstein construye el concepto, históricamente, desde la Revolución Francesa hasta la crisis de 1968 en Francia y, lógicamente, como la estructura cultural que ata geoculturalmente el sistema-mundo. La geocultura del sistema mundo-moderno debería entenderse como la imagen ideológica –y hegemónica– sustentada y expandida por la clase dominante, después de la Revolución Francesa. La imagen hegemónica no es, por tanto, equivalente a la estructuración social, sino a la manera en que un grupo: el que impone la imagen, concibe la estructuración social. Por "imaginario del mundo moderno/colonial" debería entenderse las variadas y conflictivas perspectivas económicas, políticas, sociales, religiosas, etc., en las que se actualiza y transforma la estructuración social. Pero la incluye como el aspecto monotópico y hegemónico, localizado en la segunda modernidad, con el ascenso de Francia, Inglaterra y Alemania al liderazgo del mundo moderno/colonial (Wallerstein, 1991a; 1991b y 1995). Sin duda, lo que I. Wallerstein llama la geocultura es el componente del imaginario del mundo moderno/colonial que se universaliza, y lo hace no solo en nombre de la misión civilizadora orientada al mundo no europeo, sino que relega el siglo XVI al pasado y con ello el sur de Europa. El imaginario que emerge con el circuito comercial del Atlántico, que entra en relaciones conflictivas con peninsulares, amerindios y esclavos africanos, no es para Wallerstein componente de la geocultura. Es decir, Wallerstein describe como geocultura del sistema-mundo moderno el imaginario hegemónico y deja de lado las contribuciones tanto desde la diferencia colonial como desde la diferencia imperial: la emergencia del hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. La geocultura de Wallerstein es, pues, el imaginario hegemónico de la segunda fase de la modernidad, y es eurocéntrico en el sentido restrictivo del término, centrado en Francia, Inglaterra y Alemania, desde la perspectiva de la historia –del imaginario nacional francés–. La Revolución Francesa tuvo lugar, precisamente, en un momento de "inter-imperium" en el cual se consolidó la Europa de las naciones, de espaldas a la cuestión colonial. La independencia de Estados Unidos –que no solo anticipó, sino que contribuyó a que la Revolución Francesa fuera posible– es ajena o marginal al concepto de geocultura de Wallerstein, porque –es mi interpretación– su concepto de sistema-mundo moderno

es ciego a la diferencia colonial, mientras que las Independencias en las Américas y los primeros movimientos antisistémicos fueron movimientos desde la diferencia colonial. Estos movimientos fueron generados por y en la diferencia colonial, aunque esta se reprodujera de otra manera, en la formación nacional, como lo mencioné más arriba. Wallerstein destacó en el concepto de geocultura el componente hegemónico del mundo moderno que acompañó la revolución burguesa en la consolidación de la Europa de las naciones y que al mismo tiempo relegó a acontecimientos "periféricos" los primeros movimientos de descolonización de un mundo moderno, pero también colonial. Tal ceguera fue notable en el caso de la Revolución Haitiana, como lo mostró Trouillot (1995) explicando las razones por las cuales una revolución de criollos negros con el apoyo de esclavos negros no tenía lugar en discursos libertarios sobre los derechos del hombre y del ciudadano, que habían sido pensados en un mundo donde la "matriz invisible" era blanca, compuesta de ciudadanos blancos fundamentalmente, y no de indios y negros. En este esquema, las diferencias de género y de sexualidad fueron subsumidas por las clasificaciones raciales. No era ni es lo mismo ser mujer blanca que negra o de color. La colonialidad es constitutiva de la modernidad. Las relaciones asimétricas de poder –al mismo tiempo que la participación activa desde la diferencia colonial en la expansión del circuito comercial del Atlántico, constituido a través de los siglos como Occidente o Civilización Occidental– son las que justifican y hacen necesario concepto como "colonialidad del poder" (Quijano, 1997) y "diferencia colonial" (Mignolo, 2000) para corregir las limitaciones histórico geográficas, a la vez que lógicas, del concepto de geocultura en su formulación wallersteniana:

> In the case of the modern world-system, it seems to me that its geo-culture emerged with the French Revolution and then began to lose its widespread acceptance with the world revolution of 1968. The capitalist world-economy has been operating since the long sixteenth century. *It functioned for three centuries, however, without any firmly established geo-culture*. That is to say, from the sixteenth to the eighteenth century, no one set of values and basic rules prevailed within the capitalist world-economy, actively endorsed the majority of the cadres and passively accepted by the majority of the ordinary people. The French Revolution, *lato senso*, changed that. It established two new principles: (1) the normality of political change and (2) the sovereignty of people […] // The key point to note about these two principles is that they were, in and of themselves, quite revolutionary in their implications for the world-system. Far from ensuring the legitimacy of the capitalist world-eco-

> nomy, they threatened to delegitimize it in the long run. It is in this sense that I have argued elsewhere that "the French Revolution" represented the first of the anti-systemic revolution of the capitalist world-economy–in a small part a success, in larger part a failure (1995: 11; 66).

Wallerstein tiene dificultad en reconocer el papel fundamental de los imperios castellano y portugués (y por cierto, el legado de Italia en los siglos anteriores) a partir del renacimiento y del siglo XVI en la constitución del imaginario del mundo moderno, que él nombra "geocultura." Por tanto, solo destaca la participación de Francia e Inglaterra a partir del siglo XVIII y la Ilustración. El imaginario de la Europa del norte, a partir de la Revolución Francesa, se construyó de forma paralela al triunfo de Inglaterra y Francia sobre España y Portugal como nuevas potencias imperiales. La emergencia del concepto de hemisferio occidental no permitía prever que marcaba, desde el comienzo, los límites de lo que Wallerstein llama geocultura. Y lo marca de dos maneras: al rearticular la diferencia colonial y al ir absorbiendo a lo largo de su historia el concepto de "misión civilizadora", central en la geocultura de Wallerstein y traducción de la "misión cristianizadora" dominante de los siglos XVI al XVIII, que empero Wallerstein no reconoce como geocultura.

Del hemisferio occidental al Atlántico Norte

Samuel Huntington describió el nuevo orden mundial, después del final de la Guerra Fría, en nueve civilizaciones.

Las nueve civilizaciones son las siguientes: occidental, latinoamericana, subsahariana, islámica, china (sínica), hindú, ortodoxa, budista y japonesa. Dejando de lado el hecho de que la lógica clasificatoria de Huntington se parece a la del famoso emperador chino mencionada por Jorge Luis Borges y usada por Michel Foucault al comienzo de *Las palabras y las cosas* (1968), aquí solo me interesa reflexionar en el hecho de que América Latina es, para Huntington, una civilización en sí misma y ya no parte del hemisferio occidental. América Latina, para Huntington, tiene una identidad que la diferencia de Occidente: "Although an offspring of European civilization, Latin America has evolved along a very different path from Europe and North America. It has a corporatist, authoritarian culture, which Europe has to a much lesser degree and North America not at all" (1996: 46).

Figura 6.
Las civilizaciones mundiales, después de 1990.

Fuente: Reelaboración del mapa original, tomada de Badhistory. En línea: https://www.reddit.com/r/badhistory/comments/33rmxo/i_havent_seen_a_thread_on_samuel_huntingtons/

Aparentemente Huntington no percibe el fascismo y el nazismo como autoritarios, ni tampoco percibe el hecho de que el autoritarismo de Estados Unidos, a partir de 1945, se proyectó en el control de las relaciones internacionales en una nueva forma de colonialismo, un colonialismo sin territorialidad. Pero hay más rasgos invocados por Huntington para marcar la diferencia latinoamericana: "Europe and North America both felt the effects of the Reformation and have combined Catholic and Protestant cultures. Historically, although this may be changing, Latin America has been only Catholic" (p. 46).

En esta parte del argumento, la diferencia invocada es la diferencia imperial que, iniciada por la Reforma, tomó cuerpo a partir del siglo XVII en el desarrollo de la ciencia y de la filosofía, en el concepto de Razón que dio coherencia al discurso de la segunda modernidad (ascenso de Inglaterra, Francia y Alemania sobre España y Portugal). Además, para Huntington, un tercer elemento, componente importante de América Latina, viene de que "the indigenous cultures, which did not exist in Europe, were effectively wiped out in North America, and which vary in importance from

Mexico, Central America, Peru and Bolivia, on the one hand, to Argentina and Chile, on the other" (p. 46). Aquí, el argumento de Huntington pasa de la diferencia imperial a la diferencia colonial, tanto en su forma originaria en los siglos XVI al XVIII como en su rearticulación durante el período de construcción nacional, que es precisamente donde la diferencia entre Bolivia y Argentina, por ejemplo, se hace más evidente, cuando el modelo nacional se impone desde el norte de Europa sobre la decadencia del imperio hispánico. Como conclusión, Huntington sostiene:

> Latin America could be considered either a subcivilization within Western civilization or a separate civilization closely affiliated with the West. For an analysis focused on the international political implications of civilizations, including the relations between Latin America, on the one hand, and North America and Europe, on the other, the latter is the more appropriate and useful designation […] // The West, then, includes Europe, North America, plus the other European settler countries such as Australia and New Zealand (p. 47).

¿En qué piensa Huntington cuando habla de "other European settler countries such as Australia and New Zealand"? Obviamente, en la colonización inglesa, en la segunda modernidad, en la diferencia imperial (el colonialismo inglés que "superó" al colonialismo ibérico) montada sobre la diferencia colonial (ciertas herencias coloniales pertenecen al Occidente, ciertas no). De las herencias coloniales que pertenecen al Occidente se ignora el componente indígena, pero para Huntington la fuerza que están adquiriendo los movimientos indígenas en Nueva Zelanda y Australia no parece ser un problema. No obstante, el panorama es claro: el Occidente es la nueva designación, después del fin de la Guerra Fría, del Primer Mundo y el lugar de enunciación que produjo y produce la diferencia imperial y la diferencia colonial, los dos ejes sobre los que giran la producción y reproducción del mundo moderno/colonial. Si bien la emergencia de la idea de hemisferio occidental ofreció la promesa de inscripción de la diferencia colonial desde la diferencia colonial misma, el corolario Roosevelt, en cambio, restableció la diferencia colonial desde el Norte y sobre la derrota definitiva de España en la Guerra Hispano-Americana. El hecho es que América Latina es hoy, en el orden mundial, producto de la diferencia colonial originaria y de su rearticulación sobre la diferencia imperial que se gesta a partir del siglo XVII en la Europa del norte y se restituye en la emergencia de un país neocolonial como Estados Unidos.

Pero, ¿cuál es la importancia que pueden tener estas abstracciones geopolíticas en la reorganización del orden mundial en un orden jerárquico civilizatorio como es el que propone Huntington? Señalemos al menos dos: por un lado, en las relaciones internacionales y el orden económico del futuro y, por otro, en los movimientos migratorios y las políticas públicas de los países que se ven "invadidos" por habitantes de "civilizaciones" no occidentales. En el primer caso, la cuestión es que, en los términos de Huntington, mantener una unidad como América Latina significa otorgarle un lugar en las alianzas internacionales y en la concentración del poder económico, lo cual, en el segundo caso, afecta directamente la creciente inmigración latinoamericana hacia Estados Unidos, que tiene en 2015 unos 45 millones de "hispanos". Veamos con más detalle, aunque brevemente, estos dos aspectos.

El fin de la Guerra Fría, tal como la conocimos desde la década de los 50, y la caída del mundo socialista exigieron nuevas teorías que pronosticaran el orden mundial futuro, en el orden tanto económico como civilizatorio. La necesidad de Huntington de establecer un orden mundial basado en civilizaciones respondió a su tesis fundamental de que las guerras del futuro serán guerras entre civilizaciones más que ideológicas (como la Guerra Fría) o económicas (como la Guerra del Golfo). Immanuel Wallerstein pronosticó el nuevo orden económico entre 1990 y 2025/2050 (1995: 32-35) y en su escenario hay varias razones para una coalición entre Estados Unidos y Japón. En tal caso, la Unión Europea sería un segundo grupo fuerte y distinto del primero. En este escenario quedan dos países, enormes en recursos humanos y naturales, en una posición incierta: Rusia y China. Wallerstein vaticinaba que China pasaría a formar parte de la coalición Estados Unidos-Japón y Rusia se aliaría con la Unión Europea. La posibilidad de que este escenario se concretara ofrecía interesantes posibilidades para reflexionar sobre la rearticulación del imaginario del mundo moderno/colonial, esto es, la rearticulación de la colonialidad del poder y del nuevo colonialismo global. La posible alianza entre Estados Unidos, por un lado, y China y Japón, por el otro, hubiera significado un giro de ciento ochenta grados en los últimos seiscientos años: mientras que la emergencia del circuito del Atlántico fue, en el siglo XVI, una de las consecuencias de la fuerte atracción que ofrecía China (destino de las márgenes comerciales de Europa), al final de la consolidación económica, cultural e ideológica del Atlántico, se daría un reencuentro con la diferencia colonial, en una de sus ubicaciones geohistóricas –p.ej., los jesuitas en Chin (Spence: 1999)–. La reorganización y expansión del capitalismo

mundial produciría un encuentro entre la civilización china –en el sentido amplio de Huntington (1996: 15), desde 1500 a. C. hasta las actuales comunidades y países del Sureste Asiático, como Corea y Vietnam)– y la civilización occidental o al menos parte de ella. En realidad, en el escenario de Wallerstein la civilización occidental se dividiría, de modo que parte de ella establecería alianzas con la civilización china y japonesa (o dos aspectos de una misma civilización) y la otra (la Unión Europea) con uno de los márgenes de Occidente o con lo que Huntington llama la civilización rusa ortodoxa, distinta de sus parientes cercanos: la civilización bizantina y la occidental (p. 45). Escenario fascinante, en verdad, puesto que hacía prever que el imaginario del mundo moderno/colonial que acompañó y justificó la historia del capitalismo estaba a punto de transformaciones radicales. Es decir, o bien el capitalismo entraría en una fase en que el imaginario inicial se desintegraría en otros imaginarios o bien el capitalismo *es* el imaginario y, en consecuencia, las distintas civilizaciones de Huntington estarían destinadas a ser pulverizadas por la marcha intransigente de la explotación del trabajo a nivel nacional y transnacional.

Seis años después de los pronósticos de Wallerstein, el semanario *Business Week* (8-2-1999) preguntaba, en grandes titulares y letras negras: "Will it be the Atlantic Century?" y en la misma tapa, en letras más pequeñas y rojas, sugería una respuesta: "The 21st Century was supposed to belong to Asia. Now the U.S. and Europe are steadily converging to form a new Atlantic economy, with vast impact on global growth and business". No hay ninguna sorpresa en este escenario. La diferencia colonial se redefine en las formas globales de colonialismo motivadas por las finanzas y el mercado, más que por la cristianización, la misión civilizadora, el destino manifiesto o el progreso y el desarrollo. Lo sorprendente era el escenario de Wallerstein. Lo único que llama la atención es la pregunta "Will it be the Atlantic century?", refiriéndose al siglo XXI. Llama la atención porque ¿no fueron acaso los últimos cinco siglos los siglos del Atlántico? Pero el énfasis aquí no es en el Atlántico, sino en el Atlántico norte, la nueva designación geopolítica en un imaginario que reemplaza las diferencias entre Europa y el hemisferio occidental por la emergencia del Atlántico norte. Por cierto, este escenario no se le escapó a Huntington cuando, al redefinir Occidente, afirmaba: "Historically, Western civilization is European civilization. In the modern era, Western civilization is Euroamerican or North Atlantic civilization. Europe, America [y alude a EE.UU. y Canadá] and the North Atlantic can be found on a map; the West cannot". (p. 47). Con la desaparición de Occidente desaparece también el hemisferio occidental, que solo queda, como se adivina en el párrafo de Kissinger

citado al comienzo de este artículo, como una cuestión "interna" de Estados Unidos en la rearticulación de la diferencia colonial en el período de colonialismo global.

La segunda consecuencia anunciada más arriba es el estatuto de las migraciones del Sur al Norte que están produciendo la "latinoamericanización" de Estados Unidos. Si el corolario Roosevelt fue un triunfo de la conciencia y del poder angloamericano sobre la conciencia y el poder latinoamericano, las migraciones masivas del Sur al Norte están mostrando una nueva dimensión, reforzada por los movimientos sociales. Y no incluyen solo blancos, latinos y mestizos, sino también numerosa población indígena (Varese, 1996) que tiene más en común con los indígenas nativos de Estados Unidos que con los blancos o mestizos de América Latina. Por otra parte, debido a la política de Estados Unidos en el Caribe, en su momento de expansión con anterioridad a la Segunda Guerra Mundial, la inmigración afroamericana desde Haití y Jamaica complica el escenario, al mismo tiempo que pone de relieve una dimensión silenciada en las relaciones Norte-Sur en manos de los criollos blancos o mestizos, aferrados a la idea de hemisferio occidental. Para las poblaciones indígenas y afroamericanas la imagen de hemisferio occidental no fue ni es significativa. Este es uno de los aspectos al que se refería Huntington al decir: "Subjectively, Latin Americans themselves are divided in their self-identification. Some say, 'Yes, we are part of the West'. Others claim, 'No, we have our own unique culture'" (1996: 47).

Ambas posiciones pueden sostenerse desde la perspectiva de la doble conciencia criolla en América Latina. Sería más difícil encontrar evidencias de que estas opiniones tuvieran su origen en la doble conciencia indígena o afroamericana. Ahora bien, esta distinción no es válida solo para América Latina, sino también para Estados Unidos. Huntington le atribuye a América Latina una "realidad" que es válida para Estados Unidos, pero que quizás no es perceptible desde Harvard, puesto que desde allí, y desde las conexiones de politólogos y científicos sociales con Washington, la mirada se dirige más hacia el Oriente (Londres, Berlín, París) que hacia el Sudoeste y el Pacífico. Espacios residuales, espacios de la diferencia colonial. Sin embargo, y aun estando en Harvard, el intelectual afroamericano W. E. B. Du Bois podía mirar hacia el Sur y comprender que, para quienes están histórica y emotivamente ligados a la historia de la esclavitud, no se plantea la cuestión de ser o no occidentales (1904), y, si se plantea, como en el libro reciente del caribeño británico Paul Gilroy (1993), el problema aparece en una argumentación en la que el "Atlánti-

co negro" emerge como la memoria olvidada y soterrada en el "Atlántico Norte" de Huntington. Por otra parte, la lectura del eminente intelectual y abogado indígena de la comunidad osage Vine Deloria Jr. (1993) muestra que ni las comunidades indígenas en Estados Unidos fueron totalmente eliminadas –como lo afirma Huntington– ni allí persiste la diferencia colonial que emergió con el imaginario del circuito comercial del Atlántico, necesaria para la fundación histórica de la civilización occidental y causa de su fractura interna con la emergencia del hemisferio occidental. Hay mucho más en los argumentos de Deloria que la simple diferencia entre cristianismo protestante y católico que preocupa a Huntington. Deloria recuerda, para quienes tienen mala memoria, la persistencia de formas de pensamiento que no solo ofrecen religiones alternativas, sino, más importante aún, alternativas al concepto de religión, que es fundamental en la arquitectura del imaginario de la civilización occidental. La transformación del "hemisferio occidental" en el "Atlántico norte", por un lado, asegura la pervivencia de la civilización occidental y, por otro, margina definitivamente a América Latina de la civilización occidental y crea las condiciones para la emergencia de fuerzas que quedaron ocultas en el imaginario criollo (latino y anglo) de hemisferio occidental, esto es, la rearticulación de las fuerzas amerindias y afroamericanas alimentadas por las migraciones crecientes y por el tecnoglobalismo. El surgimiento del Movimiento Zapatista, la fuerza del imaginario indígena y la diseminación planetaria de sus discursos nos hacen pensar en futuros posibles, más allá del hemisferio occidental y del Atlántico norte y, al mismo tiempo, empero, más allá de todo fundamentalismo civilizatorio, ideológico o religioso, cuyos perfiles actuales son el producto histórico de la "exterioridad interior" a la que fueron relegados ("subalternizados") por la autodefinición de la civilización occidental y del hemisferio occidental. El problema de la "occidentalización" del planeta es que todo el planeta, sin excepción y en los últimos quinientos años, tuvo que responder de alguna manera a la expansión de Occidente. Por tanto, "más allá del hemisferio occidental y del Atlántico Norte" no quiere decir que exista algún "lugar ideal" existente que es necesario defender, sino que implica "más allá de la organización planetaria basada en la exterioridad interior implicada en el imaginario de la civilización occidental, del hemisferio occidental y del Atlántico norte".

Referencias

Abu-Lughod, Janet L. (1989). *Before European Hegemony: the World System A. D. 1250-1350*. Oxford University, 1989.

Adorno, Rolena (1986). *Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin: University of Texas.

Anzaldúa, Gloria (1987). *Borderlands/La Frontera: the New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lutte.

Arrighi, Giovanni (1994). *The Long Twentieth Century*. Londres: Verso.

Bolívar, Simón (1993). "Carta de Jamaica" [1815]. En Leopoldo Zea (comp.), *Fuentes de la Cultura Latinoamericana,* vol. I. México: Fondo de Cultura Económica.

Bornholdt, Laura (1944). "The Abbe de Pradt and the Monroe Doctrine", *The Hispanic American Historical Review*, 24, 201-221.

Dayan, Joan (1998). *Haiti, History, and the Gods*. Berkeley: University of California.

Deloria, Vine (1993). *God is Red. A Native View of Religion*. Colorado: Fulcrum Publishing.

Du Bois, W. E. B (1990). *The Souls of Black Folk* [1904]. Nueva York: Vintage Books.

Florescano, Enrique (1994). *Memory, Myth, and Time in Mexico.* Austin University.

Foucault, Michel (1968). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.

Gilroy, Paul (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double-Consciousness*. Cambridge: Harvard University.

Glissant, Edouard (1997). *Poetics of Relation*. Trad. Betsy Wing. Ann Arbor: University of Michigan.

Gruzinski, Serge (1988). *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVIe-XVIIIe siècle*). París: Gallimard.

Gunder Frank, A. y Barry K., Gills (eds.) (1993). *The World System: Five Hundred Years or Five Thousand?* Nueva York: Routledge.

Huntington, Samuel P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Making of World Order*. Nueva York: Simon & Schuster.

Jefferson, Thomas (1813). *The Writing of Thomas Jefferson*. A. A. Lipscomb (ed.). Vol. 13. Washington: Library of Congress, 1903-1904.

Kissinger, Henry (1999). *Years of Renewal*. Nueva York: Simon & Schuster.

Klor de Alva, Jorge (1995). "The Postcolonization of (Latin) American Experience: A Reconsideration of 'Colonialism', 'Postcolonialism', and 'Mestizaje'". En Gyan Prakash, *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*. Princeton University Press.

Lewis, Bernard (1997). *The Shaping of the Modern Middle East*. Nueva York: Oxford University.

MacCormack, Sabine (1991). *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton University.

Marmon Silko, Leslie (1991). *Almanac of the Dead*. Nueva York: Simon & Schuster.

Menchú, Rigoberta (1996). "Los pueblos indios en América Latina". En Pablo González Casanova, *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*. México: UNAM- Centro de Investigaciones Interdisciplinarias.

___ (1982). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Londres: Verso.

Mignolo, Walter D. (2000). *Local histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton University.

___ (1999). "Colonialidad del poder y diferencia colonial". *Anuario Mariateguiano*, 9 (10).

Nelson, Dana (1998). *National Manhood, Capitalist Citizenship and the Imagined Fraternity of White Men*. Durham: Duke University.

Quijano, Aníbal (1998). "The colonial nature of power and Latin America's cultural experience". En Roberto Briceño León y Heinz R. Sonntag (eds.), *Social Knowledge: Heritage, Challenges, Perspectives*. Vol. 5. International Sociological Association ["La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana". En Roberto Briceño León y Heinz R. Sonntag (eds.), *Pueblo, época y desarrollo*. Caracas: Nueva Sociedad, 1998].

_____ (1997). "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". *Anuario Mariateguiano*, 9 (9): 113-121.

Quijano, Aníbal e Immanuel Wallerstein (1992). "Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System". *International Social Sciences Journal,* 134.

Sigal, Peter (ed.) (2003). *Infamous Desire: Male Sexuality in Colonial Latin America*. University of Chicago Press.Silko, Leslie Marmon (1991). *Almanac of the Dead*. Nueva York: Simon & Schuster.

Spence, Jonathan (1999). *The Chan's Great Continent. China in Western Minds*. Nueva York : W. W. Norton.

Trexler Richard C. (1995). *Sex and Conquest*. Ithaca: Cornell University Press.

Trouillot, Michel-Rolph (1995). *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon.

Varese, Stefano (coord.) (1996). *Pueblos indios, soberanía y globalismo*. Quito: Abya Yala.

Wallerstein, Immanuel (1995). "The geoculture of development, or the transformation of our geoculture". En *After Liberalism*. Nueva York: New Press.

____ (1991a). *Geopolitics and Geoculture. Essays on the Changing World-System*. Cambridge University.

____ (1991b). "The French Revolution as a World-Historical Event". En *Unthinking the Social Sciences. The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*. Cambridge: Polity.

____ (1989). *The Modern World-System III. The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730-1840s*. Londres: Academic.

_____ (1987). "World-Systems Analysis". En A. Giddens y J. H. Turner (eds.), *Social Theory Today*. Cambridge: Polity.

_____ (1980). *The Modern World-System II. Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*. Londres: Academic.

_____ (1974). *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. Londres-Nueva York: Academic.

Whitaker, Arthur P. (1954). *The Western Hemisphere Idea: Its Rise and Decline*. Ithaca: Cornell University.

Wolf, Eric C. (1982). *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California.

El giro gnoseológico decolonial: la contribución de Aimé Césaire a la geopolítica y la corpopolítica del conocimiento[1]

1 Mi propósito en estas páginas es mostrar la importancia del pensamiento de Aimé Césaire en la formación de genealogías de pensamientos decoloniales[2]. El pensamiento decolonial, que es crítico, por cierto, no es crítico a la manera de la teoría crítica de Max Horkheimer, por ejemplo. Es, literalmente, "otra cosa" que no puede ya ser subsumida en pensamientos críticos originarios y originados para dar cuenta a la vez de la experiencia y de la historia interna de Europa –como la tradición crítica marxista y la experiencia judía de Horkheimer– y también de las colonias. Sería demasiado esperar que un hombre blanco judío de Europa –y aquí entramos en la conjunción entre geopolítica y corpopolítica del conocimiento– pudiera a la vez pensar como un hombre negro de Martinica cuya tradición "religiosa" remite al pensamiento africano, más que al pensamiento cristiano, que es el pensamiento del colonizador, esto es, el pensamiento cristiano secularizado en Europa en el siglo XVIII. Sería asumir que el "reconocimiento" de Fanon por Jean-Paul Sartre autoriza

1 En Carlos Prieto del Campo (ed.) (2006). *Aimé Césaire, Discurso sobre el Colonialismo*. Cuestiones de Antagonismo. Madrid: Akal, pp. 197-221. N. del Ed.. Empleo gnoseológico y epistémico indistintamente. Con gnoseológico me refiero a los principios generales del conocer, y con epistémico a los principios del conocimiento imperial. El pensamiento fronterizo intenta, por cierto, desplazar el segundo y limitarlo a un aspecto parcial del conocer que se impuso, en el mundo moderno/colonial, como la medida ultima del conocimiento. El giro decolonial y el pensamiento fronterizo revelan la imperialidad de la epistemología en el sentido del aparato conceptual de la modernidad eurocentrada.

