



Araucaria



Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades
Año 12, Nº 23. Primer semestre de 2010

**La persistencia de los márgenes. Reflexiones epistemológicas
en torno a la obra de Walter Mignolo**

Autor(es): Ángel Octavio Álvarez Solís

pp. 94-114

URL: http://www.institucional.us.es/araucaria/nro23/monogr23_2.pdf

La persistencia de los márgenes. Reflexiones epistemológicas en torno a la obra de Walter Mignolo

Ángel Octavio Álvarez Solís

Universidad Autónoma Metropolitana (UAM),
México

To Emma

Resumen:

En este texto se analizan varias cuestiones suscitadas en torno a la obra de Walter Mignolo, principalmente el análisis de las condiciones que debe cumplir una teoría crítica decolonial. Para ello, en la primera parte se analizan los presupuestos epistemológicos que justifican la empresa teórica de Mignolo entendida como una epistemología de la postcolonialidad. En la segunda parte se desarrolla la forma en que nuestro autor utiliza el discurso histórico en su argumentación a fin de señalar por qué su interpretación puede entenderse como una hermenéutica de la deuda.

Palabras clave: Walter Mignolo, Latinoamérica, teoría crítica postcolonial.

Abstract:

This paper examines various issues raised by the work of Walter Mignolo, namely the analysis of the prerequisites of a critical theory of post-colonialism. Therefore, in the first part analyzes the epistemological premises of Mignolo's theoretical task, understood as an epistemology of post-colonialism. In the second part develops the way in which our author's uses the historical discourse in its argument to point our why its interpretation can be understood as a hermeneutic of debt.

Key words: Walter Mignolo, Latin America, post-colonial critical theory

Introducción

América es un concepto que desde sus primeras configuraciones semánticas se encuentra bajo constante revisión. Se trata de un concepto de combate, de apropiación ideológica y proyección normativa que adquiere inevitablemen-

te una dimensión ontológica. Aún así, no cabe duda que la misma polisemia del término permite tener diferentes aproximaciones políticas y epistemológicas en su aprehensión como objeto de reflexión. Bajo ese contexto discursivo se sitúa la obra de Walter Mignolo. En su polémica obra *The Idea of Latin America* (2005), Mignolo se propone “descolonizar la idea de América Latina” mediante una estrategia interpretativa que consiste en develar los cimientos imperiales y coloniales que sustentan la idea que «América» tiene de sí misma. Su propósito radica, entonces, en desentrañar la geopolítica del conocimiento que subyace a tales presunciones, así como rastrear genealógicamente cómo es que se produjo y legitimó tal idea. El resultado que se obtiene es un relato histórico post-colonial, un discurso filosófico de articulación histórico-política que pretende localizarse como un discurso contra-moderno que fundamente los principios de una teoría crítica decolonial.

En este texto quisiera referirme a varias cuestiones suscitadas en torno a la obra de Walter Mignolo, principalmente al análisis de las condiciones que debe cumplir una teoría crítica decolonial. Mi estrategia argumentativa y expositiva es la siguiente. En la primera parte analizo los presupuestos epistemológicos que justifican la empresa teórica de Mignolo entendida como una epistemología de la postcolonialidad. En la segunda parte desarrollo la forma en que nuestro autor utiliza el discurso histórico en su argumentación a modo de señalar porqué su interpretación puede ser entendida como una hermenéutica de la deuda. Si bien este acercamiento no se pretende exhaustivo, me interesa destacar cómo Mignolo articula el discurso epistemológico, histórico y político, al mismo tiempo de mostrar qué tipo de condiciones permiten la construcción de una teoría crítica en clave postcolonial.

I. Las heridas no tematizadas. La construcción de una epistemología postcolonial

Para Mignolo la comprensión de América debe localizarse bajo el horizonte de la colonialidad y proyectarse más allá de los límites establecidos por la modernidad occidental. Según esta perspectiva, “América” se presenta como un resultado imperial, como el efecto de la expansión colonial europea iniciada en el siglo XVI. Estas consideraciones tienen pertinencia –señala Mignolo– debido a que las múltiples concepciones de América no obedecen exclusivamente a un “conflicto de interpretaciones”, sino a que es necesario y antes deseable producir una interpretación “no-europea” donde la perspectiva de la América colonial adquiera un estatuto científico y normativo.

La pregunta relevante aquí no consiste en señalar si únicamente América puede ser comprendida bajo el horizonte del colonialismo europeo –lo cual sería un total absurdo–, sino en preguntarnos por qué debemos preferir observar América desde una perspectiva postcolonial. La respuesta a dicha cuestión es

hacia dónde apunta la argumentación de Mignolo. Al situar su “teoría” en el conocimiento de lo subalterno, y que nosotros por cuestión de claridad institucional localizamos en los así llamados Estudios postcoloniales (*Postcolonial studies*), Mignolo ofrece algunas razones que dan cuenta de sus preferencias hermenéuticas. Entre los presupuestos primarios destacan los siguientes: (i) Europa considera como “objetos” a los sujetos de acción ubicados en Latinoamérica, los convierte irremediamente en “gente sin historia” en “agentes subalternos”; (ii) para “tener una historia” desde la óptica europea es menester dejarse colonizar. El “colonizar” implica dejarse dominar -voluntaria o involuntariamente- desde los sistemas de codificación más complejos hasta los últimos residuos del mundo de la vida; por último (iii) las perspectivas coloniales surgen de la “herida colonial” y, por tanto, producen un “sentimiento de inferioridad impuesto en los seres humanos” (Mignolo, 2005: 14).

Bajo el impulso de tales premisas y con el compromiso ético-político que estas conllevan, Mignolo busca introducir el paradigma colonial en la teoría crítica tradicional¹. Su insistencia radica en mostrar cómo el proyecto emancipador moderno incluye simultáneamente herencias y heridas coloniales, las cuales únicamente pueden adquirir una significación discursiva emancipadora si son capaces de producir una teoría crítica que trascienda la historia europea y se localice en todas las posibles bifurcaciones del colonialismo occidental.

La discusión de Mignolo con los diversos teóricos de la postcolonialidad ha sido fructífera. En uno de sus artículos menos difundidos² señala que la noción de “postcolonialidad” es peligrosa debido a que se emplea de manera desmedida y desarticulada, particularmente cuando se pone en relación con otras nociones problemáticas como son “mestizaje”, “hibridación”, “aculturación”, “subalternidad” etcétera; o bien cuando se emplea para hacer referencia a la literatura del “tercer mundo”³. Mignolo realiza una aportación a la red de estudios postcoloniales señalando que tal empleo desmedido se debe a que algunos teóricos no distinguen entre la “posición poscolonial del lugar de la teoría” y la “discontinuidad en la configuración colonial del objeto” (Mignolo,

¹ En sus inicios la “Teoría crítica” se desarrolla en el *Institut für Sozialforschung* de la Universidad de Frankfurt, Alemania, a partir de 1930. Sus actuales devenires políticos e intelectuales han producido que se distinga entre una “primera generación” (Adorno, Benjamin, Kirchheimer, Marcuse, Fromm, Lowenthal) cercana a planteamientos freudo-marxistas, una “segunda generación” (Habermas) donde se aprecia la introducción del paradigma lingüístico y trascendental a la teoría social y, por último, una “tercera generación” (Honneth, Menke) donde el pensamiento contemporáneo francés es reevaluado. Cfr: Fred Rush (ed.). *The Cambridge Companion to Critical Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004; Arato, Gebhardt (ed.). *The Essential Frankfurt School Reader*, Continuum, New York, 1982. Sin embargo, actualmente los programas de “teoría crítica” tienen un espectro más amplio de investigación y recepción, así como de desarrollo institucional; por tanto, es bajo estas condiciones institucionales que las Teorías postcoloniales y los Estudios subalternos deben localizarse teórica e institucionalmente.

² Mignolo (1996).

