

***El pensamiento fronterizo y la subalternidad como terapia***

**Alejandra DORIA MAURY\***

**Reseña:**

Walter D. MIGNOLO

*Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*

Akal, Madrid, 2003

Escribir esta reseña puede, en parte, suponer un ejercicio terapéutico para tratar el complejo de inferioridad que se encuentra interiorizado en "los otros". "Los otros" son los protagonistas de aquellas historias locales que carecen de la potencialidad de enunciación que tienen las que se inscriben en la racionalidad moderna. Es decir, los habitantes de los distintos "sures" y también los marginados del norte: los afroamericanos, los chicanos, los amerindios, las mujeres... En definitiva, los subalternos. Por ello, como mujer, latinoamericana e inmigrante, esta reseña puede ser, además de un ejercicio intelectual, una interesante terapia.

"Soy de donde pienso", nos dice Walter D. Mignolo cuestionando el axioma cartesiano "pienso, luego existo". Mientras que Descartes privilegiaba el "ser alguien", el sujeto trascendental deslocalizado que piensa como prueba de su existencia, Mignolo privilegia el "estar aquí", resaltando que la enunciación siempre está localizada. De esa manera, pone en tela de juicio el libre acceso al pensamiento. No es lo mismo pensar, vivir, sentir y hablar en inglés en Londres que hacer lo mismo en quechua en Bolivia. En el primer caso, la posibilidad de ser escuchado más allá del lugar de enunciación es mayor que en el segundo, por no decir que la racionalidad moderna no reconoce al que piensa en quechua en Bolivia como sujeto de conocimiento ya que es un objeto de estudio. Aún más, aquellos pensamientos que han sido escuchados tienen un lugar privilegiado en la geopolítica del conocimiento, noción que Mignolo utiliza como un mapa que le ayuda a ubicar aquellos saberes que están más visibles que otros debido a las relaciones de la diferencia imperial/colonial.

El complejo de inferioridad está relacionado con las fuentes de dominación que hacen que, por ejemplo, los dirigentes en la periferia (Asia, África y América Latina) se sientan condenados a ceder a las presiones del capital. Porque en

distintos momentos la élite intelectual, política o económica soñó con Europa y ahora con Occidente, con la modernidad como meta. Por ello, Mignolo considera que de poco sirve centrarnos en la crítica al capitalismo criminal en las regiones pobres. Además, los teólogos de la liberación latinoamericanos destacaron que el problema de la pobreza tiene raíces históricas: la injusticia estructural. Pobres son los empobrecidos, indígenas los privados de identidad cultural, etc. La injusticia estructural es la raíz de todas las otras formas de violencia: opresión, represión, guerras para defender la riqueza. Y puede ser ésta, la injusticia estructural, una forma de entender la diferencia colonial de la que nos habla Mignolo.

Retomando la idea anterior, es importante librarse del dominio colonial que ahora toma otras formas bajo el diseño global del neoliberalismo, pero no es lo más importante ya que existen otras fuentes de dominación política, intelectual, cultural o económica que actúan complementariamente y es preciso reparar en ellas para promover la descolonización en varios frentes. Una de ellas, en la que se centra el autor, es la que apuesta por la descolonización del conocimiento a través del pensamiento fronterizo que se ubica en el plano de la subalternidad, en un nuevo terreno epistemológico. Pensar, a la manera del filósofo argentino Rodolfo Kusch, desde la razón del esclavo y no del amo, no por la condición marginal de aquella con respecto a ésta, sino porque el esclavo sabe cómo piensa el amo y fagocita la razón hegemónica dando lugar a una nueva gnosis fronteriza.

Para entender por qué el complejo de inferioridad está interiorizado retomaremos el concepto de lo que Mignolo denomina como la diferencia imperial/colonial. En este punto considero pertinente señalar que este concepto no hace referencia a meras diferencias culturales que recoge la multiculturalidad para destacar las interacciones con gentes de distinta "cultura". Considerarlo de esa forma sería ocultar el diferencial de poder existente entre los pueblos; es decir, la colonialidad. Ilustraré esta idea. Pensar que para que una población pueda alcanzar su desarrollo debe abandonar o modernizar sus "métodos tradicionales" implica, por lo menos, dos situaciones. En primer lugar, tenemos la concepción del proyecto o diseño global a seguir: el desarrollo a través de la modernización que se presenta como algo deseable por/para toda la humanidad y, a su vez, como un proyecto desligado de una historia local. En segundo lugar, implica la negación de la contemporaneidad de esos "métodos tradicionales" y el cuestionamiento de su pertinencia para promover el desarrollo. Y, por consiguiente, va marcando una diferencia de poder entre aquellos que se acercan a la modernización y aquellos

que permanecen en los métodos tradicionales. Ese diferencial es la “colonialidad del poder”.