2 Las genealogías de pensamiento decolonial (o su problemática) son varias, y responden a las múltiples memorias vaciadas o reprimidas por la hegemonía del pensamiento eurocentrado desde el Renacimiento. La (re)construcción de genealogías sin archivos, o con archivos desmembrados, está en marcha en varios frentes. Por ejemplo, Anthony Bogues (2003). *Black Heretics, Black Prophets: Radical Political Intellectuals*. New York: Verso; Reyes Mate (2004). *Memory of the West. The Contemporareity of Forgotten Jewish Thinkers*. Amsterdam: Rodopi; Beatriz Preciado (2000). *Manifeste Contre-Sexuel*. París: Baland.

a los intelectuales europeos de izquierda a tomar la palabra de los "reconocidos", como si la historia del pensamiento y del pensamiento crítico continuara teniendo a Europa como centro. El reconocimiento de Sartre a Fanon revela, en realidad, los límites hasta los que puede llegar la geopolítica y la corpopolítica del conocimiento basada en "el pensamiento propio" construido sobre la base de la historia y de la experiencia de Europa. Ir más allá de esto, pretender que Sartre nos permite suplantar a Fanon, sería a la vez hacer gala de una gran ceguera y asumir que no hay ninguna relación entre el racismo y la epistemología y que la epistemología no oculta una geopolítica del poder, ya que el pensamiento no se procesa en una mente desincorporada, incolora y geohistóricamente desubicada. El giro epistémico decolonial es una ruptura epistémica espacial, irreductible a los cambios de episteme de Michel Foucault o a los cambios de paradigma de Thomas Khun. Aquí pongo el acento en la dimensión corpopolítica del conocimiento y en la racial del giro geopolítico, aunque igual tipo de argumento puede construirse en el caso de las contribuciones epistémicas en gestación a partir del género y de la sexualidad. El giro gnoseológico decolonial es la diferencia epistémica irreductible frente a la hegemonía del pensamiento occidental, montado a partir de las lenguas griega y latina y desplegado en las seis lenguas imperiales de la Europa moderno/colonial (italiano, castellano, portugués, francés, alemán e inglés). Es la diferencia irreductible, pero no, por cierto, la separación absoluta, ya que el giro decolonial se construye sobre el pensamiento crítico fronterizo y este incorpora los principios epistémicos de la modernidad y los desplaza hacia un paradigma otro que construye, a la vez que revela, el límite de las categorías del pensamiento imperial. La contribución de Aimé Césaire es fundamental precisamente para este desplazamiento.

2 En la década de 1950, a pocos años de la desaparición de Adolfo Hitler y a menos de la muerte de José Stalin (1952) y del comienzo de la segunda ola de descolonización en Asia y África –la primera ola había tenido lugar en las Américas–, Aimé Césaire se encontraba en Francia en una encrucijada histórica. Mientras los procesos de descolonización política en Asia y África iban acompañados de una reorganización económica que situaba a Estados Unidos en el liderazgo internacional, Stalin ajustaba las riendas imperiales en la Unión Soviética y Adolfo Hitler demostraba que la lógica de la colonialidad subyacía tanto al colonialismo europeo en otros continentes como al colonialismo interno en Europa. El *Discurso sobre el colonialismo* es una de las consecuencias de esa reflexión, una reflexión que no proviene de las categorías de pensamiento de las

ciencias sociales y las humanidades –sobre todo de la filosofía–, sino que proviene del cuerpo, de la persistencia casi incurable de la herida colonial, y de una memoria sin archivo. Los negros africanos, sabemos, fueron para la cristiandad los hijos de Cam –a su vez, el hijo irrecuperable de Noé– y desde que se naturalizaron como mano de obra esclava, masiva, en el Nuevo Mundo, de los negros no se esperaron contribuciones en el ámbito del conocimiento ni menos aún transformaciones radicales en la historia humana –y no solo occidental– del pensamiento. La consideración de Immanuel Kant –siguiendo a Hobbes– contenida en su *Observaciones sobre lo bello y lo sublime* es memorable.

> Los negros de África carecen por naturaleza de una sensibilidad que se eleve por encima de lo insignificante. El señor Hume desafía a que se le presente un ejemplo de que un negro haya mostrado talento, y afirma que entre los cientos de millares de negros transportados a tierras extrañas, y aunque muchos de ellos hayan obtenido la libertad, no se ha encontrado uno solo que haya imaginado algo grande en el arte, en la ciencia o en cualquier otra cualidad honorable, mientras que entre los blancos se presenta frecuentemente el caso de los que, por sus condiciones superiores, se levantan de un estado humilde y conquistan una reputación ventajosa (1981: 163)[3].

Aimé Césaire no solo prueba el equívoco de Kant sino, aún más importante, los límites mismos de la epistemología moderna a la que este último tanto contribuyó a fundar. No es, por tanto, el *contenido* de la afirmación de Kant lo que Césaire pone en entredicho, *sino la fundación misma, los presupuestos racistas* sobre los que el edificio conceptual kantiano está montado. Por eso, a pesar de la contribución de Césaire al cambio de terreno epistémico que estamos analizando, su pensamiento es hoy reconocido, pero se lo considerado marginal en relación con la historia del pensamiento de los hombres blancos. Un pensamiento para ser "estudiado", pero no para ponerlo en la misma mesa que Carl Schmitt, Alain Badiou o Richard Rorty.

Sé que entre los lectores cuya fe en el saber les dice que el pensamiento no tiene nada que ver con el color de la piel, con el género o con la ubicación geohistórica y biográfica, estas observaciones mías parecerán fuera de lugar, políticamente correctas, pero epistemológicamente sin sentido. Aún peor, a algunos les podría hasta parecer que corren un riesgo

3 Immanuel Kant, *Observations on the Beautiful and the Sublime*, Berkeley, University of California Press, 1960, pp. 110-111 [*Observaciones sobre lo bello y lo sublime*, México: Porrúa, 1981, p. 163].

similar al fundamentalismo frente a la democracia: mientras el primero se afinca en esencias y tradiciones históricas, la segunda en cambio flota en la universalidad del "ser humano", el lugar donde todas las diferencias se superan en la similitud. ¿Pero cuál es la base geopolítica y corpopolítica en la cual se asienta tal concepto universal de ser humano?, ¿cuál es el ejemplo paradigmático de humanidad?, ¿quién lo construyó a su imagen y semejanza? A no ser que seamos inocentes y creamos que el ser humano es una entidad que nadie definió como tal, sino que existe independiente de su definición. Mi argumento, con la ayuda del pensamiento de Césaire, va derecho a cuestionar la fe en la desincorporación del pensamiento y a mostrar que es precisamente esa fe la que hace difícil aceptar que el giro decolonial y el cambio epistémico de terreno introduce otras reglas de juego en las tranquilas aguas de una historia filosófica y política armada en Europa desde el Renacimiento, por hombres blancos y con apoyo de las lenguas y el pensamiento griego y latino. El giro césaireano se sitúa en un lugar distinto al giro copernicano. El giro copernicano era previsible en la historicidad del pensamiento grecolatino. El giro césaireano es impensable en esta, porque la historicidad del pensamiento grecolatino y de sus versiones vernáculas presentes en el mundo moderno/colonial fue autodefinida por sus practicantes como el pensamiento "único", en el cual se incluye la diversidad (p.ej., de las distintas versiones del cristianismo, del liberalismo, del marxismo, de la filosofía, etc.). Y es aún más difícil aceptar que, si hablamos en serio de una sociedad justa, igualitaria y democrática, esa sociedad no podrá ser gestionada desde arriba, como es el caso de la democracia hoy. Para Césaire, la herencia griega y latina fue una opción y una necesidad, pero ni una obligación ni una memoria impresa en su propio cuerpo, como lo fueron y lo son las memorias de la africanidad, más que las de la grecolatinidad. La memoria griega, para Martin Heidegger, similar a la hebrea de Emmanuel Levinas, es equivalente a la de la diáspora africana para Césaire. La comparación viene a cuento porque en la década de 1950 Levinas y Césaire se enfrentan de manera peculiar (el uno desde le memoria hebrea y el otro desde la africana) con los genocidios de la modernidad: el uno con la memoria del genocidio negro durante los siglos XVI y XVII, el otro con el genocidio judío perpetrado en el siglo XX. Veamos.

Para alguien como Césaire –que, por ende, se halla en Europa–, el paralelo entre el nazismo y el colonialismo tuvo que resultar evidente. Sin duda, la percepción de tal paralelo no le estaba prohibida a nadie, y así Jean-Paul Sastre, crítico del colonialismo francés en Argelia y paladín de la liberación del pueblo argelino, podría igualmente haber percibido que no había mucha diferencia entre el nazismo y el colonialismo francés en

África del Norte y que la lógica de la colonialidad ejercitada desde el siglo XVI en las colonias se volvía ahora como un bumerán contra las entrañas del imperio. Para Sartre y para Levinas el paralelo entre la lógica de la colonialidad fuera de Europa y su versión colonialista interna, que afectó a los judíos podría no haber sido tan evidente. Y aparentemente no lo fue. Sartre podía ver el colonialismo francés en el norte de África y quizá intuir la lógica de la colonialidad como algo criticable, pero lejano, externo; no obstante, el paralelismo entre la experiencia europea del colonialismo externo y el colonialismo interno perpetrado por el nazismo en la misma Europa no era para Sartre tan visible. La doble cara de la lógica de la colonialidad, sin embargo, no escaparon a Césaire, cuyo pensamiento, a diferencia del de Sartre, se gestaba a partir de otra historia: la historia africana del Atlántico. En cuanto a Levinas, su pensamiento se gesta a partir de la historia y la experiencia del hebreo y de Jerusalén, en lugar de pensar a partir del griego y del latín y de Grecia y Roma, lo cual le permitió percibir la irreductible diferencia colonial interna. Pero Levinas no supo o no quiso pensar la diferencia colonial externa. En este sentido, Césaire corrige y desplaza a ambos, a Sartre y Levinas. Césaire piensa a partir de la diferencia colonial de la esclavitud africana, y no a partir de Grecia, Roma o Jerusalén; piensa la modernidad a partir de la colonialidad, y por ello le resulta evidente que la colonialidad de Europa en América, Asia y África tiene la misma lógica de la colonialidad interna de Europa materializada por el nazismo. Y aquí no hay un "después" –de Sartre, de Levinas–, sino un pensamiento otro que hace estallar el rumor de los desheredados, el pensamiento sin archivo que pervive desde la esclavitud del Atlántico que formó el mundo moderno/colonial al que también pertenecen Sartre y Levinas.

Para entender a lo que me refiero cuando hablo de giro epistémico decolonial, resulta útil contraponer al "pienso, luego existo" el "soy, luego pienso" (Mignolo, 2003)[4]. Pero el "ser" aquí debe ser cualificado, porque no está pensado y erigido sobre la idea moderna del sujeto –ese sujeto moderno que vemos en *Don Quijote* a principios del XVI y en Descartes treinta años más tarde–, sino sobre la idea del sujeto colonial, es decir, sobre la idea de la colonialidad del ser y, por tanto, del saber. Esto es, el sujeto marcado, lastimado y erigido sobre la herida colonial. Por ello, la colonialidad del ser requiere el "donde" –geopolítica y corpopolíticamente marcado–. El donde debe incorporarse aquí, puesto que es precisamente en el cambio geohistórico y biográfico de terreno donde se asienta el giro epistémico de-

4 Véase el prefacio a la edición castellana: la idea de un *paradigma otro*, y el último capítulo de ese libro: *una lengua otra, una lógica otra, un pensamiento otro* (Mignolo, 2003).

colonial. "Soy donde pienso" se titula la segunda parte de *Historias locales/diseños* globales (Mignolo, 2003). Si bien "soy donde pienso" es un principio general, de alcance planetario, esa fórmula no está articulada en Ámsterdam a finales de la primera mitad del siglo XVII, a donde llegan los barcos que recorren el globo, mientras Europa se destroza en las guerras religiosas, sino que está articulada en África, en América Latina, por intelectuales negros y negras (académicos/as y no académicos/as), por intelectuales indígenas, surasiáticos y también del sur de Europa. El potencial epistémico del "soy donde pienso" es doble: 1. afirma una posición geohistórica y biohistórica que fue negada por la epistemología imperial –de derecha, de centro y de izquierda–: por eso los subalternos no podían hablar, porque el imperio no los autorizaba y los degradaba y degrada mediante jerarquías raciales y patriarcales; y 2. permite revelar que la epistemología imperial está incorporada a una geohistoria –es decir, a la historia de Europa que llevó a Heidegger, entre otros, a asumir que Alemania era el centro de Europa y Europa el centro del planeta– y a una biohistoria –es decir, a las biografías de los prohombres, porque hombres fueron, fundadores del pensamiento de la modernidad, a partir del Renacimiento y a través de la Ilustración–. Ambas, la geohistoria y la biohistoria, fueron suprimidas y quedaron ocultas por la apariencia de un pensamiento abstracto, desincorporado tanto de la geohistoria como de la biografía. La contribución de Césaire al giro de descolonización del saber y, por tanto, a la fundación geopolítica y biopolítica del conocimiento es enorme.

El "dónde" de Césaire radica en lo biográfico –en el cuerpo negro en un mundo moderno/colonial hecho a la medida y gusto del cuerpo blanco– y en lo geográfico –en el Caribe, atravesado por los intereses y la rapiña imperial de España, Francia, Holanda e Inglaterra–. Ahora bien, no seamos tan literales cuando leemos aquí geográfico y pensemos literal y superficialmente que Césaire es un negro martiniqués que estuvo en Francia durante la década de 1950. Pensemos en la memoria de los 500 años de historia del Caribe –en donde los africanos no hubieran desembarcado jamás, si no hubiera sido por la necesidad de explotación de mano de obra que acuciaba el deseo de acumulación, deseo que contribuyó al capitalismo naciente– y en la desvalorización de la vida humana que la subjetividad moderna construyó en Europa frente a los esclavos: producir café y azúcar para la ascendente burguesía francesa e inglesa era –y todavía continúa siéndolo hoy en otras áreas del despliegue imperial, como en Iraq– más importante que las vidas humanas que se consumían en esa tarea. La terrible marca de la colonialidad moderna no ha sido tanto o solo la explotación de los esclavos, *sino fundamentalmente, y más que nada, el*

hecho de que se injertó un dispositivo mental que naturalizó la disponibilidad de la vida humana y la hizo equivalente a cualquier otra mercancía, tanto para venderla como para deshacerse de ella cuando deja de ser útil.

Miremos hoy alrededor nuestro y veremos que ese principio está todavía en pie. Recordemos que los esclavos no solo fueron y *son* mano de obra que produce mercancías para el nuevo tipo de mercado mundial que crean los circuitos comerciales del Atlántico, sino que el negro esclavo es una mercancía más entre otras mercancías. Esa es la memoria biográfica y geográfica de la que hablo; una memoria sin archivos que en este momento es el soporte del giro epistémico decolonial. Levinas y Sartre tienen otra memoria, memoria de archivo, igualmente importante, pero la de Césaire no es menos importante, no solo como acontecimiento histórico, sino, fundamentalmente, como potencial epistémico, como *toma del poder epistémico* que la modernidad blanca extrajo y prohibió a los cuerpos y memorias de color. Pues de eso se trata el giro epistémico decolonial: de ir tomando, en la diversidad moderno/colonial del globo, el poder epistémico, para construir un mundo donde quepan muchos mundos y que esos mundos ya no puedan ser controlados por universales abstractos. El giro epistémico decolonial es, precisamente, la negación de los universales abstractos en los que la retórica de la modernidad presentó sus victorias y ocultó, al mismo tiempo, la lógica de la colonialidad (p.ej., el genocidio africano y judío).

Dos de las caras de la matriz colonial de poder aparecen en la primera página del *Discurso sobre el colonialismo*:

> El hecho es que la civilización llamada "europea", la civilización "occidental", tal como ha sido moldeada por dos siglos de régimen burgués, es incapaz de resolver los dos principales problemas que su existencia ha originado: el problema del proletariado y el problema colonial. Esta Europa, citada ante el tribunal de la "razón" y ante el tribunal de la "conciencia", no puede justificarse; y se refugia cada vez más en una hipocresía aún más odiosa porque tiene cada vez menos probabilidades de engañar (Césaire, 1955: 31).

El eurocentrismo –esto es, la visión del mundo y de la historia que tiene como centro y punto de referencia a Europa– es tan fuerte y perverso que Césaire "naturalmente" menciona el problema del proletariado antes que el problema del colonialismo. En cambio, si contamos otras historias en las cuales el centro no sean Europa ni la Revolución Industrial, una historia que no tenga por objeto sino las colonias desde el siglo XVI hasta hoy (colonias europeas, rusas, soviéticas, japonesas, estadounidenses), el

problema del colonialismo no solo precede al problema del proletariado, sino que es su misma condición de posibilidad. Por eso Rosa Luxemburgo intuyó que la acumulación originaria no era una cuestión que prefiguró el capitalismo, sino que constituía su fundación y su constante necesidad de retroalimentación. Precisamente por eso: porque la acumulación primitiva es una necesidad constante –que la retórica de la modernidad necesita–, cuya lógica oculta la colonialidad, esto es, la devaluación de la vida humana mediante la constante colonización del saber y del ser.

Césaire señalaba en la década de 1950 la vinculación entre el concepto renacentista de Hombre y Humanidad –por cierto, huelga decir que se trata de un concepto de Hombre y de Humanidad que tiene como paradigma al hombre blanco y europeo– y el concepto ilustrado de Estado nación en su doble vertiente: la de Estado como entidad legal y administrativa y la de nación como entidad étnica traducida a la simbología del Estado: bandera, himno, lengua nacional, literatura nacional, cultural nacional. La confusión de etnia con nacionalidad forjada por el Estado tuvo como consecuencia que las identidades nacionales fueran construidas, una vez más, en Europa y sobre el supuesto de la supremacía del hombre blanco y cristiano –primero católico, en el sur; luego protestante, en el norte, alejado de los contactos con el norte de África y de las mezclas castellanas y portuguesas en el Nuevo Mundo, esto es, del mulataje y del mestizaje–. Césaire identifica en la matriz colonial la confluencia de un concepto eurocentrado de Hombre y de Humanidad, por un lado, y de un Estado nación al mismo tiempo imperial. Los Estados naciones imperiales, en vez de la antigua estructura del Imperio Romano, observa Césaire, han sido consecuencia del desastre y la catástrofe global en manos de identidades nacionales imperiales, montadas sobre un concepto restrictivo de Humanidad, el cual llevó a la desvaloración y prescindibilidad de la vida humana, que nos acompaña todavía hoy:

> Los indios masacrados, el mundo musulmán vaciado de sí mismo, el mundo chino mancillado y desnaturalizado durante todo un siglo; el mundo negro descalificado; voces inmensas apagadas para siempre; hogares esparcidos al viento; toda esta chapucería, todo este despilfarro, la humanidad reducida al monólogo, ¿y creen ustedes que todo esto no se paga? La verdad es que en esta política *está inscrita la pérdida de Europa misma*, y que Europa, si no toma precauciones, perecerá por el vacío que creó alrededor de ella (1955: 75).

La primera parte de esta cita tiene todavía su validez; la segunda en cambio hay que actualizarla. La Unión Europea se encuentra hoy en un proceso de concentración de fuerza que implica a los países imperiales (Inglaterra, Alemania y Francia en el liderazgo de la Unión; y España, Italia y Portugal como testigos de pasados imperiales y como zonas de contención de la inmigración africana y del Medio Oriente) mediante la "anexión" de varios países hasta hace poco bajo la dominación imperial soviética y ahora anexos o casi anexos a la dominación imperial liberal y capitalista europea. Césaire no solo pronosticó –erróneamente, al parecer– la ruina de Europa, sino también – y correctamente esta vez– la amenaza estadounidense. Césaire recuerda los eslóganes del gobierno de Estados Unidos apoyando los movimientos de liberación nacional en África y en Asia –no en Cuba, por cierto– en nombre de la "libertad y la democracia", que todavía hoy se aplican a Iraq. "La época de los viejos colonialismos ha terminado", decía Harry Truman (Césaire, 1955: 76). Esta afirmación adquiere hoy todo el sentido que seguramente Truman le daba, pero en ese momento su contenido era ambiguo. Las interpretaciones de la época, alimentadas por la prensa, ponían a Estados Unidos como campeón de la libertad y de la democracia. La interpretación de la frase de Truman hoy es distinta: la razón por la que se terminaron los viejos colonialismos es que en ese momento Truman veía el comienzo de un nuevo tipo de dominación imperial liderada por Estados Unidos. *La continuidad de la matriz colonial de poder entre los viejos colonialismo y el nuevo es hoy evidente.* La idea e imagen de que el imperio es una experiencia histórica inédita, en comparación con el imperialismo hispánico e inglés, es en verdad una visión "moderna" alimentada por la necesidad de "novedades" y comporta una concepción de la historia en que la novedad es por sí misma signo y augurio de mejoras, de bienestar y de "avance" de la humanidad. Interpretaciones como las de Michael Hardt y Toni Negri (2000) y David Harvey (2003), limitadas a la historia eurocentrada, ven en el imperio algo totalmente inédito, posmoderno. La invasión de Iraq no es solo una consecuencia de la Guerra Fría, sino también y fundamentalmente de la expulsión de los moros de Castilla en 1492 después de siglos de Reconquista; también de la caída del Sultanato Otomano en 1922, tras siglos de consolidación de los imperios cristianos y capitalistas del oeste.

El desplazamiento gnoseológico/epistémico, geohistórico y biográfico que propone Césaire, y que vemos ya emerger en variadas historias locales de nuestro mundo tan global, se deriva de su análisis histórico del imperialismo/colonialismo moderno, es decir, cristiano y capitalista, y contribuye a iluminar la continuidad de la matriz colonial de poder des-

de el imperio hispánico al británico y desde este al estadounidense. Las diferencias existentes hoy entre Europa y Estados Unidos son diferencias imperiales internas. En última instancia, la memoria imperial cristiana y secular occidental –de conocimientos y subjetividades formadas en la apropiación del griego y del latín y en su refundación en las lenguas imperiales modernas: italiano, castellano, portugués, francés, alemán e inglés– es una memoria que tendrá dificultades para dividirse y establecer alianzas profundas con la religión islámica y la lengua árabe o con el confucianismo y el mandarín o con el ruso y la cristiandad ortodoxa. No solo tendrá dificultades, sino que no tendrá interés en hacerlo. La anexión de Turquía es estratégica en este sentido, puesto que Turquía ofrece una zona de contención y de frontera con Asia central y con el Medio Oriente, como en cierta medida la ofrece también la península ibérica con África del norte. Antes del 11 de septiembre de 2001, el límite oriental de Europa era Rumania, zona de contención y de frontera. Hoy Rumania ya no ofrece el lugar de contención anterior al 11-S, pero sí lo ofrece Turquía, por varias razones históricas que no viene al caso analizar aquí.

Es importante convocar en este argumento voces del mundo árabe islámico que contribuyen también a formular y a llevar adelante el desplazamiento epistémico decolonial. Escuchemos a Sayyid Qutb en 1964[5], menos de una década después de que Césaire escribiera el *Discours sur le colonialisme* y pocos años después de que Frantz Fanon escribiera *Los condenados de la tierra* (1961):

> La humanidad se halla hoy al borde del abismo no por la amenaza de aniquilación que pende sobre su cabeza –esta es únicamente un síntoma de la enfermedad pero no la enfermedad misma–, sino porque se halla en bancarrota en el ámbito de los "valores"; esos valores que estimulan el verdadero progreso y desarrollo humanos. Esto está totalmente claro en lo que respecta al mundo occidental, dado que Occidente ya no puede proporcionar los valores necesarios para el florecimiento de la humanidad (citado por Euben, 1999: 55).

Nada en la vida es perfecto y a todos nos resulta difícil escapar de las pautas ya inscritas en el inconsciente individual y colectivo, impuestas por la retórica de la modernidad. Qutb no es una excepción y, por consiguiente, expresa su visión de futuro en términos de "progreso y desarrollo", precisamente dos términos propios de la retórica de los proyectos imperiales

5 Este articulo fue escrito cuando en Europa se discutía la membresía de Turquia en la Union Europea.

de Estados Unidos entre las décadas de 1950 y 1970, cuando esa retórica se hizo insostenible y se asistió a la quiebra global manifiesta en la revolución de 1968 en Pekín, en Praga, en París, en México. Pero dejando estos detalles de lado, y sin entrar tampoco en los visos fundamentalistas del pensamiento de Qutb, me interesa subrayar las motivaciones y las razones de Césaire y de Qutb para apuntar a la crisis del humanismo definido desde el Renacimiento sobre la experiencia (la morada, la huella) del hombre blanco europeo. Esa crisis se señala desde otra experiencia, otra huella y otra morada, otra lengua, otro saber, que es la experiencia de la herida colonial. No es casualidad que ambos, Césaire y Qutb, pongan el acento en la humanidad. También, claro está, lo hace el Papa, lo hizo Bill Clinton y lo hace Jacques Chirac. Sin embargo, cuando un negro invoca la experiencia –la morada, la huella, la *otra manera de ser*, y no solo la morada y la huella judías de la herida colonial interna de la historia de Europa, sino la huella y la morada de la historia negra africana desde la masiva esclavitud en aguas del Atlántico– el concepto de humanidad tiene otro sentido. O cuando un musulmán se enfrenta a la modernidad europea y al imperialismo estadounidense invocando la experiencia –la huella, la morada, otra manera que ser– de la violencia impuesta por la cristiandad y el secularismo occidental, el concepto de humanidad adquiere otra dimensión.

¿Cómo pensar el concepto de humanidad a partir de la morada y la huella africana en el Nuevo Mundo y del islam frente a la modernidad europea?, ¿serán los resultados de tal ejercicio semejantes a aquellos a los que se ha llegado pensando el concepto de humanidad a partir del hombre blanco y cristiano del Renacimiento y la Ilustración europeos? El concepto de humanidad, y cualquier otro concepto semejante, no se define, pues, en relación con un referente –puesto que, cuando así pasa, nos referimos a la humanidad del papa o de Clinton o de Chirac, porque no recuerdo que Bush haya pronunciado esta palabra manifestando una preocupación por ella–, sino en relación con una morada, con una huella, con el dolor y la rabia de la herida colonial, esto es, del ser que se constituye en la diferencia colonial, en la autoconciencia o en la conciencia de la codificación socializada de no ser suficientemente humano. La colonialidad del ser consistió y consiste en extraer la confianza, en desvalorizar el saber y, por tanto, en desvalorizar el ser de ese saber. La decolonialidad del saber y del ser tiene como objetivos la reinscripción de lo que ha sido desposeído y la construcción de una epistemología otra a partir de la intersección histórica en las fronteras de la colonialidad y la decolonialidad. Tal reinscripción no podría ser la de una restitución de algo que fue, sino la inscripción de una huella en la mitología del pensamiento imperial. Tal

reinscripción no podría ser más que pensamiento y gnoseología/epistemología de frontera.

3 La morada, la huella de la herida colonial, es lo que está en juego y es también lo que promueve y requiere el giro decolonial del saber y la descolonización del ser. La enorme contribución de Césaire a una genealogía de pensamiento decolonial puede entenderse mejor si la comparamos con las tensiones, los conflictos y la actitud emancipadora de la intelectualidad progresista (europea, blanca y femenina) en la Europa del este bajo el control imperial de la Unión Soviética. Agnes Heller es un buen ejemplo. En un artículo muy apropiado para el argumento que estoy desarrollando, titulado "¿Dónde nos sentimos en casa?", Heller comienza respondiendo a la pregunta a partir de dos ejemplos. No perdamos de vista la importancia que tienen los ejemplos, aquí al menos, en la imagen que el argumento de Heller promueve. El primer ejemplo es el de un hombre italiano dueño de una *trattoria* en Campo dei Fiori. Esta persona se siente en su casa en Campo dei Fiori, en la *trattoria*. Es decir, se trata de una persona más sedentaria que nómada; más económicamente acomodada que sin hogar; más bien blanca o, en todo caso, más del color de los italianos del sur que de color. El segundo ejemplo es el encuentro, más reciente, con una mujer que viajaba a su lado en un vuelo internacional. Recordando al dueño de la *trattoria*, Heller le preguntó a su vecina de asiento dónde se sentía como en su casa. A lo que la señora respondió, "quizá donde vive mi gato". ¿Qué dirían Césaire y Qutb o Rigoberta Menchú, si se les hiciera esta pregunta?

El argumento que desarrolla Heller después de estos ejemplos es brevemente el siguiente. Los signos básicos de la morada, de las huellas impresas en los cuerpos, son a la vez espaciales y temporales. Por ejemplo, dice Heller:

> La Segunda Guerra Mundial pertenece al pasado del presente de mi generación. El sonido de las bombas o de las sirenas, el olor de las casas incendiándose, pertenecen a nuestras experiencias sensuales comunes. Estas y otras experiencias similares no tienen color local y están exclusivamente ligadas al tiempo […]. El segundo elemento de familiaridad es el lenguaje: la lengua madre, el dialecto local, los cantos infantiles, los lugares comunes, los gestos, las señas, las expresiones faciales, las pequeñas costumbres… (1997: 11).

