

---

## IV. HACIA UNA POLÍTICA DESCOLONIAL



---

## 14. Anecdótico IV

El primer tema de este capítulo fue escrito para una conferencia celebrada en diciembre de 2008 en Buenos Aires. Los resultados del coloquio se publicaron en un libro colectivo que tardó en aparecer con el título de *Bicentenarios (otros) transiciones y resistencias*, compilado por Norma Giarracca (2011). Luego se publicó en el blog «Otros Bicentenarios» y fue reproducido en varias páginas de Internet. Me enteré por casualidad, a través de amigos de amigos, de que en Colombia se había asignado como material de lectura en una escuela de secundaria. En cierto modo, leyendo estos dos artículos juntos, «El vuelco de la razón» es una reflexión sobre las revoluciones y convulsiones de la primera gran sacudida del mundo moderno/colonial, cuando las élites nativas de descendencia europea, desde Tierra del Fuego hasta la Península del Labrador, controlaron –con la excepción de la Revolución Haitiana que instaló en el Gobierno descendientes de africanos– la formación de los estados modernos-coloniales. El zapatismo en el sur de México, por un lado, y la elección de Evo Morales en Bolivia, por otro, ilustran el fin de ese ciclo, como también lo señalan las «revoluciones» globales que se están produciendo –con el agotamiento de la forma Estado-nación<sup>1</sup>– generadas por las protestas de la sociedad civil politizada y de la emergente sociedad política global. Todos ellos son indicios de procesos de desenganche del largo sueño/pesadilla de las burguesías euro-americanas y sus colaboradores internacionales. Los procesos no son pací-

---

1. De las élites imperiales apoyadas por colaboradores en distintos estados del planeta.

ficos, y ello lo estamos experimentando con más intensidad en las últimas dos décadas. Un aspecto particular en estos procesos es la revolución teórica, sin la cual no puede haber desenganche.

Así, la reflexión sobre la «revolución teórica del zapatismo» comenzó hacia finales de los años noventa del siglo pasado. Fueron charlas primero: recuerdo que la primera que di fue en Berkeley, invitado por el profesor José David Saldívar. Sería en 1997 más o menos. Fui allí desde México, aunque no me acuerdo de a qué había ido a México, puesto que mis visitas a la ciudad y al país habían sido múltiples desde 1980. A mi llegada, una estudiante me esperaba en el aeropuerto para conducirme al hotel. En el camino conversamos y, al preguntarme, le dije que venía de México. Como el tema de la conferencia ya se había anunciado, la estudiante concluyó en tono de pregunta afirmativa: «Ah, estuvo estudiando el zapatismo». Sorprendido, respondí diciendo que no, que no me dedicaba a estudiar el zapatismo. Reflexioné sobre lo que decía y me corregí: «Bueno, estudio el zapatismo, pero no para estudiar el zapatismo. Estudio el zapatismo para reflexionar sobre la revolución teórica que el zapatismo supone». Ahí también me di cuenta de que para estas reflexiones no era necesario estudiar *etnográficamente* el zapatismo, visitando Chiapas de vez en cuando. En definitiva, los dos capítulos que vienen a continuación ponen en marcha el pensamiento descolonial al reflexionar sobre un acontecimiento (el zapatismo) para argumentar sobre otro (la revolución teórica).

Como colofón, la entrevista con María Iñigo Clavo y Rafael Sánchez-Mateos Paniagua cierra esta sección y abre la siguiente: una reflexión entre la filosofía política, la estética y el arte. La columna vertebral es la crítica del concepto de *representación*, un concepto fundamental en la retórica de la modernidad que oculta y desdibuja la lógica de la colonialidad. Sea en política (los elegidos que representan a los electores, o un evento o una construcción que no es lo que es, sino que se supone que representa algo que no es) o en otra área, el concepto de *representación* es uno de los pilares del imaginario de la civilización occidental y de la retórica de la modernidad. Mis estudiantes inconscientemente, claro, no pueden escribir un informe o un estudio sin decir que algo representa otra cosa. Descolonialmente, podemos partir de *ixiptla* en vez de Platón, en la creencia de que el mundo terrenal representa la Idea o que la cruz representa a Dios. *Ixiptla* no representa nada, ninguna imagen o escultura representa nada en el imaginario de la civilización azteca. La escultura de Coatlicue no representa a Coatlicue: es Coatlicue. Los cristianos estuvieron siempre desorientados y perdidos,

puesto que no podían deshacerse de lo que ellos creían que era la única realidad del mundo: los signos de cualquier especie representan otra cosa que el propio signo. La lingüística de Saussure y toda la reflexión de Derrida no tienen sentido vistas a partir de *ixiptla*. O sí tienen sentido, partiendo de *ixiptla* nos damos cuenta de lo regional de un legado estructural y un debate posestructural que pasó por un tiempo como universal. Así, descolonizar el concepto de representación implica pensar a partir de otras opciones y no quedarse encerrado en la opción moderno-europea del signo, del significante y del significado. Como nos recordaba Fanon, «vamos hermanos, tenemos muchas cosas que hacer en vez de seguir preocupándonos de qué se piensa en la filosofía europea».



---

## 15. El vuelco de la razón: sobre las revoluciones, independencias y rebeliones de finales del siglo XVIII y principios del XIX

### I

Las llamadas «revoluciones» y a veces «independencias» que sacudieron a América y al mundo del Atlántico (desde España y Portugal hasta Francia, Alemania y el Reino Unido) fueron en realidad revoluciones e independencias poscoloniales. Poscoloniales en sentido literal, ya que instauraron órdenes políticos y económicos *después* del período colonial y sobre las ruinas de las colonias ibéricas y británicas. No podría decirse en cambio que la Revolución Gloriosa, en Inglaterra, o la Revolución Francesa, en su país homónimo, fueran revoluciones poscoloniales. En las Américas las revoluciones e independencias fueron movimientos de emancipación de los criollos blancos (en la América latina y sajona) y negros, originarios de África o nacidos y crecidos en el Caribe (la Revolución Haitiana). En medio de las revoluciones y las independencias que lograron –en distintas escalas– sus fines, cuentan también las «rebeliones» de Túpac Amaru y Túpac Katari en el Colasuyo, y en el sector sureste del hispánico Virreinato del Perú. Hoy no se podrían entender las organizaciones indígenas en Ecuador o la fuerza de gambianos y nasas en el sur de Colombia, si no tuviéramos en cuenta las rebeliones, además de las revoluciones y de las independencias.

La comprensión adecuada de esta sacudida periférica, que comenzó antes de la inflada Revolución Francesa, necesita sacar de la estantería lugares comunes ya cubiertos por el polvo. En primer lugar, la revolución fundadora de los Estados Unidos de Norteamérica ocurrió en 1776, y las rebeliones de Túpac Amaru y Túpac Katari en 1781-1782. En segundo lugar, a diferencia de la Revolución Francesa y a su equivalente en Inglaterra (la Revolución Gloriosa), no fueron revoluciones de una clase emergente

en Europa –la burguesía mercantil que provenía de la Edad Media europea y la burguesía librecambista enriquecida por la explotación de las colonias en América y por la trata de esclavos, que teorizará Adam Smith en la segunda mitad del siglo XVIII–. Al contrario de Europa, las revoluciones, independencias y rebeliones en las Américas ofrecen un paisaje variopinto. Los criollos de descendencia europea que llevaron adelante la revolución en Estados Unidos no eran propiamente burgueses, equivalentes a grupos sociales en Inglaterra y Francia; ni equivalentes a las comunidades formadas en los burgos medievales ni tampoco a la burguesía surgida del comercio transatlántico, como lo explica Eric Williams en su clásica obra *Capitalism and Slavery* (1944). Los criollos y africanos de primera generación que llevaron adelante la Revolución Haitiana no tenían mucho que ver ni con los unos ni con los otros. Ellos no llegaron a América desde Europa, sino desde África. Por su parte, las rebeliones de Katari y Amaru eran solo las últimas de una larga historia de rebeliones y protestas en los Andes, en Yucatán y en el valle de México, cuya historia se remonta a la primera mitad del siglo XVI. En tercer lugar, si en Europa se llamaron revoluciones a la Gloriosa y a la Francesa, en América se llamaron revoluciones a la de Estados Unidos y a la Haitiana. ¿Se tomaron como homólogas periféricas de las correspondientes revoluciones metropolitanas (en Inglaterra y Francia)? En cambio, se llamaron independencias sus equivalentes en el mundo colonial ibérico (cuando todavía América Latina no existía).

Una comprensión cabal de la sacudida periférica nos lleva a preguntarnos: ¿estas revoluciones, independencias y rebeliones en la periferia fueron contra qué y contra quiénes? Y en Europa, ¿las dos revoluciones de marras contra qué y contra quiénes fueron? Y ¿por qué no hubo semejantes sacudidas en lo que son hoy Oriente Medio (que no existía como tal todavía) y China (que todavía no había caído en las garras diplomáticas y comerciales del Reino Unido y Estados Unidos, como lo haría con la Guerra del Opio, en 1848)? Para empezar, la revolución que constituyó los Estados Unidos fue una revolución para emanciparse de quienes, en Inglaterra, comenzaron a tomar control político y económico con la rebelión de los «Levellers» (en 1648) y la «Revolución Gloriosa» en 1688. La revolución que liberó esclavos y africanos en Haití sacó ventaja de las clases emergentes que se emancipaban del control monárquico y religioso. Es decir, los motivos que encendieron las energías en ambos lados del Atlántico eran bien diversos y tenían historias locales específicas. No fueron, por cierto, revoluciones, emancipaciones y rebeliones contra un abstracto Gran Hermano opresor,



universal e invisible. Al contrario, una cosa fueron las revoluciones en el seno de formaciones imperiales-capitalistas en Europa y otra muy distinta las rebeliones, revoluciones e independencias en las colonias de los países europeos, imperiales-capitalistas.

En América, los movimientos de emancipación (con sus tres perfiles) descoloniales fueron distintas respuestas a la «revolución colonial» que se produjo en el siglo XVI y comenzó a reestructurarse a finales del XVIII y comienzos del XIX. ¿En qué consistió «la revolución colonial»? Para los hombres ibéricos (oficiales del Estado monárquico, soldados de una informe armada, misioneros de varias órdenes) consistió simplemente en el desmantelamiento de un tipo de orden (en Tawantinsuyu, en Anáhuac y en el Mayab) y en la imposición paulatina de otro; fue el proceso de destrucción de un orden (el existente en el Incanato en Tawantinsuyu, en el Tlatoanato en Anáhuac y en el Mayab en la civilización maya). Mientras que «revolución colonial» destaca el aspecto *positivo* que el concepto de revolución tiene para quienes la realizan (y, en este caso, positivo y triunfante para los agentes ibéricos y para sus narradores), para los indígenas la «revolución colonial» fue un desastre y un caos. Para quechuas y aymaras, la revolución colonial que iniciaron hombres ibéricos fue un *Pachakuti*, un vuelco y desorden. El intelectual andino Guaman Poma de Ayala vertió la expresión *Queshuaymara* de *Pachakuti* como «el mundo al revés», y a sí lo detalló en su fundamental tratado político *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, concluida y enviada a Felipe III hacia 1616. También fue un vuelco y un caos para las poblaciones de África, de cuyo seno se capturaron, esclavizaron y transportaron a América millones de personas. El equivalente de *Pachakuti* para un esclavizado y luego liberto como Ottobah Cugoano fue su tratado ético-político (apropiado recientemente como «slave's narratives») *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery* (1999 [1787]), escrito once años después de la publicación de *La riqueza de las naciones*, de Adam Smith (1776). El tratado de Cugoano se publicó en las vísperas mismas del proceso que llevaría a la Revolución Haitiana.

## II

El lector impaciente se estará preguntando de qué estamos hablando en un volumen conmemorativo del segundo centenario de la independencia en el Río de la Plata y la constitución de la República Argentina. La historia

oficial y la contrahistoria son harto conocidas. Aunque siempre hay lugar de maniobra para una nueva interpretación, partiendo de las pautas comunes que sostienen las interpretaciones existentes, si bien diversas y también en conflicto, mi intención aquí es precisamente socavar los cimientos sobre los que se asientan tales interpretaciones existentes, en su diversidad y en su conflicto. Estoy intentando hacer una interpretación descolonial más que poscolonial. Las interpretaciones poscoloniales parten de la afirmación de la revolución colonial. Las interpretaciones descoloniales parten del *Pachakuti*. Ahora bien, la perspectiva que instaaura la revolución colonial borra la memoria del *Pachakuti*. En cambio, la memoria del *Pachakuti* no puede sacarse de encima la revolución colonial. Esto es, la interpretación descolonial implica una epistemología de fronteras, un tener que dar cuentas sin poder ignorar la revolución colonial. Mientras que las interpretaciones poscoloniales son críticas de la revolución colonial, aunque dejan intactos sus mismos supuestos. En este sentido, Bartolomé de las Casas es un crítico poscolonial: critica los excesos de la revolución colonial, pero no cuestiona su propia existencia y sus propios fundamentos.

Las revoluciones, independencias y rebeliones de finales del XVIII y principios del XIX son, por un lado, las primeras fracturas del orden moderno/colonial instaurado por la revolución colonial (en general descrita como «descubrimiento y conquista») a finales del XV y principios del XVI. El orden moderno es inseparable del desorden colonial, tanto para indígenas en América como para africanos en África y en América. Dicho de otra manera, la colonialidad es constitutiva y es el lado oscuro de la modernidad. Esbozamos entonces, en este marco, el carácter de las distintas rebeliones, revoluciones e independencias.

La revolución de los criollos de ascendencia inglesa, en las colonias inglesas de la costa este de Estados Unidos, se construye sobre la base de un triple orden de decisiones: independencia del control británico, sumisión de las comunidades indígenas y explotación de esclavos africanos. Esta revolución se realiza, por otra parte, en un momento histórico en el cual Inglaterra y Francia están tomando el liderazgo de la política y la economía global que ni España ni Portugal supieron o pudieron mantener. La Revolución Gloriosa y la Revolución Francesa son los signos y los síntomas de una sacudida histórica en Europa: la Revolución Americana en las colonias. Curiosamente, las colonias inglesas, a partir de las cuales se fundarán los Estados Unidos de América, se constituyeron en las primeras décadas del siglo XVII, mientras que los virreinos en el área colonial his-

pánica y los *pelourinhos* en el área colonial portuguesa, fueron constituidos durante el siglo xvi. ¿Por qué, entonces, la revolución en las colonias inglesas tuvo lugar antes que en las colonias españolas y portuguesas? Y ¿cómo es, entonces, que la construcción de los Estados Unidos como Estado-nación colonial tomó la delantera y se puso al lado de los estados-nación imperiales (Francia, Inglaterra, Alemania), mientras que los estados-nación en el Sur no siguieron el mismo derrotero (y hoy en día vemos las consecuencias)? Una posible respuesta estaría en considerar la conmoción del mundo colonial<sup>2</sup> como una réplica de las divisiones imperiales internas en Europa: al sur quedaban los países latinos, católicos; al norte, los países latinos pero calvinistas, como Francia, y los países anglosajones. Este es el momento de la segunda modernidad, la modernidad de la Ilustración que desplazó la primera modernidad, la modernidad del Renacimiento. La formación de Estados Unidos sobre las cenizas de las colonias inglesas se gestó también en correlación con el liderazgo que Inglaterra estaba ganando frente a España y Portugal. De este modo, las independencias de las excolonias ibéricas y la formación de estados-nación poscoloniales mantuvieron intacta la colonialidad en la que se fundó la revolución colonial (como lo hizo Estados Unidos), pero además –y a diferencia de Estados Unidos– inauguraron la continuidad imperial mediante imperios sin colonias. Veamos esto con más detalle.

Se podría hablar de *colonialismo* interno para describir situaciones como las descritas, pero habría que hacerlo con salvedades, sobre todo en las Américas y el Caribe. Las revoluciones e independencias en manos de criollos de descendencia europea tanto en el Sur como en el Norte tienen un elemento en común: el *colonialismo interno*, es decir, la reproducción y reorganización de la colonialidad (es decir, la lógica de la dominación y control imperial en las colonias) en manos de hombres nacidos en América, en lugar del simple colonialismo en manos de hombres y funcionarios de los monarcas imperiales. ¿Por qué colonialismo interno? Porque hombres blancos/mestizos descendientes de familias europeas continuaron, y muchas ve-

---

2. Único existente en ese momento, puesto que lo que sería la colonización de la India por los ingleses estaba en sus comienzos y la colonización del norte de África por los franceses acababa de comenzar hacia 1830.

ces empeoraron, las condiciones de indígenas y esclavos, aunque fueran esclavos libertos. Su condición de seres inferiores –en la conciencia de los blancos– los marginó de la nación y de la ciudadanía. Haití es la excepción porque, desde el primer momento, se construyó como un Estado-nación en manos de hombres negros descendientes de familias africanas o de familias de africanos esclavizados en las colonias.

El concepto de *diferencia imperial interna* que describe las tensiones entre el sur católico y el norte protestante de la Europa atlántica capitalista también puede conectar la América anglo con la América latina, aunque en los puntos opuestos del espectro de la diferencia imperial interna. La primera ola de revoluciones, rebeliones e independencias poscoloniales (es decir, que rompen los lazos directos con el imperio, pero que reproducen la colonialidad) inició una nueva modalidad: imperialismo sin colonias. La formación de repúblicas (presuntamente autónomas y soberanas) sobre las ruinas de las colonias ibéricas terminó en realidad en manos de Francia e Inglaterra, aunque ni la una ni la otra tuvieron colonias; ambas manejaron, sin embargo, la escena económica y comercial (principalmente Inglaterra) y la escena política y cultural (principalmente Francia). Inglaterra, después de perder las colonias en el continente y el control de varias islas del Caribe, inició su colonialismo directo en la India y su colonialismo sin colonias en América del Sur. Francia, después de Napoleón y del tratado Guadalupe-Hidalgo que dejó en territorio estadounidense vastas extensiones de tierra del Estado mexicano, inició una feroz campaña política en la que la diferencia imperial interna se fue trasladando del interior de Europa a su continuidad en América: Estados Unidos. Estos dos derrotados llevaron a Estados Unidos a integrarse en el club de los países imperiales y a tomar el liderazgo después de la Segunda Guerra Mundial; mientras que los estados-nación del sur, independizados de imperios decadentes, de la primera modernidad, se entregaron al imán de los nuevos imperios, los de la segunda modernidad. Georg W. F. Hegel contó esta historia a su manera, aunque reveladora, en sus *Lecciones de la filosofía de la historia*, publicadas en 1822. El politólogo de Harvard, Samuel Huntington (1993), actualizó la historia de Hegel en su controvertido libro *El choque de las civilizaciones*, tesis publicada por primera vez en inglés como artículo en 1993.

