09 2011

Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento

Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica

Walter Mignolo

Traducción de Marcelo Expósito

I

(De)colonialidad[1] es un concepto cuyo punto de origen fue el Tercer Mundo. Para ser más precisos, surgió en el mismo momento en que la división en tres mundos se desmoronaba y se celebraba el fin de la historia y de un nuevo orden mundial. La aparición de este concepto tuvo un impacto de naturaleza semejante al que produjo el concepto 'biopolítica', cuyo punto de origen fue Europa. Al igual que su homólogo europeo, 'colonialidad' se situó en el centro de los debates internacionales; en su caso, en el mundo no-europeo y en la 'antigua Europa del Este'. Mientras que 'biopolítica' ocupó un papel central en la 'antigua Europa occidental' (es decir, la Unión Europea) y Estados Unidos, así como entre algunas minorías intelectuales conformadas por seguidores

no-europeos de las ideas originadas en Europa –quienes no obstante las adaptaron a las circunstancias locales–, 'colonialidad' hacía sentirse cómodas principalmente a personas de color en países desarrollados, a migrantes y, en general, a una gran mayoría de aquellas personas cuyas experiencias de vida, memorias lejanas e inmediatas, lenguas y categorías de pensamiento fueron alienadas por parte de aquellas otras experiencias de vida, memorias lejanas e inmediatas, lenguas y categorías de pensamiento que dieron lugar al concepto 'biopolítica' para dar cuenta de los mecanismos de control y las regulaciones estatales[2].

Las bases históricas de la modernidad, la posmodernidad y la altermodernidad (donde ¨biopolítica¨ tiene su hogar) se encuentran en la Ilustración y la Revolución Francesa. Las bases históricas de la decolonialidad se encuentran en la Conferencia de Bandung de 1955, en la cual se reunieron 29 países de Asia y África. El principal objetivo de la conferencia era encontrar las bases y la visión común de un futuro que no fuera ni capitalista ni comunista. El camino que hallaron fue la 'descolonización'. No se trataba de una 'tercera vía' *à la* Giddens, sino de desprenderse de las dos principales macronarrativas occidentales. Fue imitada por la conferencia de los Países No Alineados que tuvo lugar en Belgrado en 1961, en la cual varios países latinoamericanos sumaron sus fuerzas a los asiáticos y africanos. *Los condenados de la tierra* de Franz Fanon fue publicado también en 1961. Hace por tanto 55 años que se establecieron los fundamentos políticos y epistémicos de la decolonialidad. La decolonialidad no consiste en un nuevo universal que se presenta como el verdadero, superando todos los previamente existentes; se trata más bien de otra opción. Presentándose como una opción, lo decolonial abre un nuevo modo de pensar que se desvincula de las cronologías establecidas por las nuevas epistemes o paradigmas (moderno, posmoderno, altermoderno, ciencia newtoniana, teoría

cuántica, teoría de la relatividad, etc.). No es que las epistemes y los paradigmas resulten ajenos al pensamiento decolonial. No podrían serlo; pero han dejado de ser la referencia de legitimidad epistémica. La Conferencia de Bandung, en el terreno político, declaraba no ser capitalista ni comunista, sino descolonizadora; el pensamiento decolonial está hoy comprometido con la igualdad global y la justicia económica, pero afirmando que la democracia occidental y el socialismo no son los únicos dos modelos con los que orientar nuestro pensamiento y nuestro hacer. Los argumentos decoloniales promueven lo comunal como otra opción junto al capitalismo y al comunismo. En el espíritu de Bandung, el intelectual aymara Simon Yampara aclara que los aymara no son ni capitalistas ni comunistas. Promueven el pensamiento decolonial y el hacer comunal[3].

Dado que el punto de origen de la decolonialidad fue el Tercer Mundo con su diversidad de historias y tiempos locales, y siendo diferentes países imperiales de Occidente los que interfirieron por vez primera en esas historias locales –ya fuera en el Tawantinsuyu en el siglo XVI, China en el XIX o Irak desde principios del XIX (Francia y Gran Bretaña) hasta principios del XXI (Estados Unidos) –, el pensamiento fronterizo es la singularidad epistémica de cualquier proyecto decolonial. ¿Por qué? Porque la epistemología fronteriza es la epistemología del *anthropos* que no quiere someterse a la *humanitas*, aunque al mismo tiempo no pueda evitarla. La decolonialidad y el pensamiento/sensibilidad/hacer fronterizos están por consiguiente estrictamente interconectados, dado que la decolonialidad no puede ser ni cartesiana ni marxiana. En otras palabras, el origen tercermundista de la decolonialidad se conecta con la 'conciencia inmigrante' de hoy en Europa occidental y Estados Unidos. La 'conciencia inmigrante' se localiza en las rutas de dispersión del pensamiento decolonial y fronterizo.

