

## **SOBRE PENSAMIENTO FRONTERIZO Y REPRESENTACIÓN**

# **ENTREVISTA A WALTER MIGNOLO**

**María Iñigo Clavo y Rafael Sánchez-Mateos Paniagua**

**Walter Mignolo es William H. Wannamaker Distinguished Professor de Romance Studies y professor de Literatura y Antropología Cultural en Duke University. Entre otros títulos es autor de "The idea of Latina America" en 2005, traducido al español por Gedisa este mismo año. "Local Histories/Global Designs: coloniality" en 2000, "The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, Colonization" en 1995, ganadora del Katherine Singer Kovacs prize from the Modern Languages Association y "Subaltern Knowledges and Border Thinking" en 1999.**

**Nos hemos basado en su libro "Historias locales/diseños globales" que publicó en 2000 (traducido al castellano en 2003), en este número de bilboquet, para realizar una pequeña cartografía de pensamiento fronterizo, en diferentes partes del mundo. Hemos dividido la entrevista en dos partes, en la primera abordamos algunas cuestiones puntuales de su libro y del pensamiento fronterizo. En la segunda lanzamos una cuestión que recientemente venimos discutiendo y quisiéramos compartir y contrastar con usted: la posibilidad de generar "una representación otra" para abordar la alteridad, de descolonizar la representación como táctica posmoderna de visibilización social.**

## **I. SOBRE PENSAMIENTO FRONTERIZO**

### **B:**

1) 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 (pos)colonial. 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 el de un país periférico (a menudo resultado de procesos nacionales tras las experiencias coloniales y como modo de ubicarse en el marco de fuerzas internacionales). Ello implica posicionarse ante ambas tradiciones de pensamiento, "y, simultáneamente desde ninguna de ellas", lo que permitía alejarnos de la narrativa histórica lineal occidental y lo que es más importante, cuestionar su epistemología.

En la actualidad se encuentra trabajando en el proyecto modernidad/colonialidad/decolonialidad, que se comienza a madurar a partir de varios encuentros desde el 2000, recientemente se ha publicado *Globalization and the De-colonial Option*, editado en colaboración Arturo Escobar (*Cultural Studies* 21/2-3, 2007). ¿podría hablarnos de este proyecto y cómo el Pensamiento Fronterizo se integra en él?

## W:

El proyecto modernidad/colonialidad/descolonialidad como proyecto colectivo comenzó a gestarse en 1998. Una breve historia se encuentra en una página web que está diseñando Eduardo Restrepo (antropólogo Colombiano, residente en Colombia y miembro del proyecto) (<http://www.decoloniality.net/?q=node/5>).

La fundación conceptual que llevará a la formulación de este proyecto en 1998, data de principios de los 90s; 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 90s es cuando *la opción descolonial* (concebida hoy de este modo en el número de *Cultural Studies* que mencionan en la pregunta 4), comienza a germinar, aunque todavía no conceptualizada como opción descolonial. Los dos conceptos claves que surgen en ese momento es el de *colonialidad* (introducido por Aníbal Quijano, sociólogo peruano) y el de *transmodernidad* introducido por Enrique Dussel (filósofo argentino de descendencia 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 (ver el artículo de Quijano en el número especial de *Cultural Studies* <http://www.informaworld.com/smpp/title~content=g776420754~db=all>).

Dussel, en cambio, proviene de la teología y de la filosofía de la liberación y de sus conocido encanto/desencanto con Emmanuel Lévinas, que Dussel elaboró hacia mediados de los 70 (ver por ejemplo <http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/GGonzalezdeAllen.pdf>). *Historias Locales/Diseños Globales: Colonialidad, Conocimientos Subalternos y Pensamiento Fronterizo* (2000, 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 puedes ver que la geopolítica del conocimiento es absolutamente 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 decolonialidad del ser y del saber. Quijano, Dussel y Anzaldúa son tres momentos, tres anclas de este desprendimiento geo- y corpo- político del conocer y del ser. Se imaginan que es difícil 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]).