Las repúblicas del sur entraron en una reorganización del mundo moderno/colonial que quizás sus líderes no entendieron cabalmente, desorientados por la trayectoria de Estados Unidos a lo largo del siglo XIX, desde la compra de Luisiana a Napoleón, y la impune apropiación de territorios

mexicanos en 1848, hasta su afirmación definitiva en el orden global después de la guerra que dio el golpe de gracia al Imperio hispánico en 1898. En el sur las excolonias ibéricas se entregaban cada vez más al control británico y francés y, a partir de principios del siglo XIX, al de Estados Unidos. Hoy, a 200 años de la sacudida poscolonial, somos testigos de los destinos seguidos por los estados-nación construidos en la tradición de Europa. Hoy, 200 años después de la sacudida poscolonial, estamos presenciando también el comienzo de procesos descolonizadores.

La memoria del *Pachakuti* alimenta proyectos políticos e intelectuales como los que llevaron a Evo Morales a la presidencia y que recorren el suelo de América desde el territorio mapuche hasta Canadá. 200 años después de las independencias y revoluciones de criollos de origen europeo, estamos presenciando acontecimientos como la III Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de América. La conciencia descolonial en África es ya evidente en toda América del Sur, y siempre lo fue en el Caribe. El concepto de «afrolatinidad» es ya moneda corriente, cuando hace 10 años apenas se asumía que la población africana en las Américas estaba en Estados Unidos o en el Caribe inglés (es decir, afroanglicanidad); o en el Caribe francés, cuya «latinidad» quedó oscurecida por el simple hecho de que el concepto mismo de «latinidad» es una invención de intelectuales y politólogos franceses. Afrolatinidad, en cambio, destaca las poblaciones afrodescendientes en la América hispana y lusitana.

En 1852, Juan Bautista Alberdi comenzaba la introducción de su célebre «Bases y puntos de partida para la organización política de la República de Argentina» con estas observaciones:

«América ha sido descubierta, conquistada y poblada por las razas civilizadas de Europa, a impulsos de la misma ley que sacó de su suelo primitivo a los pueblos de Egipto para atraerlos a Grecia; más tarde a los habitantes de esta para civilizar las regiones de la Península Itálica; y por fin a los bárbaros habitantes de Germania para cambiar con los restos del mundo romano la virilidad de su sangre por la luz del cristianismo». (Alberdi, 1852, Introducción)

Hoy, al ser no solo conscientes de que la revolución colonial para unos fue un *Pachakuti* para los otros, podemos imaginar 200 años después de las primeras independencias, rebeliones y revoluciones del mundo moderno/colonial que los estados-nación de «las razas civilizadas de la Europa» se enfrentan con dos problemas: uno, el conflicto «de las razas civilizadas»

del Sur y del Norte; el otro, la emergencia de actores políticos, en el Sur, que fueron marginados de la construcción nacional, y la emergencia, en el Norte, de una inmensa población «latina» cuya función social de transformación es semejante al protagonismo de indígenas y afrodescendientes. En este panorama, entrevemos el proceso descolonial como una reinscripción del *Pachakuti*: un vuelco de la razón; esto es, un vuelco que comienza a llevarnos de la razón imperial a la razón descolonial en cuyo espíritu están escritas estas páginas.

---

## 16. La revolución teórica del zapatismo: consecuencias históricas, éticas y políticas<sup>3</sup>

En un mercado chiapaneco, poco después de la insurrección de 1994, se escuchó a una joven mujer indígena decir: «Los zapatistas nos devolvieron la dignidad». ¿Quién despojó de su dignidad a los pueblos mayas de Chiapas? Resulta simple identificar agentes colectivos específicos, como los españoles de la colonización de Mesoamérica; o los *criollos* que levantaron naciones tras la descolonización (México y Guatemala en este caso). Sin embargo, la dignidad se perdió por doquier en América Latina y el Caribe, así como en América del Norte, Australasia y otras regiones donde no existió intervención directa de España. Por ello, propongo la formulación más general: que la dignidad de los pueblos indígenas les fue arrebatada por la colonialidad del poder actuante en la configuración del mundo moderno/colonial desde el siglo XVI al presente (Mignolo, 2000a). En el proceso de alcance mundial que identificamos hoy como modernidad/colonialidad, el término modernidad no se sostiene por sí mismo; su rostro oculto es su necesario complemento: colonialidad. Tal y como lo concibo aquí, el mundo moderno/colonial va de la mano del capitalismo mercantil, industrial y tecnológico centrado en el Atlántico Norte. Ambos conllevan el mecanismo epistémico de la colonialidad del poder: clasificación de pueblos por color y territorio, y gerencia de la distribución del trabajo y la organización de la sociedad (Quijano, 1997; Mignolo, 1999).

---

3. Este capítulo ha sido traducido originalmente por Ana Gabriela Blanco.

Por lo anterior, el enunciado de la joven del mercado chiapaneco revisite un significado que trasciende las historias particulares de los pueblos indígenas de México. No obstante, sus palabras ilustran significativamente una historia local intensa, tal como es descrita en la Primera Declaración de la Selva Lacandona, en enero de 1994:

«Somos producto de 500 años de luchas: primero contra la esclavitud, en la guerra de Independencia contra España encabezada por los insurgentes, después por evitar ser absorbidos por el expansionismo norteamericano, luego por promulgar nuestra Constitución y expulsar al Imperio francés de nuestro suelo, después la dictadura porfirista nos negó la aplicación justa de las leyes de Reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes, surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros (...)» (Primera Declaración de la Selva Lacandona, 1994).

La referencia a la «dignidad humana» cobra pleno sentido, por una parte, no únicamente dentro y como consecuencia de esta historia local, sino también a través de su conexión con experiencias coloniales similares, evidenciadas desde historias coloniales diferentes (desarrollo esta idea más abajo, en términos de «diversidad como proyecto universal»). En otras palabras, la «dignidad humana» no debe ser considerada, bajo ninguna circunstancia (ni siquiera la de la Revolución Francesa), como un universal abstracto, sino como un conector de experiencias coloniales similares en historias coloniales diferentes, ocurran estas en las Américas, en Asia o en África. Por otra parte, la idea de la «dignidad humana» ilumina la particular dimensión ética del levantamiento zapatista; el subcomandante Marcos así lo explica:

«(...) de pronto la revolución se transforma en algo esencialmente moral. Ético. Más que el reparto de la riqueza o la expropiación de los medios de producción, la revolución comienza a ser la posibilidad de que el ser humano tenga un espacio de dignidad. La dignidad empieza a ser una palabra muy fuerte. No es un aporte nuestro, no es un aporte del elemento urbano, esto lo aportan las comunidades. De tal forma que la revolución sea el garante de que la dignidad se cumpla, se respete» (Subcomandante Marcos / Le Bot, 1997: 146).

El énfasis en la cuestión ética no implica que la cuestión económica se deje de lado; tampoco que los reclamos por la tierra, la explotación laboral



y la marginalización económica no se consideren. Al contrario, al colocar la cuestión ética en primer término nos recuerdan que, después de todo, Karl Marx no estudió la lógica del capital para elaborar una crítica económica, sino sobre todo una ética crítica sobre la adoración al dinero y a lo material a expensas de la vida humana. A continuación exploraré la revolución teórica del zapatismo, la introducción a una macronarrativa histórica desde la perspectiva de la colonialidad que sostiene su lucha política y ética.

## I. La doble traducción y la narrativa zapatista de la revolución teórica

Un concepto clave es la narración que describe y profundiza en el encuentro entre *Marcos* y el Viejo Antonio –encuentro por el que el intelectual marxista urbano inició el proceso de convertirse en el Subcomandante Marcos, el *doble traductor*–. La sabiduría de los ancianos es lo que caracteriza a la intelectualidad amerindia (p.ej., personas cuyo rol dentro de una comunidad determinada es el de transformar el conocimiento en sabiduría). Marcos se convirtió en el traductor, por una parte, del discurso indígena a la Nación mexicana y al mundo; y, por otra, del marxismo para los intelectuales indígenas. Actuando como ese doble traductor, desplazó el modelo implantado por los misioneros de los inicios del mundo colonial. Estos, ya fuera traduciendo del español o de cualquier lengua indígena, jamás arriesgaron nada; esta suerte de traducción, en términos ideológicos, fue siempre unidireccional. Los misioneros eran los únicos traductores, y nunca cambiaron sus marcos conceptuales.

Sin embargo, la de Marcos ha sido una traducción bidireccional y arriesgada en su concepción y práctica. De hecho, se convirtió en el Subcomandante Marcos en el momento de darse cuenta de que los líderes políticos y los intelectuales amerindios podían utilizarlo de la misma forma que él a ellos. Se percató de que su ideología marxista necesitaba ser contagiada por la cosmología amerindia, que tenía su propio equivalente de lo que Marx representaba para los intelectuales urbanos que se internaron en la Selva Lacandona en los años ochenta con la esperanza de propagar la revolución. En claro contraste con los misioneros del siglo XVI, quienes jamás dudaron de que lo correcto fuese convertir al cristianismo a aquellos pueblos, el Subcomandante Marcos pudo haber comprendido que la conver-

sión al marxismo de los pueblos indígenas sería la reproducción de la misma lógica de salvación, aun cuando mostrara un contenido diferente. La naturaleza de la transformación del Subcomandante Marcos es particularmente clara en sus reflexiones acerca de la fusión del marxismo y la cosmología amerindia, en un proceso que llamo *dobles traducción*:

«(...) no estábamos hablando con un movimiento indígena que estaba esperando un salvador, sino con un movimiento indígena de mucha tradición de lucha, con mucha experiencia, muy resistente, muy inteligente también, al que simplemente le servíamos de algo así como brazo armado» (Subcomandante Marcos / Le Bot, 1997: 147).

La transformación conceptual de quien llegaría a ser *Marcos* nació de su primer encuentro con el Viejo Antonio en 1984, diez años antes de la muerte de este último. Según la narración del propio Subcomandante, escrita en 1997, un grupo de intelectuales urbanos (un grupo marxista-leninista con un perfil similar al de las guerrillas de América Central y del Sur) se unió a un grupo de líderes políticos e intelectuales indígenas (*Tacho, David, Moisés, Ana María*) para trabajar al interior de las comunidades indígenas en México. Cuando el incipiente guerrillero se sentó a conversar con el Viejo Antonio, aquel anciano respetado, el tema de Emiliano Zapata pronto salió a la luz. El universitario contó la historia de México desde una perspectiva marxista, situando a Zapata de manera central en dicha narración. Fue entonces cuando el Viejo Antonio intervino con su propia narración, que daba cuenta de la historia de las comunidades amerindias desde la perspectiva maya, situando a Zapata, de hecho *Votán/Zapata*<sup>4</sup>, dentro de esa historia.

Después de tal intercambio de narraciones, en el cual Zapata devino una especie de *conector* de dos historias incrustadas en diferentes cosmologías, el Viejo Antonio mostró una fotografía de *Votán/Zapata* de pie, empuñando con su mano derecha una espada que pendía de su costado derecho. El Viejo Antonio preguntó entonces si Zapata se disponía a desenvainar su arma, o sería acaso que la estaba guardando. Según Marcos, el Viejo Antonio deseaba hacer hincapié en que ambas historias tienen razón,

---

4. «Votán» y Zapata son dos nombres diferentes para identificar a una misma persona.

y que únicamente una estructura no consciente de poder decide cuál de ellas es historia y cuál es mito. Enfrentando posibles objeciones, no se trata de asumir una posición de relativismo cultural; más allá, yo interpreto el encuentro con el Viejo Antonio, así como la pregunta de este último, en términos de la *diferencia colonial*. La «cultura» es un concepto que ha adquirido su significado actual a partir del siglo XVIII, cuando reemplazó al de «religión» en un mundo secular occidental que se embarcaba en un nuevo discurso de expansión colonial (Dirks, 1992). Las comunidades de nacimiento comenzaron a ser conceptualizadas como comunidades nacionales, desplazando a las comunidades de creencia así definidas en términos religiosos. La noción de «relativismo cultural» trastocó la cuestión de la colonialidad y la colonialidad del poder en un problema semántico que engendró un nuevo discurso de tolerancia étnica y tolerancia política. Si aceptamos que acciones, objetos, creencias, lenguajes o ideas son culturalmente relativos, entonces ocultamos la colonialidad del poder que, precisamente, engendra la posibilidad de la existencia misma de «las culturas». Estas no son otra cosa que constructos dotados de significado en el proceso mismo de estructuración del mundo moderno/colonial. Las «culturas» no han estado siempre *ahí*; no existían «indios» en las Américas hasta la llegada de los españoles. Claro está que se trataba de grupos distintos de pueblos que se identificaban a sí mismos nombrándose de una u otra manera, pero no eran «indios» (Silverblatt, 1995). Y no había tal cosa llamada América hasta que el colonialismo del norte europeo trazó los nuevos mapas para incluir a América en la trinidad cristiana de Europa, Asia y África. El mundo se organizó y dividió, y los pueblos fueron clasificados por color, por cultura y por continente. La colonialidad del poder se originó en esta intersección como principio epistémico para tal clasificación de pueblos y continentes. El mundo moderno/colonial surgió como el lugar de enunciación de dicho principio epistémico. Entonces, la cuestión no es interpretar el discurso entre el Viejo Antonio y aquel intelectual urbano recién llegado a la selva en el marco del relativismo cultural, sino diluir el relativismo cultural en el quehacer y reproducción de la diferencia colonial. El ejercicio de la colonialidad del poder en las «culturas» –en su clasificación por religión, color, continente (la diferencia colonial)– creó las condiciones propicias para la conceptualización, tanto de las diferencias culturales como del relativismo cultural.

Ahora podemos ahondar en la explicación del papel clave de la doble traducción en la revolución teórica de los zapatistas. La doble traducción

permite la disolución del relativismo cultural en diferencias coloniales y desenmascara, al mismo tiempo, la estructura colonial del poder (la colonialidad del poder) en la producción y reproducción de la diferencia colonial. Desde la perspectiva de la doble traducción surge un imaginario político y ético que abre la posibilidad de concebir futuros más allá de los límites impuestos por los dos universales abstractos hegemónicos: el neoliberalismo y el neomarxismo. La revolución teórica del zapatismo hunde sus raíces en la doble traducción –o mejor decir: doble contagio– que permite un movimiento epistémico bidireccional. Formas de conocimiento desacreditadas desde los inicios de la modernidad/colonialidad se trenzan en un movimiento que se retroalimenta, posibilitado por el reverso de la colonialidad del poder que ha sido abierto por la doble traducción.

La revolución teórica enraizada en la doble traducción permite tanto imaginar la diversidad epistémica (o pluriversalidad), como comprender los límites de los universales abstractos que han dominado el imaginario del mundo moderno/colonial desde la cristiandad hasta el liberalismo y el marxismo. La revolución teórica del zapatismo nos sugiere que, en términos de la lógica de los universales abstractos, la diferencia entre, digamos, Sendero Luminoso y Alberto Fujimori era relativamente insignificante: se trataba de la misma lógica con distinto contenido. Aventurándonos más allá, quizás fue la tiranía de una lógica anclada en los universales abstractos la que impidió a Che Guevara en Bolivia, o a los sandinistas en Nicaragua, comprender el potencial teórico, político y ético que había en el interior de las comunidades amerindias. El potencial epistémico de la doble traducción/doble contagio es, de hecho, la fuerza del discurso zapatista, y el sustrato que nutre su revolución teórica. El Subcomandante Marcos «nació» en el proceso que estoy nombrando: la *doble traducción*. Así lo refiere él mismo:

«Sufrimos realmente un proceso de reeducación, de remodelación. Como si nos hubieran desarmado. Como si nos hubiesen desmontado todos los elementos que teníamos –marxismo, leninismo, socialismo, cultura urbana, poesía, literatura–, todo lo que formaba parte de nosotros, y también cosas que no sabíamos que teníamos. Nos desarmaron y nos volvieron a armar, pero de otra forma. Y esa era la única manera de sobrevivir (...) el EZLN nace a partir del momento en que acepta enfrentarse a una realidad nueva para la que no tiene respuesta y a la que se subordina para poder sobrevivir en ella» (Subcomandante Marcos / Le Bot, 1997: 149-151).

Marcos describe al Viejo Antonio como un traductor entre el intelectual urbano y las comunidades y sus intelectuales indígenas, y se describe a sí mismo como un traductor cuya audiencia abarca al mundo en un sentido general, más allá de las comunidades indígenas latinoamericanas o de las estructuras locales de poder. De hecho, Internet ha jugado un papel importante en el «levantamiento» teórico de los zapatistas. En contraste con el modelo de traducción impuesto por los misioneros a partir del siglo XVII, la traducción de Marcos situó a la voz indígena en un lugar semejante al que un traductor, digamos, del griego al alemán, le otorgaría a la voz de Aristóteles. Los intelectuales indígenas ya no serían considerados como curiosidades o meros objetos de estudio de la antropología, sino como pensadores críticos por derecho propio. Me atrevo a decir como Žižek, señalando el surgimiento de la «política propiamente dicha» en la Antigua Grecia: «nosotros, los “nadie”, los no contados en el orden, somos el pueblo; somos todos, contra otros que representan únicamente a sus propios intereses privilegiados» (Žižek, 1998: 998). Un cambio de tal naturaleza en la direccionalidad de la traducción contribuyó a la apertura del marxismo a la diferencia colonial y, consecuentemente, a la comprensión del racismo en relación con el trabajo en el orden global del mundo moderno colonial. Contribuyó, asimismo, a señalar los límites de la noción occidental de democracia, mostrando el camino para separar el concepto de su significado como universal abstracto, y para tomarlo como un conector entre la diversidad de proyectos universales (diversalidad) que es posible imaginar en nombre de la democracia. En la siguiente sección exploraré estos puntos de manera más profunda.

## II. El marxismo y la diferencia colonial

Con relación al primer aspecto, el marxismo, una vez más escuchemos al Subcomandante Marcos:

«El zapatismo no era el marxismo-leninismo, pero era también el marxismo-leninismo, no era el marxismo universitario, no era el marxismo de análisis concreto, no era la historia de México, no era el pensamiento indígena fundamentalista y milenarista, y no era la resistencia indígena: era una mezcla de todo esto, un cóctel que se mezcla en la montaña y que cristaliza

en la fuerza combatiente del EZLN, es decir, en la tropa regular. O sea los insurgentes, nosotros, el Mayor Mario, la Mayor Ana María, los que estuvimos todo este tiempo en la montaña, somos el producto final de este choque de culturas» (Subcomandante Marcos / Le Bot, 1997: 199).

«(...) el zapatismo no puede pretender constituirse en una doctrina universal, de homogeneización, como el neoliberalismo o los ideales y metas del socialismo. Es importante que el zapatismo permanezca indefinido» (ibídem: 260).

«(...) los verdaderos creadores del zapatismo fueron los traductores, los teóricos del zapatismo como el Mayor Mario, el Mayor Moisés, la Mayor Ana María, toda esa gente que tuvo que traducir en dialectos (Marcos se está refiriendo aquí a lenguas indígenas); Tacho, David, Zebedeo. Ellos son, en realidad, los teóricos del zapatismo (...) construyeron una nueva forma de ver el mundo» (ibídem: 338-339).