II

Puntos de origen y rutas de dispersión son conceptos clave para trazar la geo-política del conocimiento/sensibilidad/creencia, tanto como la corpo-política del conocimiento/sensibilidad/entendimiento. Cuando Franz Fanon cierra su *Piel negra, máscaras blancas* con una plegaria:

> *¡Oh cuerpo mío, haz de mí, siempre, un hombre que se interrogue!*

expresó, en una sola frase, las categorías básicas de la epistemología fronteriza: la percepción bio-gráfica del cuerpo Negro en el Tercer Mundo, anclando así una política del conocimiento que está arraigada al mismo tiempo en el cuerpo racializado y en las historias locales marcadas por la colonialidad. Es decir, un pensamiento que hace visible la geo-política y corpo-política de todo pensamiento que la teología cristiana y la egología (e.g. Cartesianismo) oculta. Por tanto, si el punto de origen del pensamiento/sensibilidad y el hacer fronterizos es el Tercer Mundo, y si sus rutas de dispersión se realizaron a través de quienes migraron del Tercer al Primer Mundo[4], entonces el ser y el hacer habitando las fronteras creó las condiciones para ligar la epistemología fronteriza con la conciencia inmigrante y, en consecuencia, desvincularla de la epistemología territorial e imperial basada en las políticas de conocimiento teológicas (Renacimiento) y egológicas (Ilustración). Como es bien sabido, las políticas teo- y ego-lógicas del conocimiento se basaron en la supresión tanto de la sensibilidad como de la localización geo-histórica del cuerpo. Fue precisamente esa supresión lo que hizo posible que la teo-política y la geo-política del conocimiento se proclamaran universales.

La epistemología fronteriza y la decolonialidad van de la mano. ¿Por qué? Porque la decolonialidad se dedica a cambiar los términos de la conversación y no sólo su contenido. ¿Cómo funciona la epistemología fronteriza? La herencia más perdurable de la Conferencia de Bandung es el 'desprendimiento': desprenderse del capitalismo y del comunismo, es decir, de la teoría política ilustrada (del liberalismo y del republicanismo: Locke, Montesquieu) y de la economía política (Smith), así como de su opositor, el socialismo-comunismo. Pero, una vez que nos hemos desprendido, ¿adónde vamos? Hay que dirigirse al reservorio de formas de vida y modos de pensamiento que han sido descalificados por la teología cristiana, la cual, desde el Renacimiento, continuó expandiéndose a través de la filosofía y las ciencias seculares, puesto que no podemos encontrar el camino de salida en el reservorio de la modernidad (Grecia, Roma, Renacimiento, Ilustración). Si nos dirigimos allí, permaneceremos encadenados a la ilusión de que no hay otra manera de pensar, hacer y vivir. El racismo moderno/colonial, es decir, la lógica de racialización que surgió en el siglo XVI, tiene dos dimensiones (ontológica y epistémica) y un solo propósito: clasificar como inferiores y ajenas al dominio del conocimiento sistemático todas las lenguas que no sean el griego, el latín y las seis lenguas europeas modernas, para mantener así el privilegio enunciativo de las instituciones, los hombres y las categorías de pensamiento del Renacimiento y la Ilustración europeos. Las lenguas que no eran aptas para el pensamiento racional (sea teológico o secular) se consideraron lenguas que revelaban la inferioridad de los seres humanos que las hablaban. ¿Qué podía hacer una persona cuya lengua materna no era una de las lenguas privilegiadas y que no había sido educada en instituciones privilegiadas? O bien debía aceptar su inferioridad, o bien debía hacer el esfuerzo de demostrar que era un ser humano igual a quienes lo situaban en segunda clase. Es decir, en ambos

casos se trataba de aceptar la humillación de ser inferior a quienes decidían que debías, o bien mantenerte como inferior, o bien asimilarte. Y asimilarte significa aceptar tu inferioridad y resignarte a jugar un juego que no es tuyo, sino que te ha sido impuesto. La tercera opción es el pensamiento y la epistemología fronterizos.