Ahora bien, 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, Suleiman el Magnífico dará dolores de cabeza a Carlos V. El sultanato Otomano es tan o más fuerte que el imperio Sacro-Romano-Germano bajo Carlos V y el naciente imperio hispánico bajo el mismo Carlos, pero esta vez I. El sultanato Safavid (desde donde se desprendió Irán hacia 1520 por la influencia de Francia e Inglaterra—en tanto que Iraq se desprende del

Otomano, también por pullas de Inglaterra y Francia, y también por la creciente necesidad de petróleo) comenzaba a formarse, al igual que el sultanato Mughal, en lo que es hoy la India). En Rusia, Moscow es declarada la "tercera roma" hacia 1520 y ya en marcha hacia la formación del tzarato Ruso cuyas riendas tomará Iván el Terrible hacia 1558, mas o menos al mismo tiempo de la ascensión al trono de Isabel I de Inglaterra y Felipe II de Castilla. Hacia 1500 también, el Incanato en la región de Tawantinsuyu y el Tlatoanato en la región de Anáhuac, estaban también en su período floreciente. Como ya se pueden imaginar es un mundo policéntrico, con organizaciones sociales semejantes y economía agropecuaria.

La heterogeneidad histórico-estructural (Aníbal Quijano, <http://jwsr.ucr.edu/archive/vol6/number2/pdf/jwsr-v6n2-quijsano.pdf>) 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 existentes hacia 1500 continuaron y continúan; pero cada una de ellas, a 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-naciones seculares del corazón de Europa (según Hegel latiendo al compás de Inglaterra, Francia y Alemania). Decir que Suleiman el Magnífico o que cualquier Hungdai 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 Hungdai 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 racista-epistémicas. Me entiendes? Por ejemplo hoy al radicalismo ortodoxo predicado por un John Milbank y sus adláteres, pretenden 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 neo-liberal. El argumento sería que en vez de reducir la población del mundo a un consumismo radical se lo haga bajo un cristianismo (eucarístico) radical. Sin duda, que si yo tengo que elegir entre esas únicas dos opciones, me uniría con disgusto al radicalismo teológico ortodoxo. Una tercera opción sería un marxismo remozado en el cual las multitudes o la multitud tomaría 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 propone Ben Ladin: 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 (apropiación masiva de tierras, explotación masiva del trabajo, masificación de la esclavitud, dispensabilidad de 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 éste del Mediterráneo ( y comerciaban con Fez, Tumbuctú, Bagdad, Calbutta, etc) vuelven la mirada hacia el oeste del mediterráneo y hacia el Atlántico; primero Castilla, luego Portugal, luego Holanda.

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 teológico-cristiana, que era la hegemónica en la cristiandad europea occidental. Dos casos ejemplares, entre otros, son el de Waman Puma 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 ([http://www.tristestopicos.org/walter%20mignolo\\_descolonial\\_tristestopicos.pdf](http://www.tristestopicos.org/walter%20mignolo_descolonial_tristestopicos.pdf)), y aquí me interesa subrayar un par de cosas en relación a su pregunta.

Me encontré con varias audiencias enconadas por atreverme a sugerir que Waman Puma que adoptó el cristianismo y criticó a los negros, pueda ser un pensador fronterizo y descolonial. Igual en cuanto a Ottobah Cugoano, ¡Cómo un asimilado al cristianismo puede ser descolonial! Claro, Ottobah Cugoano no criticaba a los negros porque él fue un Africano esclavizado y luego liberto, pero negro siempre para la "objetividad" del teología cristiana y epistemología teológica del momento. La cuestión es la siguiente, cuando se lee más despacio y se presta atención a lo que se lee en el contexto en el cual se dice lo que se dice: esto es, se presta más atención al decir que a lo dicho (que es parte de la pobreza de la epistemología occidental). Cuando escriben Waman Puma y Cugano, Karl Marx y Sigmund Freud no había hecho públicas sus teorías para que Waman Puma 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) a 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 reclamar su derecho al pensamiento filosófico y político que, por cierto, no fue escuchado. ¿Quién era 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 Waman Puma y Cugano habitan la 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 Franz Fanon, Gloria Anzaldúa, Abdelkebir Khatibi, Malek Benabbi, Ashis Nandy, Vandana Shiva y tantos otros. Todas ellas y 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 son ya en las colonias y ex-colonias, 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 anglo-americanas, 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).