En este punto resulta importante insistir en que en ninguna de mis diversas referencias al Subcomandante Marcos pretendo caracterizarlo como un sujeto moderno. El argumento que he venido planteando y desarrollando debería ayudarnos a comprender por qué el periodista francés de *Le Monde*, Bertrand de la Grange, y la española Maite Rico insisten, no obstante, en interpretar a Marcos bajo el esquema de la concepción biográfica y el código moral del individuo moderno (De la Grange y Rico, 1998). Este «estudio» acerca del Subcomandante sigue el patrón tradicional occidental de la «biografía». Lo que ellos no parecen entender es que, en la cosmología maya, al contrario de la europea o aquella de la tradición noratlántica, es la comunidad y no el individuo el centro y el referente fundamental. Así, mientras la práctica del Subcomandante Marcos refleja y afirma una concepción distinta de las personas y de la sociedad, ¡de la Grange y Rico insisten en juzgarlo de acuerdo a los patrones eurocéntricos de la biografía occidental! Como si fueran misioneros del siglo xvii, son incapaces de modificar sus esquemas conceptuales y no tienen mejor opción que encuadrar al Subcomandante Marcos en su concepción de individuo; una que viene desde Rousseau y que, obviamente, persiste hoy en día.

Interpretar al Subcomandante Marcos en el encuadre familiar de la narración biográfica para mirarlo como una «impostura» (aun cuando la califican, condescendentemente, como «genial») es errar en la comprensión de la revolución teórica de los zapatistas. Peor aún, es encuadrar al zapatismo dentro del modelo epistémico colonial que su revolución intenta remontar. De tal suerte que una interpretación del papel que Marcos desem-

peña en términos de la filosofía del sujeto moderno, implícitamente, está caracterizando a las comunidades indígenas como víctimas silenciosas e inconscientes más que como las iniciadoras de una revolución teórica en la que Marcos opera como un mediador/traductor. Ciertamente no es una expresión de modestia o falsa modestia cuando Marcos dice que no es él, sino que son los propios pensadores indígenas los teóricos del movimiento zapatista; son ellos quienes están mostrando una nueva manera de mirar al mundo. Tal interpretación requiere nuestro esfuerzo y capacidad para aceptar los cambios en la direccionalidad de la traducción, y más allá; y es que las consecuencias políticas y éticas que he venido perfilando aquí únicamente pueden venir de un sujeto teórico no situado dentro de la academia occidental. Tampoco esta revolución teórica recae sobre los intelectuales indígenas, quienes podrían celebrar un tipo de conocimiento indígena original; más bien se ubica en el doble proceso de traducción en el que la epistemología occidental (marxista) es apropiada por la epistemología amerindia para ser, posteriormente, transformada y enviada de vuelta. En este proceso, conocimientos antes subalternos (amerindios) participan del debate *a caballo* entre el marxismo y la epistemología occidental.

### III. La democracia más allá de los legados de la Ilustración

La doble traducción y la revolución teórica de los zapatistas, tal y como la pretendo definir, pueden ser descritas como pensamiento fronterizo concebido como el potencial epistémico de saberes subalternos<sup>5</sup>. La idea recibe una clarificación más poderosa y sucinta en el texto de un discurso pronunciado por la Mayor Ana María en la inauguración del Encuentro Intercontinental en la Selva Lacandona en el mes de julio de 1996:

«Para el poder, ese que hoy se viste mundialmente con el nombre de “neoliberalismo”, nosotros no contábamos, no producíamos, no comprába-

---

5. Para consultar una discusión más extensa de gnosis fronteriza o epistemología fronteriza, véase Mignolo, 2000a y 2000b.

mos, no vendíamos. Éramos un número inútil para las cuentas del gran capital. (...) Aquí, en las montañas del sureste mexicano, viven nuestros muertos. Muchas cosas saben nuestros muertos que viven en las montañas. Nos habló su muerte y nosotros escuchamos (...) Nos habló la montaña a nosotros, los macehualob, los que somos gente común y ordinaria, los que somos gente simple, así como nos dicen los poderosos. (...) Nacimos la guerra con el año blanco y empezamos a andar este camino que nos llevó hasta su corazón de ustedes y hoy los trajo a ustedes hasta el corazón nuestro. Esto somos nosotros. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional. La voz que se arma para hacerse oír. El rostro que se esconde para mostrarse. El nombre que se calla para ser nombrado. La roja estrella que llama al hombre y al mundo para que escuchen, para que vean, para que nombren. El mañana que se cosecha en el ayer. Detrás de nuestro rostro negro. Detrás de nuestra voz armada. Detrás de nuestro innombrable nombre. Detrás de los nosotros que ustedes ven. Detrás estamos ustedes» (Mayor Ana María, 1996).

Ciertamente, aparece una extraña desarticulación entre la primera frase —que podría haber sido escrita por un intelectual francés en *Le Monde diplomatique*— y el resto del párrafo —que invoca un diálogo con la muerte—. En el texto, originalmente publicado en español, la distinción entre el *ser* y el *estar* se presenta desdibujada, una particularidad del discurso que se pierde en la traducción al inglés, que solo admite una posibilidad: *to be*. Y, finalmente, una interpelación que inicia con una demanda epistémica y política y termina con un acento «poético». Los rasgos epistémicos más distintivos del discurso de Ana María son, quizás, el desplazamiento de la correlación sujeto-objeto y, consecuentemente, el efecto semántico que este desplazamiento provoca. Este resulta natural considerando que Ana María piensa y elabora desde la estructura de su propia lengua maya, y no desde el griego, el latín o el francés. Desplazamiento obvio también en el sentido de que Ana María no implementa un discurso «contra» un pensador individual reconocido con un nombre propio y localizado en el panteón de los «grandes pensadores» de la civilización occidental. A diferencia de cualquier lengua vernácula/colonial europea, las lenguas mayenses poseen la característica de una correlación intersubjetiva entre la primera y la tercera persona, esto es: un código desprovisto de objeto directo e indirecto y, en cambio, estructurado en la correlación entre sujetos (Lenkersdorf, 1996).

Tales cuestiones derivan en consecuencias importantes. Por ejemplo, si una lengua carece de la correlación sujeto/objeto como base para la ela-



boración de principios epistémicos y la estructuración del conocimiento, sus hablantes no establecen actos de «representación», sino «encuentros intersubjetivos». Consecuentemente, lo «natural» en una lengua mayense, por ejemplo en la lengua tojolabal, no es un «algo». Más allá, en tojolabal los actos de enunciación no solo involucran la copresencia del yo y el tú, sino también la presencia de la «ausencia» de la tercera persona, «ella», «él», «ellos/ellas». Una simple frase en español, o inglés que posea sujeto, verbo y objeto indirecto se traduce al tojolabal utilizando dos sujetos con dos verbos distintos. Una idea que en español se expresaría como: «Les dije (a ustedes o a ellos)» en tojolabal se estructuraría más o menos como: «(lo) dije, ustedes/ellos (lo) escucharon». Lo fundamental aquí es que el objeto indirecto en español –o inglés– es el segundo sujeto con otro verbo o agente en tojolabal.

Tal y como lo articuló por vez primera el filósofo y lingüista francés Émile Benveniste (1966: 225-66), en las lenguas occidentales modernas la estructura pronominal posee únicamente dos personas: «yo» y «tú». Cuando se piensa desde la perspectiva de la relación sujeto-objeto, que es la dominante en tales lenguas, el resto de los pronombres (ella, él, ello, ellos/as) yacen más allá, en el horizonte de las no-personas. Es claro que la teoría de Benveniste no puede ser aplicada al tojolabal; mejor que eso: *la teoría de Benveniste no podría ser formulada por nadie que piense en tojolabal*. Esto es lo que jamás comprendieron los misioneros europeos, autores de tantas gramáticas de las lenguas amerindias; esto es lo que ahora puede ser corregido, gracias a la revolución teórica del zapatismo. Pero no hemos agotado aún esta cuestión. Desde el tojolabal hubiera sido imposible producir un «principio universal» como el «derecho de gentes» (posteriormente «los derechos del hombre y el ciudadano» y, más recientemente, los «derechos humanos»), para el cual, aquellos cuyos «derechos» son defendidos son presentados en un rol de tercera persona, efectivamente, una no-persona. Pensando desde el tojolabal resulta imposible concebir a la gente como «otros» y, por tanto, desarrollar una idea de justicia y equidad defendiendo la «inclusión del otro» (Habermas, 1999: 129-54; 203-38), pues no existen objetos, únicamente sujetos interactuando. Tampoco existe un concepto semejante al del «Estado-nación» europeo presupuesto en las teorías políticas y legales acerca de la «inclusión» y la ciudadanía.

Ahora podemos volver al *dictum* de la joven indígena del mercado chiapaneco, «los zapatistas nos devolvieron la dignidad», esforzándonos por entenderlo desde una perspectiva *indígena*. Particularmente, es posible

mirar en esa expresión un reclamo ético que se sustenta en la reelaboración zapatista de la idea de «democracia». Podrá parecer extraña tal afirmación, como si pretendiera traer del pasado todas aquellas creencias que han sido desacreditadas en nombre de la «razón», de la ciencia y del conocimiento; desde Bacon y Kant, hasta Aristóteles, y hacia adelante hasta nuestro tiempo. ¿Cómo se podría concebir la *democracia* más allá de la fundación de la «política propiamente dicha» en Grecia, y posteriormente ensayada y reelaborada por los filósofos de la Ilustración europea? ¿Cómo imaginar la *democracia* desde la perspectiva tojolabal, una que ha sido y continúa siendo representada por los zapatistas? Ciertamente estos no han producido tratados sobre gobierno, o especulación filosófica alguna acerca del cosmopolitismo y la paz universal semejantes a aquellos escritos en Alemania, Francia e Inglaterra en respuesta a las guerras religiosas del siglo xvii y la Paz de Westfalia. No obstante, existe un principio de sabiduría amerindia entre las comunidades zapatistas que se halla incrustado tanto en la estructura intersubjetiva de su lenguaje, como en su correspondiente interpretación de las relaciones sociales (Lenkersdorf, 1996). Este principio político es «mandar obedeciendo».

«Mandar obedeciendo» es el título de una declaración fechada el 26 de febrero de 1994, firmada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y dirigida al pueblo de México, a los pueblos y gobiernos del mundo, a la prensa nacional y a la internacional. Los dos párrafos cruciales señalan:

«Cuando el EZLN era tan solo una sombra arrastrándose entre la niebla y la oscuridad de la montaña, cuando las palabras justicia, libertad y democracia eran solo eso: palabras. Apenas un sueño que los ancianos de nuestras comunidades, guardianes verdaderos de la palabra de nuestros muertos, nos habían entregado en el tiempo justo en que el día cede su paso a la noche, cuando el odio y la muerte empezaban a crecer en nuestros pechos, cuando nada había más que desesperanza. Cuando los tiempos se repetían sobre sí mismos, sin salida, sin puerta alguna, sin mañana, cuando todo era como injusto era, hablaron los hombres verdaderos, los sin rostro, los que en la noche andan, los que son montaña, y así dijeron:

Es razón y voluntad de los hombres y mujeres buenos buscar y encontrar la manera mejor de gobernar y gobernarse, lo que es bueno para los más para todos es bueno. Pero que no se acallen las voces de los menos, sino que sigan en su lugar, esperando que el pensamiento y el corazón se hagan común en lo que es voluntad de los más y parecer de los menos, así los pueblos de los

hombres y mujeres verdaderos crecen hacia adentro y se hacen grandes y no hay fuerza de fuera que los rompa o lleve sus pasos a otros caminos (...) Así nació nuestra fuerza en la montaña, el que manda obedece si es verdadero, el que obedece manda por el corazón común de los hombres y mujeres verdaderos. Otra palabra vino de lejos para que este gobierno se nombrara, y esa palabra nombró «democracia» este camino nuestro que andaba desde antes que caminaran las palabras (...)» (EZLN, 1994: 176-77).

La palabra «democracia» escrita en ese párrafo, tanto como la palabra «dignidad» pronunciada por la joven del mercado, posee un doble filo. Las palabras son utilizadas universalmente, y sin embargo ya no poseen un significado universal. «Democracia» en boca de los zapatistas no significa lo mismo que cuando es pronunciada por los funcionarios del Gobierno mexicano o, para el caso, en el discurso oficial de la Casa Blanca en Washington, DC. Lo mismo ocurre con la palabra «dignidad». En labios de esa joven chiapaneca es distinta de la que usa una orgullosa familia católica burguesa en Buenos Aires, Argentina, o en París, Francia. Sin embargo, no pretendo decir que, tanto «democracia» como «dignidad», son significantes vacíos capaces de acomodar los distintos significados que las palabras puedan adquirir al ser pronunciadas en diferentes lugares del mundo, por personas en diferentes sectores de las jerarquías raciales, o situadas en estratos distintos de la escala social. Lo que las palabras «democracia» y «dignidad» han perdido es su «valor como universales abstractos». Si los concebimos como significantes vacíos los ratificamos, en efecto, como universales abstractos y apelamos a su cualidad de apertura para acomodar «diferentes» interpretaciones de democracia o dignidad. Pero no es esto de lo que se trata aquí. «Democracia» y «dignidad» no son entendidas como *significantes vacíos*, sino como *conectores*. Como tales devienen lugar de encuentros de diversos principios epistémicos que subrayan reglas de organización social y códigos morales de comportamiento colectivo. El problema al concebir estas palabras como significantes vacíos es que el significado primario que se les atribuye predomina y cualquier otro significado se transforma en derivativo. Si en lugar de ello las concebimos como conectores el significado primario se transforma en uno más entre varios, sin reclamar el privilegio de ser, precisamente, primario.

Esta línea argumentativa permite la aseveración de que la revolución teórica de los zapatistas evoca la noción de democracia *Ayllu*, discutida en el Aymara Research Institute Thoa (UMSA/THOA, 1995; Rivera Cusican-

qui, 1990 y 1993). Muy similar al *oykos* griego, el término *Ayllu* en aymara acuerpa la educación y la organización social, familiar y económica. Sería útil explorar, sin embargo, si la organización social implicada en *Ayllu* sería similar a la que sobre el concepto de «democracia» han elaborado los teóricos políticos de Occidente a partir del legado de *oykos* y *demos*. Sin embargo, existe una compleja configuración histórica que se debe considerar. Cuando la Revolución Francesa impuso la noción de democracia y la edificó sobre el concepto de ciudadanía, el «gobierno del pueblo» era un concepto burgués implementado en contra de la Monarquía. Cuando los *Ayllus* fueron desmantelados durante el siglo XVI, el proceso ocurrió de manera opuesta: fue la Monarquía, a través de la colonización, la responsable de caracterizar como «bárbara» una forma de organización social que, de hecho, era más cercana a la que permitió concebir el concepto de «democracia» en la antigua Grecia. Lo que ocurrió, en cambio, fue que la población de descendientes de españoles («criollos», o «mestizos») que se consideraban a sí mismos como «nativos», pero se diferenciaban claramente de la población «indígena», utilizó a la Revolución Francesa para rebelarse en contra de la Monarquía colonial española. Al hacerlo tomaron el control e impusieron una nueva forma de colonialidad: el colonialismo interno, como herramienta de construcción nacional en los países descolonizados. Uno puede imaginar un escenario en el cual, en lugar de la rebelión criolla, hubiera sido el *Ayllu* el que se rebelara en contra tanto del colonialismo monárquico, como de los aspirantes a burgueses, entre los que se contaban los criollos, los blancos y los mestizos. Este escenario, evidentemente, no ocurrió y, sin embargo, ahora es posible concebirlo. «Mandar obedeciendo» podría interpretarse como una versión «democrática» desde la perspectiva de las comunidades para las cuales el *Ayllu* no era una excepción. De cualquier manera, la actual organización *Ayllu* no es lo que era antes de la conquista, aunque se mantiene claramente distinta y separada de la organización social del Estado boliviano. Y bien podría decirse que «no todo es democracia» en el *Ayllu*. Sin embargo, lo mismo puede decirse de los Estados Unidos de América, o Francia, el Reino Unido o Alemania, ¿no es así?

Actualmente el *Ayllu* no es tan cerrado y jerárquico como pretenden caracterizarlo los intelectuales liberales y marxistas, así como las organizaciones no gubernamentales. En realidad sigue principios y reglas «democráticas» basadas en un sentido de comunidad y reciprocidad entre las personas y el mundo viviente (Fernández Osco *et al.*, 2000; Rivera Cusi-

canqui, 1990 y 1993). Podrá evidenciar imperfecciones, tantas como las que muestra la democracia en los estados occidentales modernos. En un Estado moderno –Bolivia mismo, o digamos, los Estados Unidos–, regido por principios democráticos, no es sorprendente constatar la violación de tales principios, tanto en contextos sociales internos como externos. De manera semejante, al interior del *Ayllu* es posible encontrarse con abusos ocasionales que, sin embargo, no afectan los principios que aseguran su legitimidad a los ojos de sus integrantes. Efectivamente, después de más de 500 años de colonialismo externo –España– e interno –el Estado boliviano–, las comunidades indígenas en Bolivia (en números significativos) continúan basando su organización social sobre los principios heredados por los antepasados aymaras y quechuas, más que sobre los de los antiguos griegos o los de la Ilustración europea, como sí lo hacen los estados criollos y (neo)liberales en América Latina.

No resulta sencillo encontrar la razón de por qué los ideólogos de la construcción del Estado-nación en países como Bolivia, así como en otros países con características similares, han actuado y siguen actuando dando la espalda a las contribuciones éticas y políticas indígenas. Ninguna explicación más allá del hecho de que la colonialidad del poder ha actuado y actúa excluyendo y rechazando todo aquello que no se acomoda a los principios bajo los que la modernidad ha sido concebida. Ciertamente, las «modernidades alternativas» o «periféricas» son versiones coloniales y dependientes de la modernidad representada por la clase alta mestiza. Toda clase gobernante, sea en Bolivia o en México, que pretenda ser moderna tiene que reproducir el silencio al que han sido confinados los pueblos indígenas y los afroamericanos a lo largo de más de 500 años de colonialismo. Paradójicamente, tanto los intelectuales (neo)liberales como los marxistas persisten en sus esfuerzos por «romper» una organización social que interpretan como no democrática, ¡como si la democracia pudiera ser exclusivamente definida por el legado europeo, basado en el ejemplo griego! Su idea de la «política propiamente dicha» puede ser identificada como la «diferencia» mantenida por más de 500 años, legada por los colonizadores europeos; una diferencia que hoy se mueve hacia delante con el levantamiento zapatista, en paralelo con movimientos indígenas en Ecuador, Colombia, Guatemala, así como otros estados de México. En la revolución teórica de los zapatistas se revela un marco epistémico que no habría sido posible hallar en los legados europeos liberales o marxistas, originalmente enraizados en el pensamiento político y constitucional de la Antigua Grecia.