¿Cómo funcionan? Supongamos que perteneces a la categoría de *anthropos*, es decir, lo que en la mayoría de los debates contemporáneos sobre la alteridad se corresponde con la categoría de 'otro'. El 'otro', sin embargo, no existe ontológicamente. Es una invención discursiva. ¿Quién inventó al 'otro' sino el 'mismo' en el proceso de construirse a sí mismo? Tal invención es el resultado de un enunciado. Un enunciado que no nombra una entidad existente, sino que la inventa. El enunciado necesita un (agente) enunciador y una institución (no cualquiera puede inventar el *anthropos*); pero para imponer el *anthropos* como 'el otro' en el imaginario colectivo se necesita estar en posición de gestionar el discurso (verbal o visual) por el cual se nombra y se describe una entidad (el *anthropos* o 'el otro') y lograr hacer creer que ésta existe. Hoy, la categoría de *anthropos* ('el otro') vulnera las vidas de hombres y mujeres de color, gays y lesbianas, gentes y lenguas del mundo no-europeo y no-estadounidense desde China hasta Oriente Medio y desde Bolivia hasta Ghana. Las personas de Bolivia, Ghana, Oriente Medio o China no son ontológicamente inferiores, puesto que no hay una manera de determinar empíricamente tal clasificación. Existe una epistemología territorial e imperial que inventó y estableció tales categorías y clasificaciones. De tal forma, una vez que caes en la cuenta de que tu inferioridad es una ficción creada para dominarte, y si no quieres ni asimilarte ni aceptar con resignación la mala suerte de haber nacido donde has nacido, entonces te desprendes. Desprenderse significa que no aceptas las opciones que se te brindan. Éste es el legado de la Conferencia de Bandung. Quienes

participaron en la conferencia optaron por desprenderse: ni capitalismo ni comunismo. Optaron por descolonizar. La grandeza de la Conferencia de Bandung consistió precisamente en haber mostrado que otra manera es posible. Su límite estriba en haberse mantenido en el dominio del desprendimiento político y económico. No planteó la cuestión epistémica. Sin embargo, las condiciones para plantearla estaban allí dadas. Lo hizo unos 35 años más tarde el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda, quien había estado muy implicado en los debates en torno a la teoría de la dependencia. La teoría de la dependencia, en la América hispana y lusa, así como en el pensamiento caribeño sobre la descolonización del Grupo Nuevo Mundo[5], surgió en el clima general de la Conferencia de Bandung y la invención del Tercer Mundo. El Tercer Mundo no fue inventado por la gente que habita en el Tercer Mundo, sino por hombres e instituciones, lenguas y categorías de pensamiento del Primer Mundo. La teoría de la dependencia fue una respuesta al hecho de que el mito del desarrollo y la modernización ocultaba que los países del Tercer Mundo no podían desarrollarse ni modernizarse bajo condiciones imperiales. Los economistas y sociólogos caribeños del Grupo Nuevo Mundo plantearon argumentos muy semejantes en ese mismo periodo. Las líneas maestras de su investigación eran el pensamiento independiente y la libertad caribeña. El pensamiento independiente necesita del pensamiento fronterizo, por la simple razón de que no se puede lograr si nos mantenemos dentro de las categorías del pensamiento y la experiencia occidentales.

Se podría objetar a los teóricos de la dependencia y el Grupo Nuevo Mundo que escribieron respectivamente en español/portugués y en inglés. ¿Puede uno desprenderse si permanece atrapado en las categorías de las lenguas occidentales modernas e imperiales? Sí puede, puesto que el desprendimiento y el pensamiento fronterizo

suceden cuando se dan las condiciones apropiadas y cuando se origina la conciencia de la colonialidad (incluso si no se utiliza esta palabra). Al escribir en español, portugués e inglés, los teóricos de la dependencia y el Grupo Nuevo Mundo eran sujetos coloniales, es decir, sujetos que habitaban en las historias locales y en las experiencias de las historias coloniales. Porque el español y el portugués de Sudamérica tienen la misma gramática que en España y Portugal respectivamente; pero aquellas lenguas habitan en cuerpos, sensibilidades y memorias diferentes, y sobre todo en una diferente sensibilidad del mundo. Utilizo la expresión 'sensibilidad del mundo' en lugar de 'visión del mundo' porque ésta, restringida y privilegiada por la epistemología occidental, bloqueó los afectos y los campos sensoriales que están más allá de la vista. Los cuerpos que pensaron ideas independientes y que se independizaron de la dependencia económica eran cuerpos que escribieron en lenguas modernas/coloniales. Por esa razón, necesitaban crear categorías de pensamiento que no se derivaran de la teoría política y de la economía europeas. Necesitaban desprenderse y pensar dentro de las fronteras que habitaban: no las fronteras de los estados-nación, sino las fronteras del mundo moderno/colonial, fronteras epistémicas y ontológicas. El Grupo Nuevo Mundo escribió en inglés, pero habitaba las memorias de la ruta y la historia de la esclavitud, de los esclavos fugitivos y de la economía de la plantación. No es esa experiencia la que alentó el pensamiento liberal de Adam Smith ni el pensamiento socialista de Marx. Lo que nutren la experiencia de la plantación y el legado de la esclavitud es el pensamiento fronterizo.