De acuerdo. Ahora bien, pensemos en otro trasfondo, en el de la morada ("casa adentro" y "casa afuera", dirían los intelectuales afroecua-

torianos[6]) y de la huella marcada por la herida colonial. Pensemos en el lenguaje y recordemos a Frantz Fanon: hablar una lengua, dice Fanon en el primer capítulo de *Piel negra, máscaras blancas* (1952), no es solo dominar un léxico y una sintaxis, sino acarrear con todo el peso de una civilización. Fanon dijo esto en francés, pero era afrocaribeño y, por tanto, el peso de la civilización francesa no era su morada ni su huella. Su morada y su huella estaban marcadas por el desarraigo de la africanidad, por el imperialismo francés y por la trata de esclavos. Desarraigo también de ese otro lenguaje, de la lengua madre –y aquí podemos otorgarle a Jacques Derrida (1996) todo el tiempo necesario para deconstruir la idea de lengua madre, mientras nosotros mantenemos presentes las huellas de la herida lingüística y epistémica colonial en busca del giro decolonial–, que para Fanon y sus ascendientes no era el francés, excepto como lengua de colonización del saber y del ser y la imposición de la latinidad sobre la africanidad. La memoria, los ruidos, los dolores, las huellas de la trata masiva de esclavos durante los siglos XVI y XVII cuentan tanto o igual como la Segunda Guerra Mundial contaba para Heller y sus congéneres. Césaire marcó con fuerza esa morada, esa huella: "Entre colonizador y colonizado solo hay lugar para el trabajo forzoso, para la intimidación, para la presión, para la policía, para el tributo, para el robo, para la violación, para la cultura impuesta, para el desprecio, para la desconfianza, para la morgue, para la presunción, para la grosería, para las elites descerebradas, para las masas envilecidas". Me toca ahora plantear una ecuación: *colonización = cosificación*.

> Me hablan de progreso, de "realizaciones", de enfermedades curadas, de niveles de vida por encima de ellos mismos. // Yo, yo hablo de sociedades vaciadas de ellas mismas, de culturas pisoteadas, de instituciones minadas, de tierras confiscadas, de religiones asesinadas, de magnificencias artísticas aniquiladas, de extraordinarias *posibilidades* suprimidas (1955: 43).

Preguntemos de nuevo: ¿dónde se siente uno como en su casa: en la *trattoria*, donde está el gato o en la morada y la huella de la herida colonial? Seguramente que no en la última, de ahí que sea necesario descolonizar el ser y el saber, de ahí la necesidad del giro epistémico decolonial que recuerde que hay otros lugares distintos de la *trattoria* y del lugar del gato, presentes en la pregunta "¿dónde se siente uno como en casa"? Pero eso no es todo, pues Heller, después de ubicar las coordenadas es-

6 García (2003: 5-12). Esta idea está siendo desarrollada por Catherine Walsh y Edizón León en la Universidad Andina.

pacio-temporales del "sentirse como en casa", pasa a un tercer nivel: el nivel del Espíritu Absoluto, dice Heller, parafraseando a Hegel: "El Espíritu Absoluto *el tercer hogar de los europeos modernos,* es sensualmente denso; es más, la densidad sensual es uno de sus grandes atractivos […]. El Espíritu Absoluto, la tercera casa del europeo moderno, no es solo sensualmente satisfactoria, sino también cognitivamente gratificante" (1997: 15). Estoy de acuerdo con Heller en identificar el Espíritu Absoluto como la casa del europeo moderno –pero no necesariamente de los pakistaníes y argelinos o turcos que viven en Francia–, casa sensual e intelectualmente gratificante. Mi pregunta es ¿cuál será la casa del africano actual, la casa que habitaba Césaire cuando escribió *Discurso sobre el colonialismo*? y ¿cómo será esa casa, sensual e intelectualmente, tras las observaciones que cité anteriormente de Fanon y Césaire? Seguramente no será el Espíritu Absoluto, puesto que fue precisamente el Espíritu Absoluto quien los dejó sin casa, sin morada, sin sensualidad y sin epistemología. "Desculturados", como dice el historiador cubano Moreno Fraginal siguiendo los pasos del antropólogo cubano Fernando Ortiz.

Pero acerquémonos un poco más con Heller al encuentro del cuarto hogar de los modernos: la democracia, y su expresión en Estados Unidos. ¡Pero cómo!, podrían reclamar a Heller los europeos actuales, ¡pero si el hogar de la democracia es Europa! Quizá Heller se siente compelida a repartir la riqueza y hacer así de Europa el hogar del Espíritu Absoluto y de Estados Unidos la morada de la democracia. Ella tenía, en el momento de hacer estas afirmaciones, una razón específica para establecer esta distinción: "la experiencia de la casa en una nación constitucional difiere de la experiencia de la casa en un Estado nación europeo típico". Y agrega, además: "ni la lengua común, ni la cultura, ni la religión dominante en una nación se requieren aquí para una fuerte experiencia de casa, como por ejemplo en Francia. La ausencia de justificación historicista acorta la dimensión pasada. La casa se establece por la *constitución*, todo lo demás es prehistoria" (1997: 20).

Es pues el "constitucionalismo" de Estados Unidos el que para Heller crea la morada de la democracia. Pues bien, ¿cuál sería la morada de quienes no habitan ni el Espíritu Absoluto ni la democracia: de aquellos para quienes el Espíritu Absoluto es el monarca totalitario de la modernidad que fundó la geopolítica de Hegel con Alemania en el centro de Europa y Europa en el centro del mundo; y de aquellos para quienes la democracia de Estados Unidos fue la razón de su esclavitud?, ¿cuál sería el hogar de los habitantes de China y de India, por ejemplo? Pues se trata de miles de millones de habitantes que están fuera de la morada de unos pocos mi-

llones que tienen el privilegio de habitar el hogar del Espíritu Absoluto y el hogar de la democracia. ¿Y qué sería de los 1.500 millones que habitan la casa del islam?, ¿y cuál sería el hogar de los millones de africanos fruto de la esclavitud, que como Aimé Césaire, Frantz Fanon, Sylvia Winter o Amílcar Cabral fueron forzados a habitar la casa de la colonialidad, el lado más oscuro de la casa del Espíritu Absoluto y de la democracia?, ¿y cuál será el hogar para la población indígena –al menos para la andina–, para la cual, como lo ha mostrado la antropóloga Denise Arnold (1992: 31-108), su "casa de adobe y piedras del inca" alberga género, memoria y cosmos[7]? Digamos que la casa de adobe y piedras –la morada donde se alberga género, memoria y cosmos– es equivalente a las dos primeras moradas de Heller: equivalente, pero silenciada, porque está tapada por la *trattoria* italiana y por el *cosmopolitismo* de la élite con pasaporte. Por otra parte, quedan fuera, desamparados y sin morada, los millones inmigrantes ilegales desparramados por todo el mundo cuya morada sigue siendo la de la colonialidad, así como también los millones de habitantes sedentarios en el mundo, fuera de las redes del capital y de la morada del Espíritu Absoluto y de la democracia. Este ejemplo nos muestra lo perverso de la modernidad que, discretamente, cubre los ojos de Heller. Esta, en su entusiasmo por habitar la casa del Espíritu Absoluto y la democracia, no presta atención a sus vecinos, a las otras casas, a los otros hogares, a aquellos que fueron la consecuencia necesaria de la casa del Espíritu Absoluto y de la democracia: el hogar de la colonialidad y de sus efectos, no solo en la población indígena del planeta y en la diáspora africana, sino también en el islam y en las moradas de las memorias enclavadas en el mandarín, el bengalí, el urdu, etc. La morada de la colonialidad fue y sigue siendo la morada de la no existencia, en la retórica de la posmodernidad, como ilustra el ejemplo de Heller, entre otros.

¿Qué más nos dice Césaire sobre este asunto?, ¿qué nos dice sobre las villas miseria que rodean la casa del Espíritu Absoluto y de la democracia? Subrayo: Césaire no habla solo del caso de los africanos, si bien su discurso se construye desde *esa experiencia*, de la misma manera que Heller no habla solo de los europeos y estadounidenses, aunque su discurso se construye desde *esa experiencia*, de la represión de la democracia y del Espíritu Absoluto por el comunismo en Hungría. Césaire nos habla del miserable hogar de la colonialidad liberal y capitalista, consecuencia directa e indirecta de los espléndidos hogares del Espíritu Absoluto y de la democracia. Heller nos habla de la colonialidad comunista y estatal.

7 *Véase* Mignolo (1995: 9-32).

Recordemos en Césaire algunas de las historias que las luces del espíritu y de la democracia ocultan:

> Yo hablo de millones de hombres a quienes sabiamente se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, el arrodillamiento, la desesperación, el servilismo [...]. // Yo, yo hablo de *economías* naturales, armoniosas y viables, *economías* a la medida del nativo, desorganizadas; hablo de huertas destruidas, de subalimentación instalada, de desarrollo agrícola orientado en función del único beneficio de las metrópolis, de saqueos de productos, de saqueos de materias primas [...]. // Eran sociedades comunitarias, nunca de todos para algunos pocos. // Eran sociedades no solo antecapitalistas, como se ha dicho, sino también *anticapitalistas*. // Eran sociedades democráticas, siempre. // Eran sociedades cooperativas, sociedades fraternales (1955: 44).

Antes de continuar, adelantémonos a previsibles objeciones: "¡Ah!, otro antieurocentrista y antieuropeo más", referido tanto a Césaire como a mi propia lectura de sus escritos. Césaire mismo se anticipó a estas objeciones: "en algunos medios se finge descubrir en mí un 'enemigo de Europa' y un profeta del retorno al pasado *ante*europeo" (1955: 44). Objeción común antes y ahora. Se escuchan las mismas objeciones frente a este tipo de crítica en Estados Unidos también. Es la razón perezosa, para decirlo con una frase de Boaventura de Sousa Santos, pero también acorralada: perezosa, por la falta de esfuerzo a la hora de pensar que otra razón es posible y que, por tanto, toda crítica del eurocentrismo no implica ser antieuropeo. Y razón acorralada, porque tanto para la derecha como para la izquierda, cuando se declara a alguien "enemigo de Europa", ello implica cerrar la discusión, puesto que europeos son la Ilustración y Karl Marx, y no hay otra alternativa en la mente secular. Césaire responde a estas objeciones interpretando su propio decir:

> Yo he dicho –y esto es muy distinto– que la Europa colonizadora ha injertado el abuso moderno en la antigua injusticia; el odioso racismo en la vieja desigualdad. // Que si se quieren juzgar mis intenciones, sostengo que la Europa colonizadora es desleal cuando legitima a *posteriori* la acción colonizadora aduciendo los evidentes progresos materiales realizados en ciertos dominios bajo el régimen colonial, porque el *cambio brusco* es siempre posible tanto en la historia como en cualquier otro ámbito; que nadie sabe a qué estadio de desarrollo material habrían llegado estos mismos países sin la intervención europea (1955: 45).

Los argumentos contrafácticos en historia son ficciones, afirman los filósofos positivistas. Si los esquimales estuvieran en Ecuador no serían esquimales, es un ejemplo contrafáctico ficcional. Pero, a la vez, la fe positivista y el mito factual tienen exactamente los mismos inconvenientes: ocultan que optar por el "así fue la historia" puede ser una excusa para justificar, en este caso, el imperialismo/colonialismo de Europa en el momento en que Césaire hablaba, que continuó desde entonces en Estados Unidos hasta hoy. De modo que la historia futura se tendría que escribir a partir de los nudos histórico-estructurales y heterogéneos que marcan la historia de la modernidad/colonialidad, los momentos de intervención europea y estadounidense en otras sociedades, en otras historias, en otras moradas. Esto es, historias que tendrán que contar los momentos en que el hogar del Espíritu Absoluto y el hogar de la democracia irrumpen y desestabilizan, destruyen y ocultan los otros hogares y los convierten en hogares de dolor, en hogares de la colonialidad, en hogares de la herida colonial. Estos nudos histórico-estructurales en los que la colonialidad europea y estadounidense avanza en nombre de la modernidad –esto es, la naturaleza de estos nudos– están marcados por la siguiente consideración de Césaire, quien observa que los cambios que acontecen en las distintas sociedades del globo fueron, por un lado, interrumpidos y, por otro, "apropiados" por la expansión imperial capitalista, al denominar "modernidad" a ese proceso de cambio global en marcha y (auto)atribuir esos cambios a Europa como originadora y propulsora de la modernidad. La prueba de que los procesos de cambio estaban en marcha sin la intervención europea, está en que, como afirma Césaire, hoy los nativos de África o de Asia –y también de América del Sur, trayéndolo a finales del siglo xx y principios del xxi, agrego yo– "reclaman escuelas y la Europa colonizadora se las niega; es el hombre africano quien solicita puertos y carreteras, y la Europa colonizadora se las escatima; es el colonizado quien quiere ir hacia delante, es el colonizador el que lo mantiene atrasado" (1955: 46).

Medio siglo después de que Césaire escribiera esta frase, algunas cosas han cambiado; otras se mantienen tal como entonces. La descolonización política, como sabemos, fracasó, y fracasó en gran parte porque mediante la deseada independencia y la autonomía de los Estados nacionales descolonizados, estos no pudieron salir del juego impuesto por el imperio. Césaire sabía esto en 1955, aunque no podía saber el destino futuro de los procesos de descolonización de Europa apoyados por Estados Unidos. Pero Césaire sabía que, de los "valores inventados antaño por la burguesía y que esta lanzó a los cuatro vientos: uno es el del *hombre* y el humanismo –y hemos visto en lo que se convirtió–, el otro es el de la

nación" (1955: 75). Hoy está en crisis la naturalización de UN concepto de ser humano y de humanidad modelado sobre la idea y experiencia del hombre blanco, europeo y cristiano, y es precisamente a esa crisis a la que la obra y vida de Césaire hizo una contribución fundamental. Y también Fanon, quien –también de Martinica– continuó algunos de los caminos marcados por Césaire.

Lewis Gordon, filósofo jamaiquino continúa esta genealogía. En uno de sus primeros ensayos Gordon destaca un aspecto crucial del malentendido al que se refiere Césaire cuando lo acusan de ser "antieuropeo" (1995)[8]. Lo que está en juego no es Europa, sino el eurocentrismo, que se asienta sobre una ontología que es precisamente la que ha sido puesta en cuestión, no solo por Césaire y Fanon, sino también por el judío Emmanuel Levinas. ¿Es puramente casual que quienes cuestionan la ontología sean pensadores cuyas experiencias están ligadas a la herida colonial –interna de Europa en Levinas y externa a Europa en Césaire y Fanon–? Las opciones filosóficas son, por un lado, el existencialismo y la fenomenología, las cuales sostienen el "cara a cara" de Levinas (en vez de la ontología en Heidegger) y le permiten articular la diferencia colonial interna de Europa, esto es, la diferencia entre la memoria hebrea, por una parte, y la grecolatina, por otra. Por otro lado, la "piel" de Fanon o la "frontera" de Anzaldúa son las marcas de la herida colonial en la exterioridad de la imagen europea del mundo: tres marcas de la diferencia: el cara a cara, la piel negra y la frontera, y de la herida colonial: interna de Europa y externa a ella. Históricamente, la diferencia y la herida colonial no se "hunden en el fondo de la historia humana, en la historia sin fondo del hombre", sino que aparecen, como tales, a finales del siglo XV y XVI con el triunfo de la cristiandad sobre moros y judíos, y con la emergencia del capitalismo y la apropiación de tierras y la explotación de mano de obra negra e indígena, así como con la destrucción de las formas de economía y sociedad existentes en ese momento. Es a ese momento histórico preciso al que se refiere Césaire cuando dice que las sociedades y las economías existentes y destruidas por la marcha histórica del capitalismo no eran solo antecapitalistas, sino anticapitalistas. La economía de reciprocidad en Anáhuac y Tawantinsuyu es un ejemplo, como lo son también las economías africanas destruidas por la "caza de esclavos", convertidos en mercancía para suplir la carencia de mano de obra. Es curioso todavía escuchar a presidentes más o menos progresistas desgranar en organismos interna-

8 Lewis Gordon, *Fanon and the Crisis of European Man. An Essay on Philosophy and the Human Sciences*, Londres, Routledge, 1995.

cionales como la ONU y el Banco Mundial la retórica de la modernidad y afirmar que "los hombres nacieron todos iguales", ocultando, a sabiendas o no, que ello no tiene ninguna importancia, porque la lógica de la colonialidad los hizo desiguales y lo continúa haciendo. La retórica de la modernidad es imperial y se disfraza de progresismo cristiano, liberal y a veces marxista. No hay lugares a salvo, y esta crítica al occidentalismo (o eurocentrismo) no implica que otras opciones sean de por sí mejores, como, por ejemplo, el islamismo o el confucianismo sociocapitalista. Pero esta es otra cuestión.

El giro epistémico descolonizador reside, precisamente, en construir, en crear, puntos de apoyo que fueron ocultados, negados o reprimidos por la ontología del pensamiento eurocentrado y, por tanto, imperial. El Espíritu Absoluto y la democracia habitan en realidad la misma mansión, cuyos cimientos están construidos por la ontología, el ser y el tiempo que, curiosamente, encuentran en la territorialidad continental europea una de las metáforas más fuertes para su consolidación. El giro epistémico descolonizador cabe también en Europa misma. No solo por el ejemplo de Levinas –previsible por su ubicación geohistórica, es decir, de judío-francés, y no de judío-portugués o italiano o español, lo cual le hubiera mantenido más en la sombra–, sino también por el del filósofo italiano de Bari, Franco Cassano, y del sociólogo portugués de Coimbra, Boaventura de Sousa Santos. Franco Cassano se pregunta cuál es la relación entre el mar y la epistemología. Pregunta extraña, en verdad. La epistemología –o, mejor, toda reflexión sobre el conocer y el entender (hermenéutica)–, según se presume, que no tiene cuerpo ni color ni ubicación geohistórica: flotan en la "mente del hombre", incoloro, asexuado, ahistórico y universal. La pregunta de Cassano, formulada a partir de la experiencia del sur de Italia –de donde también era Antonio Gramsci, de Cerdeña, a medio camino entre Italia y el norte de África–, apunta a desvelar la complicidad existente entre territorialidad y pensamiento en la ontología de Martin Heidegger. Cassano analiza la geopolítica implícita y oculta en el pensamiento de Heidegger, quien pensaba a partir de la experiencia de Alemania, asumida como centro de Europa y de Europa asumida como centro del mundo. La geopolítica de Heidegger había sido ya implícitamente asumida por Hegel, quien había destinado a Alemania como el albergue del Espíritu Absoluto en su largo viaje desde el Oriente hasta el centro de Europa. Si el Espíritu Absoluto de Hegel por casualidad mora en la ontología, la pregunta por el conocimiento del agua la desestabiliza. En esa línea, Cassano dedica el último capítulo de su ensayo *Il pensiero meridiano* a *L'étrangere* de Camus. Observa Cassano:

> Alemania, como centro de Europa, tiene la paranoia de todo centro, que nace de la realidad ontológica de hallarse por definición rodeado, cercado. No conoce la experiencia del confín que, por el contrario, tenían los griegos, quienes la habían interiorizado precisamente por mor de la estructura fractal de la propia tierra a través de la presencia abrumadora del mar (1995: 37).

El desplazamiento de Cassano no es el de la herida colonial, sino el de la herida imperial, la herida del ninguneo dentro de la misma Europa: el sur de Europa y el Orientalismo son fenómenos simultáneos y ambos afirman la identidad europea de los nuevos poderes imperiales (Inglaterra, Francia y Alemania). La "epistemología del Sur" es la versión de la misma problemática desde Portugal, aunque extendida a las colonias. La epistemología del Sur se propone como una epistemología "desimperial" en el sur de Europa y como una epistemología decolonial en las excolonias Portuguesas de África y América del Sur. Portugal, como Italia y, sobre todo, como el sur de Italia fueron víctimas de la diferencia imperial –esto es, europeos *ma non troppo*–. De Sousa Santos introdujo la noción de epistemología del Sur a mediados de la década de 1990 –como Cassano–, con la publicación de *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*, y ha proseguido su reflexión hasta abordarla en uno de sus más recientes ensayos para el Foro Social Mundial (1995b). La epistemología del Sur se fue ampliando y extendiendo desde el sur de Europa al sur de las Américas (Porto Alegre) y del planeta (India y África del sur)[9]. Finalmente, una preocupación semejante era ya manifiesta durante la Guerra Fría a lo largo de la década de 1970 en el Tercer Mundo. Enrique Dussel se preguntaba, a la manera en que lo hará Cassano veinte años después, ¿cuál es la relación entre filosofía y geopolítica? Así, en el primer capítulo de su libro *Filosofía de la liberación*, titulado precisamente "Geopolítica y filosofía", afirmaba:

> La filosofía no piensa la filosofía, cuando es realmente filosofía y no sofística o ideología. No piensa textos filosóficos, y si debe hacerlo es solo como propedéutica pedagógica para instrumentarse con categorías interpretativas. La filosofía piensa lo no-filosófico: la realidad. Pero porque es reflexión sobre su propia realidad parte de lo que ya es, de su propio mundo, de su sistema. Lo cierto es que pareciera que la filosofía ha surgido siempre en la periferia, como necesidad de pensarse a sí misma ante el centro y ante la exterioridad total, o simplemente ante el futuro de la liberación (1996: 15)[10].

9 El Foro Mundial tuvo lugar en Bombay en 2004 y en Caracas en 2006.
10 Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación* [1977], Bogotá, Nueva América, 1996, p. 15

El desplazamiento de la filosofía lo propone Dussel, no desde el sur de Europa, como Cassano y de Sousa Santos, sino desde América del Sur. En Cassano, de Sousa Santos y Dussel el desplazamiento geopolítico presupone desmontar un supuesto básico, que sería el siguiente: se dice en todos los manuales que la filosofía surgió, se creó o se inventó en Grecia. Si aceptamos este principio, hemos perdido la partida antes de jugarla. ¿Por qué? Porque aceptar este principio implica aceptar todo el edificio que se construyó, *a posteriori*, sobre este principio. Por lo que sabemos, los seres humanos –aun aquellos que no fueron considerados suficientemente humanos desde el paradigma de lo humano constituido según la autorreflexión del hombre blanco, europeo y cristiano– existen y, porque existen, piensan. En Grecia se inventó un nombre, amor a la sabiduría (filosofía), para describir un tipo de pensamiento y de reflexión sobre el cosmos, la organización social, los seres humanos en sociedad, el lenguaje, etc. Aceptemos entonces que, por un lado, los pensadores griegos le dieron nombre a una actividad que es común al ser humano, pero el nombre que le dieron, por otro lado, se refería a la manera particular en que ellos, los pensadores griegos, definían y desempañaban esa actividad. De tal manera que reconocer lo que hicieron los griegos como filosofía no implica necesariamente aceptarlo como un patrón universal. Es precisamente mediante el supuesto de la universalidad de la filosofía griega como el pensamiento eurocentrado mantiene el control del conocimiento y lo asegura en una historia imperial de pensamiento que va de los griegos y del Imperio Romano a la Europa moderna y al imperio inglés y estadounidense. El Zarato Ruso y el Sultanato Otomano quedan fuera de la carrera imperial. Cassano, Boaventura de Sousa Santos, Dussel, Césaire, Sylvia Winters, Fanon, Anzaldúa, etc., han estado revelando la falsedad del principio y sus funestas consecuencias para un verdadero cosmopolitismo, en lugar del cosmopolitismo gestionado a la manera de Immanuel Kant.

El giro descolonizador del pensamiento –de la epistemología y de la hermenéutica– comienza por reconocer la regionalidad de la filosofía, pero afirma, sobre todo, la posibilidad de filosofar desde la diferencia imperial y colonial, esto es, de filosofar en lenguas y categorías de pensamiento desplazadas por la imperialidad de las lenguas modernas europeas y sus pilares clásicos: el griego y el latín. Como es ya imposible pensar en la pureza de esas lenguas sin hacer referencia a categorías epistémicas de la modernidad, la epistemología fronteriza es un método y una estrategia: pensar desde el aymara o el árabe o el bengalí, por ejemplo, desmontando el proceso colonizador de las categorías del latín y del grie-

go, del castellano y del inglés. Las consecuencias nefastas de comenzar asumiendo que la filosofía la inventaron los griegos –tan nefasta como asumir "el descubrimiento de América" cuando no había América pero sí Anáhuac y Tawantinsuyu– y, a partir de ese presupuesto, de aceptar tal invención como patrón para decidir qué es qué no es filosofía, estriban precisamente en el mecanismo moderno/colonial que hizo de la filosofía un instrumento imperial. La geopolítica y la biopolítica del pensar restituyen al pensamiento crítico de la humanidad el lugar que el pensamiento imperial le quitó y restituyen la filosofía griega a su lugar descolonizador, como un pensamiento de la periferia que subrayan Cassano, por un lado, y Dussel, por el otro.

4 Volvamos a Césaire después de este rodeo. Mi propósito es subrayar que el impacto de su pensamiento va mucho más allá, por un lado, de la memoria africana que comienza con la esclavitud masiva –materializada a partir de la segunda mitad del siglo XVI– y de las consecuencias que ella tuvo para la diáspora africana; pero también, por otro, del lugar que ocupó y ocupa el África subsahariana en el imaginario del mundo moderno/colonial. La empresa colonial, observa Césaire,

> ... es al mundo moderno lo que el imperialismo romano fue al mundo antiguo: preparador del *desastre* y precursor de la *catástrofe*. ¿Y qué? Los indios masacrados, el mundo musulmán vaciado de sí mismo, el mundo chino mancillado y desnaturalizado durante todo un siglo; el mundo negro descalificado; voces inmensas apagadas para siempre; hogares esparcidos al viento; toda esta chapucería, todo este despilfarro, la humanidad reducida al monólogo, ¿y creen ustedes que todo esto no se paga? (1955: 75).

En ese momento (mediados de la década de 1950)[11] Césaire pensaba que el precio a pagar era la ruina de Europa. Las cosas no están hoy tan claras, en la medida que Europa se rearma en la Unión Europea. Por otra parte, la respuesta de China fue acomodarse al eurocentrismo. Primero con Mao Tse-Tung y más recientemente con la convivencia de capitalismo neoliberal junto a un Estado de tipo socialista, asentado en la morada, en el sedimento, de una historia de siglos. La respuesta de China no es hasta la fecha la del mundo islámico, ni tampoco la de los movimientos indígenas y afros, sino la "apropiación" del capitalismo. Esto es, NO se trata

11 Césaire escribió este artículo cuando la organizacion de la UE auguraba un futuro fuerte. Hoy (Noviembre del 2015) vemos que la observacion de Cesaire tiene vigencia.

en este caso de colonización capitalista de China, sino de autoafirmación china adaptando el capitalismo a su modo. Esto es, el capitalismo vigente en China deja ya de ir de la mano del cristianismo, el liberalismo y el neoliberalismo, que siempre fueron su cara cultural de salvación. Por tanto, el giro decolonial no es un resultado directo y automático de la colonialidad. Tampoco las multitudes actúan necesariamente contra el capitalismo. Como hemos podido comprobar en Georgia, en Ucrania, en Líbano y en Kirguistán, las multitudes reclaman la incorporación de sus países al modelo de la civilización occidental. En un mundo multitudinario es de esperar que las multitudes reaccionen. Hacia dónde se encaminarán, no puede saberse de antemano. Lo importante es que el *pensamiento decolonial es una opción distinta, aunque compatible*, con la izquierda eurocentrada y con la teoría crítica de Max Horkheimer.

Los Estados llamados "izquierdistas" –esto es, de tendencias "antidemocráticas", de acuerdo con la política actual de Estados Unidos– en América Latina son o bien una invención estadounidense para justificar el ajuste de controles militares, políticos y económicos –esto es, una invención para crear el "miedo" al posible terrorismo y al fantasma del comunismo, que son los lugares comunes empleados por Estados Unidos y la oposición para desplazar a Hugo Chávez–, o bien un producto de la ceguera de la izquierda eurocentrada, que no concibe todavía que otros mundos son posibles y que esos otros mundos posibles no necesariamente serán los que imaginó e imagina la izquierda marxista. Es esa voluntad de poder la que impide a la izquierda marxista pensar que los Estados en América Latina, como en África y en Asia, están marcados por la diferencia colonial y no son réplicas exactas de los Estados imperiales europeos –aquellos que se corresponden con la seis lenguas imperiales nacionales–. Por eso, la solución marxista tiene el mismo tipo de limitaciones a las soluciones liberales, aunque con contenidos opuestos.