Este 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 a re-existir (no ya a resistir, como nos recuerda Adolfo Albán, artista y pensador Afro-colombiano), 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 en preparación que publicará Duke University Press, co-editado por Ramón Grosfóguel, Nelson Maldonado-Torres y José David Saldívar titulado *Unsettling Postcoloniality: Coloniality, Transmodernity and Border Thinking* (2008). Es de notar que Grosfóguel y Maldonado-Torres son portorriqueños 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 2000. Hay ya un par de artículos resumiendo las propuestas del colectivo. Uno de ellos es el del filósofo colombiano Damián Pachón Soto (<http://www.peripecias.com/ciudadania/351PachonModernidadColonialidadAL.html>). También se encuentra un análisis sobre el proyecto en el artículo del antropólogo colombiano Arturo Escobar, título "Mundos y conocimientos de otro modo", en el cual retoma el título del dossier electrónico WKO (Worlds and Knowledges Otherwise). El artículo de Escobar se encuentra en <http://www.unc.edu/~aescobar/text/esp/escobar-tabula-rasa.pdf>. El volumen de *Cultural*

*Studies* (2007), surgió de uno de los encuentros del proyecto que organizamos Arturo Escobar y yo, en Duke-Chapel Hill en Mayo del 2004. En nuestra perspectiva esa conferencia marcó un momento de cambio en el proyecto, por varias razones. En primer lugar, comenzamos a pensar las relaciones entre *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* (que es un concepto indígena y no de nosotros, "latinos" en América del Sur descendientes de europeos) (<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/walsch.pdf>). También Catherine Walsh estaba ya trabajando con intelectuales afro-ecuatorianos (como Juan García, líder intelectual, <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cultura/walsh.doc> y Edison León, <http://www.uasb.edu.ec/padh/revista11/articulos/edison%20leon.htm>) y afro-colombianos (como Adolfo Albán, <http://www.lpp-uerj.net/olped/documentos/1228.pdf>), quienes había introducido ya conceptos como *pensamiento cimarrón*, *ancestralidad*, *la gran comarca*, etc. Por su parte, Nelson-Maldonado Torres comenzaba a elaborar el concepto de colonialidad/descolonialidad del ser. Santiago-Castro Gómez, en Colombia, estaba proponiendo su "hybris del punto cero" para caracterizar la imperialidad epistémica de occidente ([mauripardo.googlepages.com/hybriscastro.pdf](http://mauripardo.googlepages.com/hybriscastro.pdf)); Agustín Lao-Montes ha enfatizado sus exploraciones de afro-latinidad ( <http://grupocopal.org/CVS/cvagustin.html>); Zulma Palermo se ha interesado en la colonialidad del saber y la universidad (<http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/contents.php>); María Lugones está desarrollando las relaciones entre colonialidad y género y ha creado un centro de "pensamiento descolonial" en Binghamton (<http://cpic.binghamton.edu/decolonial.html>). En fin, este panorama no agota 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 el diálogo con instituciones en Brasil, en Colombia, en Europa y claro en Estados Unidos. Ramón Grosfoguel, 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.

## **B:**

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 macro-proyectos de liberación mientras en Europa o Estados Unidos se tiende cada vez más a reivindicar las micropolíticas hasta tal grado que incluso hasta las llamadas minorías pueden ser vistas como macronarrativas, identidades impuestas y autoritarias. ¿De donde cree que proviene esta tendencia latinoamericana?

## **W:**

Interesante la pregunta. Ella implica ya tener en cuenta la geopolítica del conocimiento y también la corpo-política, en la medida en que ambas contemplan la co-relación entre el pensar (o razonar) y el emocionar introducido y desarrollado por el neurofisiólogo chileno Humberto Maturana, (<http://www.tierramerica.net/2000/suplemento/preguntas.html>) y también corazonar, como lo presenta el poeta ecuatoriano Patricio Guerrero (<http://www.uasb.edu.ec/contenido.php?cd=1208&swpath=notev&pg=ev>).

