

Fisonomía de la metafísica decolonial: lo *damné*, una identidad sin narración¹

JAVIER FRANZÉ²

Universidad Complutense de Madrid³, España

javier.franze@cps.ucm.es

Recibido: 20 de enero de 2013

Aceptado: 16 de abril de 2013

Resumen:

El presente artículo busca mostrar el esencialismo de la reflexión de Walter Mignolo en *La idea de América Latina*. Tal esencialismo no consiste en considerar a las comunidades subalternas puras o incontaminadas, ni a todos sus miembros (los *damnés*) dotados de unos rasgos fijos y ahistóricos, sino en concebir la existencia de *la* memoria y *la* experiencia propias de *lo damné*, cuyos portadores sólo pueden surgir de entre los miembros de esas comunidades. Esta forma de esencialismo es consecuencia del propósito de edificar una teoría capaz de alcanzar a la vez y con igual eficacia objetivos epistemológicos y políticos, y pone en discusión la relación entre identidad y narración.

Palabras claves: Decolonial, esencialismo, identidad, narración, epistemología.

Physiomy of Decolonial Metaphysics: The *Damné*, Identity Without a Narrative

Abstract:

This paper aims to show the essentialism of Walter Mignolo's reflection in *The Idea of Latin America*. One such essentialism does not consist of considering subaltern communities as pure or uncontaminated, nor all of its members (the *damné*) as endowed with some definite and ahistorical traits, but rather in conceiving the existence of memory and experience, as characterising the *damné* and that its bearers can only arise from among the members of such communities. This type of essentialism is a consequence of the aim to build a theory able to reach both epistemological and political objectives at the same time and with the same efficacy, and brings the relation between identity and narration into question.

Key words: Decolonial, essentialism, identity, narration, epistemology.

¹ Este artículo es producto de la investigación realizada en el marco del Proyecto CSO 2010-20779 «Deliberación y democracia. Los modelos liberal y postliberal: marco teórico y estudios de caso», y financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad de España.

² Doctor en Ciencias Políticas (1997), Universidad Complutense de Madrid.

³ Departamento de Ciencia Política III, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología.

Fisionomía da metafísica decolonial: o *damné*, uma identidade sem narração

Resumo:

O presente artigo busca evidenciar o essencialismo presente na reflexão de Walter Dignolo em *La idea de América Latina*. Tal essencialismo não consiste em considerar as comunidades subalternas puras ou não contaminadas, tampouco todos os seus membros (os *damnés*) como dotados de traços fixos e ahistóricos. Trata-se de conceber a existência de memória e experiência próprias do *damné*, os quais somente podem surgir entre membros daquelas comunidades. Essa forma de essencialismo é consequência do propósito de edificar uma teoria capaz de alcançar, ao mesmo tempo e com igual eficácia, objetivos epistemológicos e políticos, e coloca em discussão a relação entre identidade e narração.

Palavras-chave: decolonial, essencialismo, identidade, narração, epistemologia.

Introducción

El libro *La idea de América Latina* (Dignolo, 2008) ha generado debates acerca de si la posición de su autor es esencialista o no. Más concretamente, si este otorga un «privilegio epistemológico» a determinados proyectos y pensadores como representantes de los pueblos subalternos o *damnés*. El presente trabajo se coloca en esa discusión y busca mostrar en qué consiste el esencialismo de Dignolo. Este tiene su especificidad. No radica tanto en considerar puro o incontaminado al grupo de los subalternos y, por tanto, a todos los *damnés* como sujetos dotados de unos rasgos y representaciones fijas y ahistóricas, sino en concebir la existencia de una memoria y una experiencia propias de *lo damné*, cuyos portadores solo pueden surgir de entre los miembros de ese grupo.

Asimismo, este artículo trata de mostrar que esta forma de esencialismo es consecuencia de un intento de construir una teoría capaz de satisfacer a la vez y con igual eficacia objetivos epistemológicos y políticos. Para analizar este problema, en primer término se expondrá la tesis de Dignolo en *La idea de América Latina*, para luego analizar las críticas que ha recibido y su respuesta. A continuación, se mostrará qué forma de esencialismo es la de Dignolo y la relación de esta con su posición sobre la relación entre epistemología y política práctica.

La reflexión de Dignolo en torno al nombre «América Latina»

Dignolo cuestiona el nombre de América «Latina» porque esta denominación supone un punto de vista particular para mirar y construir América, el colonial: si América es «latina», entonces no es ni indígena ni africana. Esta clasificación —continúa Dignolo— construye una aparente identidad homogénea e incluyente, pues al negar otras semánticas como *Anáhuac*, *Tawantisuyo* o *Abya-Yala*, «blanquea» el subcontinente emergente.

La hegemonía de este punto de vista se asienta en una geopolítica del conocimiento, producto de la matriz colonial del poder, que legitima *un* lugar de enunciación privilegiado —Europa, luego Estados Unidos—, pues siendo particular se presenta como universal y oculto tras su contracara, la Modernidad. América *Latina* no preexiste a la Modernidad, sino que es su consecuencia, pues desempeña un papel análogo al de la Edad Media: si esta era un pasado oscuro por superar, América era un espacio bárbaro por civilizar.

Mignolo distingue tres momentos decisivos en la trayectoria de la idea de América Latina. El primero consiste en la invención de América o «la entrada de América en la conciencia europea» (Mignolo, 2008: 19) durante la primera Modernidad (Renacimiento y Revolución Colonial). América aparece entonces como la quinta raza, junto a la roja, la amarilla, la blanca y la negra.

En el segundo, durante la segunda Modernidad (Ilustración y Revolución Industrial), el subcontinente queda adscripto a la noción de latinidad. Es la creación de América *Latina*, nombre que desplazará a los de Indias Occidentales e Hispanoamérica. Desde entonces se contrapondrán anglo-América —lo superior-dominante— y latino-América —lo inferior-dependiente—.

La latinidad es propugnada por Francia —debido a su lucha interimperialista con Estados Unidos e Inglaterra— y aceptada por las elites «criollo-mestizas» de descendencia europea, las cuales creyendo que se adscribían a lo europeo, en verdad «se autocolonizaron» (Mignolo, 2008: 21).

Este proceso reprodujo la colonialidad sin necesidad de colonias territoriales, pues bastaba el control financiero y de la subjetividad. Tras las independencias —entre 1776 y 1850— la matriz colonial del poder se reconfiguró: el colonialismo externo dio lugar al colonialismo interno.

El tercer momento significa el inicio del cierre del ciclo de América «Latina». Comienza a *explicitarse* hacia fines del XX y principios del XXI, pero se remonta al barroco colonial propio de la sociedad civil (Mignolo, 2008: 86). En este período aparece «un nuevo tipo de saber que responde a las necesidades de los *damnés*» (Mignolo, 2008: 119), y que no cambia simplemente el contenido de la discusión —como hicieran el marxismo o la teología de la liberación—, sino los *términos del debate*, sostiene Mignolo. Es un cambio de paradigma —el decolonial de la invención en lugar del moderno-colonial del Descubrimiento— que significa una ruptura epistemológica: la decolonización del ser, del saber y del poder. Originado en el dolor y la humillación que produce la herida colonial, se manifiesta en movimientos sociales y proyectos políticos radicales de los indios, afrodescendientes, mujeres de color, gays y lesbianas (Mignolo, 2008: 123), que rompen con los proyectos eurocéntricos, incluso los «de liberación» y exigen/ ejercen su derecho al conocimiento, a la memoria.

Para Mignolo la hegemonía de la idea de América Latina fue posible porque perspectivas, cosmologías y epistemologías distintas fueron silenciadas, no escuchadas o clasificadas como no legítimas. Por eso la ruptura actual consiste en el retorno de los actores invisibilizados tras la idea de América «Latina». Estos vienen a cuestionar la diferencia colonial, sobre todo en la capacidad de controlar e imponer concepciones de vida, epistemologías y la distribución inequitativa de poder que esto acarrea (Mignolo, 2008: 61, 67).