Nosotros y nosotras, *anthropos*, quienes habitamos y pensamos en las fronteras con conciencia decolonial, estamos en camino de desprendernos; y con el fin de desprendernos necesitamos ser epistemológicamente desobedientes. Pagaremos el precio, puesto

que los periódicos y revistas, las disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades, así como las escuelas profesionales, son territoriales. En otras palabras, el pensamiento fronterizo es la condición necesaria para pensar decolonialmente. Y cuando nosotras y nosotros, *anthropos*, escribimos en lenguas occidentales modernas e imperiales (español, inglés, francés, alemán, portugués o italiano), lo hacemos con nuestros cuerpos en la frontera. Nuestros sentidos han sido entrenados por la vida para percibir nuestra diferencia, para sentir que hemos sido hechos *anthropos*, que no formamos parte –o no por completo– de la esfera de quienes nos miran con sus ojos como *anthropos*, como 'otros'. El pensamiento fronterizo es, dicho de otra forma, el pensamiento de nosotros y nosotras, *anthropos*, quienes no aspiramos a convertirnos en *humanitas*, porque fue la enunciación de la *humanitas* lo que nos hizo *anthropos*. Nos desprendemos de la *humanitas*, nos volvemos epistemológicamente desobedientes, y pensamos y hacemos decolonialmente, habitando y pensando en las fronteras y las historias locales, confrontándonos a los designios globales.

La genealogía del pensamiento fronterizo, del pensar y el hacer decolonialmente, se ha construido en varios frentes[6]. Rememoremos aquí el bien conocido legado de Franz Fanon, y releamos algunos de sus puntos de vista en el contexto de mi argumentación. Ya he mencionado la última línea de *Piel negra, máscaras blancas*, un libro que precede en tres años a la Conferencia de Bandung, si bien no resulta ajeno a las condiciones globales que impulsaron Bandung. Quizá el concepto teórico más radical que introdujo Fanon es 'sociogénesis'. La sociogénesis lo incorpora todo: desprendimiento, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica; desprendimiento de las opciones filogenéticas y ontogenéticas, de la dicotomía del pensamiento territorial moderno. La sociogénesis es, en la esfera de la corpo-política,

semejante a la lógica de la Conferencia de Bandung en la esfera de la geopolítica: no es un concepto híbrido, sino la apertura de una gramática de la decolonialidad[7]. ¿Cómo funciona esa gramática? Recordemos que la sociogénesis es un concepto que no se basa en la lógica de la de-notación (al contrario que la filo- y la ontogénesis), sino en la lógica del ser clasificado, en el racismo epistémico y ontológico: eres ontológicamente inferior y por tanto también lo eres epistémicamente; eres inferior epistémicamente, y por tanto también lo eres ontológicamente[8]. El concepto de sociogénesis surge en el momento mismo en que se toma conciencia de ser 'negro', no por el color de la piel, sino a causa del imaginario racial del mundo colonial moderno: has sido hecho 'negro' por un discurso cuyas reglas no puedes controlar y que no deja lugar para la queja, como sucede a Josef K. en *El proceso* de Kafka. La sociogénesis surgió del pensar y habitar en las fronteras y del pensar decolonialmente, ya que proviene de lo que Lewis Gordon llamaría *existentia Africana*[9], si bien podría haber provenido de cualquier otra experiencia similar de individuos racializados. Resulta poco probable que el concepto 'sociogénesis' se hubiera originado a partir de la experiencia europea, excepción hecha de los inmigrantes de hoy. Y, en efecto, Fanon era un inmigrante del Tercer Mundo en Francia; fue esta experiencia la que sacó a la luz el hecho de que la filogénesis y la ontogénesis quizá no pudieran dar cuenta de la experiencia del sujeto colonial y racializado. Esa experiencia puede ser presentada en su 'contenido' (la experiencia como objeto) por parte de las disciplinas existentes (sociología, psicología, historia, etc.) capaces de hablar 'sobre' el 'negro' y 'describir' la experiencia de éste, pero no pueden suplantar el pensamiento del 'negro' (la experiencia constitutiva del sujeto) en el momento en que caes en la cuenta de que has sido hecho 'negro' por parte del imaginario imperial del mundo occidental. Ciertamente, la imagen del negro como un ser humano

inferior descendiente de Canaán estaba ya impresa en el imaginario cristiano[10]. Pero a lo que me estoy refiriendo aquí es a cómo ese imaginario fue resemantizado en el siglo XVI con el comercio masivo de esclavos en el mundo atlántico. En ese momento, los africanos y el esclavismo eran uno y el mismo. No era así antes del año 1500.