Hay otra lógica en los Estados marcados por la diferencia colonial que requiere un pensar otro, un paradigma de pensamiento político que en América inició Guamán Poma de Ayala, lo continuaron Gandhi en India y Cabral, Ottobah Cugoano, Césaire y Fanon en África y el Caribe. El *Forum Social Mondial* en Porto Alegre y el Primer Foro Social de las Américas celebrado en Quito dan ya muestra de que la historia y el pensamiento decolonial ecológico, racial, sexual, político, económico y de todo tipo ha tomado nuevas direcciones, y esas direcciones son las que anticiparon pensadores como Aimé Césaire. A pesar de los resabios marxistas existentes en el pensamiento de Césaire, de C. L. R. James o de Dubois, Frantz Fanon ya tenía claro en *Los condenados de la tierra* (1961) que para dar cuen-

ta del capitalismo colonial y de sus consecuencias políticas, epistémicas y subjetivas era necesario estirar el marxismo. Los Estados nacionales llamados de "izquierda" son, en primer lugar, Estados montados sobre la diferencia colonial en relación con los Estados de Europa occidental y de Estados Unidos. La historia de la esclavitud africana y de la destrucción de los imperios incas y aztecas, además del genocidio inicial perpetrado en el Caribe, exige un tipo de pensamiento que no puede ya partir del Imperio Romano o de la Revolución Francesa. Y el reconocimiento ya no es suficiente. El giro epistémico decolonial provee a quienes fueron y son víctimas a distinta escala de la epistemología moderna y del pensamiento imperial, que es racista y patriarcal, de una plataforma y de un instrumento de creatividad y de liberación que no pueden proveer, por sí solos, ni el cristianismo ni el liberalismo honesto ni el marxismo emancipador.

El precio que ayer había que pagar era para Césaire la ruina de Europa; hoy, el precio a pagar es la degradación cada vez mayor de la vida humana en todos los órdenes: la degradación física y moral de las víctimas de todo tipo de agresión, pero también la degradación moral de los victimarios, que incrementa y cuya ética les lleva a gozar de la acumulación de objetos y de capital y a exacerbar el desprecio de vidas humanas consideradas desechables y, al mismo tiempo, a ser portadores de peligrosas agresiones. Tanto los "terroristas" en la esfera pública como los "delincuentes" en la esfera privada llevan a los "guardianes del orden y del progreso" a incrementar cada vez más las defensas de la seguridad nacional y de la vida privada. La ruina, la degradación, son mutuas, si bien provocadas por estos últimos, quienes, para mantener la acumulación de control político y poder económico, emplean la retórica de la modernidad –progreso, democracia, libre mercado–, mientras practican la lógica de la colonialidad –opresión, marginación, violencia, muertes provocadas por guerras y por falta de alimentos y exceso de enfermedades, que persisten porque no producen frutos económicos a las compañías farmacéuticas–. La seguridad y la guerra son negocios enriquecedores tanto para quienes producen armas para la destrucción como para los contratistas, que en concierto con los primeros reconstruyen lo que estos destruyeron. Quizá era esta doble degradación humana, de la víctima y del victimario, lo que Césaire insinuaba al pronosticar la ruina de la misma Europa y que Fanon formulará luego como la crisis del hombre europeo.

En última instancia, la cuestión no es solo el precio a pagar, sino la necesidad de pasar de la denuncia y del análisis a la construcción de un pensamiento otro: si modernidad/colonialidad son categorías analíticas que revelan que no hay modernidad sin colonialidad, y que la moderni-

dad es la retórica de la salvación, la civilización, del desarrollo y, ahora, del combate contra la pobreza, la colonialidad es la lógica que acompaña, por debajo, la retórica de la salvación. En otras palabras, la retórica de la salvación de la modernidad es salvación para un reducido porcentaje de la población mundial mediante la expropiación y la explotación del *resto*, de lo que *sobra* en el funcionamiento de una economía de consumo y de guerra. El pensamiento decolonial emerge en el análisis mismo, y el análisis es el punto de partida y de apoyo de la descolonización del saber y del ser. Como botón de muestra, Césaire observa:

> ... Europa ha sido la primera en inventar e introducir, en todos los lugares en que ha dominado, un sistema económico y social fundado en el dinero, y en haber eliminado despiadadamente todo, y digo todo, cultura, filosofía, religiones, todo lo que podía retrasar o paralizar la marcha hacia el enriquecimiento de un grupo de hombres y pueblos privilegiados (1956: 113).

La situación global cambió en los 50 años que distan entre las palabras de Césaire y el día de hoy. Los cambios que aquí interesan son fundamentalmente dos. En la década de 1950 Europa asistía a la caída histórica de sus imperios coloniales, mientras Estados Unidos, que apoyaba la liberación y la salvación de los pueblos colonizados, lo hacía con la visión de futuro de la construcción de un nuevo imperio. Curiosamente, por esos mismos años, en la Universidad de Chicago, las ideas básicas del neoliberalismo actual salían de la pluma de los Milton Friedman y los Friedrich Hayek. Hoy, sin embargo, en el momento en que el neoliberalismo tiene la aureola de un triunfo sin desmayo, China y Japón ya constituyen un tercer centro capitalista no neoliberal. Si ello es preferible o no, es otro asunto: la cuestión es el descentramiento ideológico del capitalismo para un futuro en el que, además de Estados Unidos y la Unión Europea en la historia y memoria del Atlántico, China y Japón –en la historia y la memoria del Pacífico enredada con la del Atlántico desde 1500– se constituyen como centros económicos listos a disputar la hegemonía de Estados Unidos y la Unión Europea.

La lógica de la colonialidad se rearticula al mismo tiempo que se rearticula la retórica de la modernidad. Por debajo de los cambios, la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad continúan su marcha histórica. China y Japón están demostrando que jugar el juego de la modernidad implica, por un lado, no resistir sino, por el contrario, tomar las riendas de lo que Europa inició y Estados Unidos continuó. Sin embargo, China y Japón no pueden ser lo que pretenden ser sin rearticular la lógica

de la colonialidad en dos direcciones: por un lado, en las relaciones de poder en el Este Asiático (Corea del Norte, Taiwán) y, por otro, en la necesidad de controlar recursos naturales en otras partes del planeta en Asia, África y América Latina. Es la primera vez en la historia de la modernidad/colonialidad que el capitalismo cristiano y neoliberal abandona su hogar originario para habitar la casa de un capitalismo entrelazado con una historia y una subjetividad ajenas a las de su gestación y su crecimiento. Los movimientos populares en Georgia, Ucrania, Líbano y, más recientemente, Kirguistán están mostrando una vez más que la *multitud* puede ir hacia cualquier lado y que una de las direcciones que parece preferir es la de promover el estilo de vida europeo y estadounidense. Es cierto que en América Latina la situación es diferente, debido a la nueva orientación de los Estados nacionales del Atlántico (Venezuela, Brasil, Uruguay, Argentina) y de Chile, que no pertenece al Atlántico, pero sí al Cono Sur, en donde la población europea presenta una mayor concentración. En los Andes, los movimientos indígenas de Bolivia y Ecuador han tomado el liderazgo de la sociedad política: en este caso –y esto es lo crucial– lo que importa no son tanto las multitudes como una nueva forma de hacer política, más allá de la izquierda eurocentrada. No se trata en este caso de la multitud, sino de proyectos de descolonización epistémica en los que ya no se pretende tomar el Estado para dejarlo intacto, como ocurrió después de la Segunda Guerra Mundial, sino de rehacer las relaciones existentes entre Estado y nación. En Bolivia, por ejemplo, el Estado liberal se ve hoy confrontado con la "democracia de *ayllu*", lo cual constituirá uno de los principales focos de conflicto en los debates de la asamblea constituyente y de los que se generen a la hora de abordar la reforma de la Constitución. En Ecuador, la orientación y el discurso político articulado en torno a la idea de un Estado plurinacional es paralelo y complementario al de Bolivia.

5 La del giro decolonial es una historia que puede y debe registrarse desde mediados del siglo XVI, cuando la gestación de la matriz colonial de poder engendró simultáneamente la reacción decolonial, hasta la toma de autoconciencia en el siglo XX. El concepto mismo de conciencia es aquí clave, puesto que supone conciencia crítica y descolonizadora. La doble conciencia del sociólogo afroamericano W. E. B. Dubois, el "así me nació la conciencia" de Rigoberta Menchú, la conciencia de la mestiza de Gloria Anzaldúa, la conciencia del damnificado en Fanon son alteraciones y complicaciones de la homogenizadora "historia y conciencia de clase" que encontramos en la formulación de Ge**ö**rgy Luck**á**cs. La conciencia descolonizadora, la conciencia del giro decolonial, conduce a

la descolonización del saber y del ser: esto es, conduce a la toma de conciencia de que el saber es producto de la colonización y no una ideología neutra y triunfante desde donde se analizan los crímenes de la guerra y la corrupción de las corporaciones. Hoy, nuevos espacios están fermentando. El giro epistémico decolonial, con la importancia que da a imaginar y construir un mundo donde quepan muchos mundos, es hoy más necesario que nunca. Si el capitalismo está ya construyendo un mundo capitalista policentrado –al cual posiblemente se agregarán Rusia y una probable coalición de países árabes islámicos en el Medio Oriente–, el giro decolonial deberá también articularse en las historias de distintos saberes y en la subjetividad de distintos seres. Contribuciones como las de Aimé Césaire serán, deberán ser, piezas de las genealogías del giro descolonizador del saber y del ser, sin el cual otro mundo no será posible.

Referencias

Arnold, Denise Y. (1992). "La casa de adobe y piedras del Inka: género, memoria y cosmos en Qaqachaka". En Denise Y. Arnold, Domingo Jiménez y Juan de Dios Yapita (comps.), *Hacia un orden andino de las cosas*. La Paz: Hisbol/ILCA.

Bogues, Anthony (2003). *Black Heretics, Black Prophets: Radical Political Intellectuals*. Nueva York: Verso.

Césaire, Aimé (1955). *Discours sur le colonialisme*. París: Presénce Africaine [*Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 1996].

___ (1956). "Culture et colonisation". *Présence Africaine. Revue culturelle du monde noir*, 8-10: 190-205.

Dussel, Enrique (1996). *Filosofía de la liberación* [1977]. Bogotá: Nueva América.

Derrida, Jacques (1996). *Le monolinguisme de l'autre ou la protèse de l'origine*. París: Galilée.

Euben, Roxanne L. (1999). *Enemy in the Mirror. Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism. A Worlk of Comparative Political Theory*. Princeton Universtity Press.

Fanon, Frantz (1952). *Peau noire, masques blancs*. París: Éditions du Seuil, 1952 [*Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2099).

García, Juan (2003). "Introducción". *Papá Roncón. Historia de Vida*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

Gordon, Lewis (1995). *Fanon and the Crisis of European Man. An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. Londres: Routledge.

Hardt, Michael y Toni Negri (2000). *Imperio*. Barcelona: Paidós.

Harvey, David (2003). *The New Imperialism*. Clarendon: Lectures in Geography and Environmental Studies.

Heller, Agnes (1997). *Una teoría de la modernidad*. Caracas: CIPOST.

Immanuel, Kant (1960). *Observations on the Beautiful and the Sublime*. Berkeley: University of California [*Observaciones sobre lo bello y lo sublime*. México: Porrúa, 1981].

Mignolo, Walter D. (1995). "Decires fuera de lugar". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 41: 9-32.

___ (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimiento subalterno y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.

Mate, Reyes (2004). *Memory of the West. The Contemporareity of Forgotten Jewish Thinkers*. Ámsterdam: Rodopi.

Preciado, Beatriz (2000). *Manifeste Contre-Sexuel*. París: Baland.

Soussa Santos, Boaventura de (1995). *Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. Coimbra: Cortéz [*De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*. Bogotá: Siglo del Hombre, 1998].

___ (1995b). *The World Social Forum: A User's Manual*. En línea: http://www.ces.fe.uc.pt/bss/documentos/fsm_eng.pdf

Habitar los dos lados de la frontera/ teorizar en el cuerpo de esa experiencia[1]

Walter D. Mignolo
Madina Tlostanova

La fundación moderna del conocimiento es territorial e imperial. Por moderna entendemos la organización sociohistórica y la clasificación del mundo fundada en una macronarrativa sobre un concepto específico y principios específicos del conocimiento. La Europa renacentista, que es el punto de referencia de la modernidad, se basó, como idea e interpretación de un presente histórico, en dos movimientos complementarios: 1. la colonización del tiempo y la invención de la Edad Media y 2. la colonización del espacio y la invención de América, que devino integrada dentro de un orden geopolítico cristiano tripartita: Asia, África y Europa. Fue desde y en Europa donde emergió esa clasificación del mundo –y no desde Asia, África o América–, y desde esa Europa se crearon bordes de diferentes clases. La Edad Media fue integrada dentro de la historia de Europa mientras que las historias de Asia, África y América fueron negadas como historia. Los mapas del mundo dibujados por Gerardus Mercator y Johannes Ortelius, junto con la teología, funcionaron para crear un punto cero de observación y de conocimiento: una perspectiva que negaba todas las otras perspectivas (Castro-Gómez, 2005). Las fronteras epistemológicas fueron establecidas en ese doble movimiento: fronteras que exportaban hacia fuera las diferencias de la episteme colonial (árabe, aymara, hindú, bengalí, etc.), luego rearticuladas durante el siglo XVIII

1 Texto publicado originalmente en *Ixchel* (2009). Revista Virtual de la Asociación de Literatura en América Central y el Caribe.

con el traslado de la teología y de la teopolítica del conocimiento, por medio de una egológica secular y de una egopolítica del conocimiento. Además, esas fronteras epistemológicas fueron trazadas también por la creación de la diferencia imperial el Sultanato Otomano, las Dinastías Chinas y el Zarato Ruso y de la diferencia colonial con indios y negros en América. Ambas diferencias epistémicas, colonial e imperial, estaban basadas en una clasificación racial de la población del planeta, un orden clasificatorio en el cual, además, quienes hacen la clasificación se colocan en la cima de la Humanidad. Por ejemplo, la idea de Hombre en el Renacimiento fue conceptualizada con base en los ejemplos paradigmáticos de la cristiandad occidental, una subjetividad masculina y blanca (Las Casas, 1552; Kant, 1798). Entonces, desde el Renacimiento y en todo el largo camino que le siguió, la retórica de la modernidad no podría haber sido sostenida sin apoyarse en su lado oscuro y constitutivo: la lógica de la colonialidad.

La teoría del pensamiento desde el borde emergió desde y como una respuesta a la violencia (fronteras) de la epistemología imperial/territorial y de la retórica de la modernidad (y globalización) de salvación, que continúa siendo implementada hoy, porque se asume la inferioridad del Otro o sus maléficas intenciones, y, por tanto, se continua justificando la opresión, la explotación y la destrucción de la diferencia. El pensamiento desde el borde es la epistemología de la exterioridad, esto es, del afuera creado desde adentro, y como tal es siempre un proyecto decolonial. Las inmigraciones recientes a lugares del imperio de Europa y Estados Unidos –cruzando las diferencias coloniales e imperiales– contribuyen a mantener las condiciones del pensamiento desde el borde, que emergió desde el puro comienzo de la expansión imperial moderna. En este sentido, el pensamiento crítico del borde desplaza y "subsume" la teoría crítica de Max Horkheimer (1999), la cual estuvo y está aún enraizada en la experiencia de la historia interna de Europa. El pensamiento crítico del borde, por el contrario, está enraizado en las experiencias de las colonias y de los imperios subalternos. Por tanto, provee la epistemología que fue negada por la expansión imperial. Además, el pensamiento crítico del borde les niega privilegio epistémico a las humanidades y las ciencias sociales –el privilegio de un observador que hace del resto del mundo un objeto de observación –desde el Orientalismo hasta los estudio de área–. También se mueve lejos de lo poscolonial hacia lo decolonial, girando hacia la geopolítica y la corpopolítica del conocimiento.

¿Por qué necesitamos pensar desde el borde? ¿Hacia dónde nos lleva? Hacia lo decolonial como fractura de la epistemología del punto

cero. El pensamiento del borde suma, en principio, diferentes clases de actores teóricos y principios de conocimiento que desplazan la modernidad europea –la cual articula el concepto de Teoría de las ciencias sociales y las humanidades– y empodera a aquellos que han sido epistemológicamente debilitados por la teopolítica y la egopolítica del conocimiento. El giro de la episteme decolonial ya no está más enraizado en categorías del pensamiento griego o latino que constituyen la epistemología moderna desde el Renacimiento, en los seis idiomas imperiales de Europa: italiano, español y portugués para el Renacimiento, francés, inglés y alemán para la Ilustración, aunque –en los límites de la episteme entre las categorías de la Europa imperial y los lenguajes y las categorías que la epistemología moderna–, rige como epistemología no sostenible (p.ej., mandarín, japonés, ruso, hindú, aymara, náhuatl, wólof, árabe, etc.). La epistemología del punto cero es "gerencial" y es muy común hoy en los negocios, las ciencias naturales, las escuelas profesionales y las ciencias sociales. El pensamiento desde el borde es la epistemología del futuro, sin la cual otro mundo no será posible.

La epistemología está entretejida con el lenguaje y, sobre todo, con los lenguajes alfabéticamente escritos. Los lenguajes no son algo que el ser humano tiene, sino parte de lo que el ser humano es. Por tanto, el lenguaje está entrelazado en el cuerpo y en la memoria (localizada geohistóricamente) de cada persona. Una persona formada en aymara, en hindú o en ruso que deba aprender las reglas y los principios del conocimiento, inscritos principalmente en las tres lenguas imperiales de la segunda modernidad (francés, inglés y alemán), tendrá necesariamente que trabajar con una "brecha", mientras que otra persona formada en alemán o inglés, que aprende las reglas de conocimiento inscritas en alemán o inglés, no está sujeta a semejante brecha. Esta situación no puede ser explicada en términos de historia universal del ser humano y la sociedad; por el contrario, hay que estar consciente de que el conocimiento y las subjetividades han sido y continúan siendo moldeadas por las diferencias coloniales e imperiales que estructuran el mundo moderno/colonial.

Consideremos el conocimiento, por un lado, en los lenguajes de la Europa moderna e imperial y, por otro lado, en el ruso, el árabe y el mandarín. La diferencia aquí es imperial. Sin embargo, no solo son diferentes. En el inconsciente moderno/colonial pertenecen a distintos rangos epistémicos. La ciencia moderna, la filosofía y las ciencias sociales no están enraizadas en los lenguajes ruso, chino o árabe. Lo cual no significa que no haya un pensamiento o un conocimiento que se produzca en ruso, chino o árabe. Significa, por el contrario, que en la distribución global del traba-

jo intelectual y científico el conocimiento producido en inglés, francés o alemán no necesita tomar en consideración el conocimiento producido en ruso, chino o árabe. Para ir más lejos, desde el siglo XVI el conocimiento en ruso, chino y árabe no puede evitar la producción intelectual en inglés, francés o alemán. Estrictamente hablando, sociedades en las cuales se habla ruso, chino o árabe no fueron colonizadas de la manera como lo fueron las Américas y el sur de Asia. Entonces, cualquier lenguaje, más allá de los seis de Europa imperial, y de sus raíces en griego y latín, ha sido descalificado como un lenguaje cuya episteme tenga importancia mundial. Y, por supuesto, esto tiene un impacto en la formación del sujeto: la gente que no es confiable en su pensamiento, es dudosa en su racionalidad y herida en su dignidad. Por tanto, el pensamiento desde el borde emerge desde la herida colonial e imperial. Si, por el contrario, consideramos al hindú o aymara, la diferencia epistémica con los lenguajes modernos de Europa y su epistemología será una diferencia colonial. En ambos casos, la colonialidad del conocimiento y del ser va, mano a mano, con la retórica de salvación de la modernidad. La retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad se constituyen mutuamente como las dos caras de una misma moneda. Hoy, la sombra de la subjetividad, la colonialidad del ser/conocer, es descrita a menudo dentro de la llamada *globalización de la cultura*, frase que, dentro de la retórica de la modernidad, reproduce la lógica de la colonialidad del conocimiento y del ser[2].

Bordes no solo geográficos, sino también epistémicos

En esta teorización desde el borde plantearemos tres tesis. Nuestra primera tesis es la siguiente: los bordes no son solamente geográficos, sino también políticos, subjetivos (p.ej. culturales) y epistémicos, y, contrario al de fronteras, el propio concepto de borde implica la existencia de gente, lenguajes, religión y conocimiento en ambos lados, ligados a través de las relaciones establecidas por la colonialidad del poder (p.ej. estructurado por medio de las diferencias entre el imperio y las colonias). Los bordes, en este preciso sentido, no son una resolución natural de un proceso histórico, natural o divino de la historia humana, sino que

2 La lógica de la colonialidad tiene un lado, oscuro y escondido, del gobierno imperial. Ese gobierno imperial fue y continúa siendo predicado por la retórica de la modernidad –imperialismo refractario, imperialismo *light*, como ilustra la justificación para invadir Irak–. La retórica de la modernidad es una retórica de la salvación (conversión, civilización, desarrollo, democracia de mercado), mientras la lógica de la colonialidad es la lógica de la apropiación de la tierra, la explotación del trabajo, el control de género y sexualidad, de conocimiento y subjetividad.

fueron creados en la constitución misma del mundo moderno/colonial (p.ej. en el imaginario de los imperios de Occidente y del Atlántico, formados desde hace 500 años). Si limitamos nuestras observaciones a los bordes geográficos, epistémicos y subjetivos, en el mundo moderno/colonial, desde la Europa renacentista hasta hoy, veremos que todos han sido creados desde la perspectiva de la expansión europea imperial/colonial: apropiación masiva de la tierra, acompañada de una Constitución que justifica también la masiva expansión de la tierra (Schmitt, 1952; Grovogui, 1996), el control del conocimiento –la epistemología del punto cero como representación de lo real–, la descalificación de los lenguajes y las epistemologías no europeas y el control de las subjetividades, por conversión, civilización y democratización o, en el lugar de hoy, por la globalización de la cultura.

Nuestra segunda tesis es la siguiente: primero, que el pensamiento del borde –habitando y sintiendo– o la epistemología del borde surge de las respuestas epistémicas y antiimperiales de la gente a la diferencia colonial, diferencia que el discurso hegemónico debe a la "otra" gente, a la que ha calificado de inferior y cuyas configuraciones geohistóricas y sociales ha legitimado por medio de modelos de superioridad a seguir. Esa gente se resiste a ser aprisionada geográficamente, a ser humillada y denigrada subjetivamente y a ser descartada epistemológicamente. Por esa razón, el giro hacia una episteme decolonial propone cambiar las reglas del juego –y no solo el contenido–, así como también la razón por la cual se produce el conocimiento: la descolonización, en lugar de trabajar por la acumulación del conocimiento y el manejo imperial, trabaja por el empoderamiento y la liberación de los diferentes estratos (racial, sexual, género, clase, lingüístico, epistemológico, religioso, etc.), alzándose desde la opresión hacia el sentido asumido donde el poder es naturalizado, actuado y corrompido. Segundo, el pensamiento desde el borde también puede emerger desde la diferencia imperial, por ejemplo, siguiendo el mismo mecanismo de la diferencia colonial, pero aplicado a la gente en una situación socioeconómica semejante a la de aquellos que están en una posición dominante. El discurso occidental cristiano y secular sobre indios y negros –es decir, africanos transportados a las Américas– fundó la diferencia colonial y la matriz moderna del racismo. Durante el mismo período, entre los siglos XVI y XVII, el discurso cristiano occidental y secular fundó la diferencia imperial con los imperios ruso y otomano. Los turcos y los rusos, en otras palabras, no eran indios ni negros en la clasificación geocorporal hegemónica y occidental del mundo. Sin embargo, era claro para todo el mundo en Occidente que, aunque los rusos y los

turcos no eran indios ni negros, no eran europeos tampoco. No obstante esto, los imperios de "segunda clase" en la historia capitalista occidental también debían tratar con colonias. Imperios como el ruso soviético y como el japonés (1895-1945) y el otomano, antes de su muerte, todos muestran el rostro de Jano: un ojo apunta hacia el occidente capitalista y sus imperios dominantes, mientras el otro mira hacia sus propias colonias (Tlostanova, 2003).

La epistemología del punto cero, configurada, a su vez, por las teopolíticas y egopolíticas del conocimiento, ha moldeado la expansión imperial de Occidente durante cinco siglos. El pensamiento desde el borde, por el contrario, está configurado por la geopolítica y corpopolítica del conocimiento y hace preguntas como aquella por cuáles son las relaciones entre lugares geohistóricos y epistemologías, por un lado, y entre identidad y epistemologías, por el otro, preguntas que no han sido formuladas por epistemologías teológicas ni egológicas[3]. Las posibilidades para el pensamiento desde el borde son muchas, pero todas tienen una cosa en común: la manera como la gente se enfrenta en el mundo a la expansión epistémica, económica y política de Occidente, si no quiere ser asimilada y desea, más bien, imaginar un futuro que sea de su propia invención y no la invención de imperios hegemónicos o subalternos. Alguien que nació y creció en la India inglesa no tiene mucho en común con alguien que nació y creció en América Latina. Los lenguajes y las religiones son diferentes y sus historias inconmensurables. Sin embargo, tienen una historia semejante: la historia imperial/colonial del Occidente capitalista y los imperios cristianos –España e Inglaterra–. Desde la perspectiva imperial, ya sea trate de uno cualquiera de los imperios dominantes (Inglaterra o EE.UU.) o de los imperios subalternos (Rusia, China, el Otomano del pasado), el pensamiento desde el borde es una imposibilidad, y para admitirlo uno tendría que renunciar al privilegio de la episteme de la modernidad occidental y aceptar que el conocimiento y el entendimiento se generan más allá del control de las normas institucionales. Desde la perspectiva colonial, el pensamiento desde el borde es una necesidad hacia adelante. La pregunta que sigue es si el pensamiento desde el borde puede surgir en los imperios subalternos o si tiene mejores posibilidades de emerger

3 Por ejemplo, la crítica teológica que hace John Milbank (1993) de las ciencias sociales invierte el orden de la epistemología secular y sagrada, pero la localización geohistórica de su pensamiento, tanto como su no explícita identidad masculina, de hombre blanco y cristiano, y de su discurso, están enraizadas en categorías de pensamiento griegas y latinas y, además, articuladas en el idioma inglés. Por otro lado, cuando el sociólogo negro de Harvard W. E. B. Dubois (1904) pregunta "¿cómo puede uno ser americano y negro al mismo tiempo?", funda una doble conciencia como base de una episteme enraizada en la diferencia racial colonial.

en las colonias y en qué clases de colonias: ¿en las excolonias de imperios subalternos, como Uzbequistán, Ucrania, o de imperios hegemónicos, como la India bajo la regulación inglesa, en Irak bajo los dominios del imperio estadounidense, o en Ecuador y Bolivia, en la historia del imperio español y en el presente de la dominación de Estados Unidos en América Latina o Sudáfrica, en su presente y pasado?[4] El pensamiento desde el borde y el giro decolonial no pueden reducirse a un abstracto universal (p.ej. la teoría crítica, la semiótica de la cultura o la nomadología para todo el mundo en el planeta) que sirva a todas las experiencias, violencias y memorias geohistóricas. Pluriversalidad y no universalidad es el reclamo mayor hecho por el pensamiento desde el borde y la justificación para el giro decolonial. Una vez más, no existe pluriversalidad desde la perspectiva de las teopolíticas y egopolíticas del conocimiento. La pluriversalidad solo es posible por el pensamiento desde el borde, es decir, girando la geografía de la razón hacia las geopolíticas y corpopolíticas del conocimiento.

Mientras la epistemología imperial está basada en principios teológicos y egológicos, el giro hacia principios geopolíticos y corpopolíticos es, por supuesto, decolonial. Geopolíticas y corpopolíticas son la inversión de las teopolíticas y egopolíticas del conocimiento. Es una inversión porque se asume que las "cualidades secundarias", según John Locke, no pueden ser categorizadas en el proceso de conocer y entender, menos aún dentro de un orden mundial en el que las diferencias imperiales y coloniales establecen todas las jerarquías, desde las económicas hasta las del conocimiento, y porque las cualidades secundarias que importan son las historias coloniales locales (geopolíticas) subordinadas a las historias imperiales locales, por un lado, y a las subjetividades, por otro (lo que Fanon describe como los condenados de la tierra). En síntesis, las subjetividades coloniales son los cuerpos racializados, son los cuerpos de la inferioridad que la clasificación imperial les asigna, cada uno amoldado totalmente al criterio de conocimiento establecido por el hombre europeo, cristiano y secular blanco. Por tanto, la inversión mal colocada im-

4 El nacionalismo del Tercer Mundo (en el eje India o Argelia) reproduce en las antiguas colonias el modelo del nacionalismo imperial (en el eje Inglaterra o Francia), y ambos terminaron en un impase como ya sabemos. El colonialismo interno fue el resultado final desde que surgieron las primeras naciones Estado poscoloniales en el mundo moderno/colonial, al final del siglo XVIII y en las primeras décadas del siglo XIX. Bolivia pasa ahora por un interesante proceso de pensamiento desde el borde y de descolonización constitucional. Y podríamos ver una experiencia parecida en Irak. El nacionalismo del Tercer Mundo ha permanecido dentro de la misma lógica imperial monotípica y excluyente del imperio, solo que en manos de los "locales o nativos". Frantz Fanon, por el contrario, abrió la posibilidad de una doble conciencia y el pensamiento desde el borde en y desde la experiencia de *Los condenados de la tierra*. Su pensamiento estaba muy lejos de un nacionalismo fundamentalista.

plica no solo un cambio en el contenido, sino también en los términos de la conversación. La perspectiva geopolítica y corpopolítica se desenlaza de los principios teopolíticos y egológicos de la determinación totalitaria e imperial.