³ Cfr. Ashcroft Bill; Gareth Griffiths; Hellen Tiffin (eds.). *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures*, Oxford, New York, 1989; John Beverley. *Against literature*, MUP, Minneapolis, 1993. Ram Mall. *Philosophie im Vergleich der Kulturen*, Darmsdat.

1996: 1). En otras palabras, no precisan el *locus* de enunciación del discurso y mucho menos las distinguen de las condiciones coloniales del discurso. A pesar de esa problemática, Mignolo insiste en que no se deben abandonar los efectos epistemológicos y hermenéuticos que producen los estudios postcoloniales; no obstante ¿cómo operan los discursos postcoloniales, en qué se fundamentan, cuáles son sus finalidades intrínsecas?

Según Mignolo, los estudios postcoloniales se fundamentan en la “razón postcolonial” y para constituirse como un saber emancipatorio deben instalarse como un dispositivo crítico; de modo que más que centrar nuestra atención en la condición histórica de lo colonial, debemos fijarla en el lugar desde donde se enuncia lo postcolonial (Mignolo, 1996). Siguiendo a Ella Shohat (1992), Mignolo entiende por “razón postcolonial” a “un grupo diverso de prácticas teóricas que se manifiestan a raíz de las herencias coloniales, en el cruce de la historia moderna europea con las historias contramodernas coloniales” (Mignolo, 1996: 2). En consecuencia, si la teoría crítica decolonial tiene su fundamento en la razón postcolonial y su génesis proviene de las herencias coloniales e historias de colonización, entonces su validez epistémica surge de la separación entre la forma colonial en la que se configura el objeto de estudio y la posibilidad de enunciar el discurso desde un marco postcolonial. Evidentemente, estas consideraciones exigen que las diversas teorías postcoloniales sean capaces de articularse como un discurso contra-moderno, al mismo tiempo de incluir el reconocimiento tácito de su lugar de enunciación.

Para poder justificar tal empresa se deben reconocer al menos dos distinciones básicas. En primer lugar que existen diversas “formas de colonialismo” –*v.g.*: el colonialismo político, económico o cultural- diferentes de las “estructuras de colonialidad” –colonias asentadas, colonias de asentamiento profundo previas a 1945 y colonias de asentamiento profundo posteriores a 1945- (McClintock, 1992). En segundo lugar es necesario distinguir entre situaciones, discursos y teorías postcoloniales. Una “situación postcolonial” es un momento histórico donde emergen procesos de liberación de un determinado tipo de dominio colonial. Tómese como ejemplo los procesos de independización americana o los eventos de descolonización de Indonesia y Argelia. Por su parte, un “discurso postcolonial” busca articular las experiencias del colonialismo con una explicitación discursiva mediante la apropiación de las demandas de justicia política y el papel liberador de la memoria histórica presentes en un pueblo previamente colonizado. Se trata, por consiguiente, de un discurso crítico, contrahegemónico y antimoderno tal y como lo desarrolló la indígena guatemalteca Rigoberta Menchú (1984) o el activista originario de Martinica, Franz Fanón. Por último, una “teoría postcolonial” es aquella empresa teórica donde las experiencias coloniales y los discursos anticoloniales son evaluados y repensados en conexión con las categorías, los lenguajes, las consecuencias y los efectos del colonialismo occidental. En este sentido, un claro ejemplo de

teoría poscolonial la encontramos en trabajos pioneros como *Filosofía de la liberación* (1977) de Enrique Dussel, *Orientalisme* (1978) de Edward Said, la serie de debates sobre subalternidad y escritura histórica del grupo liderado por Ranajit Guha *Subaltern Studies: Writings on Indian History and Society* (1982) y, más recientemente el discurso fundacional de Gayatri Chakravorty Spivak, *In other Worlds* (1987).

Los estudios postcoloniales provienen principalmente de las reflexiones históricas, filosóficas y políticas de intelectuales que lograron articular de manera crítica las experiencias coloniales de sus países -Palestina e India por ejemplo- con los marcos categóricos occidentales, especialmente bajo la consigna básica de si es posible hablar desde los márgenes, sí puede hablar el subalterno⁴. Es por esta razón que fácilmente pueden confundirse los discursos con las teorías postcoloniales. Mignolo, al respecto, parece incurrir en esa confusión propia de los estudios postcoloniales ya que parece identificar las situaciones postcoloniales con los discursos postcoloniales o, en su defecto, considera que hablar desde un marco postcolonial es ya un discurso postcolonial. Aclararé mejor este punto.

En su texto "*La razón poscolonial: Herencias coloniales y teorías poscoloniales*", Mignolo (1996) señala que si bien una situación colonial remite a una "experiencia colonial", un discurso postcolonial remite necesariamente a una "experiencia postcolonial". Incluso añade que no es fácil, por no decir infructuoso, tratar de separar los discursos de las teorías. Las teorías postcoloniales operan, en consecuencia, como discursos en la medida en que son intereses disciplinarios vinculados al debate académico⁵. Esta identificación entre discursos y teorías se puede considerar problemática por varias razones. Primero porque las teorías se nutren de las experiencias y discursos postcoloniales, su justificación epistemológica está dada por la necesidad de elucidar conceptualmente tales experiencias. Segundo, las teorías postcoloniales tienen un radio de explicación mayor a los discursos debido a que emplean la perspectiva comparada⁶. Tercero porque el estatuto normativo de los discursos difiere de

⁴ Al respecto véase el texto programático de Chakravorty Spivak "¿Puede hablar el subalterno?" *Cfr.* Spivak (2003). Para una reconstrucción detallada sobre el debate académico en torno a la subalternidad véase el excelente texto de Dipesh Chakrabarty "A Small History of Subaltern Studies" en Henry Schwarz y Sangeeta Ray (2000). *A Companion to Postcolonial Studies*, Blackwell Publishers, London. Para comprender mejor los procesos históricos que subyacen a las teorías postcoloniales véase Robert J. C. Young (2001). *Postcolonialism. An Historical Introduction*, Blackwell Publishers, London.

⁵ "Las teorías postcoloniales son, por así decir, discursos postcoloniales (por ejemplo, políticos, legales, históricos y discursos literarios de emancipación) con la autoconciencia de ser una práctica teórica dentro del concepto erudito de la expresión" (Mignolo, 1996: 9).

⁶ La perspectiva comparada no sólo proviene de las analogías entre el colonialismo padecido por la India británica y el pasado colonial latinoamericano sugerido por algunos teóricos poscoloniales, sino que también proceden de otros campos de pensamiento crítico como son el pensamiento feminista, los estudios de negritud, la teoría de la literatura y el debate sobre la apertura planetaria de las ciencias sociales. Para más detalles sobre la introducción de la perspectiva comparada en los estudios postcoloniales *cfr.* Alfonso del Toro, Fernando del Toro (1999). *El debate de la postcolonialidad en*

las exigencias normativas que se le pueden proyectar a una teoría. Para ejemplificar lo anterior, tomemos como ejemplo la obra de la indígena guatemalteca y premio nobel de la paz, *Mi nombre es Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, (Menchú, 1984). En su obra Menchú realiza una severa crítica a la modernidad occidental y, afortunadamente, su discurso coincide con una situación postcolonial. En ese caso lo que tenemos es un discurso postcolonial más que una teoría postcolonial -tal y como sugiere Mignolo⁷- debido a que se trata de un *testimonio*. Un “testimonio” es un discurso, sea literario o histórico, donde el protagonista asume una voz narrativa capaz de operar como un texto donde el habla y la escritura se confunden, donde la autobiografía y el recuerdo comunitario se encuentran entrelazados.

Mi nombre es Rigoberta Menchú. Yo tengo veintitrés años. Este es mi *testimonio*. Yo no aprendí esto de un libro y no lo aprendí sola... Mi historia es la historia de *todos* los guatemaltecos pobres. Mi experiencia personal es la realidad de todo un pueblo (Menchú, 1984: 1).