La sociogénesis se sostiene dentro de la epistemología fronteriza. Sostiene a la epistemología fronteriza y no a la epistemología territorial sobre la que se apoyan las diversas disciplinas existentes. Sociogénesis es un concepto que nos permite desprendernos precisamente del pensamiento occidental, aunque Fanon escriba en francés imperial/colonial y no en francés criollo. Al desprenderse, Fanon se compromete con la desobediencia epistémica. No hay otra manera de saber, hacer y ser decolonialmente, si no es mediante un compromiso con el pensamiento fronterizo, el desprendimiento y la desobediencia epistémica. Bandung nos mostró el camino para desprendernos geopolíticamente del capitalismo y del comunismo; Fanon hizo lo propio para desprendernos corpo-políticamente; dos maneras de desprendernos de la matriz colonial del poder y de habitar el pensamiento fronterizo. ¿Por qué mencionar aquí el pensamiento fronterizo? Porque la sociogénesis lo presupone, en la medida en que está relacionada con un desprendimiento de la filogénesis y la ontogénesis. Al mismo tiempo, si la sociogénesis se desplaza a otro territorio, entonces ya no responde a la lógica, la experiencia y las necesidades que dieron lugar al concepto de filogénesis en Darwin y de ontogénesis en Freud. La sociogénesis ya no puede ser subsumida en el paradigma lineal de las rupturas epistémicas de Foucault.

III

Poner entre interrogantes la enunciación (cuándo, por qué, dónde, para qué) nos dota del conocimiento necesario para crear y transformar, y que resulta necesario para imaginar y construir futuros globales; ello constituye el corazón de cualquier investigación decolonial. ¿Por qué? Porque el conocimiento se crea y transforma de acuerdo con deseos y necesidades particulares, así como en respuesta a exigencias institucionales. El conocimiento está anclado en proyectos con una orientación histórica, económica y política. Lo que desveló la 'colonialidad' es la dimensión imperial del conocimiento occidental que ha sido construida, transformada y diseminada durante los últimos 500 años. Es la colonialidad del conocimiento y del ser lo que se esconde tras la celebración de las rupturas epistémicas y de los cambios paradigmáticos. Tanto aquéllas como éstos forman parte de, y suceden en una concepción del conocimiento que se originó en el Renacimiento europeo (es decir, en ese espacio y tiempo) y llegó al corazón de Europa (Alemania, Inglaterra y Francia) a través de la Ilustración.

A diferencia de la decolonialidad, el punto de origen de conceptos tales como 'modernidad' y 'posmodernidad', de las rupturas epistémicas y los cambios paradigmáticos, fue Europa y su historia interna. Estos conceptos no son universales; ni siquiera son globales. Son regionales y, como tales, tienen el mismo valor que cualquier otra configuración y transformación regional del conocimiento. La única diferencia estriba en que las historias locales de los conceptos europeos se convirtieron en designios globales. Eso significa que conceptos como los arriba citados fueron necesarios para dotar de sentido a los deseos particulares y a las exigencias institucionales. Cuando la posmodernidad o los cambios paradigmáticos se convierten en conceptos viajeros que, siguiendo las rutas de la dispersión, llegan a Argentina o Irán, China o Argelia, lo hacen formando parte de la expansión de la civilización

occidental. Los sujetos de la periferia cayeron en la cuenta de que la posmodernidad no significa lo mismo en Francia, Alemania o Inglaterra que en Argentina o China. Sólo se puede decir que la posmodernidad no es lo mismo en Francia que en China si asumimos que existe algo definible como 'posmodernidad', sea lo que sea. En última instancia no importa tanto qué es, sino más bien lo que las personas que dialogan a favor o en contra entienden que es. Lo que importa es la enunciación, no tanto lo enunciado. Cuando estuvo ya establecido el concepto 'posmodernidad', una serie de conceptos complementarios salieron a la luz, aplicados a las historias coloniales locales: modernidades periféricas, alternativas o subalternas, rupturas epistémicas y cambios paradigmáticos. En primer lugar, la modernidad no es un despliegue ontológico de la historia, sino la narrativa hegemónica de la civilización occidental. Así que no hay necesidad alguna de ser moderno. Mejor dicho, resulta urgente desprenderse de la ensoñación según la cual se está fuera de la historia si no se es moderno. Las modernidades alternativas o subalternas que reclaman su derecho a existir reafirman el imperialismo de la modernidad occidental disfrazado de modernidad universal. En segundo lugar, si se acepta que la modernidad es una narrativa y no una ontología, una posible respuesta consiste en reclamar "nuestra modernidad", como hace el politólogo indio Partha Chatterjee al reformular el pasado y el papel de India en la historia global. Resulta necesario eliminar el concepto de 'pre-moderno', que hace un buen servicio a la modernidad imperial, para hablar en su lugar con orgullo de lo 'no-moderno'. Argumentar lo 'no-moderno' requiere una práctica del desprendimiento y del pensar fronterizo, para legitimar así que otros futuros más justos e igualitarios puedan ser pensados y construidos más allá de la lógica de la colonialidad constitutiva de la retórica de la modernidad.