En realidad, es ya suficientemente difícil cuestionar la secularidad de las ciencias sociales desde el punto de vista de la teología, como lo hace John Milbank, pero es parte de la esencia moverse hacia fuera, desde las inversiones internas hacia la epistemología imperial y hacer girar la geografía y la biografía de la razón.

Las teorías de los bordes –es decir, que *describen* y *representan* las experiencias de los bordes, aunque el enunciante no habita el borde, sino el territorio, y desde el promontorio mira hacia abajo las víctimas en los bordes– y la teoría no occidental radical –es decir, la que surge de habitar el borde, de la experiencia del borde, desde donde se mira la arrogancia del enunciante que en el territorio "nos" mira, a veces con lástima y, a veces, con sentimiento de culpa– son difíciles de reconciliar. Desde la perspectiva de la diferencia imperial, las condiciones y posibilidades del pensamiento desde el borde y de la descolonización no son solo diferentes, sino más difíciles. Si en la historia de los bordes marcada por las diferencias coloniales la oposición al imperio es clara y fuerte, en la historia de los bordes marcada por las diferencias imperiales la *asimilación* (p.ej. Pedro y Caterina, en Rusia) y el deseo de ser de Occidente o de la *competencia* (p.ej. el Imperio Soviético confrontado con los imperios capitalistas occidentales) toman como precedente la descolonización –lo cual sería como una clase de desimperialismo–, como vemos en el caso de Rusia actualmente. China ofrece también otro ejemplo de pensamiento desde el borde a través de la diferencia imperial: la *adaptación sin asimilación*. Sobre todo, las condiciones de descolonización parecen ser más prometedoras en las colonias y excolonias o en imperios reducidos a colonias, como el imperio islámico, el cual alrededor del siglo XIX estaba ya subdividido y se encontraba a merced del nuevo imperialismo inglés y francés. El ex Segundo Mundo o, mejor aún, el mundo marcado por la diferencia imperial más que por la diferencia colonial, vive *en/sobre* el borde, y en lugar del pensamiento desde el borde encontramos allá modelos nebulosos y arrinconados *entre* el Imperio Otomano, Rusia/URSS y Europa del centro y del sureste (Suleimenov, 2003)[5]. Sus diferencias con el Oeste son también

5 En el espacio euroasiático también existen instancias del pensamiento desde el borde, creadas por quienes han experimentado doble y múltiple marginación y discriminación por varios imperios y poderes a la vez. Sin embargo, esas historias permanecen indocumentadas y sus puntos de vista, si es que alguna vez fueron puestos en el papel, fueron borrados por los imperios y por la modernidad

de una naturaleza nebulosa e inestable y eso dificulta conceptualizar esas configuraciones como locales, epistémicas y existenciales. Es difícil conceptualizarlas tanto para Occidente como para el no Occidente radical, y así también se hace difícil para la propia gente conquistada por el pensamiento occidental, infectada con un eurocentrismo secundario e incapaz de analizar la grieta de su propia subjetividad –*la doble conciencia*, que es a la vez la condición necesaria para el pensamiento desde el borde–, porque siempre es más fácil analizar estructuras polares, binarias, que diferencias vagas y nebulosas –iguales, pero no mucho; diferentes, pero no demasiado–. La geocorpopolítica tanto como el pensamiento desde el borde implica la toma de conciencia sobre esa doble conciencia.

La doble conciencia, tal como fue conceptualizada por el sociólogo afroamericano W. E. B. du Bois[6], yace en la propia base del pensamiento en/desde el borde. Doble conciencia es pensamiento desde el borde y pensamiento desde el borde es doble conciencia. No puede haber pensamiento desde el borde sin esa doble conciencia. La conciencia del imperio siempre es territorial y monotópica, el pensamiento desde el borde es siempre pluritópico, engendrado por la violencia de las diferencias coloniales e imperiales. La crítica interna al imperio, sea aquella de Bartolomé de las Casas o la de Karl Marx, es también territorial y monotópica y asume como verdad los universales abstractos, como, por ejemplo, la pacífica cristianización por conversión, el libre mercado, la revolución internacional del proletariado, etc. La doble conciencia surge de las experiencias de ser alguien –como, por ejemplo, le pasa a un negro, cuya memoria y cuyas historias están inscritas en la trata de esclavos de la economía del Atlántico– clasificado por la mirada imperial nacional, es decir, en el marco conceptual imperial europeo y en el emergente nacionalismo imperial de Estados Unidos de comienzos del siglo xx. Entonces el problema de la identidad y de la identidad política es una consecuencia directa de conocimientos imperiales que convierten a todos los habitantes del Nuevo Mundo en indios y negros y a todos los asiáticos en la raza amarilla. Si el pensamiento desde el borde es la inevitable condición de la dominación imperial colonial, el pensamiento crítico desde el borde es la condición imperial transformada en episteme y en proyectos políticos de descolonización. Por eso, el pensamiento desde el

occidental. Fue el caso del movimiento anticolonial del Cáucaso en el siglo xix, donde un activista circasiano (o cherquese), el príncipe Zaferdi Zan –un tardío intelectual musulmán del siglo xix– y el periodista ilustrado Ismail Bey Gasprinsksii, entre otros, tuvieron que hacer una especie de negociación y comprometerse con el poder dominante al escoger la posición asimilacionista de Ariel (Suleimenov, 2003).

6 Compárese, por ejemplo, el pensamiento de este con el de Jean Baudrillard. Véase nota 8.

borde de por sí es siempre crítico: es pensamiento desde el borde y es doble conciencia. Hegel, Kant y Marx, por nombrar solo tres luminarias europeas, negaron a los otros dentro de ellos mismos, fueran eslavos o turcos, un lugar en la historia universal, en la marcha de la modernidad, en la irresuelta revolución global del proletariado, etc. Su epistemología descorporizada y su creencia en parámetros universales los cegaron ante la subjetividad de la otredad y de los "otros" internos. Estaba fuera de su enfoque el entender por qué un ruso se siente a sí mismo como una cucaracha en Europa (Yerofeyev, 2000), mientras un turco que compra un abrigo en una tienda francesa está de hecho comprando el sueño europeo (Pamuk, 2000)[7].

La reacción de esos "otros" internos ante ese rechazo ha sido la de un borde inconsciente, divido entre el Primer y el Tercer Mundo, esperando verse a sí mismo como parte del centro. La dolorosa división del borde está siendo enmascarada y a la vez reforzada cuando en Estambul, por ejemplo, ellos cambian su alfabeto por el latino o lo falsean sutilmente de modo que sea reconocible en los bulevares parisinos o cuando en Moscú hablan solo francés y destruyen su propia economía para complacer al Fondo Monetario Internacional (FMI). Hoy, la grieta o hendidura que configura a los internos otros se expresa en la continuada jerarquía de la otredad: el ex Segundo Mundo, por un lado, juega el papel del inmigrante no querido, a la vez que amenazante, en Occidente, y, por el otro, Occidente resguarda sus propios bordes (incluyendo los epistémicos) contra el inmigrante no querido de las antiguas Repúblicas Soviéticas y el ex Tercer Mundo. Sin embargo, cuando no surge el pensamiento desde el borde, las alternativas son competencia, asimilación o resistencia sin una visión al futuro.

Por ejemplo, cuando el modelo de imperio colonizador europeo fue reemplazado y transformado en imperios subalternos o imperios colonias, como el ruso y el otomano, que se convirtieron uno en reflejo del otro, uno cuasioccidental y el otro cuasiislámico, esto condujo a una dependencia ideológica e intelectual de Occidente y de su episteme colonizadora, lo cual dio como resultado dos culturas: la cultura de una élite europea orientada hacia el imperialismo nacionalista, con complejos secundarios de inferioridad eurocéntrica, y la cultura impenetrable de la gente de la cual esa élite se avergüenza o hacia la cual esa élite es atraída por los discursos del nacionalismo, cosmopolitismo, liberalismo,

7 Véase, por ejemplo, la descripción que hace Kant de los caracteres nacionales de los rusos y los turcos en su *Antrpology from a Pragmatic Point of View* (1798).

socialismo, modernización, progreso, etc., todos importados de Occidente (Tlostanova, 2004).

Pero si bien las diferencias epistémicas imperiales y coloniales crean la condición para el pensamiento, no lo determinan desde el borde. En la estructura jerárquica del mundo moderno/colonial se pueden identificar cuatro tipos de relaciones de dependencia: 1. la de oposición y rechazo total hacia la epistemología y la subjetividad occidental, basada en una defensa fundamentalista de lenguajes, religiones, conocimientos, etc.; 2, la de asimilación, que consiste en querer ser como el otro superior y, por tanto, ceder tanto al uso del lenguaje imperial como a su conocimiento y subjetividad, hasta pagar el alto precio de alienarse a sí mismo ante el Otro imperial –como el truculento Imperio Turco, que hace que su propio estatus de subalterno funcione en su propio beneficio–, a través de la mediación transcultural y transreligiosa de ideologías occidentales y estableciendo nuevas alianzas basadas, no en principios abstractos de democracia y libertad, sino en economías indígenas, lingüísticas y religiosas y en un expansionismo cultural de sutil penetración, lo cual ha probado ser más efectivo que muchas estrategias europeas y americanas (Özbudun y Keyman, 2002; Griffiths y Özdemir, 2004); 3. la de competencia dentro de las reglas del capitalismo o adaptación sin asimilación (p.ej. China o la moderna Rusia derrotada, que hasta cierto punto todavía está encallada en los predestinados mitos imperiales de grandeza y dominio, encontrando cierto solaz en entender el borde como un expansionismo agresivo de una "tercera opción o camino" y reviviendo la empolvada ideología del euroasianismo); y 4. la del pensamiento del borde y crítico pensamiento del borde, que consiste en la incorporación de las contribuciones de Occidente en los diferentes dominios de la vida y del conocimiento, dentro de un proyecto político y epistémico que afirma la diferencia, colonial y/o imperial, a la que ha sido sujetada la mayoría de la población mundial durante quinientos años de expansión imperial económica, religiosa y epistémica, con sus consecuencias en la formación de subjetividades divididas y agrietadas

Las relaciones de dependencia se establecen a través de las diferencias imperiales y coloniales con la exterioridad de Europa. Pero esas mismas relaciones de dependencia con las colonias se revierten hacia sus "otros" interiores: es decir, los judíos, los inmigrantes, las antiguas colonias soviéticas, los y las refugiadas que se afilian ahora a la Unión Europea. Aimé Césaire (2000) vio muy claramente en 1950 que la matriz de poder colonial, cimentada e implementada durante 450 años de colonización, había sido implementada por el régimen nazi en Alemania y por el

régimen comunista en la Unión Soviética. Estas condiciones históricas son todas diferentes, desde donde las posiciones del borde pueden ser desarrolladas como proyectos activos de descolonización, tanto políticos como epistémicos, a partir de las experiencias vividas (p.ej. subjetividades) de diversas comunidades. Las geopolíticas y corpopolíticas del conocimiento significan desembarazarse de la epistemología del punto cero, dentro de la cual ellas mismas han sido reprimidas. Esa epistemología del punto cero que privilegia la economía y la teoría política continúa reprimiendo la política del conocimiento geohistórica y corpográfica, en la cual se fundamenta el pensamiento crítico del borde. Además, las interconexiones entre lugares geohistóricos –en un orden moderno/colonial– y epistemología, por un lado, y entre lo corporacial y las configuraciones epistémicas de género, por otro, sostienen "el desplazamiento inverso" que describimos aquí como geopolítica y corpopolítica del conocimiento. Si, digamos, René Descartes o Immanuel Kant suprimieron el componente geocorpopolítico de su pensamiento, en sus fundamentos epistémicos teopolíticos y egopolíticos, Frantz Fanon (1952) y Gloria Anzaldúa (1987) abrieron la geopolítica y la corpopolítica de manera amplia y clara (Saldívar- Hull, 2000).

El pensamiento desde el borde necesita de su propia genealogía e historia, la cual a su vez surge al poner en práctica el pensamiento desde el borde. Sin esto, este quedaría como un simple apéndice de la epistemología imperial del Occidente moderno y de las variantes de la historia canónica de la civilización occidental –que ha sido contada desde la perspectiva del imperio, desde el Renacimiento hasta Hegel y Marx– o quedaría como un simple objeto de las ciencias sociales, como la mente salvaje para los primeros antropólogos.

Si el pensamiento desde el borde va a surgir y a prosperar en el ex Segundo Mundo, tiene que ser en las colonias y excolonias locales de los imperios subalternos, entre la gente que fue multimarginada, cuyas voces fueron negadas por la modernidad occidental, directamente y a través de sus mismos imperios subalternos. Nos referimos al Cáucaso y Asia central en relación con Rusia; a los kurdos, griegos y armenios en relación con el Imperio Otomano; a los yugoslavos envueltos en contradicciones en los Balcanes, etc. Esas voces, no obstante, nunca han sido escuchadas y difícilmente pronto lo serán. Son mudos colonizados por los imperios subalternos que están siendo desgarrados entre el original de la cultura occidental, ahora accesible a ellos, y las malas copias de sus imperios subalternos. Los exmediadores de civilización y sus propias tradiciones nativas siguen jugando un papel clave en el proceso de des-

garramiento y división de su propio ser, que es cortado ahora en partes aún más pequeñas. Es por eso que la manifestación de la "multitud" –en Georgia, Ucrania, Kirguistán– se moviliza más por un deseo de asimilarse a Occidente que por un deseo de imaginar otro futuro posible, diferente al ofrecido por el comunismo y sus consecuencias o por el liberalismo y sus consecuencias.

Pensando en/desde los bordes

Nuestra tercera tesis es que los bordes pueden ser estudiados desde la epistemología territorial, como, por ejemplo, desde las ciencias sociales occidentales (*v*éase la teoría tradicional de Horkheimer), pero el problema del siglo XXI no sería tanto estudiar la vida y actuaciones de los bordes como pensar desde los bordes mismos. Es decir, hablar desde los bordes significa reescribir las fronteras geográficas, las subjetividades imperiales/coloniales y las epistemologías territoriales. Parafraseando al sociólogo afroamericano W. E. B. Dubois (1904), podemos decir que el problema del siglo XXI será –al lado de aquel de la línea de color que anuncia Dubois– el de la "línea epistemológica" (Bogues, 2003). Esa línea epistemológica no reemplaza ni desplaza la línea de color. Dichas líneas de color y epistémicas pertenecen a diferentes aspectos de la realidad, pues se supone que la epistemología no tiene color ni género ni sexualidad. En términos de clase social, parece que el problema es más fácil aún, pues se asume que la epistemología pertenece a una división del trabajo en la cual los "trabajadores intelectuales" no pertenecen a la misma clase que los "proletarios". Sin embargo, los trabajadores intelectuales, aunque no fueran proletarios, sí tienen color, género y sexualidad; por tanto, es justamente en el *borde* (límites), entre la línea de color –género y sexualidad– y la línea de la epistemología, donde aparece el "problema" y donde deben empezar a plantearse posibles soluciones. Existe un giro que funciona cuando se interroga a la línea epistemológica desde la perspectiva de la línea del color, género y sexualidad. Es en ese preciso momento cuando el pensamiento desde el borde, o la epistemología desde el borde, emerge: surge *en* la grieta misma *como* un giro epistémico. Es el viraje de la teopolítica y egopolítica hacia la geo-corpo-política del conocimiento.

Las preguntas más comunes son: ¿cómo poner en práctica el pensamiento desde el borde?, ¿cómo se puede hacer el viraje decolonial? y ¿cuál es el método? Curiosamente, estas preguntas son hechas con más frecuencia por los académicos e intelectuales blancos y del

Atlántico norte. Es imposible imaginar a Dubois haciendo esta pregunta, que apunta directamente a su propio pensamiento y que se posiciona en lo que él llamó *doble conciencia*. En realidad, estas preguntas son interesantes porque actúan como un bumerán que regresa hacia la persona que las formula. ¿Por qué están él o ella preguntando eso? Es que ella o él están morando en una sola conciencia ¿Por qué fue un afroamericano como Dubois y no un alemán, como Habermas, quien definió un concepto como el de *doble conciencia*? Más que eso, la doble conciencia no admitiría la tesis que promueve la "inclusión del otro" (Habermas, 1998). Doble conciencia y la tesis de la inclusión del otro se confrontan entre sí a través de la diferencia colonial. La pregunta no había sido planteada debido a que la epistemología moderna –de base teológica y egológica– separó el lugar geográfico y corporal del pensador. La *hybris* del punto cero, por medio de la eliminación de las perspectivas, inhibe la posibilidad de preguntar cómo puedo yo habitar o posicionarme, a la vez, en el punto cero y en el lugar que el punto cero niega. Hacer esa pregunta y sentir que la epistemología moderna es totalitaria, porque niega todas las otras alternativas, excepto el punto cero, es el primer paso para el pensamiento desde el borde y, además, implica un habitar que no está más en la Casa del Espíritu –ejemplo de la morada de la filosofía y ciencia europea.

Para responder a la pregunta anterior, veamos de nuevo los imperios con cara de Jano, Rusia/Unión Soviética, y pensemos cómo puede surgir el pensamiento desde el borde, desde la diferencia imperial de la Rusia de hoy. ¿Cómo podría ser pensado el pensamiento del borde y la descolonización del saber y del ser, fuera de historias locales y seres humanos localizados?, ¿cómo podría florecer? En este caso, los espacios borrosos de la otredad interna ligan de nuevo la producción del conocimiento con la raza –suponiendo, como una idea natural, que la epistemología de la modernidad debe ser blanca–. En realidad poco importa cuánto del "otro" trata de imitar o adaptar para sí la epistemología europea o americana, ya que para Occidente esos otros siguen jugando el papel de producción cultural y no de generación de conocimiento en otras regiones de la tierra, sin cambiar nunca realmente el estatus ahistórico que les asignó Hegel. Este escenario es particularmente claro en el caso de Rusia y su interdependencia imperial/colonial con sus colonias en Asia y Europa central. Rusia no tiene su propia teología, en el sentido occidental de la palabra. Allá, tanto la filosofía como la ciencia se tomaron prestadas de Europa, con sus variantes secularizadas, y después emergió una doble alteridad de la vieja Rusia tradicionalista y de la Europa que había fallado en cumplir sus promesas universalistas. Epistemología, filosofía y ciencia

nacieron en Rusia cuando la modernidad europea ya había naturalizado su dominio y había borrado toda sospecha por sí misma y para su beneficio, como, por ejemplo, las historias y tradiciones epistémicas del islam, mientras alteraba y corregía otras, como la Antigüedad. Rusia descubrió la epistemología en ese momento y desde entonces nunca ha cuestionado la base de sus principios eurocéntricos. Así ha clasificado al resto del mundo –incluyendo sus propias colonias no europeas– de acuerdo con la matriz del poder racista y colonial de la Europa occidental.

Quizás el caso más interesante y prometedor de pensamiento desde el borde puede encontrarse en el islam, en las desaparecidas colonias de Rusia, que han luchado por mantener sus enlaces epistémicos con las tradiciones del islam y los centros de pensamiento, filosofía y ciencia. Por eso el paso lógico del Imperio Soviético era erradicar completa y efectivamente toda huella de ese enlace; privar a esa gente de su pasado, su epistemología y su cultura; reescribir la historia de manera tal que su antigüedad fuera negada; proscribir el anterior sistema alfabético (principalmente arábigo) y hacerlos empezar con uno nuevo, usando el cirílico. El pensamiento desde el borde, en otras palabras, no podría ser reconocido por la epistemología territorial del Estado sin que este último perdiera a la vez el control imperial del conocimiento y la subjetividad. También es sintomático que todas las instancias del pensamiento del borde en Eurasia aparecen en formas ficcionales o semificcionales, especialmente en el período postsoviético. Es decir que el pensamiento del borde presupone la transgresión del género y de las barreras disciplinarias. Aquí, el pensamiento del borde crea bordes o estéticas transculturales con específicas narrativas y puntos de vista, discursos y ópticas (Orhan Pamuk en Turquía, Milorad Pavic en Serbia y Andrey Volos en Rusia).

Vamos a explorar una historia local diferente. En África del norte, un filósofo marroquí, Mohammed 'Abed al-Jabri, hizo una interesante pregunta: si tanto los filósofos musulmanes del pasado como los filósofos cristianos de la Edad Media fundaron su filosofía en la física de Aristóteles y, continuando en la misma línea de pensamiento, Descartes elaboró su propia filosofía basado en la física de Galileo, que a la vez estaba basada en la de Aristóteles, ¿qué pasó entonces en el espacio de tiempo entre Ibn-Rushd (1128-1198), quien trajo el pensamiento musulmán a su estado más racionalista, y René Descartes? Este filósofo marroquí, quien vivió en Sevilla, España, e hizo importantes contribuciones a la filosofía, la lógica, la medicina y la jurisprudencia, escribió su trabajo de filosofía más importante *Tuhafut al-Tuhafut* (*La incoherencia de los filósofos*) en respuesta a Al-Ghazali (1058-1111), quien nació y murió en Tus, Irán,

y tuvo una profunda influencia en lo que después sería conocido como el pensamiento europeo, al menos hasta el comienzo de la filosofía moderna y de la ciencia experimental. Entonces, ¿por qué desde Descartes en la línea de la epistemología borró toda contribución del musulmán al pensamiento humano?

No podemos aquí trazar la historia de las epistemologías cristianas y musulmanas, pero es necesario decir algunas palabras sobre cómo la del occidente cristiano ganó la batalla epistemológica contra la filosofía musulmana. Será suficiente con recordar como figura de estabilidad antes que René Descartes el nombre y los trabajos de Desiderio Erasmo, un holandés humanista (Rotterdam 1466-Inglaterra 1536) con una notable influencia en España durante el reinado de Carlos V del Sagrado Imperio Romano (Bataillón, 1950). Metafóricamente, Erasmo fue uno de los principales agentes en la tarea de sacar de la memoria a Ibn-Rushd y reconstituir rápidamente la España cristiana, después de la caída de los moros en 1492. Pero el punto aquí es que, por un lado, hay una línea directa entre la teología de Erasmo y la filosofía secular de Descartes, mientras que hay una profunda brecha entre Erasmo y Descartes y entre Al-Ghazali y Ibn-Rushd, por otro lado. Entonces, una profunda brecha histórica y epistemológica fue convertida en un espejismo y traducida como lógica y natural continuidad histórica. Ese espejismo, por tanto, es lo que aparece como la historia universal y la historia del pensamiento, siguiendo una línea temporal ascendente. Por tanto, es natural que René Descartes continuara y tomara ventaja de una acumulación de sentido que había surgido de una genealogía que vino desde el filósofo y físico de Asia central, Ibn-Sina (nacido en una villa llamada Afshana, cerca del centro cultural de Bukhara, en la antigua Asia central, hoy la moderna Uzbekistán) hasta el iraní Al-Ghazali y el español marroquí Ibn-Rushd. Sin embargo, como sabemos, esa no es la forma en que se ha contado la historia. Ibn-Rushd fue erradicado de la marcha universal del pensamiento humano y Descartes –después de Bacon– inscribió una genealogía de pensamiento que fue fundamentada con Galileo y Aristóteles, mientras Kant siguió la adaptación, reemplazando a Galileo con Newton. Una de las tareas del pensamiento desde el borde y el giro decolonial es justamente reorientar esta historia y contribuir a un mundo pluriversal en donde otros muchos mundos pueden coexistir.

Las condiciones para el pensamiento desde el borde ilustradas en las tres configuraciones previas y las posibilidades del giro decolonial están ciertamente aquí. Aún más, el predominio y hegemonía de la cris-

tiandad occidental y del liberalismo secular en sus diversidades respectivas han engendrado asimilación y *apartheid*, cuya ilustración puede verse en el fundamentalismo musulmán. Durante la existencia de la Unión Soviética y el comunismo –como una alternativa a la cristiandad, incluyendo su variante ortodoxa– dentro del mundo moderno/colonial, se promulgó en las colonias soviéticas la misma lógica de la colonialidad de los imperios occidentales. Pero, por otro lado, en el dominio de la diferencia imperial la Unión Soviética se mantuvo como un imperio de segunda clase que implementó la misma lógica de la colonización occidental, pero con un contenido alterado.

El pensamiento en el borde y el giro decolonial permiten que uno se imagine diferentes caminos de salida a la confrontación entre la promoción occidental, con sus diferentes diseños globales, y el Imperio Soviético ruso y sus colonias, por un lado, y los legados del Sultanato Otomano-islámico en Medio Oriente, por otro. Habitar, pensar y hacer en el borde, en la frontera, ofrece un camino de desenganche tanto de la occidentalización del mundo como de la desoccidentalización (la expansión de la economía de acumulación bajo ideologías no-occidentales (Islamismo, Confucianismo, que reemplazan las ideologías liberales y al neoliberales). En Rusia, no obstante, no se intenta crear un modelo alternativo mediador desde los bordes, y los dos principales quedan como repetición, palabra por palabra, de los discursos occidentales, bastante fuera de moda hoy, y el regreso de la mezcla del espacio cercado entre la ideología ruso-soviética y la sentenciada idea de sobrevivir por sí mismos en el mundo globalizado. Como resultado, vemos hoy la oscilante división de la "propiedad", excusa entre los más poderosos rivales, como atestiguan las muchas pequeñas revoluciones que están ocurriendo en las antiguas colonias de la Unión Soviética –Georgia, Ucrania, Moldavia, Kirguistán, Uzbekistán, etc.–. Lo que ocurre ahí es la redistribución de los bordes, que están intercambiando un dominio por otro. En contraste con Japón, China o el mundo islámico –donde las fuertes tradiciones religiosas y culturales, junto con su anciana episteme nativa no permitieron que la modernización occidental destruyera completamente sus bases–, en esos bordes mencionados –espacios inestables, borrosos, marcados por incompletas diferencias entre Rusia, Europa central y el Imperio Otomano–, la poderosa inserción de la epistemología occidental sí logró expulsar completamente fuera sus problemáticas raíces, que no estaban muy arraigadas.

El pensamiento en/desde el borde en la encrucijada de las historias locales y los diseños globales

Uno de los puntos de vista comunes sobre modernidad y globalización –último estado de la modernidad– es concebir aquella en contraste con modernidades alternativas y esta en contraste con lo local. Las historias locales, como modernidades alternativas, son componentes dependientes de la marcha triunfante y global de la historia en el sentido de la modernidad. La realidad que se asume en ambos casos es que la globalización *se mueve* hacia la periferia y que es en las periferias donde las modernidades alternativas se llevan a cabo. Nuestras tres tesis llevan a ejercitar el pensamiento desde el borde y disputan, por un lado, la visión congelada de lo global/local y, por otro, la modernidad/modernidades alternativas.

En relación con la primera, la distinción global/local está basada en el territorio y no en un borde epistemológico que asume que lo global emana de Europa occidental y Estados Unidos hacia el resto del mundo, donde lo local habita. En este sentido, la globalización es vista como el conjunto de procesos que engendran respuestas y reacciones de aquellos que defienden las "culturas auténticas" o la soberanía política, amenazada por fuerzas locales. Nuestras tesis asumen lo contrario, es decir, que las historias locales están en todas partes, tanto en Estados Unidos y la Unión Europea como en Tanzania, Bolivia, China o Mercosur. Sin embargo, el asunto es que no todas las historias locales están en posición de idear o de asumir un diseño global. La mayoría de ellas, en los últimos quinientos años, han tenido que lidiar con la expansión incrementada del diseño global imperial en todos los órdenes: religioso, político, económico, lingüístico, epistémico y cultural.