La diferencia colonial se justifica gracias a la existencia de la “colonialidad del poder”. La primera clasifica a la gente o a las poblaciones dependiendo de sus carencias o excesos, a través de un pensamiento hegemónico articulado en distintas temporalidades y que va delimitando la diferencia e inferioridad respecto a quien clasifica. La “colonialidad del poder”, como discurso, legitima la colonización. La diferencia colonial fue presentada como diferencia cultural por la postmodernidad y ocultó la estructura de poder, o lo que es lo mismo, la “colonialidad del poder”. La diferencia colonial no es fácilmente perceptible desde la perspectiva postmoderna, de ahí que hablemos de un complejo de inferioridad que está interiorizado porque en América Latina, las críticas al proyecto modernizador partieron desde la postmodernidad. Fue después de la descolonización en África y Asia que se desarrollaron críticas desde la postcolonialidad, desde la subalternidad.

En ese sentido, el autor rastrea las diversas maneras en las que se articuló y se articula la diferencia colonial epistémica, concretamente en América Latina. Busca en las configuraciones geopolíticas y en la producción del conocimiento; en lenguas, literaturas y saberes. Para ello, parte de la metáfora del “sistema-mundo” de Wallerstein pero va más allá al situar la diferencia colonial en lo que él llama “sistema-mundo moderno/colonial”. Su análisis, como el del sociólogo estadounidense, comienza en el siglo XVI con el descubrimiento/invencción de América, momento en el que nace la modernidad/colonialidad. Esto supone un acto reivindicativo sobre el inicio de la colonialidad, ya que la crítica postcolonial lo sitúa en el siglo XVIII con la Ilustración; y también una reivindicación sobre el lugar de enunciación del autor como latinoamericano que piensa desde el dolor de la colonialidad. Él sostiene la tesis de que la modernidad y la colonialidad son dos caras de la misma moneda, en el sentido de que una no puede existir sin la otra. La primera es la cara visible (la cristianización, la civilización, el progreso, la modernización, el desarrollo) y la segunda es la cara oculta (la violencia, la barbarie, el atraso, la tradición, el subdesarrollo).

Las reflexiones del autor van encaminadas a pensar América Latina como producto de una triple degradación o desplazamiento en el sistema-mundo moderno/colonial y que va de la mano con las lógicas de los diseños globales. El primer desplazamiento es el sufrido por las poblaciones amerindias desde el siglo

XVI con la llegada de los conquistadores españoles y portugueses, su entrada en el imaginario cristiano-europeo (diseño global de la cristiandad) es bajo la condición de súbditos del rey. El segundo, el sufrido por los habitantes de los nuevos estados-nación latinoamericanos que tras la decadencia del imperio español y el ascenso de los ingleses y franceses en el siglos XIX, quedan fuera del imaginario en el que Estados Unidos representa el futuro, Europa el presente y Asia el pasado (diseño global de la misión civilizadora). Finalmente, un tercer desplazamiento cuando en 1895 y 1898 cambia el imaginario del mundo moderno-colonial con la aparición de Japón y EE UU como nuevos poderes imperiales. La diferencia colonial e imperial dentro de la civilización occidental se redefinió en términos raciales (anglicidad y latinidad) y cristianos (protestantes y católicos). Hecho que derivó en la división de América en dos: Anglo América y Latino América. División de la que quedaron nuevamente desplazados los amerindios y los afroamericanos.

Ya en el siglo XIX y principios del XX el imaginario de las dos Américas es asumido como propio por una parte de los intelectuales en América Latina y va marcando el camino hacia la civilización moderna de modelo inglés y francés que posteriormente, con el ascenso y consolidación de la hegemonía de EE UU, cambiará de lógica para convertirse en el camino hacia el desarrollo y la modernización. Es este triple desplazamiento lo que resalta la pertinencia de pensar desde la cuestión postcolonial/neocolonial en América Latina y no sólo desde la postmodernidad. Esto supone una contestación interna a los legados coloniales de la razón moderna según los cuales América se construye y percibe como una extensión de Occidente y no como “el otro”, como podría ser el caso de África o Asia. Pensar desde la cuestión postcolonial implica introducir el concepto de “colonialismo interno” que permite considerar, por ejemplo, la situación de los indígenas en México.