Ahora bien, "América Latina" hoy ya no son solo las formas y proyectos de pensamiento de la intelectualidad de descendencia europea (criollos y criollas, mestizos y mestizos con sangre

mezclada pero de mente blanca y los inmigrantes, a partir de fines del siglo del 19, de donde provenimos Dussel y yo, por ejemplo). Sino que co-existen 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 y todas, aunque con diversas intensidades. Igual ocurre en sectores del mundo árabo-islámico, con pensadores como Malek Bennabi en Algeria, Abdelkebir Khatibi en Marruecos Nawal el Sadawi en Egipto, Ali Shariati en Irán, Vandana Shiva y Ashis Nandi en India, etc. Hoy vemos este fenómeno en Europa, con pensadores como Tariq Ramadán y, en Estados Unidos, con el pensamiento chicano/a.

Pues la geo-y corpo-política del pensar y del ser, del razonar y del emocionar, provincializa el pensar y ser, el razonar y el emocionar del canon greo-latino-europeo trasvasado al "main stream" de Estados Unidos. Pues, la tendencia en America del Sur, del Africa del Norte, del Medio Oriente, de India, etc., surge del malestar producido por la creciente globalidad imperial a todo nivel y de la descolonialidad del ser y del saber en vez de saber lo que se impone como que hay que saber y ser lo que las regulaciones normativas imperiales desean que uno sea. Es el lado más oscuro de la modernidad que está hoy saliendo a la luz y revelando las oscuridad de la modernidad. Sin duda, hay lugar para todos, y el pensamiento dicho occidental tiene su lugar, pero uno entre muchos y no el de guía sagrada. Pues, me parece que algo así está ocurriendo hoy en todo el mundo, incluido 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.

## **B:**

Dice Baudrillard en "El crimen perfecto" 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 las formas de conocimiento de países (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?

## **W:**

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 Sepúlvedas, en el cual no estuvieron involucrados los Indígenas. Como dije en la respuesta anterior, el pensamiento Europeo tiene su lugar en la pluriversidad 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, independiente 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 Academie de la Latinité). Nunca hablamos. Una vez compartimos por un rato una mesa de restaurante. Recuerdo que el 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 está en diálogo con el pensamiento post-estructuralista.

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 secular y de la tecnología y bio-nato tecnologías hoy. En segundo lugar, y resumiendo lo anterior de una manera un tanto brutal lo que ocurrió desde el siglo XVI hasta hoy (por cierto no linealmente, sino en complejos nodos de heterogeneidad histórico-estructural), fue no sólo la expansión económica y política (e.g., el estado-nación), sino fundamentalmente epistémica. Así surgieron las categorías (generalizando) de *humanitas* y de *anthropos* (barbaro, primitivo, comunista, terrorista, delincuente, extranjero, etc). *Anthropos* no es el afuera de humanitas sino su exterioridad: esto es, sólo y únicamente el observador u observadora, el dicente o la dicente, que asume la fe de las humanitas **es** que *inventa* la noción de *anthropos*. *Anthropos* es la exterioridad no-ontológica. Es decir, el *anthropos* sólo existe en la imaginación, el discurso y la acción concurrente de quien se asume y se ubica en las *humanitas*. Pues, bien, el pensamiento fronterizo surge al asumirnos en el haber sido clasificado como *anthropos*, en el emocionar 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 las humanitas.

Dicho esto, el pensamiento fronterizo y el ser habitando las fronteras constituye la columna vertebral de la opción descolonial. Sin duda que hay otras opciones. Una de ellas es la que propone Baudrillard. Vean por ejemplo como este tipo de reflexión responde a urgencias existenciales y epistémicas variadas del "soy donde pienso" (<http://www.relacionesinternacionales.info/RRII/N7/resmignolo.pdf>). No hay pues riesgo de aceptar el hecho de que occidente se expandió por el globo con sus categorías, su 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 Reinaga, pensador radical aymara, decía: "No soy Indio, carajo. Soy Aymara. Pero me han hecho Indio y como Indio voy a pelear." Pues ahí esta la condición básica del habitar la frontera y de la generación del pensamiento fronterizo.