El resultado posible, y a la vez esperado por Mignolo, de esta ruptura, es la constitución de «un mundo en el que quepan muchos mundos», sin que ninguno sea considerado superior a los otros y por tanto sin que estos deban ser traducidos al lenguaje de aquel. La convivencia es posible y deseable, pues «los criollos/mestizos pueden vivir en América Latina y compartir el espacio con los indígenas de Abya-Yala en un pie de igualdad» (Mignolo, 2008: 164).

Mignolo y sus críticos

Marcel Velázquez Castro⁴ y Ricardo Salvatore⁵ han criticado el «privilegio epistemológico» que según ellos Mignolo atribuye a colectivos o autores subalternos a la hora de relatar su propia historia y proyectar una ruptura epistemológica y política.

Mignolo (2009: 251-276) responde a esta crítica afirmando que la decolonialidad no es un dogma, sino una opción que asume la pluralidad y así la coexistencia con otras perspectivas que no comparte pero entiende igual de legítimas. Para Mignolo el problema está en preguntar si la decolonialidad otorga un privilegio epistemológico a determinados grupos, pues implica asumir el presupuesto de la Modernidad de que hay un único modo de interpretar la realidad (2009: 253-254, 256, 264). La crítica al privilegio epistémico tiene razón, pues tal privilegio

⁴ Para Velázquez Castro «[h]ay una confianza ilimitada en los actuales movimientos sociales de pueblos indígenas y afroamericanos, principalmente en aquellos sectores 'no contaminados por las tradiciones de pensamiento republicano, liberal y socialista' (p. 90) porque ellos están realizando mediante su potencial epistémico la construcción del proyecto decolonial» (2008: 261-262). Según Velázquez Castro «es difícil aceptar que los movimientos indígenas (...) o cualquier movimiento afroamericano representen la acción política de una población químicamente pura, exenta de los grandes discursos de la modernidad» (2008: 262). Finalmente, se pregunta: «¿No estamos convirtiendo a determinados subalternos y a su perspectiva en nuevos agentes privilegiados del futuro y en la única manera de leer la realidad?» (2008: 263).

⁵ Salvatore afirma que: "The privilege attributed to certain authors who are representative of races or peoples oppressed by centuries of colonialism (or the cognate idea that 'mestizo' intellectuals working upon the 'colonial wound' are truly uncovering the hidden history of 'coloniality') is a pill that is very hard to swallow. Why would the writings of a Bolivian sociologist writing in *Kechua* be more in tune with the needs of the oppressed than another Bolivian sociologist writing in Spanish, or for that matter, than a European sociologist writing in English or French? The possibilities are only two: either locality (language and community) gives the knower a privileged understanding over (and compassion with) a given subject; or the subject of observation and scrutiny is closed to outsiders (or speakers of another language). I do not find the idea of epistemic privilege entirely convincing. Nor do I find that a given community or locality is able to control and keep for itself its own perspective, knowledge, or categories. Local knowledge, as any other type of property, is subject to appropriation by outsiders" (2006: 136).

existe, pero no da en el clavo: ese privilegio no es de los *damnés*, sino exclusivo de la Modernidad (Mignolo, 2009: 260). Lo que sí tienen los *damnés* es derecho epistemológico «de argumentar por sus intereses de la misma manera que mestizos y criollos lo hacen y lo han hecho por los suyos» (Mignolo, 2009: 261). Los que ejercen ese derecho no representan a todos los *damnés*; no representan a nadie, salvo ese derecho epistemológico y la decolonialidad como opción.

Mignolo ya rechazaba en *La idea de América Latina* las críticas de esencialismo afirmando que:

no hay lugares raciales, ideológicos ni religiosos seguros. No es suficiente con ser cristiano, liberal o marxista; ni judío, cristiano o musulmán; ni negro, oriental, moreno o blanco; ni heterosexual o gay para adherirse a un proyecto imperial o decolonial. Se trata de una cuestión ética que no depende del color de la piel, de la religión ni de la ideología (2008: 135; véase también 2008: 161).

Y reafirmaba que el problema era que tales cuestionamientos provienen de aquellos que no pueden pensar fuera del concepto de representación moderno e imperialista, que «no [permite] a mis interlocutores comprender que un proyecto que nace de la experiencia negra de la esclavitud en el mundo moderno/colonial no necesariamente (1) representa a *todos* los negros, ni (2) se limita a los negros, ni es deseable que así sea» (Mignolo, 2008: 135). Y concluía: «yo comparto, apoyo y promuevo el proyecto de la Asociación Caribeña de Filosofía y del movimiento social afroecuatoriano, no porque sea negro sino porque, según mi opinión, es un proyecto de liberación y decolonización epistémica» (2008: 135).

Como parte de esta argumentación, Mignolo (2007) va a distinguir entre *identity politics* e *identity in politics*. La *identity politics* (política identitaria) responde a un concepto esencialista y se basa en el poder de clasificar las otras identidades naturalizando el propio discurso como surgido de una no-identidad. Blancura, heterosexualidad y masculinidad son los rasgos principales de este discurso identitario dominante, que se presenta a través de *universales* como la ciencia, la filosofía, el cristianismo, el liberalismo o el marxismo.

Dada esta situación, Mignolo sostiene que la *identity in politics* (identidad en la política) es crucial para el discurso decolonial, pues para desnaturalizar la construcción de identidades racializadas —que clasifica personas, lenguajes, religiones, saberes y regiones— en el mundo moderno-imperial es necesario construir teorías políticas y organizar acciones políticas basadas en las identidades asignadas por el discurso imperial. Mignolo cita a Fausto Reinaga: “I am not Indian, dammit, I’m Aymara. But you made me Indian and as Indian I will fight for liberation” (2007: 3). Toda otra forma de pensar y de actuar políticamente que no sea decolonial ni siga la lógica de la identidad en la política permanece dentro de la razón imperial y de la política identitaria, sostiene Mignolo.

El esencialismo decolonial: la fijación de un contenido a una condición

En este apartado se analizan tres conceptos clave del pensamiento decolonial para mostrar la fisonomía del esencialismo de Mignolo.

La clasificación de los actores: los gentilicios

En su libro, Mignolo por una parte critica la clasificación colonial en términos raciales, típica de la política identitaria, por lo que supone de inferiorización de determinados pueblos y culturas. Pero, por otra, utiliza como criterios de clasificación de los actores, perspectivas y lugares términos como «europeo», «criollos», «indios», «afrodescendientes», «mestizos», etc., lo que sería una clasificación propia de la identidad en política. Mignolo afirma a la vez que el decolonial es el punto de vista crítico *de las comunidades* silenciadas (indígenas, afrocaribeños, afrodescendientes, indios) (2008: 29-30).

La contracara de este presupuesto es que existe un punto de vista *europé* (2008: 31), mutuamente implicado con el colonial. La noción de que *todo* punto de vista colonial acaba siendo más bien «europeo» parece confirmarse cuando Mignolo sostiene que:

(l)a idea de 'América' y de 'América Latina' podía justificarse dentro del marco filosófico de la modernidad europea, incluso cuando las voces de esa justificación provienen de los criollos descendientes de europeos que habitaban las colonias y *compartían* el punto de vista de los españoles o los portugueses (2008: 32; subrayado por mí).

Mignolo, refiriéndose al caso de Sudamérica, sostiene que los sujetos pueden reaccionar ante la «herida colonial» con la asimilación o con el disenso. Sin embargo, no trata ambas reacciones del mismo modo, pues una parece ser más propia del colonizado —la rebelión— que la otra, más propia del colonizador —la asimilación—:

la asimilación es y sigue siendo una reacción posible frente a la diferencia colonial: el colonizado *no es uno de ellos*, pero busca *convertirse* en uno de ellos. La otra respuesta posible es el disenso. Mientras que con la primera reacción *se reprime* la herida colonial, con la segunda *se abre el camino* hacia la rebelión y los modos de pensar *distinto* (2008: 86; subrayado por mí).

En otro pasaje, Mignolo afirma que «las ideas republicanas que se discutían y llevaban a la práctica en Francia *se apoderaron del cuerpo y la mente* de los criollos de ascendencia europea y los criollos de ascendencia africana que habitaban Haití y lo que luego sería la República Dominicana» (2008: 80). Remarcará luego que «movimientos sociales de disenso, en particular los encabezados por los descendientes de indígenas y africanos [...] no estaban *contaminados* por las tradiciones del pensamiento republicano, liberal y socialista» (2008:

90; subrayado por mí), y por ello encontraron el rumbo que los «criollos» perdieron tras la independencia.