¿Por qué el levantamiento zapatista se destaca de manera específica y especial? ¿Qué lo distingue de otros levantamientos? No hay duda de que el Subcomandante Marcos ha sido un gran mediador, y su papel como tal puede ser explicado por la efectividad política y ética de la doble traducción. ¿Cuál es, entonces, la conexión entre la doble traducción y un mediador no indígena que, además, fue un intelectual urbano? Básicamente la cuestión radica en la educación y aquello que ha sido inculcado en esa educación. Sería necesario detenerse en algún punto y trazar las condiciones bajo las cuales, por ejemplo, los intelectuales en el Caribe francés o británico tuvieron la posibilidad de educarse a nivel universitario. O, cómo operaron condiciones similares para los intelectuales indígenas norteamericanos como Vine Deloria Jr. En América Latina estas condiciones fueron más restrictivas para la población indígena. Los intelectuales amerindios, como Fausto Reinaga en Bolivia, no abundan, y entienden su rol en términos de afirmar una tradición más que como una doble traducción. Por tanto, dadas las circunstancias sociohistóricas de los pueblos indígenas en América Latina, las restricciones que enfrenta la gente de las comunidades indígenas para tener acceso a la educación del Estado, y el prejuicio de las élites mestizas/blancas hacia «el indio», hacen difícil el establecimiento de un diálogo o una negociación verdadera con el Estado. La gente que detenta posiciones oficiales está generalmente cerrada a la escucha. En este sentido, un intelectual urbano como el Subcomandante Marcos era útil para el efectivo intercambio de todo un elenco de transacciones. Se ha insinuado que la pretensión de Marcos era utilizar a los indígenas para posicionar su agenda marxista. Me gusta imaginar que los indígenas pretendían utilizarlo para hacer avanzar sus ideas indígenas. Existe, ciertamente, un amplio espectro de contribuciones en la larga historia de los levantamientos indígenas, así como también un vasto catálogo de contribuciones en la larga historia del hombre blanco en la moderna Europa. De entre unas y otras destacamos: la Revolución Francesa, la Revolución Haitiana, y los zapatistas en América Latina.

Estamos ahora en grado de explorar el concepto actual de «democracia» influido por el levantamiento zapatista y su revolución teórica. Que la democracia es un invento griego es ya un lugar común, ensayado durante la Ilustración, modificado en su versión socialista, y merecedor de toda la difusión posible a lo largo y ancho del planeta Tierra. Para discutir esta macronarrativa de la «democracia» (escrita, claro está, desde la perspectiva de la civilización occidental y la modernidad), y para abrir nuevas vías en la imaginación

de otros futuros, es preciso que la revolución teórica del zapatismo llegue a buen puerto. Ha conseguido separar a la democracia de su significado «original», es decir, de su significado como un constructo occidental originado en la Antigua Grecia. No existe más la posesión de los derechos por parte de ninguna comunidad o civilización sobre su imposición o exportación; en cambio, es una democracia compartida por todos los pueblos alrededor del mundo que buscan la equidad y la justicia social, y particularmente por aquellos que son o han sido víctimas de injusticias e inequidades. Desplazando la apelación de origen de la Grecia antigua, los zapatistas postulan un origen distinto para la democracia: el inicio del mundo moderno/colonial y la creación de la diferencia colonial; en este sentido, hacen posible la construcción de nuevas macronarrativas desde la perspectiva de la colonialidad.

Como hemos visto, «mandar obedeciendo» es un principio que hunde sus raíces en la estructura intersubjetiva de las lenguas mayenses (p.ej., el tojolabal), en las que ni la «naturaleza» ni el «otro» pueden ser conceptualizados como objetos; o más bien, lenguas en las cuales es impensable que exista «naturaleza» y «otros» en cuanto naturaleza y otro. Aun cuando los intelectuales indígenas, así como los filósofos de la antigüedad griega o del siglo XVIII, han tenido claro el sentido de la organización social para y por el bien común, no pretendo idealizar ni a unos ni a otros. Ni la noción del «mandar obedeciendo», ni los conceptos de origen griego que derivaron en «democracia» y «socialismo» se han transformado en universales abstractos correctivos paralelos a la expansión global del capitalismo. Sin embargo, desde mi visión, en el planeta existe «gente honesta no liberal», como diría Rawls (1999: 1-54), capaz de entablar un diálogo de iguales con las nociones liberales de «democracia» y las nociones marxistas de «socialismo». Entre esta gente se cuentan los zapatistas: amerindios como Ana María o el Comandante Tacho, o latinoamericanos –criollos, mestizos o inmigrantes– como el Subcomandante Marcos, quienes han planteado cuestiones éticas y políticas que se nutren de principios epistemológicos derivados de la doble traducción de la cosmología amerindia hacia el marxismo, y desde la cosmología marxista hacia la cosmología amerindia.

De vuelta al concepto de la «doble traducción», este es un término que aún es difícil de comprender, incluso para el brillante académico francés Yvon Le Bot, quien se ha mostrado totalmente «prozapatista» y completamente ciego ante la diferencia colonial. Le Bot entrevistó a los líderes del levantamiento (al Mayor Moisés, al Comandante Tacho, al Subcomandante Marcos) y, sin embargo, no se sintió cómodo con relación al concepto de

democracia introducido en las rúbricas de los comunicados del EZLN. En su introducción a la serie de entrevistas, Le Bot ofrece una definición de «democracia» del Subcomandante Marcos publicada en el diario mexicano *La Jornada* (31 de diciembre de 1994). Para Le Bot esa era una «mejor definición de democracia, menos poética, quizás más simplista pero más satisfactoria [sic!]». Él escribe:

«(...) “Democracia” es que los pensamientos lleguen a un buen acuerdo. No que todos piensen igual, sino que todos los pensamientos o la mayoría de los pensamientos busquen y lleguen a un acuerdo común, que sea bueno para la mayoría, sin eliminar a los que son los menos. Que la palabra de mando obedezca la palabra de la mayoría, que el bastón de mando tenga palabra colectiva y no una sola voluntad (...)» (Le Bot, 1997: 83).

Sin el discurso previo del EZLN o de la Mayor Ana María, esta definición «satisfactoria» de democracia tiene o poco sentido o se permite a sí misma ser interpretada como insustancial y, por tanto, intrascendente. No obstante, lo que interesa acerca de tal definición no es que sea más clara y satisfactoria para el entendimiento de los lectores franceses o castellanos y sus correspondientes conceptos de democracia, sino que esta definición del Subcomandante sigue la lógica de las lenguas indígenas mayenses aun cuando es expresada sintáctica y semánticamente en castellano. En otros momentos he elaborado las nociones de «pensamiento fronterizo» y «gnosis fronteriza» para describir la epistemología que emerge de la apropiación subalterna de la epistemología occidental hegemónica. En la revolución teórica de los zapatistas, el pensamiento fronterizo emerge de la doble traducción a través de la diferencia colonial; de hecho, su revolución teórica puede ser explicada y sus consecuencias éticas y políticas derivadas de la conceptualización del pensamiento fronterizo (Mignolo, 2000a: 49-90; 2000b).

#### IV. Pluriversalidad y ética de la liberación: las consecuencias teóricas

El notable teólogo de la liberación Franz Hinkelammert (1996: 238-240) reconoció, inicialmente, en el levantamiento zapatista un proyecto emergente con una lógica distinta, una lógica que no reproduce la necesidad de



universales abstractos. Debemos clarificar: la pluriversalidad no es el rechazo a reclamos universales, sino el rechazo a la universalidad entendida como un universal abstracto anclado en una mono-lógica. Un principio universal basado en la idea de lo di-verso no es una contradicción de términos, sino un desplazamiento de las estructuras conceptuales. Según Hinkelammert, los zapatistas reclaman la diversidad como un proyecto universal: «un mundo donde quepan muchos mundos», el derecho a la diferencia en la igualdad, el «mandar obedeciendo». En un mundo como ese, compuesto de múltiples mundos, no se precisan universales abstractos o significantes vacíos, sino *conectores* que liguen la revolución teórica y sus consecuencias éticas con proyectos semejantes alrededor del globo, emergiendo desde la diferencia colonial (tanto «externa» como «interna», p.ej., las formas nacionales de colonialismo). Un mundo interconectado por la pluriversalidad, en lugar de estarlo por la universalidad; un mundo en el cual la traducción es, al menos, bidireccional; un mundo radicalmente diferente a aquel encapsulado en un universal abstracto aun cuando este sea el mejor imaginado posible. Pues el problema radica en que «el mejor imaginado posible», sin importar su origen (el mundo islámico, el pueblo quechua, etc.), es realmente difícil de imaginar universalmente consensuado.

Los *conectores* son *nodos* en donde se llevan a cabo las interacciones. Los *significantes vacíos* son espacios en los que aquello que ha sido excluido puede también ser incluido. Pero aquello que es incluido ha de pagar el precio de serlo y de serle negada la posibilidad de ser aquel/aquellos que incluye/n. Los *conectores* eliminan la posibilidad de que ciertos actores desempeñen el rol de ser los que incluyen, mientras otros resulten ser los incluidos. Los *conectores* son espacios donde la negociación tiene lugar y donde el destino final no es ser incluido o ser exitosamente el que incluye. El *significante vacío* como forma de inclusión, y esta como meta final, resultan acomodarse en las posiciones que defienden Jürgen Habermas o Ernesto Laclau. La *pluriversalidad* como proyecto universal y los *conectores* como los lugares de negociación son las posiciones defendidas, de distintas maneras, por Hinkelammert, Dussel y yo mismo; y logradamente teorizadas en el discurso zapatista, y puestas en marcha en su levantamiento. El Subcomandante Marcos describe el zapatismo como un fenómeno que depende de la cuestión indígena. Asimismo subraya que, como problema local, tiende a evidenciar valores significativos para japoneses, kurdos, australianos, catalanes, chicanos o mapuches (Subcomandante Marcos / Le Bot, 1997: 259-260). No está hablando de exportar contenidos del levanta-

miento zapatista (como si de diseños globales se tratara: cristiandad, modernidad, misiones civilizatorias o desarrollo), sino que habla de *conectar* a través de la lógica de la doble traducción y la diferencia colonial. La pluriversalidad como proyecto universal emerge, precisamente, como un proyecto de interconexiones desde una perspectiva subalterna y más allá del poder de gestión y de la inspiración monotópica de cualquiera de los universales abstractos –ya sean de izquierda o de derecha–.

Aun cuando la idea de la «pluriversalidad» describe perfectamente la posición de Hinkelammert, debo el término al pensador y escritor, nacido en Martinica, Édouard Glissant. Su pensamiento y conciencia están claramente modelados por su herencia afrocaribeña y creole; distinto al bagaje hispano-germánico de Hinkelammert; o del imaginario colectivo zapatista hispano-maya. Hallamos una comunalidad en la diversidad de la experiencia de la diferencia colonial de Glissant, de los zapatistas y de Hinkelammert. Una comunalidad que transforma a los grupos en colectividades políticas unidas por la exterioridad de su epistemología y por la historia colonial que le da forma: hablamos de, respectivamente, la diáspora afroamericana, los pueblos indígenas y las posturas críticas y disidentes de mestizos/criollos, como Quijano, e inmigrantes, como Dussel y Hinkelammert en América Latina. Hinkelammert ha tenido un papel importante en la articulación de la «ética de la liberación» de Enrique Dussel (1994 y 1998), para quien los zapatistas, así como la activista maya-quiché Rigoberta Menchú, constituyen importantes paradigmas. Este escenario teórico abre nuevas vías para la concepción de proyectos democráticos más allá de los derechos humanos. Exploremos la revolución teórica del zapatismo en relación con lo que Hannah Arendt (1973 [1951]) y Giorgio Agamben identifican como «la figura del refugiado». Agamben (1996: 160) asevera que el refugiado es «quizás la única figura imaginable para la gente de nuestro tiempo y la única categoría en la cual uno puede distinguir hoy las formas y los límites de una comunidad política en ciernes –al menos hasta que el proceso de disolución del Estado-nación y su dominio haya alcanzado su total término–». Y continúa, sugiriendo:

«Es incluso posible que, si realmente deseamos ser justos con las absolutamente nuevas tareas que enfrentamos, tengamos que abandonar, sin reservas, los conceptos fundamentales a través de los cuales hemos representado hasta ahora a los sujetos de la política: el Hombre, el Ciudadano y sus Derechos, pero también el dominio, el pueblo, el obrero y más» (Agamben, 1996: 160).

Pareciera obvio que la crisis del Estado-nación desnuda la crisis de sus símbolos fundamentales; especialmente la complicidad entre ciudadano, hombre y derechos humanos. Una de las consecuencias de esta crisis es que las condiciones de ciudadanía y los conceptos de «hombre» y de «derechos humanos» no pueden considerarse como hechos incontrovertibles. El mismo concepto de «derecho de gentes» del siglo xvi, basado en conceptualizaciones del hombre renacentista y humanistas que continuaban siendo válidas dos siglos después, en el xviii, derivó en la necesidad de la *convivialidad internacional*. El ciudadano y el extranjero se convirtieron en figuras del Estado-nación bajo el que Europa se organizó. La figura del *refugiado* aparece en Europa, por cierto, tras los primeros síntomas del resquebrajamiento de los estados nacionales y de una de sus figuras principales: el ciudadano. La primera aparición del refugiado como un fenómeno masivo, dice Agamben (1996: 30), «se produjo al final de la Primera Guerra Mundial». Agamben elabora su argumento sobre otro de Hannah Arendt (1973 [1951]) presentado en su libro *Totalitarismo*, particularmente en el capítulo sobre el declive del Estado-nación y el fin de los derechos del hombre. Estas referencias históricas permiten a Agamben proponer que:

«El refugiado debería ser considerado por lo que es, es decir, nada menos que un concepto-límite que, mientras desencadena una crisis radical de los principios que sostienen al Estado-nación, despeja, al mismo tiempo, un camino de renovación de categorías que no puede ser retrasada» (Agamben, 1996: 162).

El argumento de Agamben sostiene bien mi planteamiento de que la revolución teórica de los zapatistas ofrece una figura no contemplada en el cuadro. Así como la figura del refugiado cierra el círculo del Estado-nación, ese artificio de finales del siglo xviii en la Europa Occidental, los zapatistas cierran el círculo del mundo colonial, un mundo impuesto desde el siglo xvi por la Europa cristiana del sur. Considerar al refugiado como «quizás la *única* figura imaginable para la gente de nuestro tiempo y la única categoría en la cual uno puede distinguir hoy las formas y los límites de una comunidad política en carnes» (ibídem: 159 [énfasis mío]) es tan cortao de vistas como eurocéntrico. El regreso de la «dignidad humana» coloca en primer plano a otra figura: la del indígena, la del aborigen, la de los pueblos originarios (y también a los afroamericanos desde Brasil a los Estados Unidos de América a través de Cuba o Martinica), que ha sido

enviada a los márgenes de la humanidad y lejos de las posibilidades de producir conocimiento o de tener principios éticos o enjundia política. La figura del indígena, a diferencia de la del refugiado, ha de ser educada, gestionada, y ya sea incluida o totalmente excluida de la comunidad humana. Esta perspectiva general, gestada en el siglo xvi, se reprodujo a sí misma en las experiencias coloniales después del siglo xix en Asia y África, y en los colonialismos internos de los constructores de las nuevas naciones en América Latina. Tal es el contexto histórico de la revolución teórica de los zapatistas. Aunque los intelectuales del Renacimiento en Salamanca reconocieron el *Derecho de Gentes* y lo discutieron con la mayor seriedad, la gente cuyos supuestos derechos estaban siendo justificados elaboradamente no tenía el derecho de participar en las discusiones. Por otra parte, los zapatistas se levantaron en armas reclamando la letra, revirtiendo el ideal moderno (del siglo xvi) del «hombre de armas y de letras». Reclamar la letra era reclamar la voz. Voz que les había sido arrebatada, lo cual explica por qué una joven mujer en un mercado asegura que la dignidad le ha sido devuelta a los amerindios. En efecto, el amerindio emerge en la conciencia occidental como una figura difícil de considerar como «hombre», y sin tener o haber tenido el potencial de ser considerada «ciudadano»; del mismo modo que la Revolución Haitiana de 1804 evidenció que la figura del colonizado, especialmente el de color, no cabía en «los derechos del hombre y del ciudadano».

No elaboro mis conclusiones a partir de Agamben, esto es, de la aplicación de la figura del refugiado de Agamben a los zapatistas; al contrario, estoy procurando revertir el proceso. Enrique Dussel, en un artículo de 1994, y Maurice Najman, en «À la conquête de la société Mexicaine», publicado en *Le Monde diplomatique* (1 de enero de 1997), percibieron las implicaciones éticas, políticas y teóricas del levantamiento zapatista. No obstante, la legitimización intelectual de sus aportes aún parece depender de las sanciones implícitas de la academia noratlántica. Por tal razón, he reunido la figura del refugiado y la del amerindio dentro del marco de la diversidad como proyecto universal. La *diversalidad* epistémica, ética y política implica que los proyectos están anclados en historias locales (tales como la Europa después de la Segunda Guerra Mundial y los refugiados, o los movimientos indígenas en América Latina) con la consiguiente consecuencia de implicar también lo indeseable de los universales abstractos (sean cristianos, liberales o marxistas) que podrían unir lo diverso dentro de un marco uni-versal que es bueno para quien lo ha diseñado. Tal escena-

rio nos conduciría al «buen» universal vacío, opuesto a los «malos» neoliberales. Si el «fin de la historia» tiene sentido alguno, sería en todo caso el «fin de la historia de los universales abstractos, cristianos, liberales, marxistas». La revolución teórica del zapatismo provee los medios de escape desde la dialéctica hegeliana (temporal), esto es, el sentido de la progresión lineal. Un elemento crucial del universal abstracto de la epistemología moderna –inherente a la colonialidad del poder– es la conceptualización de lo «novedoso» en una dimensión más temporal que espacial. En tal modelo teórico, lo «novedoso» podría ser, o la síntesis hegeliana o el paso «siguiente» en un desarrollo, una progresión, una modernización o una revolución planeadas previamente. Desde la perspectiva de la colonialidad, las rupturas epistémicas (para emplear el término de Foucault) son espaciales más que temporales. Las rupturas epistémicas no son, pues, cambios paradigmáticos en la cronología del conocimiento occidental, sino cambios de paradigma en la dimensión espacial de la colonialidad desde la perspectiva de los saberes subalternos y marginalizados. La revolución teórica de los zapatistas es una ruptura paradigmática en la configuración espacial de la modernidad/colonialidad.

Con relación a lo expresado por Agamben, es posible inferir que *la tarea política de nuestro tiempo* consiste en «seleccionar una nueva humanidad planetaria cuyas características permitan para su sobrevivencia eliminar la delgada barrera que separa la mala publicidad mediatizada de la perfecta exterioridad que se comunica solo a sí misma» (Agamben, 1993: sección XVI). Pero, la necesidad de comenzar a partir de un lugar distinto podría implicar, por ejemplo, el reconocimiento de que la selección sería organizada por actores sociales desde historias locales singulares y que la teorización debería, asimismo, estar enraizada en experiencias semejantes, pero diferentes a las de los refugiados. Tales reclamos y acciones no podrían soportar un diseño universal o la pretensión de instalar un «nuevo» ente singular. En efecto, la única singularidad podría ser el conector, es decir: la diversalidad como proyecto universal.