Tales conceptos son la materialización de un punto de origen y de las rutas de dispersión que mantienen la dependencia epistémica. La respuesta decolonial ha sido sencillamente decir: "existe una modernidad nuestra", como ha argumentado contundente y convincentemente Chatterjee[11]. Cuando surgió la sensibilidad/ pensamiento fronteriza, cobró existencia la opción decolonial; y al aparecer como opción, reveló que la modernidad (la modernidad periférica, subalterna o alternativa, o sencillamente la modernidad) es tan sólo otra opción y no el desarrollo 'natural' del tiempo. La modernidad y la posmodernidad son opciones, no momentos ontológicos de la historia universal, al igual que son opciones las modernidades subalternas, alternativas o periféricas. Todas ellas son opciones que niegan e intentan impedir el desarrollo del pensamiento fronterizo y de la opción decolonial.

La posmodernidad no siguió el mismo camino que la modernidad. No ha habido, hasta donde yo sé, conceptos complementarios como posmodernidades periféricas, alternativas o subalternas. Pero ese vacío fue rápidamente llenado al materializarse el concepto de 'poscolonialismo'. Resulta interesante observar que el punto de origen del poscolonialismo fue Inglaterra y Estados Unidos, es decir, se originó en el mundo euro-estadounidense y angloparlante y no en el Tercer Mundo. Sin embargo, quienes lo plantearon provenían del mundo no-europeo. En realidad, hubiera resultado difícil que el concepto 'poscolonialidad' se le ocurriera a un intelectual británico, alemán o francés. No imposible, pero sí poco probable. Una de las razones principales es que el legado colonial tal y como se experimentó en las colonias no forma parte de las vidas y las muertes de los teóricos posmodernos y posestructuralistas. Recíprocamente, la posmodernidad y el posestructuralismo no están en el corazón de los intelectuales de India o África subsahariana (el segundo punto de referencia del

poscolonialismo). Los trabajos de Ashis Nandy o Vandana Shiva en India son una manifestación del pensamiento decolonial más que de la teoría poscolonial. Los africanos Paulin J. Hountondji y Kwasi Wiredu se encuentran más cerca del legado de la descolonización que del poscolonialismo. El aymara Patzi Paco en Bolivia o Lewis Gordon en Jamaica/Estados Unidos argumentan en términos decoloniales antes que poscoloniales. Dado que el punto de origen del poscolonialismo fue principalmente Inglaterra y Estados Unidos, y sus principales impulsores fueron intelectuales del Tercer Mundo (como diría Arif Dirlik), resulta más fácil para los intelectuales europeos aceptar el pensamiento poscolonial que el decolonial. Como ya dije, el pensamiento decolonial es más semejante a la piel y a las ubicaciones geo-históricas de los migrantes del Tercer Mundo, que a la piel de los 'nativos europeos' en el Primer Mundo. Nada impide que un cuerpo blanco en Europa occidental pueda sentir cómo la colonialidad opera en los cuerpos no-europeos. Comprenderlo consiste en una tarea racional e intelectual, no experiencial. Para que un cuerpo europeo llegue a pensar decolonialmente tiene que ceder algo, de la misma forma que un cuerpo de color formado en las historias coloniales tiene que ceder algo si quiere habitar las teorías posmodernas y posestructuralistas.

IV

Observemos cuáles son los tres escenarios en los que hoy se despliegan futuros globales:

· La reoccidentalización mediante la continuidad del proyecto incompleto de la modernidad occidental.

· La desoccidentalización dentro de los límites de la modernidad occidental.

· La decolonialidad en el surgimiento de una sociedad política global que se desprende de la reoccidentalización y de la desoccidentalización.

La reoccidentalización y la desoccidentalización son luchas que tienen lugar en las esferas controladas por la autoridad y la economía. La primera es el proyecto del presidente Barack Obama, que busca reparar los daños que han causado George W. Bush y Dick Cheney al liderazgo estadounidense y occidental. La desoccidentalización es la política de las poderosas economías emergentes (China, Singapur, Indonesia, Brasil y Turquía, a quienes ahora se suma Japón). La decolonialidad es el proyecto que define y motiva el surgimiento de una sociedad política global que se desprende tanto de la reoccidentalización como de la desoccidentalización. A pesar de la complejidad, ambigüedad, heterogeneidad e imprevisibilidad de la 'realidad', resulta posible distinguir cómo se orientan los tres principales proyectos que construyen futuros globales.