Por tanto, si un discurso postcolonial es un testimonio narrativo donde el “yo” interioriza a un “todos” debido a que parten de una experiencia de marginación común, entonces el privilegio de la narración escrita permite articular los diversos relatos orales entendidos como experiencias directas de exclusión. El testimonio escrito y el relato oral se constituyen así como el último reducto con el cual se construyen los discursos postcoloniales y, por consiguiente, como una forma de *literatura transicional*.⁸

Por su parte, las teorías postcoloniales, aunque su estatuto epistémico y sus objetos de estudio se encuentren en constante revisión, permiten articular sistemáticamente las experiencias, los relatos, los testimonios, las prácticas y los discursos postcoloniales de manera que puedan transferirse conceptualmente hacia otros campos de investigación. El orden y sistematicidad que establecen las teorías postcoloniales no sólo producen un nuevo objeto de investigación sino, antes bien, abren nuevos paradigmas de conocimiento e incitan a la consecución de rupturas epistémicas; lo cual implica concebir otras formas de interpretar la realidad social, la historia y la vida política en general.

Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano, Vervuert Verlag, Frankfurt am Main.

⁷ Mignolo considera la obra de Franz Fanon y Rigoberta Menchú como un claro ejemplo de teoría postcolonial; sin embargo, según mi perspectiva, tanto la obra de Fanon como la de Menchú operan más como discursos postcoloniales, como testimonios históricos, que como una teoría postcolonial *sensu estricto*. Al respecto de Fanon, Mignolo apunta lo siguiente “Fanon se convierte en un teórico postcolonial después de que la academia conceptualiza una nueva clase de prácticas teóricas, inventa un nombre para distinguirla de las demás y la sitúa dentro de un campo académico específico” (Mignolo, 1996: 9).

⁸ Bajo estas consideraciones afirma Bill Ashcroft (1999): “Como en muchos textos postcoloniales el *testimonio* implica un cambio en el privilegio de la escritura y la literatura sobre la oralidad. Más importante que esto representa dentro de la literatura aquellas personas que normalmente han sido excluidas. Pero esta interpolación produce una forma de *literatura transicional* la cual irrumpe la autoridad de la escritura” (Idem: 24).

Es por esto último que las teorías postcoloniales deben ser tomadas en serio, deben de construirse en el sentido estricto de “teoría” y elucidar rigurosamente sus propios objetos de investigación —v.gr. deben distinguir conceptualmente entre lo “postcolonial”, lo “subalterno” y lo “marginal”—, y no por ello considerar que se trata de una reivindicación de las pretensiones “autoritarias” de la epistemología occidental. El hecho de que un teórico de lo postcolonial trabaje con saberes que han sido sometidos o ignorados por la teoría social tradicional no justifica que su labor intelectual sea menos rigurosa o que no se le exija el mismo grado de coherencia y verdad que las demás teorías tradicionales. Tampoco se trata de dar por sentado que los objetos de estudio y las pretensiones políticas de las teorías postcoloniales son más legítimas que otras por las demandas históricas que las condicionan. En consecuencia, ninguna teoría sea tradicional o postcolonial posee por sí misma superioridad epistemológica, prioridad política o mayor alcance normativo; en tal caso, ambos grupos de teorías deben ser evaluados no tanto por su legitimidad como empresa teórica, como por la rigurosidad de su argumentación, o por la articulación coherente de sus conceptos y sus implicaciones pragmáticas en los diversos ámbitos de la vida política y social. Como ya había advertido Max Weber (1988) a principios del siglo XX, las teorías se evalúan con los criterios surgidos de las propias teorías y los programas políticos con los criterios políticos disponibles. Esto último —la separación entre esferas de acción y ámbitos de validez— no evita que existan “teorías” con una finalidad exclusivamente ideológica (el marxismo ortodoxo), o bien que se produzcan ideologías que se asumen a sí mismas como teorías científicas coherentemente organizadas (positivismo lógico). Es más, tales posibilidades teóricas y políticas no implican la separación radical entre teoría y praxis, ni aceptar que las pretensiones de verdad de las teorías y las pretensiones de justicia de los programas políticos estén establecidas *a priori*. Es algo más simple: aceptar que tanto las teorías postcoloniales como los programas políticos de liberación poseen una dimensión instrumental que únicamente la *empiria* puede contrastar y los saberes técnicos evaluar. Aquí la recepción por parte de la opinión pública como de la opinión especializada resulta fundamental⁹.

Ahora bien, para Mignolo está claro que los discursos y las teorías postcoloniales han contribuido a desafiar la hegemonía del discurso moderno a la vez que han mostrado su lado oscuro, el colonialismo. Sin embargo, como pre-

⁹ Tales consideraciones permiten evitar lo que, a mi parecer, es un riesgo en el que pueden incurrir los investigadores en el amplio y reciente campo de Estudios Postcoloniales: el uso desmedido de nociones como “postcolonialidad” o “subalternidad” perdiendo precisión conceptual (deflación semántica); la expansión de sus campos de investigación a otros campos posibles o instituciones académicas en donde los Estudios Postcoloniales comiencen a ser entendidos como una moda intelectual perdiendo con ello rigor científico (fervor sucursalero); la justificación “epistémica” de la necesidad de que “uno” hable por “otros” o por “todos” (paternalismo discursivo); o simplemente incurrir en una falsa disyunción entre teoría social tradicional y teoría crítica (falacia reduccionista).

viamente ha establecido Chakravorty Spivak (1999), existen diversos lugares desde donde es posible tematizar las herencias coloniales. Mignolo señala al menos tres. Desde un lugar académico (a), desde alguien para quien la colonialidad es histórica (b) y, por último, desde el lugar de alguien con un fuerte compromiso con la liberación de una situación colonial (c). Estas tomas de posición o *locus* de enunciación implican tres suposiciones respectivamente. Primero, la emergencia del lugar de las ciencias sociales que debe provenir de los insumos provenientes del tercer mundo. Segundo, los discursos y teorías postcoloniales tienden a asociarse con intelectuales provenientes de países que han padecido alguna herencia colonial. Tercero, las teorías postcoloniales transforman no sólo la visión que se tiene acerca de determinados procesos coloniales, sino que radicaliza la fundamentación del conocimiento occidental. Esto último lo entiende Mignolo como las aportaciones de la diferencia colonial en torno a la geopolítica del conocimiento.

La geopolítica del conocimiento es organizada alrededor de la diversificación, a través de la historia, de las diferencias coloniales e imperiales” (Mignolo, 2002: 59), por consiguiente...“la geopolítica del conocimiento nos muestra los límites de cualquier universal abstracto, ya sea desde la izquierda, siendo esta la planetarización de las ciencias sociales o una nueva planetarización del legado fundamental europeo en el nombre de la democracia y la politización (Idem: 90).

Estas tres suposiciones que justifican el argumento de Mignolo en torno a la “geopolítica del conocimiento” resultan problemáticas si las evaluamos fuera del paradigma decolonial, es decir, si las tomamos como premisas básicas que nos permitan construir una teoría crítica postcolonial. Lo que aquí me interesa subrayar es que si bien siempre es “peligroso” intentar hablar desde el lugar de “alguien” que ha padecido una injusticia histórica, esto es, una víctima para quien el daño es irreparable sea un individuo o un colectivo, también es cierto que una de las maneras menos violentas de resarcir su identidad es por medio de la narración de tales injusticias. La narración de ese campo inefable como lo es la identidad lastimada y el daño histórico es uno de los puntos donde quiero localizar mi argumentación en torno a la propuesta de Mignolo.

Lo primero que debemos preguntarnos es si existe, tal y como sugiere Reyes Mate (2004), una responsabilidad histórica¹⁰. De manera apresurada respondamos de manera afirmativa, pero concedamos el beneficio de la duda realizando algunas matizaciones y precisiones conceptuales.

