
TEMPORALIDAD, SUJECCIÓN, DESOBEDIENCIA: DE ALGUNAS PREMISAS DE WALTER MIGNOLO HACÍA UNA CRÍTICA PARA PENSAR HISTÓRICAMENTE

[TEMPORALITY, SUBJECTION, DISOBEDIENCE: TOWARDS A CRITIQUE TO THINK HISTORICALLY THROUGH
WALTER MIGNOLO'S IDEAS]

MARIO RUFER

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA - UNIDAD XOCHIMILCO, MÉXICO

Resumen: En este texto se ponen en discusión temas recogidos en varios textos de Walter Mignolo, utilizados por el autor para pensar los aportes de la crítica poscolonial y del giro decolonial a los modos de pensar históricamente. Tres ejes analíticos articulan el texto: las noción de *temporalidad* (y tiempo como tropo), la idea de *sujeto históricamente racializado* y la noción de *sujetos disponibles a la desobediencia*. El autor inscribe su reflexión en una línea de pensamiento entre los aportes de Walter Mignolo a la decolonialidad, la antropología histórica, la crítica poscolonial y los estudios culturales de la nueva izquierda.

Palabras clave: Walter Mignolo; temporalidad; raza; sujeto histórico; desobediencia.

Abstract: This text discusses some of the main approaches by Walter Mignolo in a selection of texts, used here in order to think the legacy of decolonial turn and the postcolonial critique to the ways in which societies think historically. The article has three analytical axes: the notion of *temporality* (and time as a trope), the idea of a *racialized subject in history* and the notion of a *subject ready to disobedience*. The author writes a reflection conjoining Mignolo's inputs on decoloniality, historical anthropology, postcolonial critique and the cultural studies of the *new left*.

Keywords: Walter Mignolo; temporality; race; historical subject; disobedience.

1. INTRODUCCIÓN

Ngugi Wa Thiong’o, el escritor e intelectual keniano, autor de la novela *Matigari*, aborda la historia de ficción de un héroe de la independencia de Kenia que empezó a circular como un personaje real mientras la novela era leída, tanto que la policía de ese país ordenó su captura en 1986. A Wa Thiong’o le preguntaron en Londres (porque no podía regresar a Kenia todavía) si se había basado en un personaje real para escribir. Y él contestó:

todo es real. Lo único que me importa es que Matigari abrió una pregunta que ya no podrá ser cerrada. Es una pregunta al corazón de la ley. Miente la ley, miente el padre. Y la rebelión es un estado del pensar. Matigari no fue un rumor, fue un estado del pensar para desnudar la mentira colonial. (Ngugi, 1998).

Pienso que una parte central de la obra de Walter Mignolo (2016) contenida en algunos textos compilados recientemente¹ pueden ser una excusa para pensar en la multiplicidad de preguntas que abre la genealogía post y decolonial, sus diálogos tensos y aperturas posibles así como torsiones en las formas de imaginar los mundos de la vida en latitudes del sur global así como significaciones que ya no pueden ser cerradas a un mismo referente. Quizás uno de los elementos centrales de la obra cuyos textos están elegidos de forma precisa y cada una con una marca interrogante, es abordar un “estado de pensar” de esa rebelión de la que habla Ngugi.

Se han publicado algunos libros que reúnen textos de pensadores del “giro decolonial” y entre ellos, textos de Mignolo. También alguna antología de textos del autor. Pero escogeré esta selección de textos compilados por Borde Sur, escritos en diferentes momentos del conjunto de la obra del pensador argentino, como excusa para ahondar alrededor de tres ejes: la noción de connivencia entre

¹ Quizás lo más interesante de la selección de estos textos es que recurren no sólo a la diversidad temática que es parte de las inquietudes de Mignolo en distintas coyunturas, sino sobre todo distintos momentos en la obra del autor que abarcan desde piezas tempranas hasta las más recientes, y que responden no sólo a diferentes “tópicos” sino a diferentes elecciones sobre polémicas teóricas, interlocución e inscripciones en debates.

epistemología y colonialidad, la noción de tiempo como concepto-fuerza a ser develado en las formas de pensar y operar históricamente, y la idea de sujeto/sujeción como disponible a la desobediencia, como insumo para analizar las formulaciones poscoloniales de lo político en latitudes latinoamericanas.