Confirmando esta última idea, Mignolo sostiene que «al definir sus propias condiciones e identidades, los indios, los descendientes de africanos de América del Sur y el Caribe y los latinos que viven en Estados Unidos están haciendo lo que los criollos de origen europeo *tendrían que haber hecho* hace 200 años» (2008: 91). Esta última afirmación resulta llamativa, pues pocas líneas más arriba Mignolo cuestiona el vínculo entre un colectivo y una determinada identidad, al escribir que «la conciencia criolla era más bien una doble conciencia: la de no ser lo que se suponía que debían ser (es decir, europeos)» (2008: 87).

El pensamiento de frontera

Para Mignolo el pensamiento de frontera es consecuencia de la diferencia de poder colonial y surge cuando «los sabios y los funcionarios del Anáhuac y Tawantisuyu debieron adaptar su sistema de conocimiento, información y organización de la memoria a un sistema extraño a su experiencia y su pasado común» (2008: 34). Supone pensar en un «marco doble»: uno «fue introducido por los europeos», y el otro era el propio. Los «europeos» no tuvieron que proceder a tal adaptación, pues «no tuvieron la necesidad de asimilar las lenguas y los marcos de conocimiento indígenas» (2008: 35) a su propio marco teológico/egológico. El pensar fronterizo se vuelve contra la Conquista, que lo creó, pues constituye la base del pensamiento decolonial.

Si por una parte el pensamiento fronterizo es consecuencia de una experiencia contingente, por otra *cada uno de los marcos de pensamiento* aparece como *lo propio*, pasando a ser constitutivos de la identidad de esos colectivos, lo cual se expresa en los nombres que Mignolo utiliza: el «pensamiento europeo» y el «marco de conocimiento indígena».

Más aún, Mignolo por un lado busca mostrar la pluralidad del marco de conocimiento «indígena», pero por otro lo hace afirmando que éste «adoptó formas particulares entre los *esclavos africanos* y los *criollos de ascendencia africana*, así como entre los *criollos descendientes de españoles* y «*portugueses*» (2008: 35; subrayado por mí). En esta misma línea, afirmará que el pensamiento fronterizo florece además «en especial en las zonas de Europa donde residen inmigrantes africanos, asiáticos, sudamericanos y caribeños» (2008: 35).

El occidentalismo

Consecuencia de la revolución colonial y antecedente/condición del orientalismo, para Mignolo el occidentalismo define un emplazamiento geohistórico, el nombre de una región del mundo, a la vez que fija un lugar de enunciación privilegiado:

Occidente se autodefine como *la* civilización y se autocoloca como parámetro para el resto del mundo. Desde allí observa, describe, enumera y clasifica lo existente en clave de progreso. El occidentalismo es, por tanto, enunciación antes que enunciado o campo de estudio. La filosofía de la historia de Hegel, sostiene Mignolo, es un ejemplo paradigmático de esa idea.

Mignolo subraya el carácter histórico de este proceso según el cual Occidente pasó a ocupar el centro en teoría política, economía, literatura, filosofía, etc.; en definitiva, como modelo de vida. Pero, a la vez, atribuye esta perspectiva construida, particular, contingente, al «proyecto político europeo» (2008: 62), el cual no tenía nada que ver con «los pueblos de «África» (2008: 63)⁶ ni con «su conciencia» (2008: 63). Para Mignolo «la modernidad es la descripción hecha por Europa de su propio papel en la historia» (2008: 59).

Mignolo sigue a Sun Ge para resaltar la importancia del occidentalismo en el conocimiento que las naciones orientales tienen de sí mismas, pues estas se construyeron a partir de esa diferencia. Del mismo modo, sostiene nuestro autor, conocer la historia y el significado de la idea de América Latina «*nos* conduce a *nuestra* historia» (2008: 64). Con «nos» y «nuestra» Mignolo se refiere a la inscripción geopolítica del sujeto, al lugar de enunciación asignado en el reparto geopolítico del conocimiento. Ese lugar —en el caso de los indígenas «latinoamericanos»— es el de ser descritos por otros, los que sí tenían la palabra autorizada⁷ para narrar y clasificar:

⁶ Nótese que Mignolo entrecorilla «África», pero no «pueblos de África», lo cual resulta, creo, revelador de cómo sus sospechas de sustancialismo se posan de modo desigual.

⁷ Tomo el concepto de «palabra autorizada» de Bourdieu (2001).

los colonizadores que decidieron que los indios no tenían historia, mientras que ellos habían sido designados por Dios para escribirla: «los misioneros españoles no podrían haberse referido a la historia del pueblo mexica como «nuestra» o

«mi» historia como hacían cuando narraban las memorias y la subjetividad de su propio pasado» (Mignolo, 2008: 66).

Por un lado, Mignolo habla de un «nosotros» y de una «historia nuestra» contingentes, no derivados de ninguna fuente «propia» excluyente y necesaria. De ahí que esa historia sea resultado de una relación de fuerzas simbólicas que dieron pie a una geopolítica, y que lo en principio «externo» (la mirada de los conquistadores) acabe formando parte de lo «nuestro», sin apelar a ninguna autenticidad impoluta subyacente. Pero por otra parte, Mignolo subraya que los misioneros españoles no podían hablar de «nuestra» historia cuando narraban la del pueblo mexica, como si esa narración debiera hacerse desde un lugar de enunciación que permitiera pronunciar ese «nuestra» con toda propiedad.

En otro pasaje, Mignolo afirma que los afroandinos «no son los que hablan francés o creole sino los que hablan español», y que las nociones de «ancestro» les evitan pensar en términos de *la* Historia, así como la idea de «lo propio»

no se refiere a un museo de ‘elementos fundamentales’, una ontología de ‘cosas que nos pertenecen’, sino a una apropiación de ideas o conceptos» (2008: 134). Pero, por otra, sostendrá que tales nociones sirven a «los afroandinos» para «conceptualizarse a sí mismos», pensando «desde la experiencia individual e histórica de la herida colonial», lugar desde el cual se realiza también esa redefinición/reapropiación que entraña «lo propio», que les evita «alienarse» (las comillas son de Mignolo). Tal «reapropiación y redefinición de términos, desde su propia perspectiva» les posibilita sortear «la deformación de la historia» (2008: 134). Como en el ejemplo del occidentalismo, Mignolo acentúa por una parte el peso de la resignificación o reapropiación, pero a la vez lo limita a un uso específico: el desprenderse de una historia no propia, deformada, no verdadera, y reconciliarse con la historia propia, la de la herida colonial, para definir *su* perspectiva de acuerdo a *su* experiencia.

Esta concepción parece confirmarse cuando Mignolo sostiene que «Guamán Poma ejerció abiertamente su derecho epistémico de contarle al rey de España cuál era la historia *verdadera* del pueblo de Tawantisuyu» (2008: 140; subrayado por mí). Y cuando sostiene —siguiendo a Vine Deloria— que la diferencia entre «blancos» e «indios» es el origen, pues los primeros provenían principalmente de la Europa Occidental, mientras los segundos siempre habían vivido en el hemisferio occidental. Mignolo aclara que «origen» no debe entenderse como esencia, sino como una «interpretación subjetiva», la cual, para los indios «se construye, como la de los pueblos colonizados en general, sobre la herida colonial» (2008: 140; subrayado por mí). Complementariamente, «la interpretación subjetiva europea se apoya en el liderazgo imperial» (2008: 140).

Este modo único de experimentar una condición —o mejor, la existencia de «hechos» evidentes— vuelve a aparecer cuando Mignolo define la perspectiva de Gloria Anzaldúa como la de una «chicana intelectual y activista lesbiana» (2008: 157), la cual a su vez critica «la perspectiva heterosexual masculina» (2008: 158). La «conciencia crítica» de Anzaldúa «proviene de la conciencia de ser mestiza», favorable a una decolonización del pensamiento, pues la filosofía de la modernidad se basa en «un sujeto construido a partir del prototipo del hombre blanco, heterosexual y europeo» (2008: 158-159).