En este contexto, deseo explorar estas intuiciones a partir de una exigencia en el argumento de Dussel (1994) que conecta con una declaración del Subcomandante Marcos, en la que subraya el giro ético tomado por el levantamiento zapatista. Mientras que Hinkelammert aprovecha la revolución teórica de los zapatistas para formular la necesidad de la diversalidad como proyecto universal, en lugar de buscar un nuevo universal abstracto, Dussel hizo lo propio para postular su distinción entre una «ética del dis-

curso» y una «ética de la liberación». En suma, una ética del discurso reclama el «reconocimiento de la diferencia», así como «la inclusión del otro»; sin embargo, tan benevolente reclamo deja poco margen al «reconocido e incluido» para expresarse y opinar sobre el proceso de su propio reconocimiento e inclusión. En cuanto que asume un espacio como abstracto universal en el cual reconocer y desde donde incluir, una ética del discurso es, esencialmente, una versión estandarizada del multiculturalismo y, como tal, es común —a pesar de las obvias diferencias— a pensadores como Charles Taylor (1998) y Jürgen Habermas (1996). Por su parte, la idea de una «ética de la liberación», piensa —si se puede decir de esta manera— desde el pensar de los excluidos, como Rigoberta Menchú o los zapatistas. Es decir, mientras que una ética del discurso permite solo tolerancia a las diversidades dentro de un reacomodo de existentes universales abstractos hegemónicos, una ética de la liberación propone la diversalidad como proyecto universal; pero este solo podrá ser alcanzado si la revolución teórica, con su doble traducción, crea las condiciones para nuevas formas de pensamiento «en las fronteras», es decir, superando los marcos de referencia del pensamiento estructurados por la colonialidad del poder en la configuración del mundo moderno/colonial. De esta forma, la ética, la política y la epistemología se encuentran situadas junto a estructuras existentes que se mantendrán, y que han sido el legado del mundo moderno/colonial.

Así como la figura del amerindio es complementaria a la del refugiado (y viceversa), la concepción zapatista de «democracia» es complementaria (y viceversa) a la democracia tal y como se concibe y se realiza dentro de la tradición hegemónica del legado greco-ilustrado. Sin embargo, son socio-histórica y lógicamente irreductibles. Socio-históricamente, los refugiados son gente expulsada de sus territorios, mientras que los amerindios han sido desposeídos y marginalizados dentro de sus propios territorios; pero ambos son «víctimas» de diseños globales. La palabra democracia en su raíz greco-ilustrada es desplazada cuando movimientos antiglobales, como el zapatismo, se apropian de ella y la reconfiguran para imaginar un orden social justo que no es la invocación de «libertad» defendida por todo un ejército. Socio-históricamente, el uso zapatista de la democracia desplaza la idea de «derechos de propiedad originales» que el término implica en la tradición ilustrada. En respuesta a la consolidación de políticas identitarias en los Estados Unidos, y al *impasse* en el que se hallan tanto la izquierda como la derecha en la lucha contra la globalización, Slavoj Žižek ha construido un molde para un concepto universal de democracia enraizado

en el legado greco-europeo, en contraste con el particular implícito en las políticas identitarias. Desde la perspectiva de Žižek, la emergencia de políticas identitarias anuncia el fin de lo que él llama «lo propiamente político», tal y como se constituyó a partir del legado de la Antigua Grecia. En una discusión altamente polémica, el propio Žižek conjetura la necesidad de un «eurocentrismo de izquierda» (Žižek, 1998; 1999: 171-244). De este modo, ofrece la siguiente definición de lo «propiamente político»:

«Es un fenómeno que aparece por primera vez en la Antigua Grecia cuando los miembros del *demos* (aquellos sin posición determinada claramente dentro de la jerarquía del edificio social) se presentaron a sí mismos como los representantes de toda la sociedad, los representantes de la verdadera universalidad (“nosotros, los ‘nadie’, los no contados en el orden, somos el pueblo; somos todos, contra otros que representan únicamente a sus propios intereses privilegiados”). El conflicto propiamente político involucra la tensión entre el cuerpo social estructurado en el que cada parte tiene su lugar, y la parte no-parte, quien desestabiliza este orden a cuenta del principio vacío de la universalidad, de la igualdad de todos los hombres como seres hablantes, de la igualdad como principio de la que habla Étienne Balibar cuando dice *egaliberté* (igualdad/libertad)» (Žižek, 1998: 998).

Žižek realiza implícitamente dos movimientos, aun cuando la estructura del párrafo da la impresión de que se trata de uno solo. Por un lado, ofrece una definición de lo «propiamente político»; por el otro, ubica inequívocamente su lugar de origen en la Antigua Grecia. El primero es un movimiento lógico, mientras que el último es geopolítico. En otros términos, Žižek introduce una geopolítica del conocimiento disfrazada como la *universalidad de lo propiamente político*. Este disfraz resulta crucial en su argumento cuando apela al «legado fundamental de Europa» como la base de la distinción entre *globalización* y *universalismo* (1998: 1006). Con el término *globalización* Žižek se refiere a la emergencia del mercado global (nuevo orden mundial), y con el término *universalismo* se refiere al «dominio propiamente político de la universalización de un destino particular como paradigma de la injusticia global» (ibídem: 1007). Esto importa porque:

«Esta diferencia entre *globalización* y *universalismo* es cada vez más palpable actualmente, cuando el capital, con el objetivo de penetrar nuevos mercados, instantáneamente renuncia a peticiones de democracia con tal de

no perder potenciales nuevos socios. Esta vergonzante capitulación es, por supuesto, legitimada como respeto a la diferencia cultural, como derecho irrenunciable del Otro (étnico/religioso/cultural) a elegir la forma de vida que mejor le parezca mientras que no entorpezca la libre circulación de capital» (Žižek, 1998: 1007).

Casi nadie podría estar en desacuerdo. En oposición a los proyectos evangelizadores, civilizatorios y modernizadores que dieron forma a las sucesivas ideologías capitalistas (coexistentes hoy), el proyecto de «Mercado» ha renunciado a convertir, civilizar o modernizar. En la actualidad, aquellos sujetos otrora seleccionados para su mejoramiento o su salvación en las fases anteriores del capitalismo no cuentan como creyentes o ciudadanos, sino únicamente como «consumidores» (García Canclini, 1995). Žižek corrobora lo anterior con numerosos ejemplos, incluido uno que involucra al «sabio» (entrecomillado de Žižek) gobernante de Singapur, Lee Kuan Yew, quien había estado enfatizando las diferencias entre Oriente y Occidente para justificar el capitalismo al estilo asiático (Zakaria, 1994 [en conversación con Lee Kuan Yew]). Según el argumento de Žižek, resulta claro que Singapur es un ejemplo de globalización sin universalismo; globalización en la que hay una suspensión de lo «propriadamente político». Por otra parte, aun cuando se hubiera estado en desacuerdo con las políticas de Kuan Yew, se podría decir que la única alternativa a su sistema sería haber aceptado el capitalismo al estilo occidental, es decir, tanto un sistema económico como una ideología (neo)liberales. Kuan Yew no operó en el mismo nivel que los zapatistas de Chiapas, ya que la posición de aquel –igual que la del Gobierno mexicano– es definida por el carácter y las necesidades del Estado neocolonial.

No me parece que la «política propiadamente dicha» quedase suspendida en la Singapur de Kuan Yew según lo sospecha Žižek, sospecha compartida desde la perspectiva de los Estados Unidos (ibídem). La estrategia política de Kuan Yew era «conservadora» en el sentido de que conservó cierta esencia del pasado. Asimismo, no había necesidad o interés en constituir a la población en el equivalente del *demos* griego, si bien ni siquiera en la Antigua Grecia los esclavos y los extranjeros podían participar en el *demos*. De cualquier forma, dada la posición subalterna de Kuan Yew en un orden mundial administrado por el G-8, podría decirse sobre él que «nosotros, los “nadie”» (...) somos todos, contra otros que representan únicamente a sus propios intereses privilegiados» (Žižek, 1998: 988). Ciertamente,



Žižek realiza un movimiento similar cuando insiste en el «potencial de politización democrática como el verdadero legado europeo, de la Antigua Grecia en adelante» (ibídem: 1008). Pero existe una notable diferencia entre Žižek y Kuan Yew: el primero propone un regreso al pasado para generar un futuro transformador, mientras que el segundo querría preservar el pasado. ¿No es posible imaginar un futuro transformador surgiendo del pasado mismo que Kuan Yew propone preservar? Según la argumentación de Žižek este no es el caso, pues lo «propiamente político» ha permanecido asociado a Grecia y apropiado como un «legado europeo», hecho que obliga al resto del mundo a inclinarse, sea hacia la derecha o hacia la izquierda, ante un estándar definido geopolíticamente como un «legado europeo».

El *dictum* zapatista «porque somos iguales tenemos el derecho a la diferencia» abre nuevas vías de pensamiento acerca de lo propiamente político y lo propiamente ético a la hora de imaginar futuros posibles. Esto es, «pensar la diferencia» más allá del mercado y los diseños capitalistas, o pensar más allá del proceso de subordinación capitalista que permite y promueve las diferencias subalternas mientras mantiene una ideología hegemónica de gestión. La diferencia que reclaman los zapatistas se ubica en el nivel de la gestión social, y no solamente en el que se posiciona la sociedad civil. Trasladar esta «diferencia» al nivel de gestión requiere introducir la distinción entre sociedad civil y sociedad política (Chatterjee, 1999a y 1999b). En el nivel de la sociedad civil hallamos reforma y negociación dialógica, tal y como Žižek la entiende (1998: 1008). En el nivel de la sociedad política (autoorganización de colectivos subalternos que han sido marginados por la sociedad civil constituida por la comunidad legal de ciudadanos) encontramos lucha y demanda de participación en la transformación gestiva, tal y como los zapatistas la tienen. Su objetivo no es la toma del poder, sino participar en la apertura del espacio de existencia de la sociedad política, precisamente en el sentido definido por Žižek, si le disculpamos su implícita geopolítica: la Antigua Grecia y el legado europeo. Es justamente en el nivel de la sociedad política que el segundo *dictum* zapatista («mandar obedeciendo») es el corolario necesario del primero («el derecho a la diferencia porque somos todos iguales»).

Dos asuntos quedan por ser clarificados: a) la concepción de «lo político» en la historia local de las diferencias imperiales y b) la concepción de «lo político» en relación con las historias locales de la diferencia colonial. En el primero, la diferencia imperial es el conector de «diferencias» entre países imperiales en los cuales lo político —la concepción de lo político—

está ligado a la Antigua Grecia, a Roma y a la cristiandad; a las ciudades-estado italianas de los siglos XIV y XV (Venecia, Florencia, Génova), y a las repúblicas burguesas de los Países Bajos e Inglaterra. Tal «herencia noratlántica» se equipara a la historia del capitalismo hasta el fin del siglo XX, es decir, antes de que el capitalismo se afirmara en Asia, cuando esta dejó de ser meramente una fuente de recursos naturales y un espacio para colonizar desde el exterior. El argumento de Žižek puede ser comprendido contra este contexto histórico. En el segundo asunto, la diferencia colonial no se origina en Grecia, con la excepción, tal vez, del discurso de los colonizadores que apelaron a la tradición greco-romana para justificar la colonización. Lo «propriadamente político» en la diferencia colonial aparece «por primera vez» (utilizo lo declarado por Žižek entre comillas) en el Caribe, en Anáhuac (territorio de los antiguos mexicanos) y en Tawantinsuyu (territorio de los antiguos incas). En aquel momento «nosotros “los nadie”» eran aquellos dejados fuera del marco del legado griego y cristiano-europeo; aquellos que tenían que resolver cómo lidiar con un orden político impuesto sobre ellos. Brevemente, eran aquellos de los que hablaban los «buenos» humanistas españoles (como Bartolomé de Las Casas y Francisco de Vitoria), pero cuyas voces habían sido silenciadas, suprimidas por la diferencia colonial construida sobre la tradición griega y cristiana. Por ejemplo: Guaman Poma de Ayala escribió en Tawantinsuyu un tratado político titulado *Nueva Corónica y Buen Gobierno* a finales del XVI y principios del XVII, aunque no fue impreso sino hasta 1936 (Adorno, 1986).

Este es, pues, el legado dentro del cual debe ser comprendida la revolución teórica del zapatismo, así como sus consecuencias éticas y políticas. Por supuesto que también está el legado de las luchas políticas enmarcadas por la diferencia colonial, dentro de la cual Enrique Dussel (1998) postuló la distinción entre la ética del discurso y la ética de la liberación. El proyecto de la ética del discurso (Apple, Habermas) significa inclusión y *reforma*, en palabras de Dussel; también negociación dialógica y despolitización, en palabras de Žižek. La ética de la liberación, por su parte, es *transformación* anclada en un discurso filosófico que cuestiona el hecho de que en las políticas de inclusión y de reconocimiento lo que queda fuera de discusión, lo que no se toca, es precisamente el lugar mismo desde el cual la inclusión es propuesta. Aquellos que proponen la inclusión no analizan críticamente el hecho de que quienes son «recibidos» quizá no quieran participar en el juego que tan generosamente proponen quienes abren sus brazos para acoger a los que son percibidos como diferentes. Este es, creo, el tema en juego en la

persistente oposición que señala Kuan Yew entre el «estilo oriental y el estilo occidental de hacer las cosas». Podríamos no estar de acuerdo en la forma en la que Kuan Yew plantea la cuestión; sin embargo, no podemos ignorar la existencia de un tema en el que las diferencias imperiales (diferencias dentro del propio capitalismo) y las diferencias coloniales (diferencias históricas erigidas con la complicidad entre una colonialidad del poder y el capitalismo) se unen de diversas maneras llamativas. La revolución teórica de los zapatistas es una aportación de inmenso valor a los esfuerzos que quieren evitar los círculos viciosos inherentes a una imaginación política limitada a la historia local de Europa, ya se incline más a los legados del pensamiento de la Antigua Grecia o a la corta historia de la post-Ilustración europea.

## V. Conclusión

La revolución teórica del zapatismo, con sus consecuencias éticas y políticas, indica que ha llegado el tiempo de mirar más allá de las herencias europeas (Grecia o la Ilustración) y de la figura europea del refugiado para, con ello, hallar las diversas posibilidades para imaginar y levantar futuros democráticos (Mignolo, 2000b). La figura del colonizado (los pueblos indígenas y la herencia griega de la esclavitud, retransformada en esclavitud negra en el Atlántico del siglo xvi), así como la figura del inmigrante de las historias locales coloniales hacia las historias locales metropolitanas, deberían añadirse al escenario espacial de las transformaciones planetarias. No es un afán de declarar el «fin» del legado europeo, pues plantear el tema en términos de «finales» y «nuevos comienzos» implicaría permanecer dentro del marco de pensamiento de la modernidad occidental, y mantener la concepción uni-lineal de los cambios históricos y del progreso (progresión) humano. La historia nos dice que las transformaciones radicales surgen de los márgenes espaciales. España era la margen de los imperios romano e islámico antes de alzarse con el poder imperial. Europa era la margen de las grandes civilizaciones de la China y la India. Los europeos morían por alcanzar el brillo de tales civilizaciones. Los chinos no tenían interés alguno por ir a Europa. No fue sino hasta inicios del siglo xx que Europa comenzó a ser tomada en cuenta en la historia y la conciencia chinas.

Este no es el «fin de la democracia occidental», sino la oportunidad para su regionalización. Aquellos que imaginan futuros democráticos para

América Latina –como los zapatistas– (Rivera Cusicanqui, 1990) o para India (Chatterjee, 1999a y 1999b) difícilmente se tomarían en serio la invitación que hace Žižek para «insistir en el potencial de la democratización política como el verdadero legado europeo, de la Antigua Grecia en adelante» (Žižek, 1998: 1008). Aunque tal planteamiento podría ser válido propiamente dentro de la historia de la región del Atlántico Norte, es decir, desde el legado de la Antigua Grecia hasta los modernos Estados Unidos de América, para los latinoamericanos se trataría de una reminiscencia de las ideas impulsadas durante la primera mitad del siglo xx por políticos de derecha que enfrentaban transformaciones demográficas inestables, derivadas de la irrupción del «desarrollo» industrial. En contraste, los zapatistas han introducido el concepto de «democracia» dentro de un marco que revela la necesidad de mirar la multiplicación de historias interconectadas, con sus herencias correspondientes, ligadas por la colonialidad del poder y la diferencia colonial.

---

## 17. Pensamiento fronterizo y representación: conversación con María Iñigo Clavo y Rafael Sánchez-Mateos Paniagua<sup>6</sup>

### I. Sobre pensamiento fronterizo

- **María Iñigo Clavo (MI) y Rafael Sánchez-Mateos Paniagua (RS):** Pensamos que una de sus más valiosas aportaciones ha sido la creación de una nueva conceptualización de pensamiento en torno a la colonialidad, así como este mapeo planetario de pensamiento fronterizo que muestra distintos acercamientos a un mismo modo de abordar la alteridad poscolonial. El pensamiento fronterizo es aquel que genera una doble crítica, se aleja de las contraposiciones dicotómicas, exterior-interior, para posicionarse críticamente tanto frente al fundamentalismo occidental como al de un país periférico (a menudo resultado de procesos nacionales tras las experiencias coloniales y un modo de ubicarse en el marco de las fuerzas internacionales). Ello implica posicionarse ante ambas tradiciones de pensamiento «y, simultáneamente desde ninguna de ellas», lo que permitiría alejarnos de la narrativa histórica lineal occidental y lo que es más importante, cuestionar su epistemología.

En la actualidad se sigue trabajando en el proyecto modernidad/colonialidad/descolonialidad, que comenzó a madurar a partir de varios encuentros desde el año 2000, recientemente se ha publicado *Globalization and the Decolonial Option*, editado en colaboración Arturo Escobar (Mig-

---

6. Entrevista realizada para el número 7, especial Bárbaro, de la revista digital *Bilboquet*, en noviembre de 2007.

nolo y Escobar, 2010)<sup>7</sup>. ¿Podría hablarnos de este proyecto y cómo el pensamiento fronterizo se integra en él?