2. EPISTEMOLOGÍA Y COLONIALIDAD

Es ya conocida la reflexión que hace Mignolo – apoyándose en el gran sociólogo peruano Aníbal Quijano – de que la modernidad no existe, no es, sin la colonialidad (QUINAJO, 2000). O como lo dice Mignolo: “Uno de los méritos de Quijano es el haber mostrado que la colonialidad es la dimensión oculta y complementaria de la modernidad, distinguiendo así entre colonialidad y colonialismo” (p. 48). También es bastante recurrida la reflexión del grupo de modernidad/colonialidad, acerca de la relevancia de pensar el Renacimiento y en particular la Conquista de América como el inicio de un proceso imparable de expropiación y acumulación (el sistema-mundo “moderno”) que genera un marco histórico que ostenta un sujeto teórico tácito, “Occidente”, y que oculta la matriz genética de violencia y silenciamiento en la invención del sujeto cartesiano; un sujeto que, se nos ha dicho, existe porque piensa y no al revés: que puede pensar *porque existe; y porque existe tal como y donde existe.*² El desplazamiento de la

² Considero que es importante tomar en serio una perspectiva alterna de las genealogías disciplinares y sígnicas sobre la alteridad en Occidente, que habilitaron los diferentes tipos de racismos. Desde Foucault – principalmente el Foucault de *Las palabras y las cosas* (1968) –, pasando por autores de la talla de Valentín Mudimbe (1988) o Edward Said (2002), pero también pensadores menos célebres en el ámbito de la circulación de saberes como Yoro Fall (1988), hemos comprendido que si hasta el Renacimiento lo que existe es una poética de la semejanza, es el siglo XVII – lo que Foucault llamara “la época clásica” – el que marca una primera bisagra en las rupturas de las nociones de identidad y diferencia. Pero será fundamentalmente en el siglo XVIII y XIX cuando se produzca la formulación de los saberes disciplinares con nomenclaturas precisas en términos de las taxonomías positivadas de la diferencia. Al contrario, Quijano planteará que el principio de distinción *en tanto signo en los cuerpos*, que habilitó la diferenciación entre tipo de *piel*, trabajo y producción de mercancía-dinero, se origina con la Conquista de América (y no en el siglo XVIII-XIX). En todo caso, el paradigma biologicista científico de la raza (de mano de los proyectos de instauración de los estados-nación modernos tal y

mirada hacia el Renacimiento no es simplemente, como quisieron verlo algunos, un capricho de destronar a la Ilustración y al Siglo XVIII como el *momentum* de gestación de la “idea colonial”. Así, no hay posibilidad de un ser moderno sin la dimensión colonial de la expansión. Los argumentos de Mignolo en este sentido son cuidadosos, van de la mano de un análisis de las nociones de Quijano de colonialidad y “dependencia histórico-estructural (QUIJANO, 2014)”, así como las ideas de Enrique Dussel de transmodernidad (DUSSEL, 2004) y de Immanuel Wallerstein de “sistema mundo moderno” a lo que Mignolo agregará, “sistema mundo moderno-colonial”.³

Lo que me interesa es reconocer la fuerza de una idea: que no existe exterioridad entre la expansión capitalista, la conformación del sistema mundo moderno colonial y la ordenación de las técnicas modernas de saber.⁴ La noción de

como lo plantea Foucault) perfecciona y direcciona una eficacia particular de la raza; eficacia que, sin embargo, para Quijano habría que buscarla en la constitución de América como laboratorio de modernidad. El desconocimiento relativo de los procesos latinoamericanos por parte de los teóricos europeos de la modernidad, así como la centralidad que otorgan teóricos poscoloniales como Said o Bhabha a los últimos imperialismos clásicos de ocupación (c. 1880-1960), han producido una dilución de esta discusión. Creo que falta un debate más amplio sobre cuáles son las temporalidades de exclusión, raza y racialización propias del espacio latinoamericano, que permitieron que el racismo en los estados republicanos de nuestras latitudes se articulara en dos vertientes: por un lado la emergencia de las teorías genéticas, eugenésicas y de la antropología de corte imperial (saberes todos provenientes de los centros europeos); y por otro la pregnancia y la valencia de criterios coloniales del imperio luso-español, vernáculos, de diferenciación. La raíz de estos últimos debe buscarse en otros pivotes: la formación de un mercado interno que no sólo articuló economías naturales con economías monetarias sino que *diferenció cuerpos*, la imposición de los vasallajes diferenciados (entre repúblicas de indios y esclavitud africana), y las técnicas y saberes éticos y estéticos (como la pintura de castas).