El pensamiento fronterizo es la condición necesaria para que existan los proyectos desoccidentalizador y decolonial. Sin embargo, éstos difieren radicalmente en sus objetivos respectivos. Es condición necesaria porque afirmar la desoccidentalización implica pensar y argumentar en situación de exterioridad con respecto a la propia occidentalización moderna. La exterioridad no es un afuera del capitalismo y de la civilización occidental, sino el afuera que se crea en el proceso de crear el adentro. El adentro de la modernidad occidental ha sido construido desde el Renacimiento, basado en la doble, simultánea y continua colonización del espacio y del tiempo.

El antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot lo explica de esta manera:

> "Si la modernización tiene que ver con la creación del lugar –como una relación dentro de un espacio definido–, la modernidad tiene que ver con la proyección de ese lugar –lo local– sobre un fondo espacial teóricamente ilimitado. La modernidad tiene que ver tanto con la relación entre el lugar y el espacio, como con la relación entre el espacio y el tiempo. Para poder prefigurar el espacio teóricamente ilimitado –en oposición al espacio dentro del cual el mando ocurre– se necesita poner el espacio en relación con el tiempo o remitirse a una temporalidad única, que es la posición del sujeto ubicado en ese lugar. La modernidad tiene que ver con estos aspectos y momentos en el desarrollo del capitalismo mundial que requieren la proyección del sujeto individual o colectivo tanto sobre el espacio como sobre el tiempo. Tiene que ver con la historicidad"[12].

No sólo a la gente se la ha hecho caer fuera de la historia, en la exterioridad, sino también a las formas de gobierno y de organización económica no-modernas. 'No-modernos' son los incas en el Tawantinsuyu, la China de la dinastía Ming y la revolución maoísta, África en general, Rusia y Japón, por nombrar unos pocos casos. Algunos estados y economías no-modernas (como China y Brasil) no sólo están creciendo económicamente, sino que también se están enfrentando a las directrices que recibieron en el pasado por parte de las instituciones occidentales. El marxismo no nos facilita las herramientas para poder pensar en exterioridad. El marxismo es una invención moderna europea que surgió para enfrentarse, en el seno de la propia Europa, tanto a la teología cristiana como a la economía liberal, es decir, al capitalismo. El

marxismo resulta limitado tanto en las colonias como en el mundo no-moderno en general, porque se mantiene dentro de la matriz colonial del poder que crea exterioridades en el espacio y en el tiempo (bárbaros, primitivos y subdesarrollados). Por la misma razón, el marxismo sólo sirve de ayuda limitada a quienes migran del mundo no-europeo a Europa y Estados Unidos. Pensar en exterioridad exige una epistemología fronteriza. Actualmente, la epistemología fronteriza sirve tanto a los propósitos de la desoccidentalización como a los de la decolonialidad; pero la desoccidentalización no llega tan lejos como la decolonialidad.

El pensamiento fronterizo que conduce a la opción decolonial se está convirtiendo en una forma de ser, pensar y hacer de la sociedad política global. Ésta se define en sus procesos de pensar y de hacer decolonialmente. Sus impulsores y sus instituciones ponen en conexión la sociedad política del mundo no-europeo/ estadounidense con quienes migran de ese mundo a la 'antigua Europa occidental' (es decir, la Unión Europea) y Estados Unidos. La sociedad política global transforma la organización y las regulaciones establecidas por las autoridades políticas (las monarquías occidentales y los estados burgueses seculares), las prácticas económicas y la economía política (es decir, el capitalismo) y la sociedad civil que resulta necesaria para que exista el estado y la economía.

La sociedad política que emerge mundialmente, que incluye las luchas de los migrantes que rechazan ser asimilados y promueven la descolonización[13], continúa el legado de la Conferencia de Bandung. Si la descolonización, durante la Guerra Fría, no fue ni comunista ni capitalista, a principios del siglo XXI no es ni reoccidentalización ni desoccidentalización, sino decolonialidad. La decolonidad requiere una desobediencia epistémica, porque el pensamiento fronterizo es por definición pensar en exterioridad, en

los espacios y tiempos que la autonarrativa de la modernidad inventó como su exterior para legitimar su propia lógica de colonialidad.

Ahora bien, la decolonialidad no es un proyecto que tenga por objetivo imponerse como un nuevo universal abstracto que reemplace y 'mejore' la reoccidentalización y la desoccidentalización. Es una tercera fuerza que, por una parte, se desprende de ambos proyectos; y por otra, reclama su papel a la hora de construir futuros que no pueden ser abandonados ni en manos de la reoccidentalización, ni a los diseños desoccidentalizadores. Desconozco si en este momento la reoccidentalización aspira a mantener las ficciones del norte atlántico universal, lo que significaría mantener la modernización y la modernidad. Para quienes no quieren ser asimilados ni a la reoccidentalización ni a la desoccidentalización, el pensamiento fronterizo y la decolonialidad son el camino para impulsar las exigencias y la influencia creciente de la sociedad política global. Es demasiado pronto para afirmar qué sucederá próximamente. Lo que haya que hacer de antemano está siendo definido por las formas que adopta la confrontación entre reoccidentalización y desoccidentalización.