En primera instancia, señalemos que la responsabilidad histórica es dis-

¹⁰ Reyes Mate señala que la responsabilidad histórica existe en tanto que es un tipo de “responsabilidad que afecta a los herederos del pasado. Descendientes de indios, descendientes de conquistadores: somos herederos de un pasado común, con la diferencia de que unos han heredado las fortunas y otros los infortunios. Como sabemos que esas diferencias son producto, al menos en parte, de un pasado común, es por lo que las generaciones actuales tienen una responsabilidad adquirida” (Reyes Mate, 2004: 370).

tinta de la responsabilidad moral y política aunque se alimente de ellas. Desde una perspectiva estrictamente moral no existe responsabilidad alguna sobre las acciones cometidas por nuestros antepasados o por generaciones precedentes debido a que no se puede imputar a un individuo sobre acciones que él mismo no ha cometido. Ya en sus *Lecciones sobre Ética*, Kant advertía que “toda imputación es un juicio acerca de una acción en tanto que ésta resulta de la libertad de una persona” (Kant, 1988: 97). Vista en términos políticos, la responsabilidad es una vía regia por donde se pueden prevenir las consecuencias de determinadas acciones humanas sin que ello implique la posibilidad de que se produzcan “consecuencias no previstas” o “acciones no deseadas”. En este caso, la responsabilidad política está atenta a las acciones previsibles y no a las que toman un libre curso propio del carácter contingente de las acciones humanas.

La responsabilidad histórica, por el contrario, considera legítimo e incluso necesario restituir el daño causado a las víctimas del pasado por medio de una estrategia de visibilidad y no-olvido. El problema consiste en que si existe una responsabilidad histórica, entonces existen imputaciones históricas. Para justificar esto último se pueden establecer diversos argumentos de tipo moral, político, o de ambos. Un argumento “moral” que trate de justificar por qué existen casos de responsabilidad histórica y de ajuste de cuentas con víctimas del pasado nos dice que debemos recordar las injusticias pasadas para así poder restituir la dignidad de los sujetos que en vida sufrieron un determinado daño moral. Se trata de una re-constitución de la dignidad basada en la continua búsqueda por el reconocimiento¹¹.

El segundo tipo de argumento que busca dar razones suficientes de la necesidad de justificar la responsabilidad histórica tiene su base en premisas de tipo “político”. El argumento político nos dice que el daño pasado a las víctimas únicamente puede ser reparable en función de una teoría de la justicia que tenga como fundamento normativo la memoria. La memoria acerca del colonialismo americano, por ejemplo, ayuda no sólo a recordar los sufrimientos pasados y las marginaciones presentes de los pueblos de América, sino que mediante la estrategia del no-olvido exige que la verdad de lo ocurrido sea conocida y las injusticias futuras prevenidas. El argumento político tiene como finalidad prevenir y acotar, más que restituir el daño; y compromete a las generaciones futuras a “sacar a la luz” las atrocidades pasadas a modo de prevenir atrocidades futuras. Se trata, por tanto, de seguir el eco que la filosofía de Wal-

¹¹ En esta parte del argumento resulta imprescindible el trabajo de Axel Honneth. En su libro *La lucha por el reconocimiento*, Honneth habla de tres tipos de restitución del reconocimiento que son al mismo tiempo tres formas de evitar el desprecio: el amor, el derecho y la solidaridad. Al propósito de la reconstitución de la dignidad nos dice lo siguiente: “toda reacción negativa de sentimiento que penetra con la experiencia de un desprecio de las pretensiones de reconocimiento contiene en sí de nuevo la posibilidad que al sujeto concernido se le manifieste la injusticia que se le hace y se convierta en motivo de resistencia política” (Honneth, 1997: 169).

ter Benjamin ha precisado con firmeza: hacer públicas y visibles las injusticias del pasado para que el rasero de la historia de cuenta de los cadáveres en los que se cimienta.

Estas consideraciones tienen pertinencia justo en relación con el proyecto “descolonizador” que Mignolo pretende realizar. Si mediante la memoria histórica hacemos visible el pasado colonial de América, entonces la memoria resguarda un fuerte componente de justicia histórica. La memoria y, por extensión, la responsabilidad histórica al tener como fuente de normatividad las experiencias de sufrimiento de sujetos que han padecido un daño concreto, tienen la posibilidad de resarcir ese daño por medio de una reconfiguración histórica de las identidades dañadas, por medio de la constitución de una *hermenéutica de la deuda*.

La hermenéutica de la deuda no busca recuperar los daños materiales de las víctimas evidentemente; antes bien busca recomponer la identidad hermenéutica que tienen los pueblos sobre sí mismos, la posibilidad y el derecho de interpretarse de manera distinta siguiendo sus propios marcos categoriales. Por tal razón, si bien es cierto que en el caso de la memoria histórica los actos de denuncia se tornan en actos de justicia histórica, esos actos de denuncia deben provenir de todo sujeto que le indignen las injusticias históricas y políticas, y no necesariamente de aquellos que se asuman como los portadores oficiales o herederos del daño pasado. Al respecto, Benjamin nos advierte que “el pasado tiene derechos” lo cual implica que cada generación está obligada a recuperar el “poder mesiánico” que ayude a restituir el daño hermenéutico. El daño hermenéutico, al buscar ser restituido a través de una hermenéutica de la deuda, sirve como el motivo detonante para realizar una crítica histórica que sea al mismo tiempo una crítica del presente; sin embargo, ¿cómo recuperar la identidad de las víctimas sin incurrir en ello en una justificación de los crímenes o una sustancialización de las identidades?

A mi juicio, una de las maneras más accesibles de las que disponemos para tratar de reconfigurar las identidades dañadas o, al menos, para hacer pública su existencia es mediante el núcleo ético-político que encierran las narraciones y relatos testimoniales. Sin importar si se trata de narraciones históricas, filosóficas, literarias, o testimonios de primero o segundo orden, lo importante es que las narraciones no sólo sirven para describir acciones que se presentan como inevitables, sino que nos ofrecen la posibilidad de comprender que tales acciones pudieron ser de otra manera. Asimismo, las narraciones constituyen una pieza clave en la configuración de una teoría crítica decolonial¹² debido a que operan como vehículos que transmiten la memoria histórica produciendo con ello un

¹² En relación con la obra de Hannah Arendt, Lisa Jane Disch argumenta que “la narración hace visible el hecho de que la experiencia nunca es sólo de manera simple, sino que siempre es narrada, de tal manera que concentra la atención en los discursos por medio de los cuales la “experiencia” es producida y en el proceso de traducción a través del cual se constituye la evidencia”... por lo tanto, “las narraciones se convierten en un poderoso vehículo para la teoría crítica marginal”. (Disch, 1994: 8-9).

cierto “dominio sobre el pasado” que evita sustancializar los acontecimientos históricos. Sin tal “dominio sobre el pasado”, los procesos de constitución de la memoria histórica resultan infructuosos y, por consiguiente, el espacio público en donde situar la memoria colectiva impediría que pudiésemos “aprender de las catástrofes” (Habermas, 2001). Como argumenta María Pía Lara (2009) en un libro de reciente publicación al español:

Las narraciones nos permiten ilustrar dimensiones ocultas distintas de nuestras capacidades para lastimar y destruir a otros. También nos conminan a aprender a pensar sobre la especificidad de este tipo de acciones mediante el ejercicio del juicio reflexionante...” (Lara, 2009: 48-49) “Dominar el pasado también quiere decir dar un lugar público al espacio de la memoria colectiva. Las narraciones se pueden convertir en los elementos que permitan construir una mirada crítica respecto a lo que ha ocurrido (*Idem*: 183).