³ Habría que hacer aquí una salvedad: una de las tensiones que recorre el libro es la filiación-desafiliación entre la noción filosófica de totalidad por un lado, y las predilecciones más bien históricas sobre la imposibilidad de un “pensamiento del afuera”. Con un análisis cuidadoso sobre las temporalidades múltiples que amparan no sólo la experiencia sino *la narración* que de ella se tiene, Mignolo parece más cercano a los análisis de Quijano sobre hibridez y tensión constitutiva de los sujetos coloniales-colonizados, que a los de corte dusseliano sobre sistema, exterioridad y diferencia.

⁴ Más allá de las diferencias de grado, muchas veces expuestas, entre el “giro decolonial” y la crítica poscolonial de corte filo-anglosajón, no podemos perder de vista que este punto es el exactamente señalado tempranamente por Spivak (2003, 2000) para trabajar la actitud epistemológica con la matriz de herencia moderna. Antes que sus trabajos más conocidos sobre el esencialismo estratégico, Spivak propone, por esta falta de exterioridad, lo que llamó “habitar problemáticamente lo que hemos sido obligados a habitar”.

conocimiento científico, universalidad, método y evidencia están amparados en la particular “desmesura –hybris—del punto cero” que rescata Mignolo aludiendo a la obra estupenda de Santiago Castro Gómez (2005)⁵: un lugar que se erige en punto de observación y que genera todos los demás puntos de vista sobre el cual, sin embargo, no es posible sostener ningún punto de vista. En palabras de Mignolo, autores como Orlando Fals Borda o Santiago Castro muestran que, cito: “la expansión planetaria de las ciencias sociales implica que la colonización intelectual continúa en pie, aunque esa colonización sea bien intencionada, venga de la izquierda y apoye la descolonización (2016, p. 56).” Lo que no es tan claro a estas alturas es si Mignolo refiere a la reproducción de una parcelación de los mundos de la vida en sistemas tecnológicamente discretos y diseccionados; o si apunta a la expansión de una actitud “ciega” del *ethos* científico-social sobre algunos puntos (falsación, producción de la evidencia, figuraciones de autoridad). Particularmente, considero que este segundo punto es más urgente para una crítica a la colonialidad porque, como he abordado en algunos trabajos recientes, las tecnologías que estimulan la diferenciación se reproducen en las modalidades de una ética y una estética de la comprensión que privilegia la interpretación, la noción weberiana más

⁵ La obra de Santiago Castro no sólo permite comprender una verdad compartida por la sociología del conocimiento al menos desde el giro narrativo, sino que concede al lector – a través de un trabajo de archivo minucioso- una genealogía de América Latina –o al menos de Nueva Granada – como el locus en el que se pone en tensión esa pretendida universalidad, con su propia negación. La Hybris del pensamiento ilustrado, según el filósofo colombiano, se hace patente cuando el lenguaje pretende tornarse capaz de describir el “en sí” de las cosas. De esta manera, Europa puede establecer, a partir de las técnicas ilustradas de conocimiento, un triple movimiento especular: por un lado, constatar una narrativa científica de sociedades cuyo presente es el pasado de otras (de Occidente); por otro, por medio de esa narrativa habilitar un lugar en la historia que es *designio natural* y sobre el que no se puede intervenir (por eso habrá sociedades que trabajan la tierra y otros que sólo la ocupan o la parasitan) – y entonces en este punto la historia es la historia del despliegue liberal de equilibrio entre recursos y mercado. Tercero, se habilita con esta narrativa la trampa temporal del historicismo fuera de la Europa hiperreal: América debe ser *tutelada* al presente de los pueblos, pero un resto espectral le impedirá, constantemente, acceder al presente Ideal. La narrativa ilustrada en América lleva la marca de su aporía (que es la huella de su violencia epistémica): aquello que la hace posible –la voluntad de un futuro-como-progreso – es la cara visible de lo que el signo esconde: que para que esa narrativa exista como voluntad, debe haber un sujeto sobre el cual desplegarla. Algún sujeto que haga posible la traslación al Presente.