## **B:**

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 paradigmas 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?

b) Usted perteneció en disidencia al Grupo Latinoamericano de Estudios Subalterno 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/decolonialidad y el proyecto de GLES.

**W:**

Respondo por turno a las partes a) y b) de su pregunta.

a) Bueno, no tanto. No creo que la categoría de "subalterno" o "subalterna" tenga por sí sola esa fuerza epistémica. Escribí en extenso sobre este asunto recientemente (<http://docserver.ingentaconnect.com/deliver/connect/routledg/13688790/v8n4/s4.pdf?expires=1196627546&id=41017959&titleid=245&acname=Duke+University&checksum=5474094A9F23C349E3316EEE35568F72>), en el cual la noción de "subalterno/a" se ubica en coexistencia con la de "damnés" (Frantz Fanon, traducido al castellano como "condenado") y con el de "multitud" y "pueblo", que se han retomado recientemente. Depende de la genealogía de pensamiento y de sentimientos en la que uno se ubique, una u otra 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 caza mejor para quien siente y piensa en las genealogías euro-norte americanas, 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 uni-versalidad que valga, sino globalización de categorías a través de la diferencia interna imperial en Europa (e.g., 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 (elite económica y/o intelectual). Después de todo ni Gramsci ni Guha, ni ellos ni sus teorías, serían identificados como "subalternos." Ambos pertenecen a la elite 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 que punto el concepto de "subalternidad" es un concepto subalterno.

De modo que no estoy seguro 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"

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 co-existencia conflictiva, en relaciones imperiales/coloniales de poder, incluido el racismo epistémico y estético (aesthesia, 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 estado-unidenses 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 adoptada y adaptaba teorías y formas de pensamiento del tercer mundo en vez del primer mundo. Está bien, pero se quedaba corto, porque borraba de un plumazo todo el pensamiento crítico y teórico de la intelectualidad sur americana y caribeña, tanto de criollos y mestizas, de inmigrantes a partir del siglo XIX, de pensadores radicales indígenas y afros.

Esta es la diferencia radical, e irreducible, con el proyecto modernidad/colonialidad/descolonialidad cuya historia se encuentra en este sitio (<http://www.decoloniality.net/?q=node/5>). Hay ya un par de artículos sobre el proyecto, y aquí va uno de ellos (<http://es.muestrarios.org/b/nuevaperspectivafilosoficaenamaricalatinaelgrupomodernidadcolonialidad.html>).

## II. CUESTIONES PARA "UNA REPRESENTACIÓN OTRA"

### B:

Como ya le comentamos en el primer contacto por mail, entre los colaboradores y lectores de Bilboquet, además de filósofos hay algunos que nos movemos en el ámbito de la práctica artística. Es por ello que hay algunas cuestiones relacionadas con la representación y la producción de capital simbólico que nos interesan. Hay una parte de nosotros que se pregunta sobre el pensamiento descolonial y fronterizo y su aplicación en la esfera artística (más allá claro de lo que pudiera ser integrado simplemente como un tema, que es uno de los fenómenos más habituales). Por otra parte, es habitual considerar la otredad y la diferencia como una cuestión del ámbito de las representaciones. La identidad y la diferencia cristalizan en una última instancia en el orden de las representaciones. También consideramos habitualmente que es en el ámbito de las representaciones donde se resuelven gran parte de los conflictos actuales pero, ¿Se podrían plantear los conflictos contemporáneos en relación al Otro y la diferencia fuera del orden de la representación? Parecería que las representaciones siempre levitan sobre las cosas sin llegar a alcanzarlas nunca. Nos interesa además cómo en los espacios metropolitanos, desde hace un tiempo algunas de las prácticas de reivindicación del Otro y la diferencia comienzan a ensayar una suerte de emancipación de las representaciones. Como si lo que estuviera en juego precisamente fuera el juego moderno del representar (no sólo escópicamente o lingüísticamente sino también los sistemas de representación política, democracia...). No ya una crisis de las representaciones sino un marcado interés en moverse en otro espacio en el cual la experiencia del Otro o las diferencias y su acción cultural y política, no pasa por el circuito de verse representadas (ni quieren reducirse a ellas). Parece que no se tratara de configurar las representaciones del Otro sino de *configurar su visión, su pensamiento*. Hacerlo actual (en su práctica) y no virtual (en su representación).