La colonialidad del conocimiento y del ser, así como la expansión de los diseños globales, desde donde emergen las historias locales hacia las historias ajenas, crean justamente las condiciones para el pensamiento desde el borde –en lugar de la autenticidad– en el giro decolonial de la episteme, y ayudan así a la descolonización del conocimiento y del ser. Los conflictos imperiales/coloniales surgen de los diseños globales que proyectan sus formas de conocimiento y sus subjetividades en sus propias historias locales hacia historias locales ajenas al conocimiento y subjetividades imperiales. Los diseños globales imperiales están orientados por la teo y la egopolítica que confirman el conocer y el ser, lo que sabemos y lo que sentimos. La opción decolonial surge de esos conflictos

y sus respuestas se desenganchan de la teo y la egopolítica en el giro epistémico y la opción decolonial que se afirma en la geopolítica de la frontera y la corpopolítica de los cuerpos racializados y sexualizados.

Aquí y así la segunda conclusión, nuestra respuesta al surgimiento de la idea de "modernidades alternativas" es que ellas están enraizadas en la epistemología territorial de la modernidad. En otras palabras, la idea de modernidades alternativas solo tiene sentido en una perspectiva epistemológica eurocentrada que mira al mundo como si la mirada epistemológica fuera independiente de toda localización geohistórica y corpográfica. Esta es precisamente la epistemología del punto cero, que históricamente tiene el nombre de teología y egología. Desde la perspectiva del pensamiento desde el borde y del giro decolonial, la idea de modernidades alternativas está, como acabo de decir, afianzada en la idea eurocentrada de modernidad. En otras palabras, no hay otra modernidad más allá de las macronarrativas inventadas desde el Renacimiento, a través de cuyo significado Europa fue inventada también geohistóricamente ocupando el centro del espacio y del tiempo presente. Desde una epistemología del borde, la idea de modernidades alternativas es falsa y lo que se necesita más bien son *alternativas a la modernidad*, por ejemplo, a la idea naturalizada de que los pasados quinientos años de historia europea son el punto de partida –o final de la historia– de la raza humana, mientras que, como Anthony Giddens ha mostrado, hay modernidad también hacia abajo. Si este es el caso, entonces habrá colonialidad también hacia abajo, porque –en la perspectiva del pensamiento desde el borde– la colonialidad es constitutiva –no derivada– de la modernidad.

El pensamiento en/desde el borde es, por supuesto, una manera de moverse hacia el giro decolonial y el giro decolonial en realidad consiste en desligarse –"desprenderse", es la palabra usada por el sociólogo peruano Aníbal Quijano– de la tiranía de la episteme teológica y egológica del mundo moderno y de sus consecuencias epistemológicas y culturales, como, por ejemplo, la formación de subjetividades, consecuencia de la colonialidad del pensamiento y del ser. Pero desprenderse no significa abandonar ni tampoco ignorar. Nadie puede abandonar o ignorar el depósito y la sedimentación de lenguajes imperiales y categorías de pensamiento. El pensamiento desde el borde busca cómo lidiar con la sedimentación imperial y, al mismo tiempo, cómo quebrar el hechizo y el encantamiento de la modernidad imperial. Por eso el giro de la episteme decolonial, enraizada en el pensamiento desde el borde, ayuda al proceso de descolonización del pensamiento y del ser.

Descolonizar el ser y el conocimiento es como caminar en la dirección de otro mundo, es creer en otro mundo posible, y no en modernidades alternativas. El mundo, como dicen los zapatistas, será un mundo en el que muchos otros mundos podrán coexistir, y no un mundo en el que la globalización y la imposición de diseños globales reciben solamente como oposición las respuestas del fundamentalismo y de la "autenticidad"; esto es, reproducir una guerra sin fin contra los universales abstractos imperiales–. Un mundo en el que coexisten muchos otros no puede ser imaginado y predicado sobre la base de los buenos abstractos universales válidos para todos; en vez de eso, dicho mundo debe basarse en la pluriversalidad como proyecto universal. El pensamiento desde el borde y el giro decolonial son una ruta hacia un futuro posible.

Hemos querido así hacer un esfuerzo por teorizar *en* los bordes, marcar el vuelco que se introduce en las geopolíticas y corpopolíticas del conocimiento y la coexistencia conflictiva de epistemologías, las unas territoriales –eurocentrada y "americanizada"–, las otras fronterizas. Bordes en los que habitamos todos aquellos y aquellas que acatamos la norma de la epistemología territorial –de la teología cristiana, de la filosofía y la ciencia secular, de la moral cristiana/liberal, a la concepción marxista del socialismo–; las normas del islamismo intransigente y radical que se sitúa en una territorialidad antagónica a la de Occidente, sin ver el potencial epistémico y político del borde. No obstante, el pensamiento radical progresista sí se sitúa precisamente ahí, en el borde creado por las inserciones e incursiones de Occidente en el islam y en la natural tendencia del mundo islámico a no seguir lo que Inglaterra y Estados Unidos, y también Francia en el pasado, quisieran que ellos hagan[8].

Referencias

Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute.

Bataillon, Marcel (1956). *Erasmo y España*. México: Fondo de Cultura Económica.

8 Véase, por ejemplo, Saber (2008). Las observaciones anteriores valen para todas las ideologías totalitarias. Es decir, no hay lugar a salvo: el cristianismo puede ser totalitario (papado) o liberador (teología de la liberación); el liberalismo puede llevar al neoliberalismo que hemos experimentado en los últimos 30 años y puede ser un liberalismo honesto, capaz de trabajar con la teología de la liberación; el marxismo, de igual manera, puede ser totalitario o arrogante a la manera de Stalin, pero puede también dictaminar "la bienaventuranza del socialismo" tal como lo concibe. Si así fuera, estaríamos de nuevo en Lenin. En el dominio corpopolítico ocurre lo mismo. No se está a salvo con ser negro o negra, puesto que se puede ser Condoleezza Rice o Martin Luther King.

Bogues, Anthony (2003). "C. L. R. James and W. E. B. Du Bois: Heresy, Double Consciousness and Revisionist Histories". En *Black Heretics, Black Prophets. Radical Political Intellectuals*. Oxford: Blackwell, pp. 69-94.

Castro-Gómez, Santiago (2000). "Traditional and Critical Theories of Culture". *Nepantla*, 1 (3): 503-18.

___ (2005). "La hybris del punto cero: Biopolíticas imperiales y colonialidad del poder en la Nueva Granada (1750-1810)". Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Césaire, Aimé (2000). *Discours sur le colonialism* [1955]. Trad. J. Pinkham. Nueva York: Monthly Review.

Dubois, W. E. B. (1995). *The Soul of the Black Folks* [1904]. Nueva York: Penguin.

Fanon, Frantz (1952). *Peau noire, masque blanche*. París: Maspero.

___ (1961). *Les damnés de la terre*. París: Masperó.

Griffiths, Richard T. y Durmus Özdemir (2004). *Turkey and the EU Enlargement: Processes of Incorporation*. Estanbul: Bilgi University.

Grovogui, Siba N'Zatioula (1996). *Sovereigns, Quasi Sovereigns, and Africans*. Minneapolis: University of Minnesota.

Habermas, Jürgen (1998). *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. C. Cronin y P. de Greiff (eds.). Boston: MIT.

Horkheimer, Max (1999). "Traditional and Critical Theory" [1937]. En *Critical Theory: Selected Essays*, New York: Continuum, pp. 188–243.

Kant, Immanuel (1978). *Anthropology from a Pragmatic Point of View* [1798]. Trad. Victor Lyle Dowedel, Book II, Section II. Carbondale: Southern Illinois University.

Las Casas, Bartolomé de (1967). *Apologética Historia Summaria* [1552]. Vol. II: Epilogue. E. O'Gorman (ed.). México: UNAM.

Milbank, John (1993). *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell.

Mignolo, W. (1995). *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Colonization and Territoriality.* Ann Arbor: University of Michigan.

___ (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton University.

___ (2002). "Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference". *South Atlantic Quarterly*, 101 (1): 57-96.

Özbudun E. y E. F. Keyman (2002). "Cultural Globalization in Turkey. Actors, Discourses, Strategies". En Peter L. Berger y Samuel P. Huntington (eds.), *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*. Nueva York: Oxford University, pp. 296-320.

Pamuk, Ohran (2000). *Chernaja Kniga*. Sankt-Peterburg: Amfora.

Quijano, Aníbal (1992). "Colonialidad y modernidad-racionalidad". En H. Bonilla (ed.), *Los conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*. Quito: Tercer Mundo, Flacso, Libri Mundi, pp. 437-47.

___ (2000). 'Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America'. *Nepantla*, 1 (3): 533-80.

Paranjape, Makarand (2002). "The Third Eyes and Two Ways of (Un)Knowing: Gnosis, Alternative Modernities and Postcolonial Futures". Infinity Colloquium, 24-29 de julio de 2002, Nueva York. En línea:

http://www.infinityfoundation.com/indic_colloq/papers/paper_paranjape2.pdf

Saber, Amr G. E. (2008). *Islam and the Political. Theory, Governance and International Relations*. Londres: Pluto Press.

Saldívar-Hull, Sonia (2000). *Feminism on the Border: Chicana Gender Politics and Literature*. Berkeley: The University of California.

Schmitt, Carl (2003). *The Nomos of the Earth in the International Law of Jus Publicum Europeaum* [1952]. Trad. G. L. Ulmen. Nueva York: Telos.

Suleimenov, O. (2003). *Az i Ja. Kniga Blagonamerennogo Chitatelja. Alma-Ata* [1974]. En M. Tlostanova, *A Janus-Faced Empire*. Moscú: Blok.

___ (2004). *Postsovetskaja Literatura i Estetika Transkulturatsii*. Moscú: Block.

Tlostanova, M. (2003). *A Janus-Faced Empire*. Moscú: Block.

Yerofeyev, Viktor (2000). *Pjat Rek Zhizni*. Moscú: Podkova.

El fin de la universidad como la conocemos: foros epistémicos mundiales hacia futuros comunales y horizontes decoloniales de vida[1]

El 29 de abril de 2009 recibí, como muchos otros, una invitación estándar para escribir un artículo. Pero esta llamó mi atención: "Foro Mundial de Universidades, Davos, Suiza, 9-11-2009". Me llamó la atención por dos razones. La primera, si me permiten, es que lo veía venir: la lucha del siglo XXI será una lucha por el control del conocimiento. Hasta este punto, el control del conocimiento aún no ha estado en el mismo nivel de conflicto que el control de la autoridad –relaciones internacionales, presupuestos militares y acuerdos de control nuclear– y el control de la economía –libre comercio, Rondas de Doha, TLCAN, etc.–. La segunda razón por la que me detuve, abrí la carta y la leí, vino de una "coincidencia", ya que el 26 de abril el *New York Times* había publicado un artículo de opinión firmado por el presidente del Departamento de Religión de la Universidad de Columbia, el Dr. Mark C. Taylor, titulado "Poner fin a la universidad como la conocemos".

Hay un párrafo simple que solo muestra la mitad de la historia en la convocatoria, pero que da la impresión de que fuera la totalidad. Este párrafo está refundido de algún modo en el artículo de Taylor. El párrafo es el siguiente:

> Una de las características paradójicas de nuestro tiempo es que algunas de las ideas más creativas provienen de empresarios, políticos y otros líderes de la comunidad en lugar de la academia. El Foro Mundial de Universidades

1 Una versión anterior de este texto fue publicado el 7 de mayo de 2009 en el Blog del autor (Mignolo, 2009). En línea. Traducción de Álvaro José Moreno, con algunas precisiones y ampliaciones para esta edición [Nota del Ed.].

> ha sido creado con la creencia de que la academia necesita urgentemente conectar de forma más directa y audaz con las grandes cuestiones de nuestro tiempo, de la misma manera que el Foro Económico Mundial ha forjado un papel de liderazgo intelectual global para los políticos, empresarios y líderes de la comunidad.

¿Por qué se enfoca el autor de este párrafo en una paradoja y lo que veo es un párrafo simple que oculta la mitad de la historia? El sentido común dirá que, efectivamente, la paradoja es cierta. Y ese es exactamente el punto que Taylor formula en el artículo de opinión del *New York Times*. La paradoja está verdaderamente acuñada en términos del Foro Mundial de Universidades. A pesar de que en las últimas dos décadas –especialmente después de la caída de la Unión Soviética–, las universidades –principalmente en Estados Unidos y Europa occidental, pero también en el resto el mundo, de Argentina a la India– han abrazado valores corporativos o neoliberales, como algunos prefieren llamarlos –en lugar de los valores humanísticos de la universidad kantiana-humboldtiana que fueron dominantes de 1900 a 1945–, la universidad corporativa ha alcanzado preeminencia recientemente. No debe sorprendernos, entonces, que la reciente reorientación de las universidades se haya relacionado estrictamente con los valores corporativos y las necesidades empresariales. La crisis de Wall Street fue más que una crisis financiera, fue una crisis epistémica: se demostró que los modelos racionales de computador, el cálculo de las reacciones de los consumidores, la extrema confianza en los números y los modelos informáticos estaban bien como juegos de niños, pero no como conocimientos serios para gestionar la economía. Los niños pueden olvidarse de la "realidad", es por eso que son niños. Pero adultos arrogantes y sin ética pertenecen a la categoría de "criminales contra la humanidad" que varias Comisiones de la Verdad en todo el mundo y las organizaciones de derechos humanos han perseguido y penalizado con éxito (Pinochet, Milosevic, etc.). Algunos pocos se impusieron su propia pena y cometieron suicidio, lo que los medios de comunicación explotaron contando largas anécdotas y mostrando fotos, para hacer creer que los culpables también sufren. Por tanto, hay algo éticamente fallido en una paradoja que promueve, desde el Foro Económico Social, el replanteamiento de la Universidad y de la producción de conocimiento. Lo éticamente fallido es que solo la mitad de la historia se está contando: se necesita un conocimiento otro. Solo nos muestran el lado luminoso de la modernidad y continúan ocultando su lado más oscuro, la colonialidad.

Supongo que los organizadores del Foro Social Mundial ya están examinando las consecuencias del Foro Mundial de Universidades. Esto será importante y necesario, pero se necesita ir mucho más allá de lo que el Foro Social Mundial puede hacer. Lo que se necesita es una discusión global, epistémica y conceptual que avance en la política decolonial del conocimiento: un debate masivo y global acerca de aprender a desaprender lo que se presupone en la convocatoria y en el artículo de Taylor. Lo que se necesita, entonces, es una red de foros epistémicos y éticos mundiales que apunten a futuros comunales, lo que significa desoccidentalizar y descolonizar el conocimiento y la educación.

2 El Foro Mundial de Universidades encarnó intereses corporativos, y la transformación de la universidad que se está pensado presupone que el conocimiento está al servicio de los valores y horizonte de vida corporativos. Este horizonte, en sus formulaciones más aceptables, sería "desarrollo y libertad", como sostiene Amartya Sen. El problema es que el "desarrollo" no se toma como un horizonte "natural" y unánime. Han ido en aumento desde 1990 los argumentos que muestran que, más allá de la retórica del desarrollo, la explotación del trabajo humano y de los recursos naturales continúa dándose. El problema es que, mientras Davos cuenta con los recursos proporcionados por los proyectos de desarrollo, quienes sufren las consecuencias o son conscientes de las consecuencias devastadoras del desarrollo no tienen los mismos recursos (instituciones, medios de comunicación comerciales, industria del libro) para promover horizontes comunales de vida, en lugar de corporativos.

Así, mientras muchos de nosotros/as vemos que el "desarrollo es el problema" y estaríamos de acuerdo con los organizadores del Foro Mundial de Universidades y con Mark Taylor en que la universidad necesita transformación, no estamos de acuerdo en las transformaciones que se necesitan. Taylor propone transformaciones modernas, esto es, posmodernas. Este artículo argumenta a favor de transformaciones decoloniales. Y no creemos que estas decisiones solo pueden ser tomadas en Davos. Si los defensores de los valores corporativos en investigación y educación tienen derecho a sus propios argumentos, no tienen derecho a actuar como si la verdad final yaciera en futuros globales devastadores, de los que tenemos suficientes ejemplos: crisis alimentaria, Wall Street, virus causados por falta de higiene entre productores de alimentos, crisis del agua, desigualdad creciente entre la élite económica mundial y las masas globales de la pobreza. Desarrollo y crecimiento no son la respuesta. Mark Taylor subraya un asunto importante: las universidades, al igual que Wall

Street y Detroit, necesitan ser reguladas. ¿Quién hará ese trabajo y con qué propósito? Si nosotros, todos nosotros, queremos vivir bien en lugar de vivir mejor que nuestros vecinos –como el presidente boliviano Evo Morales ha venido declarando con base en la tradición de la filosofía aimara y no de la filosofía de vida griega e iluminista europea, para la cual la "naturaleza" tiene que ser conocida y dominada–, entonces la regulación ha de ser pluriversal, y no universal, como lo es en la oficina principal de universalidad establecida en Davos.

El problema con las recomendaciones de Mark Taylor, que deduzco que también son las de Davos, es que son solo formales, y solo porque la suposición es que no hay más que un camino a seguir: "adelanto, desarrollo, mejora del horizonte actual de la vida", que comenzó a gestarse y se extendió durante el siglo XVI, en el Atlántico, con el liderazgo de Europa, el trabajo de africanos y las tierras robadas a los indios en las Américas y el Caribe. No es Grecia lo que debemos poner en el centro de la historia moderna/colonial, si realmente queremos democratizar la economía y poner a la educación al servicio de la democracia económica. El comienzo no está en Grecia, sino en la formación de los circuitos comerciales del Atlántico, junto con el racismo, el capitalismo y el doble genocidio: de los pueblos originarios y de los africanos esclavizados. Sin embargo, después de Wall Street los debates no son sobre democracia económica, sino sobre salvar el capitalismo. El camino de la vida, la ética y las subjetividades –producir, ahorrar y acumular; consumir, consumir, consumir y ser feliz–, no pueden ser resueltos con una transformación de los planes de estudios y la expansión de la tecnología que, hoy en día, es parte del problema: las extracciones de metal que están siendo implementadas por empresas transnacionales en Argentina (p.ej. en Cerro de Fátima) contaminan el agua al lavar la piedra y el detritus y extraer metales para producir más teléfonos celulares, iPods, computadores pequeños y gigantes, etc.

3.1 La paradoja mencionada en la convocatoria –que la creatividad últimamente se da por fuera de la universidad– es parcialmente cierta. De hecho, las biografías de celebridades, políticos, comediantes y presentadores de programas económicos, como Lou Dobbs, tienen más éxito de venta que la mayoría libros publicados por facultades académicas. "Éxito de venta" es una parte de la historia y tiene que ver con información y con los libros considerados como mercancías. La "creatividad" es otra cosa. Un espacio de creatividad impresionante fuera de la universidad ha sido el origen de todo tipo de investigaciones, desde violaciones de los derechos humanos y de medidas de seguridad, como con la cría del cerdo en México

(mayo de 2009), contaminación del agua por parte de empresas mineras, a las que no preocupan las consecuencias en la salud de las comunidades a lo largo del río, hasta llegar a Monsanto, Syngenta, Dupont y otras corporaciones, que especulan con los precios de los alimentos para aumentar las ganancias a costa de millones de seres humanos.

Si, como dice Taylor en su artículo, las universidades deben ser reguladas como Detroit y Wall Street, también deben serlo las corporaciones, no solo las universidades. El Foro Mundial de Universidades en Davos podría ser uno de los lugares para ello, junto con el Foro Mundial Social Universitario iniciado en Porto Alegre, así como muchas otras organizaciones, entre las que se me ocurren: la Cumbre Indígena de las Américas y la muy bien concebida, creadora, innovadora y orientada a la vida Amawtay Wasi (Casa del Saber), Universidad Pluricultural de los Pueblos y Naciones Indígenas del Ecuador. "Paradójicamente", y ahora sí la palabra es adecuada, el presidente de Ecuador Rafael Correa ha clausurado la universidad, esgrimiendo el mismo tipo de argumentos que Taylor y creando "La ciudad del conocimiento", en Imbabura, llamada Yachay (conocimiento). Yachay era uno de los cuatro sectores de la formación en Amawtay Wasi. Los argumentos que sostienen "La ciudad del conocimiento" (modernidad del saber) van de la mano con los usados para clausurar Amawtay Wasi (colonialidad del saber).

Afortunadamente nos quedan en Ecuador los magníficos resultados del doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos. Bajo este título ambiguo, pero aceptado institucionalmente, lo que se ha promovido desde el inicio es precisamente el tipo de educación universitaria de la que estoy hablando. La visión pedagógica decolonial que anima a su creadora y directora, Catherine Walsh, y la exitosa continuidad del programa, por más de 15 años, dan fe del interés y de la necesidad de un alumnado que cada año desborda la capacidad física de la institución[2]. Al mismo tiempo, las experiencias de la Universidad de la Tierra en San Cristóbal de las Casas, bajo la dirección de Raymundo Sánchez Barraza, y en Chiapas (*In Motion Magazine*, 2005), bajo la dirección de Gustavo Esteva (*In Motion Magazine*, 2008), son otros derroteros que está marcando la ya mal llamada universidad. Finalmente, es preciso recordar y hacer resurgir las enseñanzas de Ivan Illich (1974), cuyos legados son fundamentales en la Universidad de la Tierra.

2 Importante recordar aquí también el legado de Paulo Freire, con quien compartió en su momento Catherine Walsh. De ahí que la pedagogía del oprimido, en la formulación de Freire, devino pedagogía decolonial en la versión de Walsh y en su visión de la Educación superior.

Desde el líder de Amawtay Wasi hasta el artículo de Taylor y los organizadores del Foro Mundial de Universidades, y muchos de nosotros, estamos todos de acuerdo en que la universidad, tal como la conocemos hoy en día, tiene que ser reorientada para responder a las necesidades más acuciantes de nuestro tiempo. Pero, por supuesto, no en su totalidad, y es aquí donde el artículo de Taylor debe ser radicalmente modificado. Dos enmiendas son las más apremiantes:

A. Las necesidades de nuestro tiempo no pueden ser decididas unilateralmente, y menos aún las soluciones. Si hay un acuerdo entre las organizaciones bolivianas, el líder de la Cumbre de las Américas y los líderes del Foro Mundial de Universidades, en que el agua es un problema acuciante, la solución no se puede determinar en Davos. Davos no es las Naciones Unidas, sino solo un grupo de interés particular que aboga por "el desarrollo y el crecimiento económico" con la convicción y la creencia –o simplemente con el interés– de que el crecimiento económico y el desarrollo son el camino hacia la libertad y la felicidad. Opinión que no es compartida ni siquiera por la mayoría. El agua no es propiedad privada, sino un derecho humano, como lo proclamaron *viva voce* pensadores y activistas aymaras y quechuas en Bolivia.

B. Sería perjudicial para el futuro de la sociedad y de la vida en el planeta si la universidad se vuelca completamente a apoyar los valores corporativos. Es crucial que la universidad siga siendo el lugar del pensamiento y la investigación libres –donde la "creatividad" no se valore en relación con las necesidades corporativas apremiantes del momento– y también de crítica a los intereses corporativos, y que de hecho apoye investigaciones que contribuyan a anticipar problemas futuros y avancen en la conciencia comunal. Lo que es crucial es que la investigación en la universidad contribuya a "regular los excedentes tóxicos de las empresas en la producción masiva y los excesos jurídicos corporativos, consistentes en esconder [sus malas prácticas] y en perseguir a los investigadores creadores que revelan sus violaciones de la ley y de los derechos humanos". El Foro Mundial de Universidades en Davos podría hacer una contribución importante orientada a regular los excesos que acarrean los valores que allí se defienden. Un mundo justo y una economía democrática necesitan de la colaboración de todos los sectores involucrados, y no solo de uno, la élite económica, las mayoría de las veces con el apoyo de Estados entregados a los valores corporativos, como la administración de G. W. Bush hace unos años y la de Barack Obama, más recientemente, con el apoyo de la Unión Europea y estados satélites.

C. Y esto toca el problema de la permanencia (*tenure*) académica, que en EE.UU. asegura la permanencia de los profesores contratados. Es imprescindible, para una comunidad de investigadores y librepensadores, independiente y creadora, que se mantenga la titularidad académica. Es imperativo que a los investigadores y pensadores libres que realizan estudios para regular los excesos del mundo corporativo y de los políticos no solo se les otorgue la titularidad, sino también la seguridad necesaria en su vida y sus familias, la certeza de no ser perseguidos, asesinados o, en ocasiones, llevados al suicidio. Lo que se podría hacer es que un sector de la universidad –por decir algo, el 25%,puesto que la corporación es una opción que no es posible eliminar hoy, pero sí controlar y reducir a su propio espacio y medida– se organice en torno a "la creatividad y los valores corporativos" y que a ese sector no se le otorgue titularidad, sino que funcione se acuerdo con las regulaciones contractuales asociadas a las corporaciones. En otras palabras, que se le permitiría al sector empresarial utilizar las instalaciones universitarias y contratar a sus propios investigadores sin permanencia.

3.2 Permítanme ilustrar estas consideraciones. Ofrezco tres ejemplos, aunque hay miles de ellos, a partir de las múltiples acusaciones que enredaron a la administración de Bush y hoy a la de Obama, que constituyen escándalos recurrentes: el de Enron, la olla podrida de Wall Street y la negligencia frente a la tragedia del Katrina –que hubiera podido beneficiarse de la investigación creadora–, y ello, a pesar de que la investigación en prevención y de denuncia no merece la misma atención que la investigación creativa de Wall Street, que expande hasta el límite del cielo el crecimiento financiero planetario y el paraíso de la globalización.

A. La investigación creadora de organizaciones tales como La Vía Campesina y Sovereignty of Food (Soberanía Alimentaria) es un acontecimiento sin precedentes, tanto en el ámbito de lo creativo como en el de la investigación, que será apoyado por todas las organizaciones que trabajan por una *economía democrática* –en lugar de hacerlo por el capitalismo del ahorro que se contrapone al deseo por el consumo–, pensada para el bienestar y la plena participación de la población del planeta. Más allá de lo creativo, mirando hacia adelante, siendo imaginativos al diseñar e implementar medidas de fomento de las organizaciones sociales, y nunca empujados o administrados por intereses corporativos y estatales, estos grupos hacen investigación creadora para dar a conocer las estrategias utilizadas por las corporaciones, en muchos casos con el consentimiento del Estado, para prevenir contra el tipo de desarrollo que mata a la ma-

yoría y engorda a los pocos que conforman la minoría. Las corporaciones volcadas a la explotación de recursos naturales no están interesadas en tener "competidores" como La Vía Campesina, que no compiten en el mismo terreno, ya que están desvinculados de las reglas del juego establecidas por quienes miran primero el incremento de las ganancias y rara vez la mejora de la calidad de vida de las personas. Monsanto, o cualquier otra corporación, no puede ser quien decida qué es calidad de vida para los campesinos que están produciendo sus propios conocimientos, conduciendo su propia vida, y que no compiten con Monsanto en términos de ganancia, sino en términos de visión de vida y calidad de vida. Y los barones del *fracking* no tienen el derecho de acarrear la muerte en zonas lejanas a las oficinas corporativas, de envenenar el agua, la tierra y las poblaciones que la habitan.

Una de las principales funciones del sector no corporativo de la universidad –el sector de la investigación y el pensamiento crítico, tanto decolonial como afiliado a otras opciones–, al enfrentarse a los problemas de nuestro tiempo, es precisamente contribuir a regular a las corporaciones y al Estado, en lugar de dejar al Estado y a la corporación regular a la Universidad. En una situación equilibrada, de hecho, las tres entidades deberían regularse entre sí. Uno de los principales cambios, que no está claro en el artículo de Taylor ni en los principios del Foro Mundial de Universidades, es que no hay un punto cero en la regulación. Las corporaciones tienen derecho a defender sus intereses, pero no tienen derecho a imponer sus intereses a otros sectores de la sociedad. Decolonialmente, las corporaciones deben ser reducidas a su medida y no hay que permitir que se conviertan en monarquías corporativas.