panfletaria de “sentido” y la separación redituable entre historia y cultura vía las distinciones más remanidas y clásicas entre memoria y mito, respectivamente (RUFER, 2016a y 2016b).⁶

El problema aquí es particularmente acuciante y nos atañe por algo que no es menor, y es lo que yo llamaría una invitación de Mignolo en este punto, a “habitar problemáticamente lo que hemos sido obligados a habitar” en palabras de Spivak, y comenzar a desentrañar los términos de ese habitar. Tal vez el principal problema que detecta Mignolo y que atraviesa varios textos en este punto, es el de los universales. Hay una labor minuciosa para intentar explicar de qué forma los universales sólo pueden a partir de un proceso de sustitución productiva. Sólo existe la localidad, pero una que es elevada al universal sustituyendo el proceso de elevación y sobre todo, ocultando esa sustitución (para así relegar las otras localidades a codas menores, magia, mito, *anthropos* a diferencia de *humanitas*). La treta del pensamiento moderno, parece decirnos Mignolo, a través de un complejo montaje que reside en las técnicas de la colonialidad, necesita imperiosamente de un *olvido reforzado constantemente*: el olvido de que la Justicia, la Democracia, la Libertad, son nociones locales, parroquiales, que erosionaron su parroquialidad e inventaron la poderosa visión universal como un elemento inescindible de la profundización de la división internacional del trabajo y de la imposición de un deber ético de Occidente: “tutelar” a las demás poblaciones a esa Idea.⁷

⁶ En el primer caso, es más fácil encontrar críticas (ya clásicas incluso) a la hegemonía disciplinar, a la imposibilidad de comprender fenómenos sociales desde las autonomías epistémicas, o a la falta de historización sobre el nacimiento contingente y situado de los protocolos que rigen la “predicción, explicación, regulación y control” de los mundos circundantes. Para una crítica estupenda de las dos actitudes que aquí refiero, véase Mudimbe, Bates y Jewsiewicki, 1993.

⁷ Dipesh Chakrabarty trabaja este punto con peculiar sensibilidad. Chakrabarty (2000) habla de una operación de *sustitución*: un particular histórico y situado sería sustituido por el universal, con la imposición de una visión ahistórica que pesa sobre sí mismo. Me parece muy sugerente la estrategia de Mignolo de hablar no de la operación de sustitución sino del *olvido* constantemente producido de esa sustitución. El esfuerzo por la defensa del ethos científico invierte una constante energía argumentativa en, por un lado, reprimir cualquier vertiente teórica que apunte a resaltar la prevalencia de la incertidumbre y de la diferencia radical inaprensible, incluso en las ciencias “duras” (PRIGOGYNE, 1996). Por otro, el mainstream del discurso científico se propone hacer fracasar los

En el texto en coautoría con Madina Tlastanova, titulado “*Habitar los dos lados de la frontera/teorizar en el cuerpo de esa experiencia*”, los autores llevan esta dependencia epistemológica más allá (cito):

la epistemología está entrelazada con el lenguaje y, sobre todo, con los lenguajes alfabéticamente escritos. Los lenguajes no son algo que el ser humano tiene sino que *son parte de lo que el ser humano es*. Por tanto, el lenguaje está entrelazado en el cuerpo y en la memoria (localizada geo-históricamente) de cada persona. Una persona formada en aymara, en hindi o en ruso, que debe aprender las reglas y los principios del conocimiento inscritos principalmente en las tres lenguas imperiales de la segunda modernidad (francés, inglés y alemán) tendrá necesariamente que trabajar con una “brecha”; mientras que otra persona formada en alemán o inglés que aprende las reglas de conocimiento inscritas en alemán o inglés no está sujeta a semejante regla. (2016, énfasis mío).