Crítica del esencialismo decolonial

Los tres conceptos fundamentales del pensamiento decolonial están marcados por una ambigüedad entre contingencia y esencialismo que acaba decantándose del lado de este último. El problema general, que cruza los tres conceptos, podría ser planteado así: ¿es la identidad objeto de la lucha por el sentido, o la propia lucha por el sentido se organiza a partir de identidades dadas? ¿Cómo es la relación

⁸ Para la discusión sobre contingencia y determinismo en el marxismo contemporáneo, véase Palti (2005: 126-130).

entre relato e identidad? La clave es si la contingencia es radical o hay resabios esenciales en la construcción histórica.⁸

En cuanto al uso de determinados gentilicios para la clasificación de los actores, la tensión entre contingencia y metafísica aparece porque por una parte Mignolo afirma que el de la colonialidad es un paradigma alternativo, no una verdad, que como tal convive con el moderno-colonial del Descubrimiento. La elección entre ambos es siempre, según nuestro autor, epistemológica y ética, pues ninguno puede reclamarse *la* verdad. La identidad de los sujetos dependería entonces del paradigma escogido, y no de ningún rasgo anterior a la constitución de su subjetividad. Pero Mignolo afirma a la vez que el decolonial es el punto de vista crítico *de las comunidades* silenciadas. Esto sugiere varias cosas: que hay *un* punto de vista de propio de esas comunidades como tales; que ese punto de vista *ya existía* cuando la conquista de América;⁹ y que era crítico con el paradigma del Descubrimiento.¹⁰

La pregunta que cabría formular es qué ocurre con la identidad de los sujetos

⁹ «De hecho, la constante presencia y las nuevas «tendencias» sociales, económicas y organizativas del movimiento zapatista, iniciado en 1994, determinan un punto de inflexión crucial en los 500 años de *lucha indígena* contra la explotación, la dominación y la colonización y, sobre todo, contra el espejismo totalizador de la epistemología moderna» (2008: 136; subrayado por mí).

¹⁰ «De hecho, apoyarse en las ideas de Kant les jugó en contra a los haitianos, en el sentido de que los llevó a reemplazar su propia creatividad y originalidad por la autoridad legitimada de los filósofos blancos de Europa» (2008: 80).

pertenecientes a esas comunidades que hicieron suyo —en cuanto opción— el paradigma del Descubrimiento: ¿pierden su condición de miembros de esas comunidades? ¿Qué criterio define esa pertenencia? ¿Por qué tiene que existir *un* punto de vista *comunitario*? ¿Puede reclamarse «indígena» alguien que participe del paradigma moderno-colonial? Interrogantes similares

valdrían para la noción de que existe un punto de vista *europeo*: ¿qué ocurre con un sujeto europeo que no participa del paradigma colonialista: pierde esa su condición? ¿Cuál es la pertenencia de un sujeto que no siendo europeo mira el mundo a través del paradigma colonial?

La hegemonía alcanzada por la idea de América Latina que Mignolo describe, convive con una (¿auténtica?) identidad de los *damnés*: aunque no solo los europeos miran a través de aquella idea, sino que el éxito de esta se basa en haber hecho ver a otros —fundamentalmente a los latinoamericanos— de ese modo;¹¹

¹¹ Sigo aquí el concepto de Bourdieu (2000; 2001) de poder político como el poder simbólico legitimado para clasificar, para hacer ver a los otros el mundo tal como uno lo ve.

la idea sigue siendo «europea» (2008: 33). Y los *damnés* siguen, por tanto, siendo otra cosa distinta de cómo ven, mientras esa perspectiva no sea la

decolonial. Aquí comienza a verse la especificidad del esencialismo de Mignolo.

La ambivalencia de Mignolo se ejemplifica también en el uso indistinto que hace de los términos «europeo» y «eurocéntrico» para referirse a las ideas dominantes coloniales. Desde nuestro punto de vista, mientras «europeo» cosifica a personas, perspectivas y lugares al reducir la pluralidad y amputar el rasgo siempre abierto de la lucha por la hegemonía, «eurocéntrico» refleja apropiadamente el atributo epistemológico decisivo de esa perspectiva *sin necesidad de adjudicarla de una vez y para siempre a un colectivo o a un lugar*.

Si se parte de que el mundo no tiene significado inherente, que está abierto a la lucha por el sentido, y que la política es precisamente la construcción de una hegemonía, la asimilación de colonial a europeo acaba reificando un sentido como emanación necesaria de un lugar, cuando en verdad precisamente por ser hegemónico es contingente, pues si es *construido* podría ser de otro modo. El lugar geográfico es un punto en la red de una hegemonía, no un determinante fijo; el lugar se disputa en lo epistemológico, pero este no depende del lugar geográfico. De hecho, es la filosofía de la historia de Hegel —que Mignolo cita (2008: 56)— la que pone a Occidente como centro y consumación de *lo humano*.

No obstante, cabe hacer un mapa de toda hegemonía a fin de detectar perspectivas dominantes geográficamente y lugares de enunciación con diferente valor de autoridad. Pero esta geopolítica del conocimiento está siempre abierta a la lucha y por tanto a la resignificación: la diferencia en términos de palabras autorizadas puede entenderse como una construcción de sentido sobre los lugares (de enunciación). Cabría decir que, merced a la hegemonía del pensamiento monista (Berlin, 1998) occidental, un europeo tiene bastantes probabilidades de ser eurocéntrico —quizá un sudamericano no menos—, pero aun así su perspectiva —y la del sudamericano— es eurocéntrica y no europea, pues lo europeo como lugar no puede tener más que un sentido contingente, histórico. En definitiva, si «europeo» sugiere que el lugar de enunciación es geográfico, «eurocéntrico» deja ver que ese lugar es epistemológico.¹²

¹² Tomo esta distinción de Castro-Gómez (1998).

¹³ La diferencia entre identidad e identificación proviene de la reflexión de Lacan y es útil para subrayar ya no solo el carácter construido de toda identidad, sino su radical contingencia, su imposibilidad como sentido final, pleno y estable. Para Lacan, el sujeto es constitutivamente carente de un sentido inherente centrado en sí mismo, y por el contrario se halla dividido, en cuanto su significado solo puede provenir de una diferencia con un Otro externo. Por ello el sujeto busca saciar ese vacío de sentido originario a través de constantes actos de identificación, que en lo político dan lugar a luchas por acometer esa representación (paradigmáticamente, a través de discursos socialmente disponibles, como las ideologías) (Stavrakakis, 2007: 55-63).

Si el lugar de enunciación es epistemológico, entonces la identidad no viene definida por rasgos anteriores al punto de vista que constituye al sujeto, sean estos culturales o geográficos. Por el contrario, la identidad sería más bien identificación.¹³ Por ello para dar cuenta de ella no resultaría consistente el nombre de la pertenencia cultural o nacional de sus portadores, ni el que denota el lugar geográfico *donde es hegemónica*, sino el del rasgo decisivo que esa perspectiva posee en cuanto

significación. En este caso, «eurocéntrico», en la medida en que —como bien describe Mignolo en varios pasajes del texto— se trata de un «discurso hegemónico que pone en cuestión la humanidad de todos los que no pertenecen al mismo *locus* de enunciación (y a la misma geopolítica del conocimiento)» (2008: 34). No es el lugar en sí, sino un significado construido sobre este (ser el centro y paradigma de lo humano) lo que constituye el rasgo decisivo de esta perspectiva, y por eso queda mejor retratada como «eurocéntrica».¹⁴

Un movimiento similar realiza Mignolo al describir la asimilación y el disenso como reacciones posibles de los colonizados ante la «herida colonial». Así dicho, confirmaría que el lugar de enunciación es epistemológico, no geográfico, pues es la perspectiva la que construye el lugar, y no al revés. Pero mientras Mignolo se inclina por el disenso como reacción auténtica del colonizado, la identidad parece ser algo constituido de una vez y no algo que se construye permanentemente. Parece haber un momento inicial de esa constitución, original, que tendría privilegio en clave de autenticidad y pureza sobre los momentos ulteriores, que aparecen como externos y amenazantes adornos contaminantes de ese núcleo primero.