Por ejemplo, ha habido una cantidad significativa de controversia en torno al proyecto conjunto de la Fundaciones Bill y Melinda Gates y Rockefeller para mejorar la agricultura en África. La polémica fue creativamente investigada y profesionalmente difundida en detalle por el ETC Group, en marzo-abril de 2007. No se puede dudar de que ambas fundaciones tienen buenas intenciones cuando quieren mejorar las condiciones en África, pero sucede que los agricultores africanos y organizaciones como La Vía Campesina tienen sus propias ideas acerca de cómo mejorar las condiciones en ese continente, pero sus ideas han sido en buena parte descartadas y los actores y organismos africanos quedan en una posición de *insolvencia*. ¿Debemos creer que expertos de Occidente, que viven en Occidente, con experiencia de vida en un país desarrollado, saben lo que es bueno para personas que viven en África? Los misioneros cristianos operaron con los mismos principios durante más de 500 años. Que nos

movamos de la teología a la economía y a las relaciones internacionales no debe ocultar el hecho de que su filosofía es la misma.

Y ese es el problema principal que todos nosotros, como estudiantes y profesores de universidad, y como ciudadanos, enfrentaremos en relación con proyectos como el Foro Mundial de Universidades, si, por un lado, los dirigentes de dicha organización no abren sus agendas a promover y mejorar la investigación crítica para la democracia económica y comunitaria[3], y por otro, la investigación crítica se destina al desarrollo empresarial regulado, que, con buenas o malas intenciones, continuará operando unilateralmente.

B. Segundo caso. "Consideremos, por ejemplo, un programa de agua", sugiere Taylor. Y continúa: "En las próximas décadas, el agua se convertirá en un problema más apremiante que el petróleo, y la cantidad, calidad y distribución del agua planteará dificultades científicas, tecnológicas y ecológicas significativas, así como graves problemas políticos y económicos". ¡Es verdad! Este es en efecto un asunto importante. Los aimaras en Bolivia nos recordaron una y otra vez –durante la Guerra del Agua que terminó expulsando a las multinacionales dirigidas por la gigante Bechtel– una verdad básica que la colonialidad del conocimiento logró hacernos olvidar. En ese proceso, los aimaras insistieron en que "el agua es un derecho humano, no una mercancía". Cualquier investigación creadora para resolver el problema del agua deberá comenzar por ese punto crucial. Hacer estudios para resolver el problema del agua, al tiempo que se la mantiene como mercancía, es un problema sin solución. Tratar el agua como mercancía es crear más problemas que soluciones.

Ahora bien, hay dos trayectorias por las que se podría adelantar investigación para resolver este tipo de problemas. Una estaría en el horizonte de vida guiado por ideales de desarrollo económico y modernización social. En este caso, el agua *será un bien mercantil* y la investigación estará orientada más a la generación de ganancias para las corporaciones que a resolver problemas de la humanidad. Este es el proyecto moderno/posmoderno de Taylor y de Davos.

La segunda trayectoria consiste en hacer estudios que demuestren por qué los problemas del agua no podrán ser resueltos mientras esta se considere una mercancía. Este tipo de investigación técnica, ética y polí-

3 Basada no en la idea europea de comuna posterior a la Ilustración, que se diversificó en la versión liberal del bien común y en la versión marxista del común, sino en lo comunal, que se funda en los principios de la organización indígena. *Véase* al respecto mi nota "The comunal and the decolonial", http://turbulence.org.uk/turbulence-5/decolonial/

ticamente tendría que demostrar: a) que es necesario un nuevo tipo de economía y que economía no es igual que capitalismo, pues, en verdad, el capitalismo colonizó la economía; b) que el conocimiento de los expertos occidentales locales, que son ignorantes de la totalidad, tiene que ser complementado con el conocimiento holístico de sabios y sabias en comunidades locales que durante siglos tuvieron éxito en la solución de problemas hídricos. Además, los expertos locales occidentales tendrían que: c) aceptar su ignorancia y someterse a las necesidades y los conocimientos de las comunidades para ayudar a resolver los problemas y descartar soluciones basadas en el conocimiento abstracto y no en las experiencias vitales y los conocimientos acumulados durante siglos. Esta segunda trayectoria de investigación, la investigación creadora, tendría que develar el peligro de la colonialidad, es decir, de la ideología del desarrollo económico y de la modernización.

Por ejemplo, en *Water Wars* (Guerras del agua) la científica y activista india Vandana Shiva (2002) informa sobre el principio y la estructura de conocimiento que durante milenios permitió a la gente en las zonas desérticas construir sistemas equilibrados de irrigación que aseguran la disponibilidad de agua en condiciones climáticas adversas.

Hay otro ejemplo que requiere precisamente el tipo de "investigación creadora en torno a los problemas" que Taylor pide. Recientemente, en Argentina, el notable científico Andrés Carrasco denunció el envenenamiento que producen las semillas de soya, cubierto por el manto de la retórica de fomentar la productividad y el crecimiento económico, es decir, la retórica del crecimiento, el desarrollo y la modernización. No sorprende que tal envenenamiento ocurra a manos del sector empresarial que, uno podría conjeturar, apoyaría el Foro Universitario Mundial en Davos y probablemente el tipo de investigaciones promovidas por Taylor. El resultado final es que ya no es el Estado, sino el mundo corporativo, el que reprime la investigación creadora.

Estos son ejemplos paradigmáticos para entender que la investigación creadora orientada en pos de futuros comunales y democracias económicas tiene que resolver el problema combinado de la *ignorancia de los expertos occidentales* y de la *ignorancia de los sabios* no occidentales –ignorantes, por supuesto, desde la perspectiva de los expertos occidentales.

Shiva nos cuenta que un buen día los expertos de Occidente llegaron con tecnología, tubos y bombas de agua al Punjab, armados con su retórica de modernización y desarrollo. "La tecnología resolverá el problema" fue la consigna. Cavaron en el desierto seco y regaron agua a chorros por un tiempo. El sistema milenario de riego, forjado en el proceso de

construcción de conocimiento basado en los quehaceres y las vivencias, que regulaba el agua en las temporadas de sequía, fue desmantelado por la ignorancia del experto. El conocimiento local generado en el proceso de organización de su vida desapareció. El experto adquiere conocimientos para impulsar crecimiento económico, ignorando su ignorancia, mientras impone su experticia. Los resultados son nefastos para la población y prometedores para las corporaciones.

Otro ejemplo de una investigación en extremo creadora que reporta Vandana Shiva sobre "la desaparición de un sistema de conocimiento" y la "aparición de monocultivos mentales". Expertos occidentales van a un bosque de la India o al Amazonas. Ven madera y maleza. Son ignorantes acerca de las propiedades de la "maleza", organizadas y transmitidas durante milenios por el conocimiento local de los habitantes del bosque, para el cual el conocimiento local de los expertos que viven en la ciudad o en la universidad resulta totalmente desacertado. Pero el experto cuenta con el apoyo de las corporaciones y de la administración regional, donde se encuentran la madera y la maleza. Así, se destruyen la maleza, por su inutilidad, y los árboles, también, porque se necesita la madera para impulsar el desarrollo.

Sí, la universidad necesita ser reformada. Los estudiantes y las generaciones futuras tienen que entender que los valores corporativos en la universidad (Mignolo, 2003) están reforzando la visión unilateral, que además es mortal. La lucha por el control del conocimiento es un imperativo en el siglo XXI. El conocimiento controlado por las corporaciones y los Estados que apoyan los valores corporativos será la última arma para una élite empresarial gobernante que administrará una sociedad totalitaria regida por los dulces cantos del consumo y la felicidad.

C. Otro caso. La selva amazónica es el mayor recurso natural del mundo, el fenómeno natural más potente y bioactivamente diverso del planeta. A pesar de ello, sigue siendo destruida, al igual que otros bosques tropicales de todo el mundo. El problema y la solución a la destrucción de los bosques son de índole económica. Este es un caso en el que la acumulación de la riqueza a costa de la vida promueve la producción de objetos, por encima de la regeneración de la vida. El sentido común dirá que esto es totalmente irracional, pero la retórica de la modernidad constantemente está convirtiendo lo irracional en la racionalidad del progreso y del desarrollo, que destaca la producción en lugar de la regeneración. Afortunadamente, existen alternativas económicas viables no reductibles a la colonialidad económica capitalista. Muchas organizaciones han de-

mostrado que, si se la cosecha de manera sostenible (plantas medicinales, frutas, frutos secos, aceites y otros recursos, como el caucho, el chocolate y el chicle), el valor económico de la tierra de la selva tropical será mayor que el de la madera talada o el del ganado y otras actividades agrícolas. El aprovechamiento sostenible de este tipo de recursos ofrece valor hoy, así como ingresos y beneficios crecientes, año tras año, para generaciones venideras. Aunque las alternativas económicas viables son importantes, todavía no son suficientes: es imprescindible cambiar la geografía del razonamiento y entender que la "conquista y dominación de la naturaleza" es uno de los principios más perjudiciales de la modernidad.

Lo anterior dejó de ser una teoría. Es un hecho y se está verificando en la actualidad. Hoy en día, comunidades enteras y comunidades indígenas ganan de 5 a 10 veces más dinero al cosechar plantas medicinales, frutas, frutos secos y aceites que el que pueden ganar talando los bosques para cultivos de subsistencia, otra razón por la cual tanto terreno selvático se pierde año tras año. Esta fuente de ingresos, tan necesaria, crea en esta población la conciencia y el incentivo económico de proteger y preservar los bosques, para obtener beneficios a largo plazo, para ellos y sus hijos, y es una solución importante para salvar la selva tropical de la destrucción.

De nuevo, si bien es crucial tener incentivos económicos en una economía todavía capitalista, los horizontes decoloniales futuros no aceptan que este sea el único tipo de incentivo y que la economía sea confundida con el capitalismo. El capitalismo es una opción económica y no es *la economía*. La decolonialidad económica fomenta trabajar para vivir y no vivir para trabajar, que significa ser esclavos voluntarios compensados por el sueño del consumo. La economía es un aspecto del vivir y no tiene por qué ser el fin que orienta nuestras vidas. Los incentivos económicos tienen sentido solo en la filosofía de la economía capitalista, no lo tendrán en organizaciones comunales que dan prioridad a la vida, a lo comunal, al amor, por encima de la muerte, la competencia y el odio. Por eso, argumento aquí, que economía y capitalismo no son la misma cosa y que es dable pensar en economías no capitalistas, que ya están disponibles. La democratización de la economía será economía decolonial y será, o está siendo, una forma específica y concreta de pensar decolonialmente y de promover la investigación creadora decolonial.

4 Para concluir, un par de ejemplos de las Humanidades, aunque estas serán el marco general para la investigación crítica hacia los futuros comunales y el desvelamiento de los excesos en nombre del

desarrollo y el crecimiento, que siempre esconden intereses privados económicos, personales y de grupo.

4.1 Taylor informa lo siguiente en su artículo de opinión publicado en el *New York Times*:

> Hace apenas unas semanas asistí a una reunión de científicos políticos que se habían reunido para discutir por qué la teoría de las relaciones internacionales nunca había considerado el papel de la religión en la sociedad. Dado el estado actual del mundo, este es un descuido importante. No puede haber una comprensión adecuada de los problemas más importantes que enfrentamos cuando las disciplinas están enclaustradas y operan en sus propias instalaciones (2009).

Ciertamente, para muchos de nosotros, que moramos en la historia moderna/colonial del Atlántico sur desde el año 1500, el derecho internacional, la teología, la economía política –antes de que existiera como tal– y el racismo van de la mano. Francisco de Vitoria y sus seguidores en España y Portugal tuvieron que lidiar con cuestiones de ley divina, natural y humana; reconocer la humanidad de los indios, pero al mismo tiempo justificar el derecho de los conquistadores de disponer de sus tierras. Cerca de medio siglo más tarde, cuando Hugo Grocio, que estaba trabajando al servicio de los intereses holandeses y defendiendo las pretensiones de estos frente a las de España e Inglaterra, reproducía las ideas de De Vitoria respecto, ya no a los indios de América del Sur, sino de los indios de lo que hoy es Sureste Asiático (Malasia, Indonesia). De hecho, aquí hay una cuestión de enorme relevancia para investigar: el hecho de que estamos viviendo hoy todavía bajo los mismos presupuestos que justificaron entonces la expropiación y la apropiación. Pero lo más interesante es que ya hay un número significativo de "académicos creativos" haciendo "investigación creadora" en varias universidades, investigación de la que no están bien informados –sospecho– los líderes del Foro Mundial de Universidades –tal vez Taylor no es siquiera consciente de ello– o que tal vez no les interesa. Pero si ellos no están interesados, no significa que el problema no sea interesante y que lo que no se publica en el *New York Times*, *El Tiempo* en Colombia o *La Nación* en Argentina no sea relevante. No es relevante para estos periódicos, pero la relevancia es siempre relativa a un universo del discurso. En este caso, depende del control del conocimiento que ejercen los diarios y de qué consideran ellos relevante o irrelevante. Los demás no tenemos por qué limitarnos a sus creencias.

Hace poco estuve en una defensa de tesis, cuya primera frase afirmaba: "los seres humanos son animales políticos, lo hemos conocido desde Aristóteles". Acepto que Aristóteles haya dicho tal cosa, pero del hecho de que Aristóteles lo dijo no se sigue que en efecto los seres humanos sean animales políticos y nada más. Ciertamente, Aristóteles tiene derecho a su propia opinión y sin duda tenía razones para hacer tal afirmación. Cuando los españoles llegaron al Nuevo Mundo con las mismas convicciones aristotélicas en su hombro, sospecho que los intelectuales aimaras y quechuas de los Andes –hombres de sabiduría, tanto como Aristóteles– habrían reaccionado con una extraña expresión en su rostro, un resoplo de sorpresa y, mirándose entre ellos, habrían dicho en su idioma: "¿de qué están hablando estos?"

4.2 Tomemos un caso de las artes. Los/as artistas no están necesariamente interesados en la universidad o siquiera ubicados en ella. Sin embargo, más y más departamentos de Historia del Arte, Literatura, Teatro, Cine y Video, etc., están contratando "artistas", ya que el "académico" no tiene la misma experiencia. Este es, de hecho, un cambio bienvenido que va a transformar –espero– ese sector universitario en los próximos decenios. Immanuel Kant, evocado por Taylor, ideó tres formaciones disciplinarias primarias en la transformación radical, en la Europa de su tiempo, entre la universidad teológica del Renacimiento y la universidad secular que, en Europa, se desplegó después de la Ilustración. A menos que decidamos que el arte no tiene nada que ver con las "cuestiones cruciales de nuestro tiempo" y que su papel es el entretenimiento y el disfrute, cuando la población mundial no está preocupada con la supervivencia, la muerte, la guerra, la violencia y similares, su papel en la futura Universidad Decolonial y Humanística es esencial[4].

¿Por qué? Por muchas razones, pero vamos a tomar solo una, que es la más importante y tal vez la menos visible para los líderes del Foro Mundial de Universidades en Davos: la distinción entre labor y trabajo. Esta distinción, que se puede encontrar en Karl Marx, fue elaborada, en el sentido que uso aquí, por Hannah Arendt en *La condición humana* (1958). La distinción básica es la siguiente: en una sociedad comunitariamente organizada se debe trabajar para vivir y en una sociedad organizada de modo capitalista se vive para trabajar: esto es, para la labor, esa fuerza de deculturación que te roba el alma, como en el sistema esclavista, pues

4 *Véase* en el capítulo coescrito con Pedro Pablo Gómez en este mismo volumen, donde se exponen argumentos más recientes en torno al arte.

se labora para alguien más. El truco de la sociedad capitalista ha sido la construcción de un tipo de subjetividad en la que la creencia religiosa es que somos "libres de escoger" labores. Esa fue la justificación para el fin de la esclavitud, cuando se necesitaba mano de obra en la nueva etapa del capitalismo. William Walker, el personaje interpretado por Marlon Brando en *Queimada*, filme de Gillo Pontecorvo (1969), lo dice frente de la élite gobernante en la isla: "Señores, ¿qué es más conveniente: una esposa o una prostituta?" La respuesta de Walker es más larga, pero la esencia es la siguiente: la prostituta se paga por hora, a la esposa se la tiene que cuidar toda la vida y hay que invertir en ella. Mientras que la labor, vista como libertad, se inscribe en la retórica de la modernidad, su otro lado, la labor (trabajo), como servicio más barato, entra en la lógica de la colonialidad.

5 Ahora imaginen que parte del plan de estudios, el currículo interdisciplinario e internacional en la universidad decolonial en gestación, se volcará a la distinción entre labor y trabajo y entre un concepto de economía que promueve la investigación creativa para acumular riqueza y un concepto que promoverá la investigación creadora hacia la vida comunitaria. Recuerden, no comunista, sino comunal. El comunismo no hizo distinción entre labor y trabajo y desvió la explotación del trabajo en la dirección del Estado todo poderoso, ya no en beneficio de inversores privados y corporaciones. Debido a que la sociedad que estamos contemplando y la universidad que necesitamos son comunitarias, no comunistas, a las empresas se les permitirá tener su rincón de investigación creadora para mejorar "mercancías", que ya no serán tales, sino *bienes* para el bienestar de la comunidad, que no reportarán ganancias gigantescas a las corporaciones. Por tanto, estas mantendrán su nombre anterior, pero su función cambiará: van a trabajar por lo comunal, no por lo que determinen la mesa directiva y los accionistas, que acumulan dinero sin labor y trabajan administrativamente solo en su propio interés. Sin embargo, esta línea de trabajo seguirá siendo poco ética, mientras sea posible gracias a la labor de otros. Es por eso que capitalismo y comunismo son hermanos que no se llevan bien. Foros mundiales destinados a desoccidentalizar y descolonizar el conocimiento y transformar la universidad hacia un horizonte vital no capitalista es lo que todos buscaremos: una economía democrática que permita la pluriversalidad de la organización comunitaria en diferentes partes del mundo, que permita a la gente vivir y recrear lenguajes, historias, religiones, valores, etc., que en los últimos quinientos años han sido erosionados por la creencia, en Occidente y entre las élites no occidentales, de que el estilo de vida occi-

dental, la industrialización, la tecnología y demás son el punto final en la historia de la civilización humana[5]. Si la civilización occidental ha hecho una gran contribución a la historia de la humanidad, este logro no es una razón suficiente para esperar que todo el mundo haga lo mismo ni tampoco para aprovecharse de estas contribuciones en beneficio de quienes se apropiaron del control del conocimiento, de la gobernanza y de la economía y, en consecuencia, del control de los cuerpos y las almas. Hay un consenso mundial entre desoccidentalistas y decolonialistas que concluye que ese ciclo ha sido cerrado y que los futuros globales serán decididos por muchos y no por uno (sea Estados Unidos, la Unión Europea, China o un Islam extendido por el globo). No obstante, desoccidentalización y decolonialidad comparten ideas hasta cierto punto. Pero este es tema para otro ensayo.

Referencias

Illich, Ivan (1974). *La Sociedad desescolarizada* [México: Planeta 1985] En línea: http://www.mundolibertario.org/archivos/documentos/IvnIllich_lasociedaddesescolarizada.pdf.

In Motion Magazine (2005). "A University Without Shoes". Entrevista a Raymundo Sánchez Barraza, 18 de diciembre. En línea: http://www.inmotionmagazine.com/global/rsb_int_eng.html

In Motion Magazine (2008). "The Society of the Different". Entrevista a Gustavo Esteva, 8 de abril. En línea: http://www.inmotionmagazine.com/global/gest_int_1.html

Mignolo, Walter D. (2003). "Globalization and the Geopolitics of Knowledge: The Role of the Humanities in the Corporate University". *Nepantla: Views from South*, 4 (1): 97-119.

Progler, Yusef J. (2011). "Notes on Decolonising". Parte I. TV Multiversity, 14 de julio. En línea: http://tvmultiversity.blogspot.com/2011/07/notes-on-decolonising-universities-part.html)

Shiva, Vandana (2002). *Water Wars: Privatization, Pollution and Profit*. Nueva Delhi: India Research Press.

Taylor, Mark C. (2009). "End the University as We Know It". *The New York Times*, 26-4-2009. En línea:http://www.nytimes.com/2009/04/27/opinion/27taylor.html?pagewanted=all&_r=0

5 Los foros y talleres destinados a desoccidentalizar y descolonizar la universidad y los conocimientos son ya numerosos desde Caracas, Venezuela (Liendo, 2013) hasta Pegnam, Malasia (Progler, 2011).

Epílogo

El libro que el lector tiene en sus manos continúa el diálogo iniciado con Pedro Pablo en el verano de 2009, durante las reuniones presenciales del doctorado en Estudios Culturales Latinoamericano, en la Universidad Andina Simón Bolívar, en Quito, creado y dirigido por Catherine Walsh. Las conversaciones iniciadas continuaron con la colaboración en la preparación y organización del taller en Bogotá (noviembre de 2009), en torno a *Estéticas decoloniales. Pensar, sentir y pensar en Abya-Yala y la Gran Comarca*. La colaboración se intensificó durante el período en que Pedro Pablo elaboró su magnífica tesis doctoral avanzando en la *aesthesis* y la decolonialidad, tesis en proceso de publicación por la Editorial de la Universidad Distrital en coedición con la Universidad Andina Simón Bolívar. También durante la preparación del volumen editado por Pedro Pablo: *Arte y estética en la encrucijada descolonial (II)*, en 2014, en la compilación *El desprendimiento*, publicada por Ediciones del Signo, en Buenos Aires.

Pedro Pablo traza en la Introducción al libro los puntos fundamentales de un proceso que inicia en los tempranos años 90, cuando todavía no había incorporado el concepto fundamental de colonialidad, hacia 1995 o 1996. Conocí personalmente a Aníbal Quijano por esos años en Binghamton, gracias a Kelvin A. Santiago Valles, quien por entonces organizaba encuentros anuales sobre la colonialidad. Coincidían estos encuentros con la presencia de Aníbal, quien dictaba cursos anuales en esa universidad –ligado al Centro Fernand Braudel, que creó y dirigía Immanuel Wallerstein–, y fue entonces cuando lo conocí personalmente.

Comenzando la lectura del libro desde el final hacia el principio, el lector recorrerá los avatares de un proceso de búsqueda, anteriores a la incorporación de la analítica "colonialidad y modernidad/racionalidad", tal como Aníbal la formuló en su artículo fundacional. En aquellos ensayos, algunos de los cuales aparecen antes, otros durante y otros apenas después de 1995 –año de publicación de *The Darker Side of the Renaissance*,

cuya traducción con el título: *El lado más oscuro del renacimiento,* de pronta aparición será publicada por la Universidad del Cauca, en Popayán[1]–, se expresan cuatro preocupaciones fundamentales:

1. La colonización del Nuevo Mundo en tres de sus aspectos: lenguaje, memoria y espacio (cartografía).
2. La occidentalización, entremezclada con la globalización desde 1500 hasta finales del siglo XX.
3. La atención por y el distanciamiento de los Estudios de Área, los Estudios Culturales y los Estudios Poscoloniales.
4. El distanciamiento de lo anterior por tres medios (que no mediación): la epistemología de la cognición elaborada por Humberto Maturana, la cual enmarcó *The Darker Side of the Renaissance* (1995). El primer capítulo titulado "Describirnos a nosotros mismos describiéndonos" es una formulación que hizo posible Maturana, que elaboro en el epílogo al mismo libro. El pensamiento de Maturana me agarró desde finales de los 70. Mi primer esfuerzo de diálogo fue en un ensayo en el ámbito de las conversaciones semióticas de finales de los 80 y principios de los 90[2].

El segundo fue el libro de Gloria Anzaldúa *Borderland/La Frontera. The New Mestiza* (1987), que ya aparece por varias razones en *The Darker Side…* Una de ellas es la continuidad de los legados de la lengua y la filosofía náhuatl que atraviesa el libro y la cuestión actual de la frontera entre México y Estados Unidos. La palabra *Nepantla* recorre esos quinientos años.

Y el tercero fue el descubrimiento hacia 1992 de la obra de Rodolfo Kusch. Kusch no aparece todavía en *The Darker Side…*, pero es crucial en "Decires fuera de lugar" y otros artículos publicados en inglés hacia fines de los 90, y en la introducción a la traducción en inglés (Kusch, 2011) de *Pensamiento popular e indígena en América* (1970).

Es recién en "Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo" –publicación en inglés en el 2000 y en castellano en el 2003– cuando la modernidad/colonialidad

1 Traducción de Cristóbal Gnecco, con la colaboración de Raymundo Sánchez Barraza, en La Universidad de la Tierra, San Cristóbal de las Casas.

2 Quizás la primera vez que dialogué con las teorías de Maturana fue en un artículo publicado en 1991, surgido de una conferencia –*On Semiotic Modelling*– que tuvo lugar por los años 1988 ó 1989. El libro, con contribuciones a la conferencia, fue coeditado por Myrdene Anderson y Floyd Merrell (1991). Mi contribución –*"(Re)modelling the letter: Literacy and literatura at the intersection of semiotics and literary studies"*– anticipaba el encuentro entre semiótica, colonialismo y Maturana (véase Mignolo, 1991: 357-395).

ingresa en, y les da un giro a, mis propias búsquedas y reflexiones. De aquí en más, las búsquedas anteriores se rearticulan en la colonialidad, el pensamiento fronterizo y la decolonialidad, que Pedro Pablo explica brillantemente en las primeras páginas de su introducción a este volumen.

No voy a abundar en detalles de lo que desde entonces, hace quince años, lleva hasta este momento. Solo deseo agregar dos observaciones. Una: que la cuestión epistemológica en el sentido amplio de principios sobre el que asentamos nuestro pensamiento –no solo el científico– en relación con lo que nuestros cuerpos sienten, es el trayecto que va de las reflexiones del orden global a la descolonización de la estética para liberar la *aesthesis*. En este recorrido se conjugan, en mi pensamiento, las reflexiones filosófico-científicas de Maturana con lo que aprendía de la filosofía náhuatl y andina (Guamán Poma de Ayala) y del pensamiento indígena actual, desde los Mapuches al sur de Chile hasta las Primeras Naciones de Canadá, pasando por aymaras, kechuas, kichuas, tojolabales, mayas-quiché, osage e iroquios e nishnaabeg nations, etc. Nada sorprendente en esta conexión, pues la reconoce el propio Maturana[3].

La otra es distinguir el patrón o matriz colonial de poder de los Estados (monárquicos o nacionales) que la fundaron, transformaron y gestionan. Hoy se suele aceptar que Estados Unidos es el Estado nacional e imperial hegemónico. Antes lo fue Inglaterra y antes España. Sin embargo, la hegemonía no se localiza en los Estados que en un determinado momento gestionan el patrón colonial de poder, sino que la detenta la misma colonialidad del poder en su doble vertiente: la visible (retórica de la modernidad) e invisible (lógica de la colonialidad). Lo que es invisible es la lógica que sustenta la colonialidad y no sus efectos. Sus efectos son visibles, pero lo son como acontecimientos aislados en distintos momentos y lugares del planeta. Lo que no se ve es la lógica subterránea que los conecta. Uno de los aspectos invisibles de la lógica de la colonialidad es el pensamiento global lineal, legitimado por el derecho internacional, que Carl Schmitt estudió en detalle. Es precisamente el pensamiento global lineal que dividió y continúa trazando líneas en el planeta, geográficas y de todo tipo: epistémicas, estéticas, económicas, psicológicas, etc., y esas líneas crean fronteras.

3 En una de las numerosas conversaciones entre Humberto Maturana y Ximena Dávila, coinciden en el camino de la ciencia, desprendiéndose de los cánones científicos que controlan el pensamiento y liberan la reflexión, y subrayan la "Carta de la tierra, coinspiración, ética y amor". En línea: https://www.youtube.com/watch?v=CnHemAc_A2o. Véase también, de los mismos interlocutores: https://www.youtube.com/watch?v=5DhyKs6A6YQ.

Reconocer la hegemonía del patrón o matriz colonial de poder conduce al creciente reconocimiento de que la cuestión no es "estudiar o cruzar la frontera", sino "habitar la frontera"[4], aquello que para mí –en cuanto hijo de inmigrantes italianos, por el lado de mis cuatro abuelos– se convirtió en el fundamento, el saber donde uno está parado en el orden epistémico/clasificatorio global, construido, transformado y controlado en los últimos quinientos años de la historia de Occidente, en lo cual se involucró el resto del mundo. El pensamiento fronterizo surge de habitar la frontera frente al pensamiento global lineal de quien habita el territorio. De ahí la "fronterización", que bien explica Pedro Pablo como la colonialidad del poder que se expresa en el pensamiento lineal global (Schmitt), y divide y construye odios, a la vez que reprime y destruye las relaciones estésicas-amorosas (amorosas en el sentido de Maturana). Y por ese camino vamos llegando a la espiritualidad, que es el paso siguiente de mis reflexiones. Así como la decolonialidad estética nos conduce a la liberación decolonial de la *aestesis*, la decolonialidad de la religión nos puede conducir a la liberación decolonial de la espiritualidad y a la recuperación de las relaciones amorosas con la vida, como aprendemos de las filosofías de los Pueblos Originarios y de la filosofía de científicos como Maturana. Su pensamiento, visto desde aquí, es una radical descolonización de la ciencia para liberar la reflexión, la espiritualidad y el amor de y por la vida.