- **Walter Mignolo (WM)**: El proyecto modernidad/colonialidad/descolonialidad como proyecto colectivo comenzó a gestarse en 1998. Una breve historia del mismo se encuentra en una página web que está diseñando Eduardo Restrepo<sup>8</sup>. La fundación conceptual que llevará a la formulación de este proyecto en 1998 data de principios de los años noventa; esto es, final de la Guerra Fría, colapso del socialismo «real», como se dice, y desorientación de la izquierda. Hoy diríamos que a principios de los noventa es cuando *la opción descolonial*<sup>9</sup> comienza a germinar, aunque todavía no conceptualizada como opción descolonial. Los dos conceptos claves que surgen en ese momento son los de *colonialidad*, introducido por Aníbal Quijano, sociólogo peruano, y el de *transmodernidad*, introducido por Enrique Dussel, filósofo argentino de ascendencia alemana. En ese momento Quijano y Dussel no estaban en contacto. La reflexión de Quijano provenía de la teoría de la dependencia, y su concepto de *colonialidad* es a mi modo de ver una consecuencia de esa genealogía de pensamiento en América Latina que, en el caso de Quijano, se retrotrae a José Carlos Mariátegui (Quijano, 2007). Dussel, en cambio, proviene de la teología y de la filosofía de la liberación y de su conocido encanto/desencanto con Emmanuel Lévinas, que Dussel elaboró hacia mediados de los años setenta<sup>10</sup>. Mi libro *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (2003) es un argumento que reúne estas dos líneas de pensamiento en América del Sur con el pensamiento crítico, filosófico articulado por la chicana y lesbiana Gloria Anzaldúa en su libro fundamental *Borderland/La Frontera. The New Mestiza* (1987); un punto de partida equivalente al *Discurso del método*. En estos tres casos se puede ver que la geopolítica del conocimiento es absoluta-

---

7. Este libro fue publicado como un número especial de la revista *Cultural Studies*, vol. 21, n.º 2-3 (marzo de 2007): <http://www.tandfonline.com/toc/rcus20/21/2-3#.VLZXAIuG9HU>

8. Eduardo Restrepo es un antropólogo colombiano, residente en Colombia, y miembro del proyecto. Véase: <http://www.decoloniality.net/?q=node/5>

9. Opción concebida hoy de este modo en el *Cultural Studies* mencionado (vol. 21, n.º 2-3 de marzo de 2007).

10. Véase por ejemplo <http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/GGonzalezdeAllen.pdf>

mente necesaria para anclar las historias locales donde se construye pensamiento y subjetividad: pensamiento que directa o indirectamente contribuyó a la colonialidad del ser y del saber, y pensamiento que directamente proyecta la descolonialidad del ser y del saber. Quijano, Dussel y Anzaldúa son tres momentos, tres anclas de este desprendimiento geo y corropolítico del conocer y del ser; todos ellos se imaginan lo difícil que es pensar y ser, en América del Sur o en los márgenes del caparazón anglo en Estados Unidos, poniéndose en los calcetines de Descartes, Kant o incluso Simón de Beauvoir y Jean-Paul Sartre. Sin duda hay una línea de pensamiento en las Américas que bebe y se postra a la tradición greco-latina actualizada por las seis lenguas europeas imperiales modernas (del Renacimiento [italiano, castellano y portugués] y sobre todo de la Ilustración [francés, alemán e inglés]).

No obstante, si bien la conceptualización del habitar, del ser y del pensar en la frontera comenzó a formularse hacia finales del siglo xx, la condición misma de habitar, de ser y de pensar en la frontera es consubstancial con la formación y fundación histórica del mundo moderno/colonial y de la economía capitalista. Me explico. Imaginen el mundo hacia 1500. En China la dinastía Ming se encuentra hacia mediados de su larga vida. El sultanato otomano está ya en proceso ascendente. Hacia 1520 y hasta 1566, Suleimán el Magnífico dará dolores de cabeza a Carlos v. El sultanato otomano es tan o más fuerte que el Sacro Imperio Romano Germánico bajo Carlos v y el naciente Imperio hispánico bajo el mismo Carlos, pero esta vez *í*. El sultanato safávida (del cual se desprendió Irán hacia 1520 por la influencia de Francia e Inglaterra –mientras que Irak lo hace del sultanato otomano, también por pullas de Inglaterra y Francia, así como por la creciente necesidad de petróleo–) comenzaba a formarse, al igual que el sultanato Mughal, en lo que es hoy la India. En Rusia, Moscú es declarada la «tercera Roma» hacia 1520 y ya se pone en marcha hacia la formación del zarato Ruso cuyas riendas tomará Iván el Terrible hacia 1558, más o menos al mismo tiempo de la ascensión al trono de Isabel *i* de Inglaterra y Felipe *ii* de España. Hacia 1500 también, el Incanato en la región de Tawantinsuyu y el Tlatoanato en la región de Anáhuac estaban asimismo en su período floreciente. Como ya se pueden imaginar es un mundo policéntrico, con organizaciones sociales semejantes y economía agropecuaria. La heterogeneidad histórico-estructural (Quijano, 2000) se desprende de la historia lineal (desde Grecia a nuestros días, pasando por Roma, París, Londres y llegando a Estados Unidos), puesto que todas las historias locales existen-

tes hacia 1500 continuaron y continúan; pero cada una de ellas, en su momento, enganchada con la expansión de la historia local de Occidente.

Hoy se suele llamar «imperios» a toda organización social de todo el globo anterior a la formación de los estados-nación seculares del corazón de Europa (según Hegel latiendo al compás de Inglaterra, Francia y Alemania). Decir que Suleimán el Magnífico o que cualquier Huángi de la dinastía Ming es emperador, y por lo tanto hablar del Imperio chino y del Imperio otomano, es tan imperial e insultante como llamar sultán a Julio César o Huángi a Alejandro el Grande. La cuestión del nombre lleva una intensa, enorme y electrificante carga de apropiación imperial y, en consecuencia, de degradación colonial: de fabricación de la diferencia colonial y de la diferencia imperial que, en el fondo, son diferenciales racistas epistémicas. ¿Me entiendes? Por ejemplo, hoy, el radicalismo ortodoxo predicado por un John Milbank<sup>11</sup> y sus adláteres pretende re-inscribir la teología como salvación para todo el mundo. Piensan que todo el mundo quiere salvarse bajo el manto de Jesucristo y no de otro modo. Esta es su respuesta, por cierto, al mismo proyecto globalizador neoliberal. El argumento sería que en vez de reducir la población del mundo a un consumismo radical se haga bajo un cristianismo (eucarístico) radical. Sin duda, si yo tuviera que elegir entre esas dos únicas opciones, me uniría con disgusto al radicalismo teológico ortodoxo. Una tercera opción sería un marxismo remozado en el cual las multitudes o la multitud tomarían las riendas en lugar de hacerlo un proletariado que ya no tiene lugar en la sociedad del no trabajo (*end-of-work-society*). Una cuarta opción sería la que proponía Osama bin Laden: en vez de un mundo neoliberal consumista, de cristianos que practican una ortodoxia radical (sin ser ortodoxos a la manera del cristianismo de Bizancio, aparejado en Rusia), tendríamos un mundo de seres humanos convertidos al islam y no al consumismo, al cristianismo o al marxismo multitudinario.

Ahora bien, cuando emergen los circuitos comerciales del Atlántico y la fundación histórica de la economía capitalista basada en la apropiación masiva de tierras, explotación masiva del trabajo, masificación de la esclava-

---

11. Véase la siguiente entrevista: <http://blogs.ssrc.org/tif/2010/03/17/orthodox-paradox-an-interview-with-john-milbank/>



vidud, dispensabilidad de las vidas humanas (los esclavizados se convierten en mercancía, un valor que no existía en las economías agropecuarias en todo el planeta fuera de la economía del Atlántico), Florencia, Venecia y Génova que hasta ese momento miraban hacia el este del Mediterráneo (y comerciaban con Fez, Tumbuctú, Bagdad, Calcuta, etc.) vuelven la mirada hacia el oeste del Mediterráneo y hacia el Atlántico; primero Castilla, luego Portugal y más tarde los Países Bajos. ¿Por qué les cuento este asunto? Porque ahí se van creando las condiciones para la emergencia del habitar las fronteras, esto es, la exterioridad, y para la emergencia del pensar o la epistemología fronteriza. Y ellas se crean fundamentalmente en las Américas, entre los «indios» y los «negros»: dos categorías inventadas por la epistemología territorial teológicocristiana, que era la hegemónica en la cristiandad europea occidental. Dos casos ejemplares, entre otros, son el de Guaman Poma de Ayala en Tawantinsuyu (finales del siglo XVI y principios del XVII) y Ottobah Cugoano (en el Caribe inglés y luego en Londres, en la segunda mitad del siglo XVIII).

Escribí ya sobre este asunto (Mignolo, 2008), y aquí me interesa subrayar un par de cosas en relación con su pregunta. Me encontré con varias audiencias enconadas por atreverme a sugerir que Guaman Poma, que adoptó el cristianismo y criticó a los negros, puede ser un pensador fronterizo y descolonial. Igual en cuanto a Ottobah Cugoano, ¡cómo un asimilado al cristianismo puede ser descolonial! Claro, Cugoano no criticaba a los negros, porque él fue un africano esclavizado y luego liberto, pero negro siempre para la «objetividad» de la teología cristiana y epistemología teológica del momento. La cuestión es la siguiente: prestar atención en lo que se lee en el contexto en el cual se dice lo que se dice, es decir, entender la enunciación a partir del enunciado en vez de concentrarse en el enunciado y olvidar la enunciación. La sobrevaloración de lo enunciado sobre la enunciación es a la vez el esplendor y la miseria de la pobreza de la epistemología occidental. Esplendor porque se ha impuesto en el sentido común. Miseria porque oculta la enunciación y al hacerlo oculta su propia imperialidad epistémica. Cuando escribieron Guaman Poma y Cugoano, Karl Marx y Sigmund Freud no habían hecho públicas sus teorías para que Guaman Poma y Ottobah Cugoano pudieran apoyarse en pensadores europeos (no casualmente judíos). De modo que lo que hacen es (a) tomar el cristianismo, con el que tienen que dialogar; (b) partir del cristianismo para criticar a los propios europeos de ser no-cristianos, y (c) construir argumentos a partir de las experiencias, subjetividades, lenguas y conocimientos que

les eran propios; experiencias y subjetividades de las cuales los europeos estaban fuera de lugar y desde ahí poder reclamar su derecho al pensamiento filosófico y político que, por cierto, no fue escuchado. ¿Quiénes eran, después de todo, un indio o un negro para pensar y reclamar? Esta gente era gente sin letras, no del todo racionales, que tenían que esperar de la bondad epistémica y política de los dadores europeos, teológicos o seculares.

Ahora fíjense en estos dos ejemplos: ambos Guaman Poma y Cugoano habitan y piensan en la frontera. Interrumpen las tranquilas aguas de la teología y de la filosofía secular agazapadas en el griego y el latín. Son epistemológicamente desobedientes y, claro, pagan por su desobediencia. En fin, es en esta genealogía del ser y del pensar que podemos situar a Frantz Fanon, Gloria Anzaldúa, Abdelkebir Khatibi, Malek Benabbi, Ashis Nandy, Vandana Shiva y tantos otros. Todos ellos tienen esto en común: subjetividades formadas en las fronteras de la historia local de Occidente, expandida a todo el globo, y las historias locales de cada uno de ellos. En Europa hoy se está viviendo el reverso: las experiencias y vivencias fronterizas no están ocurriendo ya en las colonias y excolonias, sino en la inmigración en Europa. Ahora bien, es un tanto «como natural» que el pensamiento fronterizo no surja de experiencias y subjetividades europeas o angloamericanas, sino de las exterioridades; para simplificar, de las experiencias y subjetividades que no habitan, desde el inicio de cada vida, la casa del griego y del latín y sus descendientes europeos (italiano, español, portugués, francés, inglés y alemán). Esta es ni más ni menos la cuestión central del ser y el pensar fronterizo, en la exterioridad del racismo y del patriarquismo epistémico imperial en el que se fijaron las reglas del buen conocer, del buen vivir, de las jerarquías raciales y sexuales, de la normatividad heterosexual y de la superioridad blanca. Para quienes no están dispuestos a habitar la casa imperial y apuestan por reexistir (no ya a resistir, como nos recuerda Adolfo Albán [2010], artista y pensador afrocolombiano), la epistemología fronteriza es UNA opción, que es también la opción descolonial.

En resumen, colonialidad, transmodernidad y pensamiento fronterizo son tres conceptos articuladores del proyecto. Hay un libro sobre estos temas publicado por Duke University Press, coeditado por Ramón Grosfóguel, Nelson Maldonado-Torres y José David Saldívar titulado *Unsettling Postcoloniality: Coloniality, Transmodernity and Border Thinking* (2007). Es importante denotar que Grosfóguel y Maldonado-Torres son puertorriqueños y José Saldívar es chicano. Es decir, los tres están doblemente involucrados en el colectivo modernidad/colonialidad/descolonialidad y en

proyectos concurrentes de «latinidad» en Estados Unidos. Este volumen recoge las contribuciones fundacionales del proyecto, hasta principios del año 2000. Véase también un par de artículos resumiendo las propuestas del colectivo: el del filósofo colombiano Damián Pachón Soto sobre «El grupo Modernidad/colonialidad»<sup>12</sup>, y el artículo del antropólogo colombiano Arturo Escobar, titulado «Mundos y conocimientos de otro modo»<sup>13</sup>, en el cual retoma el título del dossier electrónico *Worlds and Knowledges Otherwise (WKO)*<sup>14</sup> y hace un análisis sobre el proyecto.

El volumen de *Cultural Studies* (2007) mencionado antes surgió de uno de los encuentros del proyecto que organicé junto con Arturo Escobar en Duke-Chapel Hill en mayo de 2004. Desde nuestra perspectiva, esa conferencia marcó un momento de cambio en el proyecto por varias razones. En primer lugar, comenzamos a pensar las relaciones entre *la Teoría Crítica* (Escuela de Frankfurt) y *la descolonización epistémica* o descolonialidad. En segundo lugar, ya en ese momento, se estaban introduciendo nuevos conceptos fundamentales. Catherine Walsh estaba ya elaborando, a partir del pensamiento indígena, el concepto de *interculturalidad*<sup>15</sup> (que es un concepto indígena, y no de nosotros «latinos» en América del Sur descendientes de europeos). Asimismo, Catherine Walsh estaba trabajando con intelectuales afroecuatorianos (como Juan García, líder intelectual, y Edison León) y afrocolombianos (como Adolfo Albán), quienes habían introducido ya conceptos como *pensamiento cimarrón*, *ancestralidad*, *la gran comarca*, etc. Por su parte, Nelson Maldonado-Torres comenzaba a elaborar el concepto descolonialidad del ser; Santiago Castro-Gómez, en Colombia, estaba proponiendo su «hybris del punto cero» para caracterizar la imperialidad epistémica de Occidente; Agustín Lao-Montes ha puesto de relieve sus exploraciones de afrolatinidad; Zulma Palermo se ha interesado en la colonialidad del saber y la universidad; María Lugones está desarrollando las relaciones entre colonialidad y género y ha creado un centro de «pensamiento descolonial» en Binghamton. En fin, este panorama no agota

---

12. Véase: <http://pariendo-la-patria-buena.blogspot.com.es/2007/09/nueva-perspectiva-filosofica-en-amrica.html>, o [dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3663394.pdf](http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3663394.pdf)

13. Véase: <http://www.unc.edu/~aescobar/text/esp/escobar-tabula-rasa.pdf>

14. Véase: <http://globalstudies.trinity.duke.edu/projects/worlds-knowledges-otherwise>

15. Véase: <http://www.buenosaires.gob.ar/areas/salud/dircap/mat/matbiblio/walsh.pdf>

empíricamente lo hecho, sino que da una idea de lo que podrían ser dos etapas, hasta este momento, del proyecto. Diría que estamos hoy en una tercera etapa en la cual se establece el diálogo con instituciones en Brasil, en Colombia, en Europa y por supuesto en Estados Unidos. Ramón Grosfóguel, quien dentro del grupo contribuyó a cruzar las fronteras entre el economicismo del análisis del sistema mundo al aspecto cultural, es también hoy quien está coordinando estos encuentros y también gestando variadas publicaciones en América del Sur y Europa.

- **MI y RS:** El pensamiento local occidental se ha impuesto como diseño global en el mundo, transformando otras formas de pensamiento y la historia de otros pueblos. El pensamiento fronterizo, según lo entendemos, aspira a modificar este paradigma desde la diversidad de pensamientos locales que comiencen a operar más allá de la localidad (más allá del Bantustán africano o, como decía Armando Muyolema, más allá de que los kichwas solo aspiren a kichwisarse a sí mismos); quiere por tanto mostrar una realidad planetaria y proponer un modo de repensar nuestra relación con otras localizaciones históricas y epistemológicas. Nos sorprende cómo en el pensamiento de/sobre/desde América Latina sigue existiendo esa urgencia por pensar proyectos macropolíticos, o macronarrativas, o macroproyectos de liberación, mientras que en Europa o Estados Unidos se tiende cada vez más a reivindicar las micropolíticas, hasta tal grado que incluso las llamadas minorías pueden ser vistas como macronarrativas, identidades impuestas y autoritarias. ¿De dónde cree que proviene esta tendencia latinoamericana?

- **WM:** Interesante la pregunta. Ella implica ya tener en cuenta la geopolítica del conocimiento y también la corropolítica, en la medida en que ambas contemplan la correlación entre el pensar (o razonar) y el emocionar, introducido y desarrollado por el neurofisiólogo chileno Humberto Maturana y también corazonar, como lo presenta el poeta ecuatoriano Patricio Guerrero<sup>16</sup>. Ahora bien, hoy «América Latina» ya no es solo las formas y proyectos de pensamiento de la intelectualidad de descendencia europea (criollos, mestizos y mestizos con sangre mezclada, pero de mente blanca, y los inmigrantes, a partir de finales del siglo XIX, de donde provenimos

---

16. Véanse: <http://www.tierramerica.net/2000/suplemento/preguntas.html> y <http://www.uasb.edu.ec/contenido.php?cd=1208&swpath=notev&pg=ev>

Dussel y yo, por ejemplo), sino que coexisten los proyectos indígenas, en su diversidad, y los proyectos afros, también en su diversidad. Hay algo que tanto blancos o blancoides, como dice el aymara Félix Patzi Paco, como indígenas y afros en su diversidad tenemos en común: la colonialidad. Hay una cuestión de escala, sin duda, pero la colonialidad del saber y del ser la sentimos todos, aunque con diversas intensidades. Igual ocurre en sectores del mundo árabe-islámico con pensadores como Malek Bennabi en Argelia, Abdelkebir Khatibi en Marruecos, Nawal el Sadawi en Egipto, Ali Shariati en Irán, Vandana Shiva y Ashis Nandi en India, etc. En Europa hoy vemos este fenómeno con pensadores como Tariq Ramadán, y en Estados Unidos con el pensamiento chicano.