Los chavales de los suburbios en Paris pareciera que estaban denunciando precisamente esto. Negándose a emitir discursos. Sin líderes. Sin acomodo en ninguno de los comentarios de los sociólogos franceses o la maniquea fotografía mediática a la que se vieron sometidos. Una

suerte de *insurrección* que actuaba directamente contra la máquina de representar que administra los derechos y libertades democráticas, en la línea del pensamiento contra-democrático de Ranciére. ¿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?

Desde las plataformas académicas e intelectuales es normal oír que el otro y los otros han de conquistar un espacio de representación propio, autónomo. La representación propia (incluso desvinculada del aparato de poder) funciona como una suerte de promesa emancipadora. En cualquier caso, los sistemas contemporáneos (articulados en torno a la representación y su administración) parecen estar capacitados para gestionar estos significados. Ahí quedan esos jerseys de Evo Morales (En Europa los medios insisten en administrarnos un Evo pintoresco y naif, con sus jerseys y su costumbrismo indígena, visión que demuestra, como usted ha indicado, la incapacidad europea para entender el giro descolonial y no a la izquierda de las políticas de Evo). Usted habla de que indígenas y no indígenas votaron a Evo "no porque los representaba" sino "porque los involucraba" ¿Qué escenario, en relación a los discursos de la representación, reside en el planteamiento del pensamiento fronterizo? ¿Se encontraría en sintonía en el proyecto descolonial un movimiento, que podría ser dinamizado por el mundo del arte, de descolonización de la representación?

Pero quizás no se trate de negar la representación, de negar lo que funciona precisamente como nuestra mediación con el mundo, que de la misma forma que construye la realidad nos puede alejar de la ella. Por ejemplo, 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 sólo es posible mediante la máscara y la metáfora: "*El EZLN es un ejército que combate con metáforas en lugar de 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, es lo que permite que el común se reúna. Mediante la repetición de esa máscara la colectividad esté 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 el que se *presenta representándose*. Para vincularlo con su pensamiento hemos tomado la siguiente cita de su texto "¿Giro a la izquierda o giro descolonial? Evo Morales en Bolivia":

*"El giro descolonial consiste en una serie de desprendimientos y de cambios en los términos de la conversación, mientras que la izquierda sólo cambia "los contenidos" y se mantiene dentro de las mismas reglas del juego de la cosmología eurocéntrica."*

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

**WALTER MIGNOLO:** Bueno, estas preguntas resumen una plataforma futura del pensar y del hacer en todas las esferas sociales del vivir, y también globalmente, no sólo en la zona mediterránea y atlántica, desde el sur de Africa hasta New York.

Empecemos por la idea de "representación." En nada de lo que escribí a en los últimos 25 años aparece la palabra "representación." La eludí sistemática y cuidadosamente. ¿Por qué? Por que 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 "Averroes." Como recordarán, el asunto es que Averroes está traduciendo Aristóteles y se estanca cuando llega a la palabra "mimesis." No encuentra un equivalente en el árabe. Se pone de pié, camina hasta la ventana, pensando en como resolver el asunto, y mira, mientras piensa, uno 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 de la que era. Averroes vuelve a su escritorio, sigue traduciendo pero deja en blanco esa palabra para la cual no ha encontrado equivalente.

En náhuatl, hay una palabra *ixiptla* que los misioneros tuvieron muchas dificultades en interpretar. Serge Gruzinski sugirió que gran parte de la dificultad se debía a que los misioneros pensaban en términos del signo, esto es, distinguían entre significante y significado. El pensamiento indígena no procedía según las mismas pautas y creencias. Por eso, para ellos, era tan difícil entender que la cruz y Jesús en ella *representaba* la divinidad, como para los misioneros entender que para los indígenas no había tal distinción y por eso la montaña o el trueno eran en sí sagrados por que no *representaban* la divinidad sino que *eran* la divinidad.