Es importante señalar que el prefijo “post” de postcolonial y potsmoderno, no quiere decir después de lo colonial o de lo moderno, sino ir más allá de lo colonial y lo moderno. En ese más allá Mignolo expone tres situaciones relativas a la exterioridad e interioridad del conocimiento en el sistema-mundo moderno/colonial: primero, el lugar de enunciación de las teorías postmodernas está en el “Primer Mundo”; en segundo lugar, las teorías postcoloniales desplazan el lugar de enunciación desde el “Primer Mundo” al “Tercer Mundo”, resaltando la legitimidad de la “ubicación teórica” y, finalmente, las prácticas teóricas postcoloniales además de modificar la percepción sobre los procesos postcoloniales

también desafían el concepto de conocimiento al relacionar su producción con las ubicaciones geohistóricas, una de las tesis presentes en el libro.

Ahora bien, el autor no se queda en los conocimientos “post” y se adentra en un diálogo con aquellos discursos que le permiten crear un punto de encuentro en el marco de un “paradigma otro”. De esa manera se enlaza con los desheredados de la modernidad desde el sur latinoamericano (Mariátegui, Kusch, Dussel, Quijano o Anzaldúa), el caribeño (Glissant), el magrebí (Khatibi), el asiático (Chakrabarty, Guha) y el ibérico (De Sousa). Se une a la tarea de crear nuevos lugares de enunciación, de sacar del olvido a los olvidados y contribuir, desde la subalternidad, a la reordenación de la epistemología y a eliminar la diferencia colonial para pensar el futuro en un diálogo constante con lo diverso.

Mignolo nos sugiere que además de deconstruir también es necesario descolonizar la historia. Posiblemente sea ahí donde se dé el ejercicio terapéutico del que hablaba al principio, en la superación de las categorías binarias que dan preferencia a ciertas localizaciones geohistóricas y acaban privilegiando ciertos tipos de conocimiento. Pensar en términos de “nosotros” y “los otros” supone que para que exista la “mismidad”, uno de los dos, “los otros”, debe realizar ajustes – económicos, políticos, sociales, culturales, cognitivos. Los ajustes suponen renuncias y consecuencias – en muchos casos sacrificios y víctimas - para “los otros”, y aún así son justificadas por el objetivo de lograr la “mismidad”. En cambio, a “nosotros” se les ve como héroes eximidos de cualquier responsabilidad que suponga su misión.

Esos héroes eximidos son los que tienen como misión la expansión de los diseños globales (imaginarios de la modernidad/colonialidad) que han coexistido. Sin embargo, la hegemonía en la lógica actual se articula en torno al “mercado-total” o de la “globalización/colonialidad global”. En el “mercado-total”, a diferencia de los otros diseños globales, el imperio no es un territorio que coloniza el espacio y marca la diferencia frente a “los otros” a través del concepto de “bárbaros”, o un estado-nación que coloniza el tiempo y marca la diferencia frente “al otro” bajo el concepto de “primitivos”; el imperio en la fase actual es el espacio de poder o redes desde donde se justifica la diferencia colonial.

Ahora bien, De Sousa nos recuerda que no hay una sola globalización sino varias, ya que la interconexión del mundo es inevitable y deseable, y es a partir de

aquí que el ejercicio intelectual y terapéutico del que hablaba al principio toma sentido. El ejercicio terapéutico será un “pensamiento otro” que constituye un modo de pensar sin “los otros”, que es intercultural porque no sólo es conciente de la interconexión con gentes de distintas “culturas” sino que las reconoce en su diversidad. Para ello es necesario dejar de pensar las diferencias como si fueran culturales ya que son coloniales. Al hacerlo es posible rescatar las experiencias y memorias de aquellos que piensan desde el dolor de la diferencia colonial. De esta manera, las reflexiones de Mignolo no pretenden ser una nueva perspectiva desde la cual pensar nuevos temas, sino una “perspectiva otra” que reconoce la actividad de pensar a los subalternos, reivindicando lugares de enunciación que estaban silenciados y, de esa forma, se adscribe a la tarea de fortalecer “uno de los caminos posibles al cosmopolitismo crítico y a una utopística<sup>1</sup> que nos ayuda a construir un mundo donde quepan muchos mundos”.

\***Alejandra DORIA MAURY** es licenciada en Relaciones Internacionales por el ITESM (México), master en Estudios Latinoamericanos y doctoranda en Relaciones Internacionales y Estudios Africanos en la Universidad Autónoma de Madrid.

---

<sup>1</sup> El mismo Mignolo hace una aclaración del término “Utopístico” de Wallerstein, el cual consiste en la evaluación seria de alternativas históricas, el ejercicio de nuestro juicio para ponderar alternativas racionales para el futuro. Es, en otras palabras, la evaluación sobria, racional y realista de los sistemas sociohistóricos, las zonas abiertas a la creatividad humana con fines que no son los del lucro, la acumulación de objetos, la dominación a todo coste. MIGNOLO, Walter D. *Historias locales/diseños globales*, Akal, Madrid, 2003, ps. 28 y 58.