Referencias

Anderson, Myrdene y Floyd Merrell (1991). *On Semiotic Modelling*. La Haya: Mouton de Grouyter, 1991

Kusch, Rodolfo (2011). *Indigenous and Popular Thinking in América*. Trads. María Lugones y Joshua Price. Durham: North Carolina University Press.

Mignolo, Walter D. (1991). "(Re)modelling the letter: Literacy and literatura at the intersection of semiotics and literary studies". En M. Anderson y F. Merrell, *On Semiotic Modelling*. La Haya: Mouton de Grouyter, pp. 357-395.

___ (2015). *Habitar la frontera. Sentir y pensar las descolonialidad*. Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera (coeds.). Barcelona: CIDOB.

4 *Véase*: *Habitar la frontera. Sentir y pensar las descolonialidad*. Antología coeditada por Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera (Mignolo, 2015).

Apéndice

¿Decolonialidad, descolonialidad o des/decolonialidad…?

En varios lugares, eventos académicos y conversaciones informales a menudo se pregunta a los miembros del colectivo Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad cuál es la diferencia entre decolonial y descolonial, es decir, si el uso de los prefijos *de* o *des* marca diferencias importantes en las perspectivas y las prácticas que buscan *desprenderse* de la colonialidad del poder. El asunto no carece de importancia y se ha abordado de varias maneras, que van desde una cuestión de estilo –que, desde el punto de vista editorial, se puede resolver adoptando una de las palabras: decolonialidad o descolonialidad, y haciendo una aclaración al pie de página que se trata de unificación de estilo y no de uniformización del sentido–, hasta la prevención ante la adopción de imperialismos teóricos ocultos, "ruidos" de tensiones internas en el colectivo por este asunto y, ante todo, como parte de una conversación en la que lo que se pretende es abrir el universo de sentido de las prácticas que apuntan a la "diversalidad" en la creación de alternativas a la modernidad y no de fijar un significado que les dé un carácter uniforme.

Para claridad de nuestros lectores, conscientes de que el mismo problema se puede nombrar de distintas formas y perspectivas, y, ante todo, pretendiendo evitar malos entendidos, a continuación reproducimos dos notas que dan cuenta de esta conversación que se mantiene abierta. El primero, escrito por Pedro Pablo Gómez en junio de 2011, recoge una conversación interna del colectivo, como parte de sus preocupaciones de estudiante de doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos. El segundo, más reciente, escrito por Walter Mignolo, es el prefacio de la colección *El desprendimiento* (abril de 2015) coeditada por Ediciones del Signo y la Universidad de Duke y dirigida por Mignolo desde sus comienzos.

¿Decolonialidad o descolonialidad?

Pedro Pablo Gómez

En uno de los momentos informales del evento *+Decolonial Aesthetics*[1], realizado en la Universidad de Duke en mayo de 2011, se planteó la pregunta acerca de la adecuación del término decolonialidad en el sintagma modernidad/colonialidad/decolonialidad. A la semana siguiente, Nelson Maldonado retoma la cuestión vía correo electrónico[2], haciendo referencia a un texto de Aníbal Quijano titulado: "Des/colonialidad del poder: el horizonte alternativo"[3]. A Maldonado le parece bien esa denominación, en la medida que la barra "/" o "línea diagonal sugiere el 'trans' […] y el espacio entre 'des' y 'colonialidad' [que] indica que no solo se trata de oposición, sino también de la posible y necesaria emergencia de algo nuevo. Así uno se mantiene más cerca del castellano, mientras marca la diferencia con la noción más tradicional de descolonización".

Catherine Walsh nos cuenta que ha hablado recientemente con Aníbal Quijano en Lima respecto del "des", la barra "/" y el "de". Sin embargo, le parece curioso que en los últimos días haya recibido varias invitaciones para eventos sobre "decolonialidad". Además, nos cuenta que en México están configurando una maestría en Estudios Culturales y Decolonialidad.

Maldonado reconoce que en diversas publicaciones se está usando decolonialidad y que él mismo lo ha usado. De todas maneras, dice que algunos en Estados Unidos lo han adoptado, porque ya existía, y que luego empezaron "a usar *decoloniality*, en inglés, y nadie le dio mucho pensamiento al asunto de la traducción al español. Con todo y eso, he tendido a usar descolonialidad". Añade que "el asunto principal es el contenido", y en eso estamos totalmente de acuerdo. Pero si el término en español parece un anglicismo y hay formas de expresar el contenido que están más cerca del castellano, siempre se puede pensar que la preferencia por el concepto con apariencia más anglo da testimonio de un imperialismo

1 TDI+Transnational Decolonial Institute. En línea: http://transnationaldecolonialinstitute.wordpress.com/decolonial-aesthetics/

2 Las referencias que siguen en este apartado y que se encuentran entre comillas, corresponden al cruce de mensajes entre Nelson Maldonado, Walter Mignolo, Catherine Walsh y Pedro Pablo Gómez, sobre el particular. Realizo estas citas de un diálogo cerrado, teniendo en cuenta que en este texto se conserva el carácter interno de la conversación. Título del mensajes: De o des/colonialidad, 10 y 11 de mayo de 2011.

3 Véase: Des/colonialidad del poder: el horizonte alternativo (Aníbal Quijano). Praxis Digital, 22-1-2011. En línea: http://praxisdigital.wordpress.com/2011/01/22/descolonialidad-del-poder-el-horizonte-alternativo-anibal-quijano/ consultado junio 10 de 2011.

teórico. Enseguida propone una solución que, a mi modo de ver, no resuelve el asunto, sino que lo aplaza, que consiste en usar el término como a cada quien le parezca, realizando las respectivas aclaraciones para decir a lo que se refiere.

Mi aporte a la discusión decía lo siguiente:

> Hay que tener en cuenta que decolonial, descolonial, des/colonial, de(s) colonial o de-colonial, está en relación al sintagma estructural modernidad/colonialidad. En modernidad/colonialidad funciona muy bien el *slash*, porque marca la relación hacia adentro de la estructura. Pero en des/colonialidad no es evidente el "trans" que uno espera que signifique como separación creativa de la colonialidad. Además, es muy cierto que en español el prefijo "des" denota la negación o la inversión del significado del término al que precede. Pero sigue haciendo falta un vector creativo que exprese no la oposición negadora, la contracorriente, sino más bien el vector creador, sanador, que pone carne y tejido donde hay herida y dislocación. De todas maneras, no debemos olvidar la fuerza significativa y el sentido que proviene de los usos de los conceptos, más allá de las definiciones precisas, elaboradas *a posteriori* por la Real Academia de la Lengua. En este sentido, el término "decolonial" se está usando de maneras muy creativas e imaginativas (junto con des-colonial o des/colonial) y no tiene, por ahora, el desgaste ni el debate suficientes para abandonarlo.

Walter Mignolo añade "una pizca de sal a la conversación" y dice que "lo crucial es que el uso del término, en cualquiera de sus caras, y en nuestro proyecto, es parte del sintagma modernidad/colonialidad". Afirma que él mismo, dependiendo de los contextos, usa "des" o "de", y advierte que "el universo de sentido de este uso es ese sintagma, lo cual lo une y distingue de descolonización a partir de Bandung y en todo Fanon y Césaire, por ejemplo, como de todos los otros usos actuales en otros universos de sentido, por ejemplo entre *native american*, afro US, maoríes, intelectuales africanas y africanos".

Maldonado recoge el tono y los términos de la conversación como sigue:

> La discusión sobre el de y el des giró en la conversación que tuvimos Cathy [Walsh], Pedro Pablo [Gómez] y yo[4] en términos de si el "des" no permite pensar la descolonialidad como un elemento creativo (y no solo oposicio-

4 Debo decir que en esta conversación también participó la intelectual y activista Marta Lucía Bustos.

nal o antagónico), por lo que uno entonces necesite recurrir al "de" de decolonialidad. Ambos giran en torno a modernidad/colonialidad, como bien menciona Walter, y en ese sentido se remiten a esta construcción teórica específica. Donde está el punto central de la discusión y la divergencia de opiniones es [en] si decolonialidad se hace necesario porque descolonialidad es solo negativo, en el sentido de deshacer, pero no en el de crear. Mi punto era que no veía cómo usar el "de" en vez del "des" distingue a primera vista estos términos y que ambos necesitarían ser acompañados de una explicación explícita para dejar claro que no son solo negativos. Lo que ocurre con decolonialidad es que no solo habría que explicar su significado positivo, sino también que no es un anglicismo innecesario, sobre todo cuando en la tradición de Fanon y Césaire, por ejemplo, deScolonización no era concebido como un proceso meramente negativo. Así que, poniéndolo en este contexto, "des" ya tiene precedentes que lo entienden como indicación de un proceso creador y no solo negativo.

Además, enfatiza:

De la misma forma no descartaría tampoco continuar usando a la vez de distintas formas el concepto de descolonización mismo, pues si bien no había una articulación expresa de modernidad/colonialidad a partir de Bandung o Fanon, sí había una idea que la colonización era parte del proyecto civilizatorio moderno y que no solo era una cuestión de administración política, sino también epistemológico y cultural, entre otras cosas. El asunto es no aceptar las versiones más reduccionistas de conceptos, sobre todo cuando esos mismos conceptos han sido resignificados y continúan siendo utilizados por algunas de las tradiciones más radicales con las que nosotros mismos nos identificamos. Pero insisto, lo crucial para mí es la sustancia de la idea y en este caso, de no haber acuerdo, aceptar la pluralidad de términos.

Walter Mignolo, en sus propios términos, anota:

No es obvio que decolonialidad indica la construcción futura si no lo explicas, puesto que en el uso general se lo une a *décolonization* y a *déconstruction* en francés y a *decolonization* y a *deconstruction* en inglés. Descolonización indica lo futuro, solo en la medida en que hagamos explícito que lo usamos en este sentido. Pero en ese caso también descolonización indicaría lo futuro si lo usamos explícitamente en este sentido. Lo que dice Cathy no significa que *decolonization* de por sí indique lo futuro, sino solo indica que el

uso lo va imponiendo. Lo que importa no es para el debate terminológico, sino cuáles son las coordenadas del proyecto en el cual la palabra se usa. En modernidad/colonialidad, de o des tiene un sentido. Cuando lo usan hoy, por ejemplo, en *creolizing theory* (el reciente libro publicado por Duke), aunque es inglés, el término *decolonization* tiene un sentido variado, algunos en el marco de modernidad/colonialidad, otros no.

Como vemos, la cuestión no se ha resuelto y los prefijos "de", "des", deS" siguen vigentes, aunque condicionados por las aclaraciones pertinentes por parte de los autores. Sin embargo, también queda claro que la pregunta, aparentemente sencilla, planteada al comienzo no es de menor importancia.

Por lo anterior, y con la pretensión de proponer un segundo momento de la discusión, quisiera retomar esta cuestión en la que, habiendo claridad acerca de lo que se quiere expresar, los signos se muestran pobres para expresar esa claridad intencional. De todas maneras, siguiendo con el sintagma, compuesto por los términos modernidad, colonialidad y decolonialidad, hay que tener en cuenta los diversos usos y el sentido que en dicho sintagma se le dan a la barra inclinada o *slash*. En primer lugar, aparece en modernidad/colonialidad como programa de investigación, como grupo y como proyecto; en segundo término, para expresar la unidad indivisible de la modernidad –y su cara visible– con su otra cara: la colonialidad; en tercer lugar, la misma barra es utilizada para separar la unidad compuesta por los dos primeros términos (modernidad/colonialidad) del tercero: la decolonialidad. Lo que parece curioso es que, a primera vista, en el mismo sintagma se le dan dos usos ciertamente distintos a la misma barra: como barra de unión en el primero y como barra de separación en el segundo. O bien, para matizar un poco, como barra plenamente relacional en modernidad/colonialidad y como barra relacional-diferencial en el segundo.

Así, la discusión no se concentra en la barra que media entre colonialidad/decolonialidad, sino en el uso de la misma en todo el sintagma, que debería darse en el mismo sentido en los dos casos, pues ¿cómo se explica que el mismo signo de relación cumpla funciones diferentes en el mismo sintagma?

En este sentido, se haría necesario el uso de dos signos diferentes, uno para relacionar modernidad con colonialidad y otro para establecer la oposición y al mismo tiempo la insurgencia, la emergencia, la agencia, la dimensión creativa y curativa de la decolonialidad. A manera de ejercicio, podríamos proponer el sintagma como sigue: *modernidad-colonialidad/decolonialidad* (cuya primera parte es como el día y la noche de la moderni-

dad y la segunda como el alba de un Otro día), usando el guión corto, que significa no separación, en modernidad-colonialidad, y la barra vertical inclinada para expresar el "trans", el transito, la separación y la dirección creativa de la decolonialidad. Aún así, la discusión sobre el "de" el "des" o, dicho de otro modo, la cuestión de la "s" permanece abierta. De todas maneras, esta cuestión de sintaxis, aunque importante, no nos puede hacer olvidar de nuestra prácticas de intervención en cada uno de nuestros lugares de trabajo.

Prefacio a los tres volúmenes editados por Zulma Palermo, Pablo Quintero, María E. Borsani y Raúl Moarquech de la colección *El Desprendimiento* (abril 2015)

Walter D. Mignolo

Mi rol en estos cortos prefacios es proveer al lector de algunas líneas de lectura que conecten un volumen en particular con los objetivos de la serie El Desprendimiento. El título de la serie no es un título paraguas que acoja a todo argumento que más o menos se relacione con la idea; por el contrario, su objetivo es avanzar en una agenda de investigación que comenzó a gestarse, colectivamente, poco después de la publicación del artículo fundacional de Aníbal Quijano "Colonialidad y modernidad/racionalidad", publicado en varias versiones entre 1989 y 1992. Está reproducido en el volumen correspondiente, en esta serie, titulado *Aníbal Quijano. Textos fundacionales,* compilado por Zulma Palermo y Pablo Quintero.

En esta ocasión mi corto prefacio intenta conectar los tres volúmenes que se publican en abril del 2015. Por orden alfabético de sus compiladores, el de María Eugenia Borsani, *Ejercicios descolonizantes en este sur*; el de Raúl Moarquech Ferrera-Balanquet, *Andar erótico decolonial*; y el de Zulma Palermo *Des/Decolonizar la universidad*. La línea que conecta los tres volúmenes está marcada en los vocablos de cada uno de los títulos "ejercicios descolonizantes," "andar decolonial" y "des/decolonizar".

En el diálogo con la audiencia que siguió a la presentación de El Desprendimiento (segunda época), durante las jornadas "Genealogías críticas de la Colonialidad" (9-11 de diciembre de 2014, Biblioteca Nacional de Buenos Aires), una pregunta de la audiencia inquirió sobre la posible tensión y crisis en el colectivo modernidad/colonialidad/des/decolonialidad que se adivinaba en el uso tanto de descolonialidad como de decolonialidad.

Entendí que la pregunta estaba marcada por una creencia profunda de la epistemología moderna: a una palabra o expresión corresponde una cosa y si hay dos palabras para la misma cosa o evento hay, sin duda, una crisis que dividirá a los sostenedores de una o de otra posición. Podría pensarse también que la pregunta fuera sugerida por un deseo: el deseo de que el colectivo entrara en un conflicto interno. Se trata en cambio de una manera de proceder que celebra la diversidad de expresiones en torno a la confrontación con un mismo tipo o conjunto de problemas. Veamos.

En el artículo fundacional de Quijano, el apartado final se titula "La reconstrucción epistemológica: la descolonización". Planteada de esta forma, como reconstrucción epistemológica, el vocablo "descolonización" ya no tiene el sentido que el vocablo tuvo durante la Guerra Fría, simbólicamente establecido por la Conferencia de Bandung en 1955. Quijano nombró "descolonización" a un proyecto que ya no es el de "tomarse el Estado" y enviar a los colonizadores a sus casas. Hacia el final de la Guerra Fría ya se intuía que los límites de los procesos descolonizadores los daba precisamente no cuestionar la fundación epistémica en la organización de la autoridad y la economía, manteniendo tanto el Estado como la economía de acumulación, gestionadas por nativos en vez de serlo por agentes imperiales. Recordemos las palabras con las que Quijano describe la descolonización como proyecto epistémico:

> La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable, más aún, urgente. Pero es dudoso que el cambio consista en la negación simple de todas sus categorías; en la disolución de la realidad en el discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. Lejos de eso, es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad-modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres.

La "descolonización" ya no se entiende en relación con la "toma del Estado" sino con una tarea más radical: la de desmontar todo el sistema de conocimiento que sostiene y justifica el Estado moderno y moderno/colonial asociado con la colonialidad económica y con el control de las subjetividades. Hacia finales de la década de los 90, el término "descolonialidad" había reemplazado al de "descolonización". La razón argumentativa era clara: si distinguíamos colonialismo de colonialidad, la descolonización –que durante la Guerra Fría aludía a previas colonizaciones específicas, por imperios específicos, en regiones específicas: p.ej., la colonización

británica de India, la colonización francesa de Argelia y Tunes; la colonización holandesa de Indonesia; la colonización soviética del este de Europa, etc.– debería lógicamente ser desplazada por descolonialidad para marcar precisamente la cuestión epistemológica.

Una vez concluida la Guerra Fría, durante la década de los 90, por un lado se comenzó a hablar de "fin de la historia", creencia que sustentaba los argumentos neoliberales, y por otro lado comenzamos a darnos cuenta de que la colonialidad del poder era la lógica subyacente de todo colonialismo occidental, desde su fundación ibérica en el siglo XVI hasta el fin de la Guerra Fría. Por tanto, lo que correspondía era pensar que la tarea necesaria y urgente propuesta por Quijano de *desprendernos* del eurocentrismo era y es una tarea epistémica y no militar. El primer paso hacia la descolonialidad es, pues, *el desprendimiento* (en inglés, *delinking*), vocablo que titula y guía lo que estamos haciendo al editar esta colección.

Una vez acordado que si el patrón de poder fue formado en torno a las promesas de la modernidad y su legitimación en la racionalidad, ocultando al mismo tiempo su lado oscuro: la colonialidad, la tarea de desprendernos de la colonialidad estaría constituida por la descolonialidad. En esos momentos surgió entre nosotros la necesidad de especificar si era más apropiado nombrar la tarea de desprendernos del patrón colonial de poder como "descolonialidad" o como "decolonialidad". Por una parte, se comenzó a argumentar que "decolonialidad", sin "s", marcaba con mayor definición el desplazamiento (a la vez que la continuidad) que con "descolonización", y por otra, se comenzó también a argumentar que "decolonialidad" lleva el peso de la transmutación de palabras del francés y del inglés (*decolonialité, decoloniality*) mientras que en castellano el vocablo correspondiente sería "des-colonialidad". Mi posición al respecto fue siempre que lo importante no es si dejábamos o sacábamos la "s", sino a qué nos estamos refiriendo cuando hablamos de *desprendernos del patrón colonial de poder, es decir, de la colonialidad del poder.* A partir de ese momento cada uno eligió de acuerdo con sus preferencias. No obstante, el *desprendimiento* es el primer paso, puesto que el desprenderse conlleva la prospectiva, caminar en el horizonte que se abre una vez que nos desprendemos.

"En primer término –continúa Quijano diciendo, después de la cita anterior–, descolonización epistemológica para dar paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias de y de significaciones, como base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad" (pp. 69). En esta última frase encontramos la semilla de lo que será elaborado a través del concepto de "pluriversidad". Al mismo tiempo, estos párrafos expresan la doble cara y la doble

tarea de la "descolonización epistemológica" (traducida a "descolonialidad"): por un lado, la analítica del patrón colonial de poder (modernidad/colonialidad) y, por otro, la prospectiva que abre la tarea fundamental del desprendimiento.

Los tres volúmenes publicados en abril del 2015 introducen nuevas e importantes variantes en el debate. Y las consecuencias son importantes. Zulma Palermo toma a su cargo las posibilidades que abrió el debate al titular el volumen que compila *Des/decolonizar la universidad*". No es necesario escribir des/de, pero, por cierto, es una opción. Lo que sí importa es que a partir de este momento cada vez que escribimos o leemos "des" o "de" el complemento está siempre presente, aunque no sea visible. Por su lado, María Eugenia Borsani agrega otra expresión "ejercicios decolonizantes". "Decolonizantes" aquí marca la acción y al mismo tiempo el carácter tentativo de la acción (ejercicio). Como el "ensayo", los "ejercicios" nos desprenden de la colonialidad académica del saber y nos confrontan con nuestra propia colonialidad, la colonialidad del ser.

Esta dimensión ha sido claramente argumentada por Nelson Maldonado Torres, cuyo ensayo *On the Coloniality of Being* elabora la relación entre colonialidad del saber y colonialidad del ser, solo esbozada en el artículo fundacional de Quijano, el cual subrayó las relaciones entre la colonialidad del saber con la colonialidad del poder político (el Estado) y económico (el mercado). Los "ejercicios descolonizantes" en el volumen de Borsani conectan las dos dimensiones, en la medida que la colonialidad del ser (la subjetividad) a través de la colonialidad del saber se entreteje con la colonialidad del poder político y económico (p.ej. el extractivismo). En cuanto que el volumen preparado por Zulma Palermo, *Des/decolonizar la universidad* subraya que el cuerpo está involucrado en el conocimiento, aunque la trayectoria racionalista de la universidad moderno/europea –proyectada sobre distintas partes del planeta durante los procesos de expansión colonial–, suprime el cuerpo en la educación en beneficio de la mente. Restituir el cuerpo en el conocimiento y no supeditar el cuerpo a la mente es la base de la corpopolítica del sentir, pensar, hacer, razonar.

Por su parte, Raúl Monarquech Ferrera-Balanquet explora en el volumen que coordina la colonialidad del ser a través del control de la sexualidad, a la vez que avanza en el "andar erótico decolonial". Aquí el vocablo "andar", como los "ejercicios" de Borsani, son ya ejercicios y andares que suponen el desprendimiento y una analítica ya existente de la colonialidad del poder, lo cual no quiere decir que todo está dicho, puesto que la colonialidad es un monstruo en constante mutación, sino que ya conocemos lo suficiente de la colonialidad del poder como para poder

largarnos a andar y a ejercitar modos des/decoloniales de ser, de estar en el mundo, de hacer. El "andar" es ya caminar en la senda de la des/decolonialidad.

¿Cuáles son las consecuencias de esta diversidad terminológica? En sí misma, tal diversidad es ya una manera de des/decolonial de ser y de hacer. No hay necesidad, fuera de la modernidad/racionalidad, de obtener un término y una expresión para cada cosa o acontecimiento. Lo importante es saber de dónde venimos, dónde estamos y hacia dónde vamos. Lo común a l*s miembros del colectivo es el patrón de poder que nos gobierna, la colonialidad del poder. Este patrón es moderno e imperial. La necesidad del desprendimiento es también un elemento que nos une. De ahí en más, los caminos que se abren a partir de estos dos anclajes son variados y variables, y cada un* de nosotr*s lo construye de acuerdo con sus particulares historias personales. Tomar en serio la pluriversidad, y no sólo enunciarla, es saber y poder pensar, vivir y hacer de una manera otra. Esto es lo que intentamos hacer y espero que lo estemos haciendo.

El autor

Walter D. Mignolo. Doctor en Semiótica y Teoría Literaria de la École des Hautes Études en Sciences Sociales, París. Catedrático William H. Wannamaker y director del Centro de Estudios Globales y las Humanidades, en la Universidad de Duke, en Durham. Honorary Research Associate for CISA (Center for Indian Studies in South Africa), Wits University, Johannesburg. Entre sus publicaciones se encuentran: *Historias locales, diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*; *The Darker side of the Renaissance: literacy, territoriality and colonization*; *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*; *The Darker side of the Western Modernity: global futures, decolonial options*. Dirige la colección *El Desprendimiento* sobre pensamiento decolonial (Buenos Aires: Ediciones del Signo).

Los coautores

Nelson Maldonado Torres. Catedrático asociado, Department of Latino and Hispanic Caribbean Studies; miembro de la Facultad de Literatura Comparada, Universidad de Rutgers, en Nueva Jersey. Presidente de la Asociación Caribeña de Filosofía (2008-2013) y miembro de la junta de la Fundación Frantz Fanon de París. Autor de *Against War: Views from the Underside of Modernity*; coeditor de *Latin@s in the World-System: Decolonization Struggles in the 21st Century US Empire*; editor del número especial sobre filosofía caribeña de *Caribbean Studie* y del *dossier* sobre Filosofía Poscontinental para *Worlds and Knowledges Otherwise*, entre otros ensayos en revistas y libros académicos. En 2011 la Universidad de la Tierra publicó varios de sus escritos con el título: *La descolonización y el giro descolonial.*

Rolando Vázquez. Profesor de Sociología, University College Roosevelt (Universidad de Utrecht, Países Bajos). Desde 2010 coordina con

Walter Mignolo la Escuela de Verano Decolonial en Middelburg. Su trabajo desarrolla una crítica decolonial a la modernidad occidental. Ha escrito en diversas revistas sobre la crítica decolonial del tiempo, las temporalidades relacionales, el buen vivir, la modernidad y la *aesthesis* decolonial. Es miembro del comité editorial de *Estudios Artísticos: Revista de Investigación e Investigación Creadora*.

Madina Tlostanova. Doctora en Filología. Profesora de Feminismo Poscolonial, en Tema Genus, Universidad de Linköping, en Suecia. Su foco está en las interpretaciones decoloniales del mundo poscolonial y en los imaginarios, sistemas de conocimiento y modos estéticos manifiestos en la ficción, el arte contemporáneo, el cine y el teatro, y en las distintas manifestaciones del activismo político. Se ocupa de problemáticas del feminismo y sus intersecciones con el feminismo poscolonial, particularmente en las historias locales de los espacios poscoloniales postsoviéticos del Cáucaso y Asia central. Sus más recientes publicaciones son: *Gender Epistemologies and Eurasian Borderlands*; *Learning to Unlearn. Decolonial Reflections from Eurasia and the Americas* (con Walter Mignolo); "Can the Post-Soviet Think? On Coloniality of Knowledge, External Imperial and Double Colonial Difference"; "Between the Russian/Soviet dependencies, neoliberal delusions, dewesternizing options, and decolonial drives", y *Postcolonial Europe? Essays on Post-Communist Literatures and Cultures*.

Pedro Pablo Gómez Moreno. Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar de Quito; magíster en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana; maestro en Bellas Artes, Universidad Nacional de Colombia. Docente titular de la Facultad de Artes ASAB, Universidad Distrital "Francisco José de Caldas", con cátedras en el pregrado de Artes Plásticas y Visuales y en la maestría en Estudios Artísticos. Dirige el grupo de investigación "Poiesis XXI". Entre sus publicaciones, además de artículos en revistas especializadas, se encuentran los libros: *El surrealismo: pensamiento del objeto y construcción de mundo*; *Avatares de la investigación-creación. 100 trabajos de grado en Artes Plásticas y Visuales; Arte y etnografía; La investigación en Arte y el Arte como investigación*; *Agenciamientos músico-plásticos*; *Estéticas y opción decolonial*; *Estéticas fronterizas: diferencia colonial y opción estética decolonial*. Su actividad artística incluye curadurías y exposiciones individuales y colecticas. Entre 2007 y 2011 fue editor de *Calle14: Revista de Investigación en el Campo del Arte*; actualmente dirige Estudios Artísticos: *Revista de Investigación e Investigación Creadora*.

UNIVERSIDAD DISTRITAL
FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS

Facultad
de Artes-ASAB

Colección

Doctoral

Trayectorias de re-existencia: ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el creer, quinto título de la Colección Doctoral de la Facultad de Artes ASAB- Universidad Distrital Francisco José de Caldas, está compuesto por una colección de textos que abarca cerca de tres décadas de creación académica de uno de los autores más agudos del pensamiento crítico decolonial. En sus páginas se exponen claramente nociones y categorías para pensar la modernidad de otro modo, lo que explica por qué Walter Mignolo es un pensador fronterizo, con un proyecto intelectual y político delineado como la *opción decolonial*. Entender el pensamiento de Mignolo y comprender en qué consiste la *opción decolonial* son tareas complementarias de las que da cuenta este libro.