Peter Becker, lingüística y epistemólogo que dedicó su vida al entendimiento de la historia, pensamiento, cultura, etc., de Java, escribió hacia finales del 70 un artículo memorable "Text-Building, Epistemology and Aesthetic in Javanese Shadow Theatre". Empezó preguntándose, en ese artículo, como 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 Bichel cuenta una anécdota de su experiencia balinesa con su joven maestro, un joven balinés. En una de las frecuentes conversaciones, Bichel 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.

Bichel 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 el realmente no sabía si el Príncipe había vivido en algún lugar y en algún tiempo. Bichel 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 Bichel, ¿Algún ser humano lo debe haber escrito? Esto es, aclara Bichel, algún ser humano contó o escribió el relato. Si, responde el joven, sin duda que algun ser humano lo escribió. Por lo tanto, continúa Bichel 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 Bichel, 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 Vd quiere saber, si el relato es verdad o si la historia ocurrió? Bichel contra argumenta 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 Vd (refiriendose a Bichel), 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 Bichel responde, "Sí, si 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 esta 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 dicho y 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 en todo decir, y en el decir de la ciencia (y ya voy al arte, al concluir esta respuesta), 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 co-relación, 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 uni-versalidad. 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 de-notación, de la mimesis. El segundo, es el mundo de la "enacción", del hacen pensando y del pensar haciendo. O mejor, simplemente del "ser" no en el sentido Heideggeriano ni tampoco Levinasiano, sino en el "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 que 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 lleven en si 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>(1)</sup> Toda, o la mayoría 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 bumerang 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, al arte, a la cotidianeidad. 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 uni-versalidad y el totalitarismo de la "representación." Una representación-otra sería entonces actuar, enactuar, vivir, filosofar, en el ámbito de la objetividad entre paréntesis.

Una más. Veamos esta, también de Zorikto, como os imagináis:

---

<sup>1</sup> Toda esta sección sobre Zorikto fue elaborada en conversación con Madina Tlostanova, cuyas vivencias de Asia Central y 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.



Una representación auto-orientalista 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 la cual 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 post-estructuralista: 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 y las buriatis son mongoles que habitan en Siberia y para quienes el Budhismo está en su piel como el Cristianismo para las regiones bajo la influencia de Roma. También el Cristianismo llegó a Buriatia, pero sólo después que la región fue incorporada al imperio ruso; y el Cristianismo en cuestión fue el del Cristianismo Ortodoxo, heredero de Bizancio, y su correspondiente legado visual. En fin, metaforizando, podríamos leer esta pintura como otro tipo de enacción: Zuritko mirando al 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 Tzarato Ruso, de 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" (Прятки II, en inglés se traduciría 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 donde encontrarla.

Koschei es un personaje clásico en los cuentos de hadas Rusos ([http://kui.name/NEWS/article\\_eng/Koschei](http://kui.name/NEWS/article_eng/Koschei)). Sin embargo, la imagen no se corresponde con el imaginario visual de la historia y cultura eslava y del cristianismo ortodoxo. En el contexto de la pintura de Sorikto, la imagen provoca sensaciones ligadas a Siberia y, en cuanto a la inmortalidad y de nuevo en el contexto de Sorikto, 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-slávicas, ni comunistas, ni de cristianismo ortodoxo. *Su pintura la leo precisamente como pensamiento fronterizo enactuado en un arte de descolonización más que de representación.* En este caso, Sorikto **no** apunta su 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 Sorikto en términos de representación, de su mundo o de sí mismo. Pero si lo leemos así quizás lo leemos a 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-orientación, 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 se trata en la insurrección de los chavos 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 chavos, se enfrenta Morales, se enfrenta Zorikto y tantos y tantas otras. De ahí también el pensamiento fronterizo como método de la opción descolonial.

Cómo lo harían Vds 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 regional (Greco-Latino, moderno/imperial europeo (e.g., renacimiento, ilustración, guerras mundiales). Poner en paréntesis a Rafael y a Picasso, etc., y tirarse a las aguas de otros lagos (mi 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 o Latino en Estados Unidos. De ahí la geo-política 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 uni-versal a la que todo el mundo tarde o temprano se tiene que someter. Pareciera ser que la *desobediencia catetorial 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, 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 el 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 la filosofía, como la ciencia, como el teatro y de tantas 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 éticamente.*