¿Por qué afirmar que los criollos *compartían* la visión de españoles y portugueses; bajo qué condiciones podría esa visión no ser externa a ellos, como sugiere el verbo «compartir»? ¿Y si las ideas republicanas en lugar de *apoderarse* del cuerpo y la mente de los criollos los hubiera reconstituido o reconfigurado? ¿Y si la asimilación no reprimiera una herida (colonial), sino que donde Mignolo ve esa herida otro sujeto viera otra cosa, como por ejemplo una «entrada en la civilización», un «descubrimiento de la verdad del mundo» o incluso nada, es decir, que esa herida autoevidente para unos fuera inexistente para otros? ¿Qué hace que una determinada identidad y no otra aparezca como el Deber Ser¹⁵ de una comunidad?

Más allá del juicio de valor que la asimilación y la rebelión —por otra parte, demasiado excluyentes para convivir con el pensamiento de frontera— puedan suscitar, ambas son posibles no como mera probabilidad, sino porque *se puede ver*

¹⁴ «[...] yo podría haber organizado mis ideas desde una perspectiva *européa* aunque haya nacido y me haya educado en América del Sur. Lo único que habría necesitado es adherirme al marco filosófico de referencia existente y ubicarme en un paradigma de conocimiento que, a pesar de las interpretaciones en conflicto que se producen en su seno, tiene su ubicación geohistórica en Europa. Por el contrario, yo sitúo mi teoría en el contexto del paradigma de conocimiento decolonial que encontramos ya en Guamán Poma de Ayala [...]» (Mignolo, 2008: 16-17; subrayado por mí).

Este párrafo expresa la tensión entre el lugar de enunciación epistemológico y el geográfico en Mignolo: si el lugar de enunciación es epistemológico, y por tanto una opción —lo cual determinaría que lo geográfico es resultado de lo epistemológico—, no se ve claro por qué Mignolo dice «perspectiva europea» y no «eurocéntrica», ni por qué usa el adversativo «aunque», siendo que parte de la noción de que América del Sur, merced a la hegemonía de lo que denomina «perspectiva europea», ha devenido más bien América *Latina*.

¹⁵ Para Weber (1984a, 1984b, 1992a, 1992b), la tradición occidental es esencialista porque presupone que el mundo tiene un significado intrínseco del cual se pueden deducir los fines o valores que *deben* ser alcanzados. Es el vínculo entre Ser y Deber Ser, hechos y valores, por el cual estos no se presentan como una creación subjetiva sino como un descubrimiento de lo que ya está objetivamente prefigurado, y de ahí extraen su legitimidad.

el mundo —y no una deformación de la verdad de este— a través de ese cristal. La asimilación y la rebelión, en cuanto miradas, son igualmente verosímiles, constitutivas de identidad, y ninguna puede reclamar ante la otra una mayor pertenencia o autenticidad respecto del sujeto que la enuncia. Así vistas es como la opción entre ambas se vuelve epistemológica y éticamente real. Tal como las presenta Mignolo, en cambio, se parece más a una opción entre lo propio y lo ajeno (¿entre el bien y el mal?).

La cosificación del lugar resulta contradictoria con la noción de invención que, según Mignolo, define el paradigma decolonial. Si hay invención (de América *Latina*, como convincentemente muestra Mignolo), entonces hay lucha por el sentido. La hegemonía resultante no clausura la lucha. Al usar «europeo» en lugar de «eurocéntrico», pareciera que Mignolo invita no a mostrar los presupuestos eurocéntricos de la invención de Europa, sino a *descubrir* Europa.

Resulta llamativo, por otra parte, esta noción de identidad que pone en juego Mignolo al tratar este tema de la asimilación o la rebelión, comparado con el que parece dominar su tratamiento del problema de la existencia previa o no de América Latina respecto de la Modernidad. Para nuestro autor América «Latina» no existe previamente a la Modernidad, esta no llega al «subcontinente» proveniente de Europa, sino que «muy por el contrario, América *Latina* es una de las consecuencias de la reconfiguración del mundo moderno/colonial» (2008: 83). En definitiva, si América *Latina* existe solo cuando es nombrada, si nombrar es constituir el objeto que se designa, no parece ocurrir lo mismo con los sujetos o actores que «reaccionan» ante la colonización. Pues estos parecen ya constituidos por unos rasgos cuya reconfiguración equivaldría a una intoxicación de los mismos.¹⁶

Asimismo, cuando Mignolo afirma que los misioneros españoles no podían

¹⁶ Un ambivalencia similar puede ser hallada cuando Mignolo distingue Europa y eurocentrismo, pero a la vez sostiene que el eurocentrismo se vuelve exitoso cuando «los sujetos coloniales» adhieren a él «para ser lo que no son» (2008: 100; subrayado por mí).

hablar de «nuestra» historia cuando narraban la historia del pueblo mexicana, aparece entonces la duda acerca de si eso se debe a motivos epistemológicos o a motivos identitarios: ¿el poder

hablar de «mi» o «nuestra» historia vuelve el relato sobre esta más consistente desde el punto de vista historiográfico, o lo convierte en un relato más apto para afirmar «nuestra» identidad como comunidad? ¿No se puede narrar la historia de «otros» por motivos identitarios o epistemológicos? Y aquí aparece otra ambivalencia de Mignolo: en efecto, *desde el punto de vista político de afirmación de la identidad de una comunidad*, es más útil narrar la historia pudiendo hacerlo «con propiedad» desde el «mi» o «nuestra», del mismo modo que *desde el punto de vista historiográfico*, es más consistente narrarla desde «fuera» de tal pertenencia.

Otra cosa distinta es que el narrador se coloque «fuera» porque considere que los propios actores de esa historia *no tienen nada que decir* de ella porque —como bien recuerda Mignolo— considera que *no tienen historia*, ni voz autorizada. Conviene diferenciar la inferiorización que opera como presupuesto y efecto de esa posición «externa» del narrador, que se considera a sí mismo única palabra autorizada y portadora de una verdad universal, de la búsqueda de una consistencia basada en la consecución —siempre fallida en última instancia— de la reflexividad¹⁷ del sujeto de conocimiento acerca de su labor y posición epistemológicas. Esto último era precisamente lo que los narradores colonialistas no tenían ni buscaban.

La promesa de creación y recreación de sentido que trae la noción de resignificación

¹⁷ En el sentido de autores como Bourdieu (1973; 2005) o Rorty (1989), según los cuales el parámetro de la labor investigadora no es la verdad, sino la coherencia en el uso de las herramientas metodológicas y epistemológicas.

quede rápidamente reconducida en Mignolo a la idea de «lo propio», que acaba imponiéndose sobre la de «apropiación», pues esta solo remite a algo que ya existe previamente —la

historia y la experiencia propias—, y no a lo que se crea en el acto mismo de darle un significado. *La* Historia particular (eurocéntrico) que se presenta como universal queda reemplazada, como sentido único y que obliga a los sujetos que le pertenecen, por la herida colonial.

Otra vez, si por un lado se abre la posibilidad de significaciones diversas en la medida en que el origen es entendido como subjetividad, inmediatamente esa posibilidad queda ocluida en tanto un elemento —la herida colonial, la historia verdadera— parece destinado a marcar y determinar la subjetividad de *en general todos los pueblos colonizados*. Esto último como posibilidad es real, pero Mignolo no da testimonio historiográfico de ello. En cualquier caso cabría preguntar: ¿cómo determinar quiénes constituyen ese «pueblo colonizado» y durante cuánto tiempo? Si en efecto esa subjetividad estuviera construida sobre la herida colonial, ¿significaría que es la subjetividad *auténtica* en cuanto refleja la *verdadera* historia de ese «pueblo»? Mignolo parece dar por sentado que la colonización debe traducirse subjetivamente como «herida colonial».

En esta descripción desaparece la contingencia de las mediaciones simbólico-imaginarias que permiten construir lo chicano, lo heterosexual masculino o lo mestizo —ejemplos utilizados por Mignolo— y otorgar a esa construcción un significado. Tal como los presenta y nombra Mignolo, pareciera que la condición misma no solo existe y es evidente, sino que contiene un sentido inherente (y quizá por esto esa evidencia) que acaba conformando la subjetividad. «Nadie puede ser lo que no es», sostiene Mignolo (2008: 159), en lo que parece presuponer un ser a cubierto de la fluidez de las significaciones.