En consecuencia, considero necesario que se cuando se hable de acontecimiento histórico o relato testimonial se mantenga la tensión entre relato verídico y narración, entre verosimilitud y verdad, entre escritura y oralidad, a modo de que cualquier “narración” que amplíe nuestro horizonte ético-político y favorezca la construcción del pensamiento postcolonial sea valorada de manera crítica por parte de los agentes receptores. De este modo, se borra la frontera epistémica existente entre literatura, testimonio y relato histórico permitiendo con ello el enriquecimiento de la conciencia crítica y descolonizadora. Un claro ejemplo de este tipo de narraciones lo tenemos en obras literarias como *El matadero* de Esteban Echeverría, o *Los de abajo* de Mariano Azuela. Aún así, en ocasiones Mignolo parece sostener una concepción “fuerte” de narración histórica y, por esta razón, considero que su obra –principalmente *La idea de América Latina* y *The Darker Side of the Renaissance*– debe ser entendida como una narración histórico-filosófica con pretensiones críticas y no como un relato histórico con pretensiones de verdad que sustancialice tanto a América como a Europa y los hechos históricos que los componen. Aquí la reflexividad sobre los presupuestos de nuestras teorías y la crítica a sus fundamentos garantiza el camino abierto e imperecedero del pensamiento crítico. Con esto último, no quiero decir que no comparto algunas de las intenciones teóricas o algunos de los alcances epistemológicos de la obra de Mignolo, sino que existen momentos en su argumentación donde se requiere mayor explicitación o, acaso ¿es posible hablar de una identidad latinoamericana sin que ello implique nuevamente la sustancialización de determinadas interpretaciones históricas? ¿La “América” de Mignolo es realmente una América ajena al diálogo con Europa tal y como en ocasiones nos sugiere? En la siguiente sección, trataré de responder a esas cuestiones analizando la potencia explicativa de las herramientas epistemológicas que emplea Mignolo en su interpretación, así como las consecuencias que estas tienen en la constitución de una hermenéutica de la deuda.

II. Las heridas no resarcidas. La resolución de la hermenéutica de la deuda.

Para Walter Mignolo resulta evidente que la única forma de adentrarse en el complejo laberinto de la colonialidad americana y poder salir de sus prolongados caminos es mediante una revisión del proyecto de la modernidad. Esta revisión crítica de la «Modernidad» y sus consecuencias perversas radica en una reconstrucción de la historia mundial localizando lo moderno en el “descubrimiento/invencción” de América y tomando como eje principal la “provincialización” de la Europa occidental¹³. Su interés hermenéutico se sitúa, en consecuencia, en mostrar el cómo y el porqué la colonialidad americana es parte constitutiva de la modernidad occidental; así como la explicitación de los efectos epistemológicos, históricos y políticos que conlleva esta dialéctica irresoluble. En su argumentación -insiste nuestro autor- el papel histórico que desempeñó la “conquista sobre América” y su consecuente “exterminio indígena” es, inclusive, de mayor importancia que la Revolución Francesa o la Revolución Industrial debido a que gracias a este acontecimiento se configuró el capitalismo europeo y se inventó a sí mismo como culmen del desarrollo histórico del sistema-mundo.

Como puede apreciarse, la lectura que hace Mignolo de “América” es a todas luces una reflexión crítica y combativa, un contra-discurso dispuesto a dismantlar los principios coloniales con los cuales se construyó Europa y, al mismo tiempo, encubrió geopolíticamente el espacio americano. Es por ello que si se dismantlan los principios que subyacen a la “invencción de América” y a su “latinización”, entonces se puede realizar una “transformación decolonial en el campo de la historia” (Mignolo, 2005: 19). Por consiguiente, más que sacar a tierra los cimientos coloniales modernos, se trata de producir un relato histórico localizado más allá del proyecto emancipador ilustrado, un discurso *transmoderno*. La “Transmodernidad” es así para Mignolo el único dispositivo narrativo con el que disponemos para salir de una interpretación eurocéntrica de la historia, el único instrumento con el cual podemos pensar de manera diferente y trascender los límites impuestos por el pensamiento teológico y egológico moderno. Inspirándose en Enrique Dussel, Mignolo afirma lo siguiente:

La intersección entre la idea de una modernidad egocéntrica basada en su

¹³ En ese momento de la argumentación de Mignolo resultan evidentes las deudas teóricas que guarda con el sociólogo peruano Aníbal Quijano, el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel y con parte de los estudios realizados por los teóricos postcoloniales. De Quijano retoma expresamente la noción de “colonialidad del poder”, de Dussel la noción de “Transmodernidad” y su lectura de la historia en clave crítica y mundial, entre otras cosas. Menos evidentes pero no por eso menos importantes, Mignolo utiliza como fuente de inspiración la lectura que hace Chakravorty Spivak acerca de la “provincialización” de Europa. Dice al respecto Mignolo: “En otra lógica (o pensamiento fronterizo desde la perspectiva de la subalternidad) es ir con una geopolítica del conocimiento que *regionalice* el legado europeo fundamental, localizando el pensamiento en la diferencia colonial y creando las condiciones para la diversificación como un proyecto universal” (Mignolo, 2002: 91).

apropiación de las herencias grecorromanas (clásicas) y el surgimiento de la idea de la modernidad desde los márgenes (o contramodernidad), aclara que la historia no comienza en Grecia, y que los diferentes comienzos históricos están, al mismo tiempo, sujetos a diversos *loci* de enunciación. Propondría que este simple axioma es fundamental de y para la razón postcolonial (Mignolo, 1996: 16).

En efecto, para Mignolo considerar a la “modernidad” como un proyecto inacabado implica la reproducción de algunas formas del colonialismo europeo. El remedio consiste, por tanto, en trascender los relatos y proyectos modernos asumiendo con ello una posición estrictamente *trans*-moderna y, al mismo tiempo, dejando de lado algunas posibilidades postmodernas o postilustradas que implicarían la reproducción de la mentalidad eurocéntrica. Sin embargo, cabe preguntarse si Mignolo a lo que realmente se está enfrentando es a la “modernidad” tanto como a una variante de la misma, su variante ilustrada. Si la “modernidad” posee múltiples significados y construcciones históricas, no es del todo erróneo interpretarlas como “modernidad(es)” –en plural-. Tales “modernidades”, además de su polisemia y carácter polémico, pretenden constituirse como un referente normativo del cual se deduzca la legitimidad o ilegitimidad de los tiempos modernos. Así que desde su génesis, la “modernidad” puede ser localizada según el horizonte de interpretación con el cual se configure ya sea como discurso histórico, filosófico o político. Piénsese, por ejemplo, en los diversos intentos filosóficos existentes por tratar de precisar el origen de la modernidad: el cogito cartesiano (Habermas), la subjetividad trascendental kantiana (Apel), la superación del gnosticismo medieval (Blumenberg), la configuración del lenguaje de *Sattelzeit* (Koselleck), el advenimiento de las sociedades disciplinarias (Foucault), la disolución del paradigma clásico (Strauss), la conjunción de los reinos de Castilla y Aragón (Elliot), el descubrimiento de América (Dussel), etcétera. Todos esos discursos no hacen más que corroborar la tesis de que la “modernidad” es un término en disputa y que, por tanto, lo más plausible es advertir la existencia de múltiples modernidades en conflicto cada una con sus marcos categóricos de interpretación y sus propias tendencias historiográficas, filosóficas y políticas.

No obstante, lo que no es posible es salir del lenguaje de la modernidad, de su propio horizonte de comprensión, independientemente de cómo sea entendida, justificada, defendida e interpretada¹⁴. Incluso, como reconoce el mismo Mignolo, hace mucho tiempo que se demostró que no es del todo posible obtener una suerte de “neutralidad valorativa” y que, más que asumir una toma de posición de manera irreflexiva, se trata de partir del hecho de la contingencia de nuestras propias interpretaciones, así como el carácter histórico y finito con el cual nos posicionamos en el mundo. Al respecto cabe analizar qué tipo de

¹⁴ “Aunque la colonialidad proponga una perspectiva que transforma el conocimiento y la historia, la modernidad es inevitable” (Mignolo, 2005: 31).

herramientas epistémicas emplea Mignolo en su argumentación y si tales herramientas permiten la construcción de un pensamiento postcolonial.