Esto produce una tensión fundante. En primer lugar porque reintroduce el problema de la representación que la epistemología moderna trata de eludir sistemáticamente: que el lenguaje no emana de la cosa o como habría dicho Bajtin-Voloshinov, “todo signo nace valorado” (VOLOSHINOV, 2009).⁸ La distancia entre la cosa y su representación está mediada por una economía contextual, singular e histórica: por quién gobierna los modos de la significación, con una corporalidad, una normativa de género y una voluntad de poder particulares. Lo importante sigue

enunciados que pretendan recordar (en el sentido de explicar enfáticamente mediante genealogías de corte histórico a histórico antropológico), la *parroquialidad* de los enunciados universales y los avatares institucionales y contingentes que los “elevatoron” a universales.

⁸ Considero que entre las tantas deudas que tenemos con la filosofía bajtiniana, quizás la más importante al debate que mantenemos en este artículo, es la falta de un análisis sistemático de la ruptura que produce el lingüista ruso entre las esferas ideal y material. Para Bajtin-Voloshinov, el énfasis en la *materialidad del signo* es crucial para comprender el complemento entre la tónica, la proxémica, los elementos indéxicos y los propiamente lingüísticos como la polifonía o la heteroglosia. El logocentrismo no solamente concede la separación del lenguaje como idea y por ende, la sospecha que pesa sobre el discurso como locus privilegiado para la noción restrictiva y unilateral de ideología en términos de falsa conciencia (aquella que entiende que la relación entre significante y significado es autoritaria y predeterminada), sino que además la filosofía logocentrada *difiere* al signo: separa *lo dicho* del *acto* de decir. Es ahí cuando las lenguas entran en un sistema de equivalencias que la noción clásica de traducción reproduce. En ese sistema, lo que se pierde es la posibilidad de comprender que el acto de significar la lengua (con cuerpo, gesto, tonalidad, acción ritual y drama) es *intransferible* al registro lingüístico solamente. En ese punto, la noción tan recurrida de traducción, es totalmente colonial. Las aproximaciones etnográficas del habla se acercan a una crítica de este tipo.

siendo, sin embargo, *la producción constante del olvido de esa particularidad*. En segundo lugar, la tensión que pone de manifiesto esta brecha es que la total domesticación no existe nunca. Que la estrategia civilizatoria queda siempre acechada por el propio estereotipo que produce. El sujeto colonizado tiene un arma más poderosa: maneja el signo del dominador y su propio exceso; tiene en sus manos una economía sígnica que, aunque no sea “pura diferencia”, sí puede ser blandida como tal: y eso desestabiliza los regímenes representacionales del poder (BHABHA, 2002).⁹ De ahí el descrédito, la imperiosa necesidad de marcar el cuerpo con el signo visible del despojo. Esa “herida colonial” es parte de la estrategia de Mignolo para producir lo que llama el “desprendimiento” y la “desobediencia”, de lo que hablaremos en el último apartado de este texto.

3. TIEMPO COMO CONCEPTO-FUERZA

Si bien la preocupación del tiempo como una de las caras de la diferencia colonial aparece en diferentes momentos de la obra del profesor Mignolo, me centraré aquí en el texto “La decolonialidad en general: el tiempo y la diferencia colonial”, en el volumen referido al inicio. Como alguien que fue formado en el pensamiento histórico, incomodado por su régimen disciplinar y que ha intentado pensar y escribir sobre memoria e historia desde perspectiva poscolonial, este texto es particularmente poderoso.