El problema de la representación

Cuando Mignolo afirma que el disenso y no el consenso es la reacción propia de los *damnés* ante la herida colonial, así como cuando sostiene que los misioneros españoles no podían hablar de «nuestra» historia al relatar la del pueblo mexicana, comienza a mostrarse en qué sentido el discurso decolonial es *representativo* de los *damnés*. Mignolo afirma por una parte que el decolonial es un discurso que no representa sino a quienes lo enuncian, en un mundo plural de visiones contrapuestas, todas igual de legítimas (si bien no iguales). Pero, por otro, estos enunciadores *no representativos* de ningún privilegio epistemológico *colectivo* son en varias ocasiones mostrados por Mignolo como expresiones de algo que va más allá de una vivencia individual o de un modo particular de interpretar una determinada situación. Aquí la clave está en los conceptos de *experiencia* y de *memoria* que Mignolo utiliza en varios pasajes del artículo. Veamos algunos:

«Pacari y Patzi Paco no representan a los indígenas sino que hacen propuestas basadas en la experiencia de naciones sin Estado, de la misma manera que los criollos y (los) mestizos han hecho sus propuestas y construyeron el Estado moldeado en sus intereses, también yo (hijo de inmigrantes italianos) tengo el

¹⁸ Nótese que Mignolo habla de *adherirse* o *compartir* un proyecto (2008: 135; citado en la página 6 en este artículo) mas no de *relatar* ese discurso, para lo cual según nuestra interpretación no serían suficientes las identidades que allí enumera, pero sí necesarias según qué proyecto haya que relatar. Quizá por ello el propio Mignolo subraya aquí su condición de *hijo de inmigrantes italianos* a la hora de afirmar su *derecho* a aliarse con las propuestas decoloniales.

derecho de aliarme con las propuestas de Pacari, Patzi, Paco o Williams, y no con las de Blackburn o Bourdieu. Pues esta es, simplemente, una de las tesis fundamentales en *La idea...*, en lo que concierne a las relaciones entre identidad y epistemología e identidad y política» (2009: 262).¹⁸

En otro pasaje sostiene Mignolo:

«Por ejemplo, en los casos de Guamán Poma de Ayala y Ottobah Cugoano, esclavizado liberto, ambos se declararon cristianos y es a partir de su asunción del cristianismo articulado en *la experiencia y en la memoria indígena y africana*, respectivamente, que hacen críticas devastadoras a la cristiandad europea. Al hacerlo, ambos producen tratados políticos decoloniales» (2009: 263; subrayado por mí).

Y, finalmente:

Evo Morales hizo visible una continuidad histórica en la que las naciones indígenas han mantenido no su «pureza y esencia india», puesto que nunca hubo «indios» hasta que el discurso dominante europeo impuso esa denominación a aymaras, quechuas, chiquitanos, tojolabales, zapotecos, iroquíes, etc. Lo que han mantenido los pueblos indígenas es *la diferencia*, su rechazo a la asimilación y su derecho a la diferencia (2009: 262-263).

Las perspectivas de Nina Pacari y Félix Patzi Paco no representan a (todos) los indígenas, pero las propuestas de ambos se basan en «la» experiencia de «naciones sin Estado», del mismo modo que las de Guamán Poma y Cugoano se sostienen en «la» experiencia y en «la» memoria «indígena» y «africana» o la de Evo Morales expresa «las naciones indígenas». Ninguna de estas perspectivas es presentada como basada en *una* experiencia o memoria particulares, en *un* modo de interpretar lo indígena o africano. Así, se niega que el discurso tenga la representatividad de todos los indígenas (o africanos), pero no su capacidad de representar en exclusividad *lo indígena* o *lo africano*. La legitimidad del discurso se desplaza de la representación de todos los indígenas o africanos, a la de representar «lo indígena o (lo) africano».

Ese deslizamiento de la perspectiva decolonial de la no representatividad hacia la expresión de lo indígena y africano es lo que permite pensar que en efecto, tal como sostienen Velázquez y Salvatore, el derecho epistemológico (que estos críticos no discuten) es de unos pocos, y por tanto se convierte en un privilegio, al ir en detrimento del derecho epistemológico de otros. Si bien el privilegio no consistiría, como sostiene Velázquez, en representar a una «población químicamente pura» (2008: 262), sino en representar *la* experiencia o *la* memoria de *lo damné*. ¿Cabe hablar de discursos no representativos, o representativos solo de quien los enuncia, y a la vez del interés *indígena, criollo, mestizo*?

En otro párrafo, Mignolo describe con aprobación la respuesta que Kwame Nimako diera a su pregunta sobre la diferencia entre la crítica de la esclavitud de Robert Blackburn y la de Eric Williams: «Kwame dio una respuesta corta y contundente: ‘Blackburn, como es blanco, necesita el marxismo para criticar la esclavitud; Williams en cambio, no lo necesita’. Al igual que Fanon, Williams ‘sabía’ que los legados de la experiencia esclavista y el racismo anti-negro en el mundo de hoy van mucho más allá del marxismo» (2009: 261-262). Mignolo cuenta que formuló esa pregunta a Nimako porque «todos y todas los y las participantes eran blancos y blancas» (2009: 261). Del mismo modo, sostiene Mignolo que así como las propuestas de Pacari y Patzi Paco son formuladas desde la herida colonial indígena, «las de Bourdieu son propuestas que surgen de un intelectual blanco y francés, ‘comprometido’ con la causa de los indigentes. Lo mismo se puede decir de Bartolomé de las Casas» (2009: 261).

La significación heurística que Mignolo otorga a la condición de «blanco», «negro», o «francés» —entre otras— resulta paradójicamente una subestimación del papel de lo teórico-epistemológico, pues pareciera que tales condiciones contienen un sentido inherente que constituye inmediatamente la subjetividad.

¹⁹ Sobre la relación entre agente y significado, véase Bourdieu *et al.*, 2005.

Esta sería entonces más un receptáculo del sentido que una instancia de procesamiento y resignificación.¹⁹

Pierre Bourdieu no puede dejar de ser finalmente un intelectual «blanco y

francés», así como Williams no necesita ser marxista (aunque lo sea) pues le basta su condición de «negro» —como a Frantz Fanon— para comprender la esclavitud y el racismo. Quizá por ello el propio Mignolo se define como «descendiente de inmigrantes» (2009: 263). Pero ¿si no todos los blancos tienen una identidad política definida, por qué adquiere significado teórico definir a un pensador como «blanco» («y francés»)? ¿Cómo saber que la posición de Williams viene definida por su condición de «negro» y no por la de marxista? Mientras cabe imaginar cómo identificar los componentes marxistas de un discurso sobre la esclavitud y el racismo, ¿cómo distinguir teóricamente el componente de memoria y experiencia «negras» de la esclavitud y el racismo?

La reflexión de Mignolo no es esencialista porque afirma la pureza esencial de los caracteres y rasgos de un grupo o colectivo, o porque niegue toda mediación de las representaciones, sino porque coloca a estas en segundo plano frente a «la experiencia» y «la memoria» de ese grupo. La experiencia de ser «blanco» o «negro» supone un sentido único, cuasi-mecánico, irresistible e irreformable para su portador. La condición de «negro» implica una «experiencia» de la esclavitud o el racismo que no requiere elaboración teórica. La esclavitud y el racismo son para el «negro» accesibles a través de la experiencia y para el «blanco» lo son *solo* a través de la mediación teórica (marxista, por ejemplo), y además no en la misma medida que para aquel.

La experiencia marca un sentido negativo: determina lo que *no* se puede conocer en ningún caso del mismo modo que lo hace aquel que tenga esa experiencia. Esto es compatible con la idea que enarbola Mignolo para defenderse de la crítica de esencialismo: no todos los negros son antiesclavistas. En efecto, pero *solo del conjunto de «los negros» puede surgir el auténtico antiesclavismo*, el que brota de la experiencia y no de la reflexión teórica. De ahí que si bien no todos los blancos son esclavistas, los que se alinean con los antiesclavistas lo hacen a partir de una «preocupación» surgida de la teoría, pero no a partir de «la experiencia» o la «memoria».