En primer lugar, quiero señalar que el proyecto emprendido por Mignolo se sitúa en medio de dos posiciones pertinentemente diferenciables, entre una epistemología de tendencia postcolonial y una sociología crítica del pensamiento subalterno. Esta diferenciación permite comprender los diversos matices que adquieren algunas de sus obras y, a su vez, considerarlas como partes configurantes de un mismo proyecto unificado. Parece claro que lo que busca Mignolo en su obra *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking* (2000) es un intento por proponer una nueva forma de “pensar” las relaciones coloniales en donde el pensamiento de frontera (*border thinking*) se proyecta más allá de la epistemología tradicional. En cambio, en *The Idea of Latin America* (2005), da la impresión de que se trata de un contra-relato comprendido a la luz de las herencias coloniales americanas y justificadas mediante una argumentación histórico-sociológica. Sin embargo, en ambos casos, Mignolo mantiene un diálogo crítico con los diferentes “efectos” que han producido los sistemas de conocimiento modernos y sus productos subalternos.

La primera crítica que hace Mignolo a la epistemología tradicional es su desconocimiento de la “localidad” de todo acto de conocimiento, del olvido de su ámbito de procedencia. La segunda crítica la focaliza en los intentos de la hermenéutica contemporánea por tratar de “fusionar/colonizar” las formas de pensamiento no-occidentales. Aquí cabe preguntarse ¿porqué Mignolo pone en cuestión la supuesta “universalidad” con la que se enuncia la epistemología tradicional? y, a su vez, ¿porqué rechaza a la hermenéutica si es esta última la que insiste en las condiciones de localidad de todo acto de comprensión?

Si bien Mignolo rechaza abiertamente a la epistemología tradicional porque considera que mantiene como relación primaria la distinción sujeto-objeto –distinción que desde Hegel hasta la hermenéutica se ha demostrado insostenible- también ocurre que no rechaza por completo los esfuerzos teóricos de la hermenéutica contemporánea. Al criticar los fundamentos de la epistemología tradicional, Mignolo acepta indirectamente la posibilidad de que la hermenéutica sirva como un instrumento des-colonizador del conocimiento. Siguiendo al historiador hindú Raimundo Pannikar (1988), Mignolo considera razonable el intento de una “hermenéutica pluritópica” en donde no necesariamente se precise de una “fusión de horizontes” sino del intento por tratar de “abrirse” a la comprensión de las tradiciones de pensamiento no hegemónicas. La “fusión de horizontes” de tipo gadameriano implica, según la lectura de Mignolo y Pannikar, el subsumir nuevamente a las tradiciones no-europeas de pensamiento en el marco de interpretación occidental. Por consiguiente, la hermenéutica pluritópica mantiene la tensión entre colonizadores y colonizados, entre hegemonía y resistencia; asume el conflicto surgido entre la lucha de las diversas visiones

del mundo por constituirse como visiones hegemónicas.

El ejemplo paradigmático de la hermenéutica de Pannikar consiste en un análisis comparativo de dos culturas independientes y divergentes... La experiencia de las “Américas” produce un ejemplo diferente: los encuentros conflictivos y sus subsecuentes negociaciones entre la gente sin relato, inventada por tradiciones geohistóricas. Esto es, los elementos para comparar deben estar trazados para la emergencia de los patrones culturales y sus productos (Mignolo, 2000a: 185).

Por otro lado, la hermenéutica tradicional, al igual que la hermenéutica pluritópica de Mignolo o la hermenéutica diatópica de Pannikar, evitan caer en el dualismo sujeto-objeto propios de la epistemología tradicional. Si la hermenéutica se entiende como la disciplina encargada de precisar los límites y condiciones de posibilidad de la comprensión y, por tanto, establece las condiciones de comprensión del sujeto cognoscente más allá de las propiedades cognitivas del objeto; entonces la hermenéutica pluritópica aspira a la comprensión de los principios y las prácticas de otras culturas tornándolas en inteligibles para el espectador. Esto último es posible debido a que la hermenéutica pluritópica es al mismo tiempo una *teoría de la traducción*.¹⁵

A pesar de todo ello, Mignolo pierde de vista el potencial explicativo y antiautoritario que posee la hermenéutica pluritópica y opta por replegarse en otro tipo de herramienta teórica. Con su noción de “pensamiento fronterizo” (*border thinking*), Mignolo busca disolver y a su vez trascender las aporías y efectos colonizadores que genera la epistemología tradicional y la hermenéutica contemporánea. El pensamiento fronterizo, según este acercamiento, borra la línea divisoria entre un sujeto que conoce y el objeto conocido, entre la presunta “hibridez” con la cual están constituidos los objetos y sus posibles conceptualizaciones interdisciplinarias. Al respecto nos dice nuevamente Mignolo:

Pensamiento fronterizo es la noción que yo introduzco ahora con la intención de trascender la hermenéutica y epistemología y su correspondiente distinción entre el que conoce y lo conocido... El cambio de los términos de la conversación es necesario para superar la distinción entre sujeto y objeto, por un lado, y entre la epistemología y la hermenéutica, por el otro” (Mignolo, 2000: 18) ... además tal conclusión adquiere su justificación debido a que “los acontecimientos que condujeron al surgimiento de la idea de «América» favorecieron la aparición de una nueva manera de pensar –el pensamiento

¹⁵ Una tematización más detallada de la “teoría de la traducción” la encontramos en la obra del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos (2003). En su afán por construir una teoría crítica posmoderna que justifique su intento por realizar una “sociología de las ausencias”, Boaventura recurre a la teoría de la traducción como la *conditio sine qua non* del pensamiento crítico. Dice al respecto: “La segunda diferencia del conocimiento multicultural es la diferencia. Sólo existe conocimiento y, por tanto, solidaridad en las diferencias. La diferencia sin intengibilidad conduce a la incommensurabilidad y, en última instancia, la indiferencia. De ahí la necesidad de la *teoría de la traducción* como parte integrante de la teoría crítica posmoderna” (Ibid: 32).

fronterizo-, que la teología (y luego la egología) no lograron controlar... El pensamiento fronterizo florece en la Región Andina bajo el nombre de interculturalidad (Mignolo, 2005: 35).

En consecuencia, lo que cabe destacar del pensamiento fronterizo es que se instaure como un dispositivo crítico y postcolonial debido a que permite la localización espacial del conocimiento subalterno, la recuperación normativa de las historias locales, operar como una fuente constante de rupturas epistémicas; además de suponer una doble crítica, la crítica a la tradición occidental y a las tradiciones marginales de pensamiento.

Lo significativo de esa problemática es que con la introducción de la noción de “pensamiento fronterizo” Mignolo no resuelve las aporías producidas por la epistemología occidental e, inclusive, genera otro tipo de aporías. Linda Alcoff (2007) ha detectado de manera rigurosa el carácter aporético de la construcción epistemológica de Mignolo y señala alguna de sus posibles inconsistencias¹⁶. Esto último nos ayuda a inferir que Mignolo más que criticar el contenido específico de determinadas posiciones epistemológicas o de algunas teorías hermenéuticas, simplemente las rechaza por las implicaciones “imperiales” que estas conllevan. Por tanto, considero que en algunos momentos de su argumentación Mignolo incurre en un vértigo argumental (Pereda, 1994), en un vértigo simplificador donde se corre el riesgo de cometer alguna falacia reduccionista o, en tal caso, en una falacia de atinencia. Las críticas desde la “exterioridad”, además de ser difícilmente falsables, llevan en ocasiones el demérito de posicionarse como una “metacrítica” que impiden una contra-argumentación de calado más profundo. Aún así, siendo el caso que detrás de las pretensiones de “universalidad” de la epistemología y la hermenéutica existan “tendencias colonizadoras e imperiales”, ello no demerita las finalidades emancipadoras y críticas que puedan adquirir cada una de ellas. En mi opinión, cerrar la puerta a la hermenéutica implica cerrar un posible camino por donde pueda construirse de manera fecunda una teoría crítica decolonial. La hermenéutica sirve y ha servido, además de los efectos neo-coloniales que ha puesto al descubierto Mignolo, como un instrumento que permite la crítica de las ideologías y concebirse a sí misma como una filosofía de la sospecha.