---

[1] Este escrito desarrolla mi presentación en la Akademie der Bildenden Kunste, Viena, 5 de octubre de 2010, en el seminario *Decolonial Aesthetics* organizado por **Marina Gržinić** y Therese Kaufmann, con la participación de Madina Tlostanova, del Departamento de Filosofía Comparada de la Friendship University de Rusia. Agradezco especialmente a Therese Kaufmann la oportunidad de publicar esta versión escrita en el webzine del eipcp

(european institute for cultural progressive policies). El artículo reciente de Therese Kaufmann, "Art and Knowledge: Towards a Decolonial Perspective" (http://eipcp.net/transversal/0311/kaufmann/es) es un brillante ejemplo de cómo pensar decolonialmente en Europa.

[2] Para una crítica de los puntos débiles de la argumentación de Giorgio Agamben desde el punto de vista de las experiencias, memorias y sensibilidades de las historias coloniales y desde un razonamiento decolonial, véase Alejandro de Oto y Marta María Quintana, "Biopolítica y colonialidad", en *Tabula Rasa*, nº 12, 2010, págs. 47-72.

[3] Sobre la opción decolonial tal y como la describe Simon Yampara y la refrendan muchos intelectuales y activistas aymara y quechua, véase Jaime E. Flores Pinto, "Sociología del Ayllu" (http://rcci.net/globalizacion/2009/fg919.htm). Véase también mi artículo "The Communal and the Decolonial" (http://turbulence.org.uk/turbulence-5/decolonial/).

[4] Les Indigènes de la République, en Francia, es un sobresaliente ejemplo de pensamiento fronterizo y conciencia migrante. Véase "The Decolonizing Struggle in France. An Interview with Houria Bouteldja", en *Monthly Review*, 2 de noviembre de 2009 (http://www.indigenes-republique.fr/article.php3?id_article=763).

[5] Brian Meeks & Norman Girvan (eds.), *The Thought of the New World: The Quest for Decolonization*, Ian Randle Publishing, Kingston, 2010.

[6] No solo es un problema de los nativos americanos, como a veces escucho decir después de mis conferencias. Intelectuales críticos de todo el mundo son conscientes de los límites de los archivos occidentales. En el caso de China, véase los cuatro volúmenes de

Wang Hui, *The Rise of the Modern Chinese Thought*. Para un análisis de este título, véase Zhang Yongle, "The Future of the Past: On Wang Hui's *Rise of Modern Chinese Thought*", en *New Left Review*, nº 62, marzo/abril de 2010, págs. 47-83. Para el mundo musulmán, véase Mohammed al-Jabri, *Introduction a la Critique de la Raison Arabe*, Editions de La Découverte, París, 1995. En un espíritu similar escribí mi *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1995. Véase también el trabajo realizado por la Caribbean Philosophical Association (http://www.caribbeanphilosophicalassociation.org/). No se trataría de convertirnos en post-post permaneciendo atentos al último mensaje de la izquierda europea, sino de desplazarnos hacia el sur del Atlántico norte.

[7] Véase Walter Mignolo, *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2010.

[8] Nelson Maldonado-Torres, "The Coloniality of Being", en *Cultural Studies*, nº 21:2, 2007, págs. 240-270.

[9] Lewis R. Gordon, *Existentia Africana: Understanding African Existential Thought*, Routledge, Nueva York, 2000.

[10] Como bien se sabe, Noé maldijo al hijo menor de Ham, Canaán, por un gesto irrespetuoso hacia su padre. Como Canaán es supuestamente ancestro del pueblo africano, la maldición justificó su esclavización por parte de los cristianos occidentales de acuerdo con la tradición eclesiástica.

[11] Partha Chatterjee, "Modernity in Two Languages", en *A Possible India: Essays in Political Criticism*, Oxford University Press,

Delhi, 1997, págs. 185-205. Véase mi "Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom", en *Theory, Culture and Society*, nº 26/7-8, 2009, págs. 159-181.

[12] Michel-Rolph Trouillot, "North Atlantic Universals: Analytical Fictions, 1492-1945", en *South Atlantic Quarteerly*, nº 101:4, 2002, pág. 849.

[13] Véase nota 4, sobre Les Indigènes de la Rèpublique.