Así pues, la geo y corropolítica del pensar y del ser, del razonar y del emocionar, provincializa el pensar y ser, el razonar y el emocionar del canon greco-latino-europeo trasvasado al *mainstream* de Estados Unidos. De modo que, en América del Sur, África del Norte, Oriente Medio, India, etc., se manifiestan hoy dos tendencias: la colaboración con los agentes y proyectos imperiales y la búsqueda de proyectos de desenganche de la imperialidad. Estas últimas, a su vez, se manifiestan en dos líneas a veces complementarias a veces antagónicas: la desoccidentalización y la descolonialidad. Es el lado más oscuro de la modernidad que está hoy saliendo a la luz y revelando la oscuridad de la modernidad. Sin duda, hay lugar para todos, de modo que la modernidad del saber y del ser forjada por y en la civilización occidental, tiene su lugar, pero uno entre muchos, y no el de guía sagrada del ser y del pensar. Es cuando esto ocurre que emerge la colonialidad, el lado oscuro de la modernidad. Me parece que algo así está ocurriendo hoy en todo el mundo, incluidos Europa y Estados Unidos, a partir de las «minorías» inmigrantes. En Europa, esta emergencia es una cuestión de tiempo, pero sin duda ya es visible.

- **MI y RS:** Dice Baudrillard en *El crimen perfecto* (2000) que a menudo se involucra a los indígenas (él habla de primitivos) en la dinámica de la negociación de diferencias, para concluir que, en algunos casos, «no hay que reconciliar nada, hay que mantener la alteridad de las formas, la disparidad de los términos, hay que mantener vivas las formas de lo irreductible». ¿Es posible algo así? Porque si la gnosis fronteriza queda situada entre la epistemología occidental y ciertas formas de conocimiento local de contextos (pos)coloniales, ¿no correríamos el riesgo de situar el pensamiento occidental como eje del pensamiento fronterizo? ¿Ello no implicaría pensar que no hay actualmente un afuera del marco occidental político y epistemológico?

- **WM:** Lo que mencionas es un problema de Baudrillard y quizás del pensar europeo que trata de resolver sus problemas de la manera más justa y democrática posible. Es un debate europeo, como el de Las Casas con Sepúlveda, en el cual no estuvieron involucrados los indígenas. Como dije en la respuesta anterior, el pensamiento europeo tiene su lugar en la pluri-versidad como proyecto universal, pero no veo por qué tenga yo que involucrarme en lo que es un problema para Baudrillard, pero no para mí. En todo caso podemos hablar de igual a igual si llegamos a entender que sus problemas no son los míos ni los míos los de él. El pensamiento fronterizo y la opción descolonial son otra cosa, otra opción, y no ya la opción de Baudrillard. Con esto no intento ponerme de igual a igual con Baudrillard en el mercado, puesto que su valor de cambio excede en mucho al mío. Con hablar de igual a igual me refiero a otro nivel, en el nivel en el que los seres humanos dialogan en pro del bien común, independientemente del valor intelectual de cambio de cada uno de los dialogantes. En los últimos cinco años estuve en el mismo coloquio con Baudrillard unas cinco veces (los encuentros de la Académie de la Latinité). Nunca hablamos. Una vez compartimos por un rato una mesa de restaurante. Recuerdo que él escuchó al menos una de mis ponencias. Yo escuché un par de las suyas. Lo que estaba claro para ambos es que ninguno de nosotros tenía nada que decir al otro. El pensamiento fronterizo y la opción descolonial pertenecen a una esfera de opciones que sin estar en conflicto tampoco están en diálogo con el pensamiento posestructuralista.

La segunda parte de la pregunta es bien interesante y esclarecedora con respecto a la problemática de la primera parte de esta misma pregunta. En primer lugar, la respuesta es que sí, el pensamiento fronterizo presupone, precisamente, la globalización de la episteme occidental a partir del siglo xvi hasta hoy, a través de la teología cristiana, de la filosofía y ciencia seculares, así como de las tecnologías y bionanotecnologías de hoy. En segundo lugar, y resumiendo lo anterior de una manera un tanto brutal, lo que ocurrió desde el siglo xvi hasta la actualidad (por cierto no linealmente, sino en complejos nodos de heterogeneidad histórico-estructural) fue no solo la expansión económica y política (p.ej., el Estado-nación), sino fundamentalmente epistémica. Así surgieron las categorías (generalizando) de *humanitas* y de *anthropos* (bárbaro, primitivo, comunista, terrorista, delincuente, extranjero, etc.). *Anthropos* no es el afuera de *humanitas*, sino su exterioridad: esto es, solo y únicamente el observador u observadora, el dicente o la dicente, que asume la fe de la *humanitas*, es quien *inventa* la

noción de *anthropos*. *Anthropos* es la exterioridad no ontológica; es decir, el *anthropos* solo existe en la imaginación, el discurso y la acción concurrente de quien se asume y se ubica en la *humanitas*. Pues bien, el pensamiento fronterizo surge al asumirnos en el haber sido clasificado como *anthropos*, en el emocionarse del ninguneo y en la guerra epistémica frente a la violencia imperial, racista y ontológica. Es decir, si el *anthropos* no existe como tal, fue una categoría inventada como *ontológica* a partir de la episteme occidental. De modo que mi diálogo con Baudrillard, y posiciones equivalentes (como las opiniones de Las Casas) sería el diálogo del pensar fronterizo habitando la exterioridad del *anthropos*, es decir, habitando las fronteras, frente a un pensar y ser crítico (como el de Baudrillard y Las Casas) en el seno mismo de la *humanitas*.

Dicho esto, el pensamiento fronterizo y el ser habitando las fronteras constituyen la columna vertebral de la opción descolonial. Sin duda que hay otras opciones. Una de ellas es la que propone Baudrillard. Veamos por ejemplo como este tipo de reflexión responde a urgencias existenciales y epistémicas variadas del «soy donde pienso»<sup>17</sup>. No hay pues riesgo de aceptar el hecho de que Occidente se expandió por el globo con sus categorías, sus formas políticas, su economía, etc. No veo riesgo en lo que es históricamente inevitable. Por lo tanto, el pensamiento fronterizo surge del habitar no el afuera, sino la *exterioridad*, el afuera construido por el adentro. Como dije antes, no hay «bárbaros», ontológicamente. El bárbaro y el primitivo, desde Las Casas a Lafitau, es invención del sistema categorial y de los agentes occidentales. De modo que aceptar el ser bárbaro no es aceptarme ontológicamente como bárbaro, sino aceptar que desde las categorías éticas y políticas imperiales me han clasificado como bárbaro. Fausto Reina, pensador radical aymara, decía: «No soy indio, carajo. Soy aymara. Pero me han hecho indio y como indio voy a pelear». Pues ahí está la condición básica del habitar la frontera y de la generación del pensamiento fronterizo.

- **MI y RS:** a) Parece que el subalterno se está convirtiendo en una categoría teórica que puede llegar a modificar nuestra epistemología, quebrando su narración histórica lineal, sus alegorías nacionales, sus paradig-

---

17. Véase: <http://www.relacionesinternacionales.info/RRII/N7/resmignolo.pdf>

mas teóricos y políticos ¿el subalternismo podría ocupar el lugar del marxismo? En ese caso, ¿no existiría el peligro de instrumentalizar una vez más al «otro» para conseguir activar nuevos paradigmas de pensamiento, para generar nuevos espacios teóricos, ignorando una vez más su realidad y necesidades?

b) Usted perteneció en disidencia al Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos que se inspiró en el Grupo de Estudios Subalternos de la India para generar un debate sobre la colonialidad en América Latina. Quisiéramos saber cuáles son los puntos de confluencia y de divergencia entre modernidad/colonialidad/descolonialidad y el proyecto del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos (GLES).

- **WM:** Respecto a la pregunta a), no creo que la categoría de «subalterno» o «subalterna» tenga por sí sólo esa fuerza epistémica. He escrito en extenso sobre este asunto recientemente; la noción de «subalterno/a» se ubica en coexistencia con la de *damnés* de Frantz Fanon (traducido al castellano como «condenados») y con la de «multitud» y «pueblo», que se han retomado recientemente. Depende de la genealogía de pensamiento y de sentimientos en la que uno se ubique, unas u otras categorías adquieren un rol preponderante. Para quienes de distinta manera experimentamos los legados coloniales en las Américas, la categoría fundamental es la de *damnés*, puesto que con ella Fanon se refería a los «racializados de la tierra», y por lo tanto condenados en el proceso de racialización imperial/colonial. Las categorías de pueblo y multitud encajan mejor para quien siente y piensa en las genealogías euro-norteamericanas, para quien habita ese espacio sensorial y categorial. Por su parte, «subalterno», que como sabemos fue introducido por Antonio Gramsci porque la noción de «proletariado» no podía abarcar la estratificación social que él veía y experimentaba, fue trasladada a India por Ranajit Guha. Cuando la categoría de subalternidad llega a India entra en el ámbito de la diferencia colonial, y adquiere otro sentido: el subalterno en India tiene una cara distinta al subalterno italiano. Y aquí no hay universalidad que valga, sino globalización de categorías a través de la diferencia interna imperial en Europa (p.ej., Italia y el sur de Europa) y la diferencia colonial (la India colonizada por el Imperio británico).

La categoría de «subalterno» tanto cuando se refiere a personas como a pensamiento, está mal orientada. «Subalternidad» es una categoría crítica que permite poner de relieve clasificaciones sociales jerárquicas construidas en el discurso hegemónico. No obstante, la 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 (élite económica y/o intelectual). Después de todo ni Gramsci ni Guha, ni ellos ni sus teorías, serían identificados como «subalternos». Ambos pertenecen a la élite intelectual italiana e india, respectivamente. Así, los subalternos, cuando se refiere a personas, o lo subalterno cuando se refiere a pensamiento, es en realidad una diferenciación construida por el discurso hegemónico. Por lo tanto, corresponde hablar de «procesos de subalternización» más que de subalternos, de manera similar en cuanto a la raza. Raza como tal es una categoría ontológica construida —esta vez— por el discurso hegemónico y no, como en el caso de subalternidad, como una categoría crítica de disenso. Esto es, el concepto de raza es ya un concepto racista. Corresponde hablar entonces de «procesos de racialización». Habría que pensar —por otro lado y en contraposición— hasta qué punto el concepto de «subalternidad» es un concepto subalterno.

De modo que no estoy seguro de que el concepto de «subalterno» pueda cambiar mucho epistemológicamente. Creo, por el contrario, que el concepto de *damnés* es el que permite un cambio radical y la apertura hacia un pensamiento-otro. El concepto de «subalternidad» es crucial, en cambio, para la apertura crítica del marxismo, pero en la esfera todavía del eurocentrismo, equivalente al concepto de «multitud» de los autonomistas italianos. No se trata pues de preferir una categoría o la otra, sino de aceptar que perteneces a distintas esferas experienciales y categoriales, al mundo que pertenecen esas categorías y en la que uno piensa y siente. Dicho esto, ¿cuál es el peligro al que aluden en la pregunta? Presiento que el presupuesto de su pregunta es muy distinto al presupuesto de mi respuesta. De ahí la necesidad de aceptar mundos experienciales y categoriales en coexistencia conflictiva, en relaciones imperiales/coloniales de poder, incluido el racismo epistémico y estético (*aisthesis*, sentir).

b) Lo dicho anteriormente ayuda a responder a la segunda pregunta. Fui desde el comienzo miembro disidente del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos. Mi disidencia fundamental, sobre la que escribí al menos cuatro artículos, estaba en el punto de partida: un grupo de intelectuales estadounidenses y latinoamericanos residentes en Estados Unidos, después de la caída del Imperio soviético, de la crisis de la izquierda, de la experiencia de Nicaragua, se reúne para formar una especie de *think tank* con el nombre de referencia. Consideré al proyecto meritorio y acepté la invitación de unirme a él. En disidencia porque el proyecto esta vez adoptaba y adaptaba teorías y formas de pensamiento del Tercer Mundo en vez del Primer Mun-

do. Está bien, pero se quedaba corto, porque borraba de un plumazo todo el pensamiento crítico y teórico de la intelectualidad sudamericana y caribeña, tanto de criollos y mestizos como de inmigrantes a partir del siglo XIX y de pensadores radicales indígenas y afros. Esta es la diferencia radical, e irreducible, con el proyecto modernidad/colonialidad/descolonialidad.

## II. Cuestiones para una «representación-otra»

- **MI y RS:** Permítanos realizar una breve reflexión final que concluya a modo de interrogante. Una parte de nosotros se pregunta sobre el pensamiento decolonial y fronterizo y su aplicación en la esfera del arte y la política. La identidad, la otredad y la diferencia se inscriben en el ámbito de las representaciones, a partir de las cuales debatimos los conflictos del presente; pero, ¿se podrían plantear los conflictos contemporáneos con relación al «otro» y la diferencia fuera del orden de la representación? Parecería que las representaciones siempre levitan sobre las cosas mismas sin llegar a alcanzarlas nunca. Nos interesa pensar cómo de un tiempo a esta parte algunas de las prácticas de reivindicación del «otro» y la diferencia comienzan a ensayar una suerte de extrañamiento o emancipación de las formas de relacionarse con las representaciones. No nos referimos a la llamada «crisis de la representación», sino al marcado impulso de moverse en un espacio en el cual la experiencia del «otro» y la otredad no pasa por el circuito de verse reducido a la configuración de su representación, sino quizás a la configuración de su visión, su pensamiento. Se diría que lo que se encuentra en juego precisamente es el juego moderno del representar (no solo escópicamente o lingüísticamente, sino referido también a los sistemas de representación política, a la democracia, etc.).

La *racaille* («chusma juvenil») –descendientes de emigrados tunecinos, argelinos, senegaleses, pero franceses ya (que encendió los suburbios de París tras la muerte de un joven perseguido por la policía)–, sin emitir discursos, sin líderes ni acomodo en ninguno de los comentarios de los sociólogos franceses, ni en las imágenes que les atribuye la prensa, es como una forma de insurrección u opacidad que actúa directamente contra la máquina de representar (sin aspirar a formar parte de ella) y los regímenes de realidad que aquella administra en connivencia con la democracia. El filósofo Jacques Rancière ha escrito recientemente sobre ello, pero también

resuena en la crítica que nos llega, no sin opacidad, desde la publicación *Tiqqun/Comité Invisible*. ¿Qué opinión tiene al respecto? ¿Existe una forma de negociar la alteridad, de superar las relaciones de poder (coloniales en este caso), sin pasar por las estrategias de representación?

Entre los intelectuales es habitual reconocer la posición que afirma que el «otro» ha de conquistar un espacio de representación propio, autónomo, y por ahí se desplegaría su fuerza emancipadora. Pero los regímenes de la representación y las formas de gobierno que los administran encuentran modos de gestionar estos significados otros. Los jerséis de Evo Morales –por elegir un ejemplo que podría resultar anecdótico– nos son presentados en Europa de un modo costumbrista, pintoresco y naif, hecho que, como usted ha indicado, demuestra la incapacidad europea para entender el giro descolonial de las políticas de lo bolivariano, que confundimos con un mero giro a la izquierda. Usted nos recuerda que tanto indígenas como no indígenas votaron a Evo «no porque los representase, sino porque los involucraba». ¿En qué «escenario», en relación con los discursos de la representación, nos sitúa el pensamiento fronterizo? ¿Tendría sentido pensar en un movimiento de descolonización de la representación dinamizado por los medios del arte?

Pero quizás no se trate de negar la representación, de negar el modo por el cual construimos y mediamos con el mundo, solo porque un modo de relacionarnos con las representaciones nos aleje o nos enfrente a él. Es por ello que entendemos que lo importante no es quién es Marcos o quiénes son los zapatistas, sino lo que representa y lo que representan, y esto es algo que solo es posible mediante la poesía, la máscara y la metáfora: «El EZLN es un ejército que combate con metáforas en lugar de con balas, que aspira a ganar perdiendo, desapareciendo, dejando de ser. Un cuerpo guerrillero que no se erige, como antaño, en vocero de la mayoría, sino de una minoría, la indígena. Que exterioriza a través de la máscara a los socialmente invisibles». La máscara de Marcos, su teatro, su poesía, es quizá lo que permite que el común se reúna. Mediante la repetición de esa máscara la colectividad está presente. «Todos somos Marcos» dicen los zapatistas. En la gran marcha hacia México DF, los zapatistas portaban una pancarta que decía: «Detrás de nosotros estamos ustedes». Es el sueño colectivo de la igualdad –que se sabe habitante de «La Realidad»– el que se presenta; pero también lo hace representándose, no lo olvidemos. Para vincularlo con su pensamiento hemos tomado la siguiente cita de su texto «Evo Morales: ¿Giro a la izquierda o giro descolonial?»:

«El giro descolonial consiste en una serie de desprendimientos y de cambios en los términos de la conversación, mientras que la izquierda solo cambia los contenidos y se mantiene dentro de las mismas reglas del juego de la cosmología eurocéntrica» (Mignolo, 2005).

Tomando el ejemplo de los zapatistas, ¿estos cambios en los términos de la conversación podrían ser entendidos como «cambios en los términos de la representación»? Más allá de la alteridad como tema, de lo colonial como contenido... ¿Cómo podrían incorporar las prácticas artísticas este cambio en los términos de la representación y participar del giro descolonial?

- **WM:** Bueno, estas preguntas resumen una plataforma futura del pensar y del hacer en todas las esferas sociales del vivir, y también globalmente, no solo en la zona mediterránea y atlántica, desde el sur de África hasta Nueva York.

Empecemos por la idea de «representación». En nada de lo que he escrito en los últimos 25 años aparece la palabra «representación». La he eludido sistemática y cuidadosamente. ¿Por qué? Si hablamos de representación asumimos que hay algo que se representa, y quedamos atrapados en el signo, signifiante/significado que, por cierto, no es un concepto universal sino occidental, en el sentido de que *semeion* recorrió el camino de Grecia hacia el oeste: de Roma a Francia. Por lo tanto, es un concepto regional que la semiótica tomó como universal, en paralelo a la idea de que el inconsciente es universal y no es una idea regional que surgió en Austria y se propagó a París. La filosofía musulmana, que partió de Grecia, no prestó atención al concepto de signo y representación.

En vez de ello, podemos partir de *ixiptla*. Serge Gruzinski nos enseñó, en notables páginas donde se explicaba el sentido de *ixiptla* en la filosofía náhuatl, lo siguiente:

«La representación indígena, *si es que se puede hablar aquí de representación* [itálicas mías, WM], tendía, pues, a la calca de la realidad sensible, aunque se refiriera a ella. Un concepto náhua permite llevar más lejos el análisis: *ixiptla*. Los evangelizadores franciscanos lo utilizaron para denominar el ícono cristiano, la imagen del santo, mientras que antes de la conquista designaba varias manifestaciones de la divinidad. Son *ixiptla* la estatua del dios —diríamos, con los conquistadores, el ídolo—, la divinidad que aparece en una visión, el sacerdote que la “representa” cubriéndose de sus adornos, la víctima que se convierte en el dios destinado al sacrificio. Las diversas “se-

mejanzas” –es así cómo se traduce a veces en español *ixiptla*– podrían yuxtaponerse en el curso de los ritos: el sacerdote que “representaba” al dios se colocaba al lado de la estatua que “representaba”, sin que, empero, sus apariencias fueran por fuerza idénticas» (Gruzinski, 1994).