Por otra parte, si es cierto lo que dice Mignolo, que los sistemas de conocimiento desarrollados en la modernidad son producto de la colonialidad del poder su destitución no puede provenir únicamente de los ámbitos de conocimiento, antes bien deben incluir una propuesta de corte histórico y político. Si los problemas históricos requieren soluciones políticas, entonces la epistemo-

¹⁶ “Para Mignolo, el problema básico radica en que los sistemas de conocimiento y representación desarrollados en la modernidad europea fueron constituidos por y para la colonialidad del poder... Mignolo rechaza el proyecto de una epistemología propositiva y defiende cierta forma de gnoseología, porque el observa a la epistemología como la fundamentación de un proyecto que es deterioro de la verdad, y porque ve a la verdad como algo necesariamente imperial, territorial y denotativo” (Alcoff, 2007: 91-97).

logía se torna así en un problema eminentemente político. Por consiguiente, el proyecto de Mignolo puede ser dividido en dos. Una fase “negativa” donde se desmantelan los principios coloniales con los cuales se construyeron las formas de pensamiento occidentales, y una fase “positiva” donde se propone la construcción de una epistemología de la subalternidad que dé cuenta de las formas de pensamiento marginales a la tradición occidental moderna. En su fase “positiva” es donde, a mi parecer, subyacen los aportes más interesantes y fecundos de la obra de Mignolo.¹⁷

Conclusiones

El proyecto de Mignolo ha permitido que las teorías postcoloniales adquieran un diferente matiz al momento de estudiar la historia colonial americana. Particularmente ha servido para demostrar que la construcción del objeto de investigación colonial debe partir de las historias locales y sus subsecuentes experiencias de marginación que no necesariamente corresponden con otras experiencias periféricas como es el caso de las colonias británicas de la India. Este último punto -el “locus de enunciación”- es lo que separa su teoría de otras formas de pensamiento subalterno como la de Guha, Beverley, Spivak o algunos miembros del llamado “Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos”. En definitiva, el proyecto de Mignolo ha contribuido a realizar una crítica mordaz a los efectos epistemológicos del colonialismo y sus actuales formas de reproducción, así como a renovar el pensamiento crítico latinoamericano.

No obstante, a pesar de que el locus de enunciación es determinante tal y como ha mostrado Mignolo, a su vez constituye un riesgo cuando se emplea con fines ideológicos o paternalistas. La posibilidad y tentación de hablar desde el lugar de un “otro” (entiéndase por “otro”, el obrero, el campesino, la mujer sometida, el indígena marginado o cualquier agente que sufra una injusticia concreta) no lo justifica ni sus silencios discursivos ni su marginación política, ni tampoco sus carencias teóricas o materiales debido a que incurrimos nuevamente en una relación de dominio colonial: le atribuimos a ese “otro” la propiedad de ser “emancipable” y, por consiguiente, restituimos aquella visión

¹⁷ Aquí cabe recordar la crítica que ya hizo Axel Honneth (1986) a la obra de Michel Foucault en el contexto de la teoría crítica. En *Kritik der Macht*, Honneth señala que la obra de Foucault se ha encargado de realizar una crítica mordaz a la racionalidad moderna y que, por extensión, nos deja desprovistos de insumos de racionalidad fuera del marco disciplinario de las sociedades modernas. En la lectura de Honneth, Foucault critica de manera tan radical las relaciones de poder que subyacen a las relaciones humanas y la relación indisoluble entre poder-saber como eje constructor de la racionalidad moderna que nos deja desprovistos de sus fuentes positivas. Frente a esta desmantelación “negativa” de la obra de Foucault que no propone una teoría que nos permita hacer frente a los procesos disciplinarios de la sociedad moderna, Honneth se propone desarrollar los fundamentos de una teoría de la sociedad con contenido normativo a partir de la noción hegeliana de la “lucha por el reconocimiento”. En el caso que nos concierne vale decir que a la crítica de Mignolo no le ocurre lo mismo que a la crítica de Foucault ya que, una vez establecida la crítica a la matriz colonial del poder y la modernidad, nos propone una forma alternativa que nos permite dar cauce a todo el potencial surgido de las energías utópicas provenientes de los movimientos sociales surgidos en Latinoamérica, principalmente al elevar a América Latina como un principio de orientación para la acción.

ilustrada que considera necesario el tutelaje para una completa liberación (Carey y Festa, 2009).

Hace algunos años Chakravorty Spivak (2003) había denunciado este tipo de comportamiento señalando que ningún diagnóstico social puede escapar a las estructuras homogeneizantes del pensamiento moderno y que, por tanto, el papel de la crítica postcolonial no consiste en “representar” la voz de los oprimidos y condenados de la tierra ya que este tipo de discursos, contrario a lo que pretenden, fortalecen la gramática emancipatoria-colonial de la modernidad. Es más, el hecho que una persona haya padecido una herida colonial y esté capacitado para articular de manera discursiva tales injusticias no le otorga la suficiente legitimidad para ser portador de la voz de su “pueblo”, de articular una “doble tarea” como afirma Mignolo; en tal caso, lo que se produce es una relación similar a la que se desarrolla en las democracias parlamentarias, o en el momento en que el historiador se enfrenta con los textos del pasado: una “representación indirecta”. Si la representación política privilegia la relación entre parlamento y ciudadanía -entre representantes y representados- y la representación histórica asume como significativa la relación entre el texto y el pasado -entre las formas de representación y la historia de lo representado-; entonces las interpretaciones postcoloniales se tornan en simples “representantes indirectos” de las historias de colonialismo ya que parten de una relación vertical entre los sujetos colonizados históricamente y los sujetos de discurso que se encuentran en una situación postcolonial. En términos de lo que venimos discutiendo, esto último implica la repetición de la estructura ilustrada de pensamiento, algo a lo que quiere escapar sin dudas la argumentación de Mignolo¹⁸. Que el intelectual postcolonial “pueda hablar” por aquellos que han padecido las heridas coloniales no significa que el discurso y la situación postcolonial sean “equivalentes” o, en su defecto, que exista mayor integridad moral, mejor capacidad explicativa o más prudencia política por el simple hecho de enunciarse desde el lugar de lo colonial. En lugar de intentar representar las voces de los oprimidos, considero que la tarea del intelectual postcolonial consiste en emprender actos de denuncia “epistemológica” donde sea posible la transformación de las políticas epistemológicas e historiográficas de representación.

Con esto no quiero decir que exista tal inconmensurabilidad que impida la comunicación de un intelectual comprometido con las carencias de su pueblo, sino que también el intelectual postcolonial se encuentra condicionado por unos valores e intereses que no necesariamente coinciden con los valores e intereses de su pueblo, sean escritas esas demandas en náhuatl, quechua, to-

¹⁸ Con la repetición de la estructura ilustrada de pensamiento me refiero a la configuración de estructuras verticales con justificación moral, esto es, que es necesario establecer jerarquías donde la emancipación de los muchos depende de la “mayoría de edad” de unos cuantos. Esa estructura de pensamiento es la que justifica la idea –plenamente ilustrada– de que es el Parlamento quien “representa” los intereses de la ciudadanía, el texto histórico como una “objetivación” del pasado, o bien del intelectual postcolonial cómo el único detentor de los auténticos sufrimientos y esperanzas de su pueblo.

jolabal, mapuche o tzotzil. Por tanto, un concepto que puede reforzar la argumentación de Mignolo y, al mismo tiempo, evitarle caer en las aporías propias del lenguaje postcolonial es emplear de manera no sustancialista el concepto de “pueblo”¹⁹. Asimismo, si se evita sustancializar las identidades políticas y las historias latinoamericanas, se puede deconstruir epistemológica y políticamente las herencias coloniales americanas y, por extensión, liberarse las diferencias históricas y epistémicas que componen la Idea de América.