El discurso subalterno legítimo solo puede ser enunciado por los subalternos,

²⁰ «[L]a categoría de 'subalternidad' no fue propuesta por aquellos identificados como 'subalternos'. La enunciación que sostiene el concepto de subalternidad presupone privilegio de clase y racial (elite económica o intelectual). Después de todo ni [Antonio] Gramsci ni [Ranjit] Guha, ni ellos ni sus teorías, serían identificados como 'subalternos'. Ambos pertenecen a la elite intelectual italiana e india respectivamente» (Clavo y Sánchez-Mateos Paniagua, 2007: 8).

pues solo ellos tienen una experiencia *directa* de tal condición. Si Bourdieu necesita hacer trabajo de campo en la Kabilya para captar el problema colonial, Guamán Poma sencillamente no. Por eso dirá Mignolo que Antonio Gramsci en definitiva no era un proletario sino un intelectual.²⁰

El pensamiento decolonial —sostiene Mignolo—, en su fundación histórico-filosófica, no surge fuera sino en la exterioridad: es decir, el pensamiento de alguien que fue clasificado/a afuera (*anthropos*, bárbaros,

primitivos, inferiores, homosexuales, lesbianas) en el proceso epistémico político de definir el adentro (humanidad, civilización, desarrollado, superior, heterosexual, blanco o blanca, cristiano o cristiana, europea o europeo, o criollo/mestizo/a de descendencia europea en América del Sur, Australia, Nueva Zelanda, EE.UU., Canadá) (2009: 263).

Aquí se ve cómo la experiencia *directa* de la frontera resulta determinante epistemológicamente. El pensamiento de frontera nombraría menos un híbrido o una heterodoxia discursiva que un lugar (el afuera del adentro): es menos un lugar epistemológico que un lugar geográfico, en definitiva. Quienes han sido dejados fuera del adentro, quienes no han sido invitados al diálogo toman la palabra para relatar esa experiencia de exterioridad.

Negar la existencia del contenido esencial y puro de una identidad o afirmar que esa identidad es una construcción histórica no basta para negar la metafísica. Esta reaparece ya no referida al contenido, al origen o a la representatividad de todos los miembros de una comunidad, sino al *vínculo privilegiado* entre discurso y experiencia (indígena, negra, lésbica, etc.), que otorga a tal perspectiva una representatividad única de la condición de ese colectivo. Aun cuando el contenido de lo expresado cambiase, y por tanto no pudiera ser catalogado de esencia eterna e inmutable, ni alcanzara a todos y cada uno de los miembros pero sí solo a algunos de entre el grupo, *es el vínculo* entre un discurso y lo que expresa — gracias a la primacía otorgada a «la» experiencia y a «la» memoria en tanto situada más allá de todo relato²¹— lo que no cambia: ahí radica entonces el privilegio epistémico negado en el nivel del contenido, del origen o de la representatividad de todos los miembros de la comunidad.

A pesar de la primacía de la experiencia —o precisamente por su imposibilidad—,

²¹ Siendo que, como señala Hugo Vezzetti, «no hay experiencia sin relato» (2009: 132).

el problema vuelve a aparecer: ¿quiénes son los subalternos? ¿Cómo se definen? ¿Por el color de su piel, por haber sido

puestos a este lado de la frontera, por ser oprimidos? ¿Cabe sostener —como hace Mignolo— que los «pensamientos totalizantes, creadores de totalidad [como el liberal, marxista, cristiano o islámico], están en conflicto con el pensamiento fronterizo y la opción decolonial» (2009: 264), y a la vez utilizar como definiciones teóricas «intelectual blanco y francés», «blancos y blancas» (2009: 261) o «pensadores liberales de color» (2009: 270)?

El problema no radica solo en esta subsunción de las representaciones en la experiencia, sino también en la secundarización de las representaciones a la hora de caracterizar la experiencia. Ello habilita la pregunta acerca de porqué Mignolo decide que Cugoano y Guamán Poma habitan más bien el afuera que el adentro, o que ser «negro» o «blanco» o «inmigrante» o «hijo de inmigrante» resulta determinante para una posición sobre el mundo.

La representatividad de un discurso²² no se sitúa en el nivel político de cuántos sujetos moviliza, sino en el teórico-epistemológico de qué objeto expresa/construye. La no representatividad de los discursos solo puede basarse en la asunción de que toda perspectiva supone un relato sobre una realidad construida siempre de modo nuevo a partir del magma²³ de lo real. No hay discurso representativo más

²² Sigo el concepto de discurso de Laclau y Mouffe (1987: 119-131) y Laclau (2005: 92-93).

²³ Tomo esta expresión y su concepto de Cornelius Castoriadis (1988: 72).

que de sí mismo y de la realidad que construye, porque no hay totalidad ni universalidad autoevidentes para todos los sujetos. Todo discurso es particular,

pero por ello mismo no puede ser propio en el sentido de excluyente, pues no hay privilegio sobre la experiencia relatada, en tanto no hay realidad sino lo real. En cuanto algún discurso puede ser imputado a esa totalidad en la medida en que pretende representarla, esta queda cerrada a otra interpretación/construcción y cabe decir entonces sí que a aquel discurso se le otorga el privilegio epistemológico de interpretación única de esa experiencia. Solo puede haber discursos no representativos de la totalidad si hay modos plurales de vivir y comprender esa totalidad; si se asume que esa totalidad es irrepresentable.

¿Cabría una representación teórica de ese afuera sin partir de la experiencia directa de habitar ese lado de la frontera, sino incluso el otro? ¿Y si la propia elaboración decolonial fuera un ejemplo de que tal cosa es posible, es decir, de la primacía del lugar epistemológico sobre el lugar geográfico? ¿Cómo podrían relatar los *damnés* su experiencia sin una mediación teórica; acaso por una conexión íntima con su condición?

Lo epistemológico y la política

La distinción de Mignolo entre política identitaria e identidad en política puede ser útil para explicar este desplazamiento de la representatividad de todos los *damnés* a la representatividad de lo *damné*.

Conviniendo en que la política identitaria (*identity politics*) es sustancialista y que su poder se encuentra en neutralizar ese esencialismo (de base racial) colocándolo detrás de un universalismo humanista, cabría afirmar que si bien a primera vista en el planteamiento de Mignolo la identidad en la política aparece como el opuesto de la política identitaria, en la medida en que aseguraría la crítica y la descomposición de esta, una mirada más detenida permite albergar dudas. Porque ¿cómo asegurarse de que la identidad en la política no solo desnaturaliza la política identitaria, sino *toda* identidad? Si ambas se diferencian porque la primera se presenta natural y la segunda desnaturaliza *la identidad de aquella*, esto no asegura lógicamente que tal procedimiento no se haga *re-naturalizando la propia identidad*. Mignolo diferencia a ambas por un rasgo que solo asegura la desnaturalización de la identidad dominante.

No hay razón para pensar que el único modo para desnaturalizar las identidades dominantes sea levantarse contra ellas desde la misma identidad que ellas crearon. El problema es de qué modo epistemológico esas teorías y acciones políticas estarán basadas en las identidades asignadas por el discurso colonial-moderno, en especial si estas son raciales. ¿Qué elementos deberían tener para no mantener esa matriz esencialista? Mignolo no da cuenta de ello. Parece pensar más en la desnaturalización de la identidad hegemónica que en la auto-representación de la propia identidad.

Cuando Reinaga dice que no es indio, está negando la existencia de esa identidad al mostrarla como construcción, como subsunción de una serie de otras identidades que a los ojos de los colonizadores formaban una sola. Pero no está diciendo nada acerca de cómo entiende el «soy aymara» o la reutilización de la identidad de «indio», si como esencia o como contingencia. Cuando Mignolo afirma que la opción decolonial imagina un mundo en el cual muchos mundos puedan co-existir, el problema vuelve a presentarse: la co-existencia sería compatible tanto con la política identitaria como con la identidad en política. En el primer caso la pluralidad sería una yuxtaposición de diferencias esencializadas y en el segundo, una «convivencia tolerante», por decirlo con una expresión al uso.