Ustedes tienen, por cierto, el derecho de usar «representación» y reflexionar a partir de tal concepto. Yo no tengo ninguna obligación a ello y reflexiono a partir de *ixiptla*. Creo que la filosofía zapatista tiene como base *ixiptla* y no representación. Lo que ustedes dicen sobre la representación de Marcos es un problema de Vds. y no el de Marcos, David, Tacho o María, etc. Ese mundo no es platónico, es la continuidad de la filosofía mesoamericana enfrentada –pero sin perder sus fundamentos– con la filosofía platónico-cristiana. En este sentido, el pensamiento fronterizo es enemigo de la representación y muy amigo de *ixiptla*, aunque no puede evitar la idea de representación porque se ha globalizado. Y esta conversación es un ejemplo al canto. De modo que pensar a partir de *ixiptla* presupone enfrentarnos con representación, mientras que la idea de representación ignora y silencia *ixiptla*. De esta tensión, en todas las esferas del saber, del ser y del estar, surgen el pensar y el hacer fronterizos. No se trata claro de atravesar fronteras, sino de morar en la frontera que indica la «barra» en la expresión modernidad/colonialidad.

Para mí la noción de representación es una de las anclas de la tiranía de la genealogía del pensar desde Platón y Aristóteles hasta nuestros días, desde Grecia y el norte del Mediterráneo cruzando el Atlántico. Con esto quiero decir que no creo que «representación» sea un concepto clave en la filosofía árabe; ni que lo sea en el pensamiento indígena en las Américas, ni en el hinduismo o confucianismo. Doy algunos ejemplos, puesto que sería muy largo de otra manera.

Jorge Luis Borges lo intuyó cuando escribió una de sus tantas magníficas piezas en pocas páginas. Esta la tituló «La busca de Averroes». Como recordarán, el asunto es que Averroes está traduciendo a Aristóteles y se estanca cuando llega a la palabra «mimesis». No encuentra un equivalente en el árabe. Se pone de pie, camina hasta la ventana, pensando en cómo resolver el asunto, y mira mientras piensa a unos niños jugando en el patio. El narrador cuenta que el juego de los niños consistía en que cada uno de ellos pretendía ser otra cosa o persona distinta de la que era. Averroes vuelve a su escritorio y sigue traduciendo, pero deja en blanco esa palabra para la cual no ha encontrado equivalente.

Alton L. (Pete) Becker, lingüista y epistemólogo que dedicó su vida al entendimiento de la historia, pensamiento, cultura, etc., de Java, escribió hacia finales de 1970 un artículo memorable «Text-Building, Epistemology and Aesthetics in Javanese Shadow Theatre». Empezó preguntándose, en ese artículo, cómo explicarle en qué consiste el teatro javanés de sombras a una audiencia occidental familiarizada con Aristóteles. Recuerda a continuación, citando a Aristóteles, las reglas que este establece para la tragedia. Becker observa, a continuación, que quien siga las pautas de Aristóteles no entenderá un comino del teatro javanés de sombras. Estamos de nuevo en la *esfera de ixiptla*.

El escritor alemán Peter Bischel cuenta una anécdota de su experiencia en Bali con su maestro, un joven balinés. En una de las frecuentes conversaciones, Bischel le pregunta al joven si él creía en la historia del príncipe Rama —una de las leyendas sagradas en el hinduismo—; si creía que tal historia era verdadera. El joven respondió, sin dudar un momento, que sí lo era. Bischel le pregunta que si, en consecuencia, creía que el príncipe Rama había vivido en algún momento en algún lugar. El joven, de nuevo sin duda, le respondió que él realmente no sabía si el Príncipe había vivido en algún lugar y en algún tiempo. Bischel le dice al joven, en tono interrogativo: «¿Entonces se trata de un relato?». A lo cual el joven, sin duda, le responde que sí, que es un relato. «Entonces», continúa Bischel, «¿algún ser humano lo debe de haber escrito?». «Esto es», aclara Bischel, «algún ser humano contó o escribió el relato». «Sí», responde el joven, «sin duda que algún ser humano lo escribió». «Por lo tanto», continúa Bischel en tono triunfante, «bien puede ser el caso que quien escribió el relato, un ser humano, ¿lo puede haber inventado?». El joven replica que es muy posible que quien lo escribió lo haya inventado, lo cual no cambia en nada el hecho de que el relato sea verdad o verdadero. «Entonces», concluye Bischel, «bien puede ser el caso que el príncipe Rama no tuvo existencia y no vivió en este mundo». Exasperado el joven le responde: «Pero ¿qué es lo que usted quiere saber, si el relato es verdad o si la historia ocurrió?». Bischel contraargumenta diciendo que los cristianos creen que su Dios Jesucristo existió y vivió en la tierra en un tiempo específico, etc., etc. El joven después de escuchar y meditar responde que ha sido bien informado sobre las creencias de los cristianos, pero que todavía no entiende qué es para ellos, «y para usted (refiriéndose a Bischel) que vuestro Dios haya estado en la tierra, si intuyo sin embargo que los europeos no son piadosos. ¿Es mi intuición correcta?». A lo que Bischel responde: «Sí, sí lo es».

Finalmente, resumo una de las tesis centrales del pensamiento de Humberto Maturana, el cual ha sido siempre influyente en mi propio pensamiento, y está registrado en algunos de mis escritos en qué consiste esa influencia. Para el caso, lo que importa es lo siguiente. Humberto Maturana (y su colega, Francisco Varela, quienes han publicado varios trabajos en colaboración) sostiene lo siguiente: «Todo lo que se dice, es dicho por un observador». Dejemos de lado la elaboración de por qué el concepto de «observador», para el cual Maturana tiene una explicación convincente. Digamos que se trata de un argumento en la esfera de la ciencia, de la biología y la neurofisiología, más exactamente. Si partimos de esta premisa, es posible distinguir entre «el decir de la gente» (citando a Ortega y Gasset) y el particular «decir de la ciencia» (y ya voy al arte, al concluir esta respuesta). Hay creencias que sostienen dos esferas (diversas, complejas) de comprender el mundo; a la una la llama objetividad sin paréntesis y a la otra objetividad entre paréntesis. En la primera, se asume una correlación, cuasi uno a uno, entre el decir y lo dicho, entre la enunciación y lo enunciado. En la segunda, en cambio, se asume que la correlación entre la enunciación y el enunciado es válida en el límite de las premisas del sujeto dicente. La primera opción conduce a la creencia en la universalidad. Y cuando hay competencia entre varios proyectos en el ámbito de la objetividad sin paréntesis, la opción es la de destruir la opinión distinta a la mía. En cambio, en la esfera de la objetividad entre paréntesis se asume que, aunque no comparta el decir de un enunciante B o C, la objetividad de mi mundo es consistente con las premisas a partir de las cuales lo concibo.

El primer ámbito, de la objetividad sin paréntesis, es el mundo de la «representación», de la denotación, de la mimesis. El segundo, es el mundo de la «enacción», del hacer pensando y del pensar haciendo; o mejor, simplemente del «ser», no en el sentido heideggeriano ni tampoco levinasiano, sino en el del «ser que es haciendo» y para el cual no se trata de «representación» ni de conflicto de representaciones (todas las cuales representaciones aceptan que es necesario que haya representaciones), sino de un cambio de terreno en el sentir y en el pensar. Nos preguntamos entonces sobre las «enacciones» (no digo *performance* por sus relaciones con la representación y la teatralidad como representación), sobre el cambio de terreno y del cambio en los términos de la conversación que se desprenda (en la exterioridad), de la tiranía de la representación. Ahora bien, en la medida en que la «representación» es un concepto imperial que contribuyó a la colonialidad del ser y del saber (como lo muestran los ejemplos de *ixiptla* y del joven balinés, principalmente, pero también lo sugieren el de Borges y el

de Maturana), la pregunta de ustedes sería qué tipo de «representación-otra» contribuiría al giro descolonial. O, dicho de otra manera, ¿qué sería una imagen (fotográfica, pictórica, escultórica), esto es, una sensación ocular de formas distintas a la escritura alfabética o cirílica o sígnica, que nos conduzca a una representación-otra? En primer lugar se trata de que lo que vemos está relacionado con lo que sabemos, presuponemos, pensamos, sentimos. Esto es, no hay imagen en el mundo, ni generada por la vida orgánica ni por la mano de los seres humanos, que lleve en sí misma la «esencia de la representación». Si para los indígenas la montaña es sagrada porque no operan con la distinción entre significante y significado, y los cristianos son incapaces de ver las cosas de esa manera porque operan sobre la base de la distinción significante-significado (y por lo tanto representación), no hay ninguna obligación (más allá de la comodidad, la costumbre o nuestras creencias en la objetividad sin paréntesis) en aceptar que los principios cognitivos cristianos son los únicos legítimos.

¿Qué vemos aquí?





Un anciano en algún lugar desértico y montañoso. Un *retrato* se dirá, siguiendo la tradición pictórica del Renacimiento italiano hacia el presente. Pues bien, el título de esta imagen pictórica es *El viejo y el mar*. Fue pintada por Zorikto Dorzhiev, nacido en Ulán-Udé, Siberia, en 1976<sup>18</sup>. Toda o la mayor parte de su pintura consiste en desmontar y desobedecer la genealogía pictórica occidental, robar y devolver, transformada por la experiencia de vida y apropiación desobediente de la tradición pictórica imperial, imágenes en guerra. Así, esta imagen más que representar algún tipo social humano de la república de Buriatia se devuelve como un bu-merán a la historia pictórica occidental. Así, tenemos dos espacios opcionales de lectura: una, que Zorikto imita y adapta la pintura occidental, y a través de esta adaptación, «representa» tipos sociales de su entorno; la otra, que Zorikto *enactúa* procesos de descolonización del ser y del saber a través de la pintura. En el primero caso, operamos en el ámbito de la objetividad sin paréntesis y todas sus consecuencias, desde la filosofía a la ciencia, el arte y la cotidianidad. En el segundo, operamos en el ámbito de la objetividad entre paréntesis y, en ciertos casos, en el ámbito de la opción descolonial, de la descolonización de la universalidad y el totalitarismo de la «representación». Una representación-otra sería entonces actuar, *enactuar*, vivir, filosofar, en el ámbito de la objetividad entre paréntesis.

---

18. Toda esta sección sobre Zorikto fue elaborada en conversación con Madina Tlostanova, cuyas vivencias de Asia Central y el Cáucaso, entreveradas con su residencia en Moscú durante muchos años, tanto como sus conocimientos históricos y teóricos, me ayudaron a comenzar a comprender a Zorikto. Aunque es importante notar aquí lo siguiente: cuando me encontré de casualidad con la pintura de Zorikto durante una visita con Madina Tlostanova al Museo Oriental de Moscú, el impacto fue magnético. Me quedé mudo y boquiabierto, como se dice. No se trataba tanto de la belleza, del sentimiento de lo bello junto al de lo sublime del que nos habla Kant, sino del impacto *aestético*. Sentí y entendí que el «ser» Zorikto es ser en la frontera: esto es, en la transculturalidad de las colonias y la conciencia estética, ética y política que lo lleva a la práctica descolonial mediante la pintura. Véase: <http://www.khankhalaev.com/body.php?mx=material&lanes>.

Veamos otra pintura, también de Zorikto:



Una representación autoorientalista de su propio entorno, guerreros buriatis en el desierto, y uno de ellos vigilando la posibilidad de algún enemigo al acecho. Un segundo elemento que salta a la vista es que el vigía no está mirando hacia el valle, sino hacia «la cámara» o hacia «el pintor» que con la paleta los está representando. Bueno, se podría decir también que se trata nada más que de las técnicas de *écriture* en las que el escribiente, para evitar la falacia representativa, denuncia su propia actividad de representación en el acto de representar. Esta sería una lectura muy parisina y posestructuralista: hacer que la representación apunte el dedo hacia el acto de representar. Pero aquí estamos en la República de Buriatia, una colonia de la Unión Soviética desde 1923 a 1992. Los buriatis son mongoles que habitan en Siberia, para quienes el budismo está en su piel como el cristianismo para las regiones bajo la influencia de Roma. También el cristianismo llegó a Buriatia, pero solo después de que la región fue incorporada al Imperio ruso; y el cristianismo en cuestión fue el cristianismo ortodoxo, heredero de Bizancio, y su correspondiente legado visual. En fin, metaforizando, podríamos leer esta pintura como otro tipo de *enacción*: Zorikto mirando a Occidente, habitando un mundo en el cual las sensaciones visuales, las formas, los colores fueron invadidos por la pintura occidental, pero cuya invasión, inevitable, ya no es la llave maestra ni la guía soberana de formas de ver, sentir y pensar. Occidente, como dije antes, es inevitable. Y es imperial/colonial. Seguir el juego de la representación es cambiar el contenido, pero no los «términos de la conversación». La *enacción*, en

contextos de doble y triple colonización a distintos niveles y esferas: del zarato ruso, la Unión Soviética y la colonización a distancia de las formas occidentales de arte pictórico a través de la educación y de la colonialidad del saber.

Una más:



El título es *Jugar a las escondidas II (abcde II*, se traduciría en inglés como «hide and seek»). Debajo del título hay un poema:

Меня восхищал Кощей Бессмертный,  
как он хитро спрятал свою смерть.  
Я тоже хотела так ее спрятать,  
но не знала, где ее найти.

En traducción libre sería algo así:

Estaba fascinado con la figura de Koschei, el inmortal.  
Qué manera tan sutil y maestra de esconder su muerte.  
Hubiera querido yo también esconder la mía de igual manera.  
Pero no sabía dónde encontrarla.

Koschei es un personaje clásico en los cuentos de hadas rusos<sup>19</sup>. Sin embargo, la imagen no se corresponde con el imaginario visual de la histo-

---

19. Véase: [http://es.wikipedia.org/wiki/Cuento\\_de\\_hadas](http://es.wikipedia.org/wiki/Cuento_de_hadas)

ria y cultura eslavas y del cristianismo ortodoxo. En el contexto de la pintura de Zorikto, la imagen provoca sensaciones ligadas a Siberia y, en cuanto a la inmortalidad y de nuevo en el contexto de Zorikto, a la presencia de *Purana* (memorias de tiempos antiguos) en la tradición hindú. Pero recordemos que no se trata de un pintor formado (espiritual, subjetiva e ideológicamente en la historia ruso-soviética), sino en una de las colonias de ambos; una colonia entreverada con memorias no-eslavas, ni comunistas, ni del cristianismo ortodoxo. *Su pintura la leo precisamente como pensamiento fronterizo enactuado en un arte de descolonización más que de representación*. En este caso, Zorikto no apunta sus armas hacia el occidente europeo, marcado por el Renacimiento y la Ilustración, sino más bien hacia la expansión rusa y soviética en Siberia. Podemos leer a Zorikto en términos de representación, de su mundo o de sí mismo. Pero si lo leemos así, quizás lo leemos al contrario de lo que su pintura genera: *enacciones* descolonizadoras que denuncian el imperialismo filosófico del concepto de «representación».

En fin, como dije, estamos empezando un largo proceso a escala global; un proceso pluriversal de objetividad entre paréntesis donde ya no hay lugar para los universales abstractos ni tampoco lugar para interpretar a Zorikto como una suerte de auto-orientalización, de «representación de sí mismo» en vez de la «representación imperial». La representación-otra no puede ser sino *enacción*, a riesgo de llamarse *otra* y de mantenerse en el mismo juego limitado del uni-versalismo de la mimesis, de la denotación, de la representación, de la objetividad sin paréntesis, de la distinción entre significante y significado, de la identificación de verdad y ocurrencia, etc. De aquí podemos pasar a entender de qué trata la insurrección de los jóvenes de las barriadas parisinas, o del proyecto que asoma en Evo Morales. Sin duda, vivimos en un mundo donde la creencia en la objetividad sin paréntesis es hegemónica. Con ella nos enfrentamos en la opción descolonial, con ella se enfrentan los jóvenes, se enfrenta Morales, se enfrenta Zorikto y tantos otros. De ahí también el pensamiento fronterizo como método de la opción descolonial.

Cómo lo harían ustedes en Europa, eso ya no sabría decirles. Les devuelvo la pregunta. En todo caso sugeriría desmontar, poner el concepto de representación entre paréntesis, reconocer que es regional (greco-latino), moderno/imperial europeo (p.ej., Renacimiento, Ilustración, guerras mundiales); poner entre paréntesis a Rafael y a Picasso, etc., y tirarse a las aguas de otros lagos (mis ejemplos aquí intentan ser un botón de muestra). Si

seguimos en la representación, y en la historia occidental del arte, y no cuestionamos el concepto mismo de arte, etc., no saldremos de la representación, por más «otra» que le pongamos. Lo que yo hago y pienso, y mi lectura de Zorikto, lo hago y pienso a partir de mi propia experiencia de hijo de inmigrantes en América del Sur y de haberseme ubicado como hispano latino en Estados Unidos. De ahí la geopolítica del conocimiento (del sentir y del pensar) en un mundo todavía atravesado por la diferencia colonial, que es la que me toca más de cerca. Se trata ya de un desprendimiento y de un cambio de marcha, de un cambio de los términos de la conversación más que de un *nuevo* (el truco de la modernidad, celebrar lo nuevo) en la misma totalidad (y totalitarismo) de una tradición categorial y subjetiva suprema y universal a la que todo el mundo tarde o temprano se tiene que someter. Pareciera ser que la *desobediencia categorial en el pensamiento y del sentir en la subjetividad y el ser* están abriendo una *sociedad política* global que se desengancha del Estado, del mercado y de las instituciones que controlan el conocimiento y la subjetividad. Desengancharse quiere decir, de nuevo, estar en la frontera: tener que vivir en un mundo que es como es y trabajar *no para cambiar este mundo, sino para construir otro a partir de las ruinas del mundo en el que estamos viviendo*. La metáfora zapatista aquí es fuerte: un mundo en el que quepan muchos mundos *no significa mantener este mundo haciendo lugar para otros mundos*. Significa crear un mundo en donde este, en el que estamos viviendo, quizás persista en la reconstrucción de sus ruinas, pero no ya como «El» mundo en el que la generosidad habermasiana se abre a que todo el mundo viva como él piensa y siente que se debe vivir.

Diría que esto es lo fundamental: no se trata de hacer un arte descolonizador o pintura descolonizadora (caso en el cual queremos que las cosas cambien para que sigan como están), sino de instrumentar proyectos descolonizadores para los cuales nos servimos tanto de la pintura como de la filosofía, la ciencia, el teatro y de tantos otros instrumentos ya hechos o que iremos inventando. Si no se da este cambio, si mantenemos la pintura, la literatura, la filosofía, etc., y queremos hacerlas «de otra manera», cambiamos el contenido, pero no los términos de la conversación. El proyecto deberá definirse como proyecto descolonizador y la pintura y el arte como una vía entre otras de *enactuar* la descolonialidad estética, política y ética.