En suma, se trata de como ha argumentado Alberto Moreiras (1997), de realizar una “metacrítica del Latinoamericanismo”, de producir un latinoamericanismo estrictamente postcolonial que no se construya en contraposición a un latinoamericanismo moderno o ilustrado²⁰. El problema es, por tanto, un problema eminentemente político que atraviesa casi todos los órdenes de conocimiento. Si el problema es de orden político pasando necesariamente el campo historiográfico y epistemológico, entonces se trata de la introducción del paradigma anti-representacional a modo de evitar la “violencia epistémica” propia del pensamiento moderno y del latinoamericanismo irreflexivo. Esto significa que toda teoría crítica postcolonial que se asuma como tal, debe ser reflexiva con las políticas del conocimiento que supone y legítima, así como de considerar como tarea imprescindible la construcción rigurosa de una teoría política en clave postcolonial. La construcción de una teoría política en clave postcolonial tendrá que ser subsidiaria tanto de una “teoría de la sociedad subalterna” como de la tematización de las prácticas, discursos, tradiciones, conceptos e instituciones políticas que tengan como eje de construcción no sólo la explicitación del lugar de enunciación postcolonial, sino las posibilidades de trascender los

¹⁹ Un ejemplo de concepción “no sustancialista” de pueblo es la que ha establecido Ernesto Laclau al entender a este último como un concepto estrictamente normativo, como un concepto articulador de demandas que opera como un “significante vacío”. (Laclau, 2002). Por otra parte, cuando nos referimos a las aporías clásicas del concepto de “pueblo” nos referimos a la no distinción entre su parte sociológica y la parte normativa que lo compone. En el caso de los estudios postcoloniales, esta aporía consiste en realizar una operación inversa: en tomar la parte descriptiva del concepto de “pueblo” como una exigencia normativa, derivando de ello programas políticos e imperativos morales. En suma, el riesgo que se tiene al emplear el concepto de “pueblo” de forma “sustancialista” radica en que se puede incurrir en lo que Hume denominó la “falacia naturalista”, falacia donde se demuestra la imposibilidad de deducir el ser del deber ser; es decir, que de la descripción crítica de las heridas coloniales de un pueblo no se puede inferir normativamente que no deba haber productos y efectos coloniales.

²⁰ Alberto Moreiras (1997) argumenta que existen dos tipos de “latinoamericanismo”. El “latinoamericanismo primero” que sustancializa las diferencias americanas en el acto mismo de representación y el “latinoamericanismo segundo” que muestra la imposibilidad de representar las diferencias operando como correctivo político y epistemológico. Nos dice Moreiras acerca del latinoamericanismo primero: “trabaja, por tanto, como una máquina de homogeneización, aun cuando se entienda a sí mismo como si estuviere promoviendo y preservando la diferencia. A través de la representación latinoamericanista son controladas, homogeneizadas y puestas al servicio de una representación global” (Ibid: 8). En este sentido, considero que la obra de Mignolo se encuentra en el tránsito complicado entre el primero y segundo latinoamericanismo y, por tanto, no consigue pensar de manera totalmente crítica a los agentes subalternos o a las instituciones que reproducen el colonialismo europeo o, al menos, se mantiene en una tensión irresoluble entre ambos.

espacios epistemológicos-académicos y constituirse en realidades políticas claramente diferenciadas. Es por esta razón que actualmente resulta difícil e infructuoso evaluar en bloque las teorías postcoloniales latinoamericanas ya que su construcción aún está por venir y, en ese sentido, la obra de Mignolo más que pionera deviene en un referente de reflexión obligatorio y constante.

Bibliografía

- Alcoff, Linda Martín (2007). "Mignolo's Epistemology of Coloniality" en *The New Centennial Review*, Vol. 7, No. 3, Michigan, Michigan State University Press, pp. 79–101.
- Ashcroft, Bill (1999). "Modernity's first-born: Latin America and post-colonial transformation" en De Toro, Alfonso, *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*, Vervuert Verlag, Frankfurt am Main.
- Chakrabarty, Dipesh (2000). "A Small History of Subaltern Studies" en Henry Schwarz y Sangeeta Ray, *A Companion to Postcolonial Studies*, Blackwell, London.
- Chakravorty Spivak, Gayatri (1999). *A Critical of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Harvard University press, Cambridge.
- Chakravorty Spivak, Gayatri (2003). "¿Puede hablar el subalterno?" en *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 39, Bogotá, pp. 297-364.
- Carey, Daniel y Lynn Festa (2009). *The Postcolonial Enlightenment. Eighteenth-Century Colonialism and Postcolonial Theory*, Oxford University Press, Oxford.
- Castro Gómez, Santiago (1999). "Epistemologías coloniales, saberes latinoamericanos: el proyecto teórico de los estudios subalternos" en De Toro Fernando (1999).
- De Toro, Alfonso; Del Toro Fernando (1999). *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*, Vervuert Verlag, Frankfurt am Main.
- De Sousa Santos, Boaventura (2003). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Desclée de Brower, Bilbao.
- Disch, Lisa Jane (1994). *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Cornell University press. London.
- Honneth, Axel (1986). *Kritik der Macht*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- (1997). *La Lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona.
- Jürgen Habermas (2001). "Learning from Catastrophes: A Look Back at the Short Twentieth Century" en *The Postnational Constellation*, The MIT Press, Cambridge, pp. 38-57.

- Kant, Immanuel (1988). *Lecciones sobre ética*, Cátedra, Barcelona.
- Laclau, Ernesto (2002). *La razón populista y el populismo*, FCE, Buenos Aires.
- Lara Zavala, María Pía (2009). *Narrar el mal. Un teoría postmetafísica del juicio reflexionante*, Gedisa, Barcelona.
- McClintock, Anne (1992). "The Angel of Progress: Pitfalls of the Term 'Post-colonialism'" en *Social Text*, Vol. 31-32, pp. 84-98.
- McLeod, John (2007). *The Routledge Companion To Postcolonial Studies*, Routledge, New York.
- Menchú, Rigoberta (1984). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Siglo XXI, México.
- Mignolo, Walter (1996). "La razón poscolonial: Herencias coloniales y teorías poscoloniales" en Gonzáles Stephan, Beatriz. *Cultura y Tercer Mundo: 1. Cambios en el Saber Académico*, Nueva Sociedad, Venezuela.
- (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton University Press, Princeton.
- (2000a). "Human Understanding and (Latin) American Interests – The Politics and Sensibilities of Geohistorical Locations" en Henry Schwarz y Sangeeta Ray (2000). *A Companion to Postcolonial Studies*, Blackwell Publishers, London.
- (2002). "The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference" en *The South Atlantic Quarterly*, 101-1 Winter, Duke University Press, Carolina del Norte.
- (2005). *La idea de América Latina. La Herida colonial y la opción poscolonial*, Gedisa, Barcelona.
- Moreiras, Alberto (1997). "Global Fragments: A Second Latinoamericanism".
- Pannikar, Raimundo (1988). "What is Comparative Philosophy Comparing?" en *Interpreting across Boundaries*, G. Larson y D. Eliot (eds.), Princeton University Press, Princeton, pp. 116–36.
- Pereda, Carlos (1994). *Vértigos argumentales. Para una ética de la disputa*, Anthropos, Barcelona
- Reyes Mate (2004). "Existe una responsabilidad histórica" en Reyes Mate (ed.), *Responsabilidad histórica. Preguntas del nuevo al viejo mundo*, Anthropos, Barcelona.
- Shohat, Ella (1992). "Notes on the «postcolonial»" en *Social Text*, vol. 10, pp. 99-113.
- Schwarz Henry; Sangeeta Ray (2000). *A Companion to Postcolonial Studies*, Blackwell Publishers, London.
- Young, Robert J. C. (2001). *Postcolonialism. An Historical Introduction*, Blackwell Publishers, London.
- Weber, Max (1988). *La objetividad en las ciencias sociales*, Amorrortú, Buenos Aires.