Si la opción decolonial es sobre todo epistemológica e implica por tanto romper con el fundamento sobre el que se edificaron las identidades racializadas, no se ve cómo ni porqué la identidad en la política garantizaría tal ruptura, pues afirma antes un combate político que epistemológico con la identidad dominante. Este problema deriva del interés de Mignolo de reunir y volver coherentes los objetivos epistemológicos y político-prácticos. Porque no son las exigencias de la elaboración teórica, sino las de la política práctica, derivadas de su lógica de lucha (identidades políticas *claras y distintas*, polarización moral como consecuencia de una polarización de valores) lo que parece estar obligando al discurso decolonial a tomar las identidades asignadas por el proyecto imperial como punto de partida. Es el fin político-práctico lo que estaría justificando los riesgos teórico-epistemológicos que tal operación entraña. En efecto, la política práctica —a diferencia de la reflexión teórica— funciona con una performatividad que a su vez niega: sabe que tiene que crear y recrear los elementos que le dan vida (identidades, orden, lucha), pero a la vez se presenta no como creadora de ellos, sino como simple y humilde notaria de los mismos.

Notas a modo de conclusión

En la reflexión de Mignolo aparecen insuficiencias antimetafísicas, porque si bien muestra los rasgos esencialistas de la idea eurocéntrica de América Latina, a la vez tiende a representar de modo esencial tanto a los que construyeron tal

idea, cuanto a aquellos que no la han compartido, pues ambos discursos aparecen enunciados no desde un punto de vista epistemológico, sino geográfico. En efecto, no habla Mignolo de discursos eurocéntricos sino «europeos», ni anticolonialistas o decoloniales sino «indígenas».

Cabe afirmar que Mignolo concede un «privilegio epistemológico» a determinados enunciadores, que no son todos los colonizados, pero sí aquellos que dentro de ese colectivo han experimentado y no reprimido la herida colonial, guardando su memoria. Esos enunciadores son relatores privilegiados de «lo *damné*».

El acto de relatar «lo *damné*» no agrega nada a la experiencia y a la memoria de los *damnés*, pues no las crea ni elabora, sino que solo las traduce en lenguaje. Para Mignolo, hay experiencia y memoria directas de «lo *damné*», no construidas por las representaciones: hay memoria y experiencia más allá de la narración. De ahí que solo de entre los *damnés* pueda surgir el discurso decolonial, no fuera de ellos, donde a lo sumo puede haber comprensión o preocupación por su condición, y así adhesión política. La condición de *damné* no es suficiente, pero sí necesaria. La de «blanco» o «europeo» constituye un obstáculo insalvable para experimentar lo *damné*.

Esto determina que queden fijados unos rasgos a una condición: el colonizado no puede no ser un oprimido. Si no experimenta tal condición, no es que esté entendiéndola de otro modo o elaborando otra identidad, sino que está *reprimiendo* la herida colonial. Esta reunión de un Ser con unos rasgos fijos (experiencia, memoria y, en su caso, punto de vista decolonial) que serían su verdad, guarda muchas similitudes epistemológicas —no en el contenido concreto— con lo que el pensamiento postcolonial y decolonial denominan colonialidad del Ser.²⁴

Cabe pensar que aquello que permite la imagen especular entre la fisonomía de la colonialidad del Ser y la de la representación de la condición de los *damnés* (o de los auténticos *damnés*) en Mignolo es su búsqueda de una reflexión que sea tan e igualmente provechosa en el terreno de la práctica política como en el de la investigación teórica. Si bien ambos campos se encuentran solapados al menos por los ineliminables efectos valorativos del lenguaje y el carácter performativo de este (Bourdieu, 2011), sus fines pueden no obstante ser distinguidos y marcan tareas y esfuerzos divergentes: un relato que busca convencer y movilizar para realizar valores, no pertenece al mismo género que otro que busque dar cuenta de un objeto que asume ha construido al explicarlo. Las exigencias de relatar/construir el Deber Ser no son las mismas que las de narrar/producir el Ser. Reunir ambas al deducir un Deber Ser del Ser (la rebelión como lo propio de *lo damné*), constituye precisamente un anhelo típico de la tradición occidental.²⁵ una de sus expresiones — como bien muestra Mignolo— es la idea (eurocéntrica) de América Latina.

²⁴ Para un análisis de la trayectoria y fisonomía del concepto de colonialidad del Ser, véase Restrepo y Rojas (2010: 155-181).

²⁵ Véase nota 12

Tal propósito es quizá lo que explica la insuficiencia antimetafísica en el discurso de Mignolo, la diferencia entre el énfasis antiesencialista en la crítica del discurso eurocéntrico y su debilidad en la narración del discurso crítico con él, lo cual frustra la posibilidad de que el paradigma decolonial sea uno entre otros, y que elegirlo constituya una cuestión ética y epistemológica.

Bibliografía

Berlin, I. 1998. «La persecución del ideal», en *El fuste torcido de la humanidad*. 21-37. Barcelona: Península.

Bourdieu, P. 2000. «Espacio social y poder simbólico», en *Cosas Dichas*. 127-142. Barcelona: Gedisa.

Bourdieu, P. 2001. «Describir y prescribir: las condiciones de posibilidad y los límites de la eficacia política», en *¿Qué significa hablar?* 96-104. Madrid: Akal.

Bourdieu, P. et al. 2005. «La construcción del objeto», en *El oficio del sociólogo*. 51-81. Madrid,: Siglo XXI.

Bourdieu, P. y L. Wacquant. 2005. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Castoriadis, C. 1988. «Lo imaginario: la creación en el dominio históricosocial», en *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa.

Castro-Gómez, S. 1998. «Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón». En S. Castro-Gómez y E. Mendieta (eds.), *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México: Miguel Ángel Porrúa. Obtenido el 30 de mayo de 2012 en <http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/castroG.htm>

Clavo, M. I. y R. Sánchez-Mateos Paniagua. 2007. «Sobre pensamiento fronterizo y representación. Entrevista a Walter Mignolo». *Bilboquet*. 8: 1-17.

Laclau, E. 2005. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E. y Ch. Mouffe. 1987. *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid: Siglo XXI.

Mignolo, W. D. 2007. «The De-Colonial Option and the Meaning of Identity in Politics». *Anales*. 9/10: 43-72.

Mignolo, W. D. 2008. *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa.

Mignolo, W. D. 2009. «La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial)». *Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*. 1/2: 251-276.

- Palti, E. 2005. «La verdad como postulado (Ernesto Laclau y Slavoj Žižek: lo real y lo imaginario del marxismo)». En *Verdades y saberes del marxismo*. 87-130. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Restrepo, E. y A. Rojas. 2010. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Rorty, R. 1989. «La contingencia del lenguaje», en *Contingencia, ironía y solidaridad*. 23-42. Barcelona: Paidós.
- Salvatore, R. 2006. «A post-occidental manifest». *A Contra Corriente. Revista de Historia Social y Literatura en América Latina*. 1/4: 126-138.
- Stavrakakis, Y. 2007. *Lacan y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros. Esp. cap. 1.
- Velázquez Castro, M. 2008. «Las promesas del proyecto decolonial o las cadenas de la esperanza». *Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*. 1/ 1: 253-263.
- Vezzetti, H. 2009. *Sobre la violencia revolucionaria. Memorias y olvidos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Weber, M. 1984a. «Los juicios de valor en la ciencia social». En S. Giner y J. F. Yvars (eds.), *La acción social: ensayos metodológicos*. 49-111. Barcelona: Península.
- Weber, M. 1984b. «La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales». En S. Giner y J. F. Yvars (eds.), *La acción social: ensayos metodológicos*. 112-190. Barcelona: Península.
- Weber, M. 1992a. «La política como profesión». En J. Abellán (ed.), *La ciencia como profesión. La política como profesión*. 93-164. Madrid: Espasa-Calpe.
- Weber, M. 1992b. «La ciencia como profesión», en J. Abellán (ed.), *La ciencia como profesión. La política como profesión*. 53-89. Madrid: Espasa Calpe.