Cuando me preguntan por qué hice un doctorado en Estudios de África y por qué lo hice en México y no en Estados Unidos o en Europa, siempre digo más o

⁹ Esta es la visión de Homi Bhabha sobre la ambivalencia del estereotipo en la producción de subjetividad colonial. El colonizado conoce las transferencias de los dos códigos en las economías sígnicas (el del colonizado y el propio). Ese produce situaciones particulares de delirio –trabajadas por Fanon con peculiar destreza- pero sobre todo, impide que el signo estereotípico se cancele sobre sí mismo. La estabilidad del estereotipo siempre es puesta en riesgo y su pulsión escópica y fragmentaria, si bien se proyecta sobre los cuerpos colonizados, habilita también la parodia y la ironía sobre la autoridad de esos estereotipos.

menos lo mismo: porque como argentino, hijo de inmigrantes pobres italianos y alemanes, que fueron racializados en el orden elitista vernáculo de la Argentina y a su vez reprodujeron – para evitar la igualación – el racismo brutal hacia las poblaciones mestizadas – criollas en el lenguaje local – siempre bautizadas con algún tipo de epíteto racializante (el negro “del otro lado”, el cabecita negra, el “negro de alma”), tuve la intuición de que para entender algunas cosas de Argentina, tenía que estudiar otras producciones de conocimiento, otras formas de pensar el archivo en sentido amplio, y otras maneras de concebir la temporalidad y la historicidad. El acto de lectura es, nos enseñó Barthes, una forma de autoría. Yo había leído a Quijano, pero no a Mignolo todavía.¹⁰ Este texto es el que da en la tecla. La reflexión sobre colonialidad y tiempo es altamente productiva por varias razones. Fundamentalmente porque despeja la inexistencia de neutralidad. Mignolo asevera: el tiempo es un concepto que crea una noción en un contexto particular, no un universal abstracto “resumido” en un concepto. Esto es crucial porque permite hacer énfasis en varias cuestiones: primero, la noción de universalidad vs. Relatividad y su dependiente jerarquía; segundo, la inextricable relación entre las nociones de tiempo y espacio, y su traducción como jerarquías de naturaleza, cultura e historia; tercero, el develamiento de que la estructura temporal es significativa (quiero decir, que la noción de tiempo es afectada por los acontecimientos y por el contexto, y no como permite la historiografía, que la noción de tiempo está vacía y permite la explicación de lo que *se da* en él).

¹⁰ Los textos de Quijano más conocidos y recientes sobre la colonialidad (2000) son poderosos, pero considero que su lectura aislada soslaya una importante genealogía del autor peruano sobre hibridez, tensión excluyente que es constitutiva a la conformación republicana y los importantes aportes de Quijano sobre mestizaje, cultura y dominación. La compilación reciente publicada por CLACSO y antologada por Danilo de Assis, es un insumo clave para rastrear esa genealogía. (QUIJANO, 2014) Creo, sin embargo, que es Rita Segato quien ha recuperado con mayor claridad la genealogía de Quijano para entender la complejidad de su pensamiento y sobre todo, para analizar de qué forma tres conceptos: a) raza, b) heterogeneidad histórico-estructural y c) colonialidad, deben analizarse en el conjunto mayor la obra del sociólogo peruano que intenta comprender la reproducción de matrices colonial/imperiales de poder a lo largo de las historias republicanas y en el presente (SEGATO, 2015).

El primer punto permite un esclarecimiento inicial: no es cierto que todas las culturas tengan su noción de tiempo (y entonces habría algunas más operativas que otras y por supuesto, la noción de tiempo vacío y homogéneo es la que permite el desarrollo y el progreso). Al contrario, dirá Mignolo, la idea de tiempo como orden físico (newtoniano) y después histórico, es consustancial al sistema mundo moderno. Es esta idea fuerza analizada con detenimiento lo que permite analizar la noción de proceso histórico como consustancial a la idea de progreso. El hecho de que las formas calendáricas amerindias fueran destituidas como “supersticiosas”, “cíclicas” o que contenían elementos significados que no sólo medían el tiempo, lo que pone en evidencia es la negación del espíritu moderno de que la medición del tiempo (aislado del movimiento que lo contextualiza) es una forma de significarlo. Por eso los historiadores en general no pensamos el tiempo, estamos entrenados para no pensarlo, así como la matemática no piensa el número.¹¹

El segundo punto es clave porque le permite a Mignolo hacerse eco de la máxima de Johannes Fabian sobre la antropología: lo que hizo el saber eurocentrado a partir del sistema mundo moderno colonial es *espacializar* el tiempo, ubicar en el espacio a sociedades distribuidas desigualmente en el tiempo: negarle la contemporaneidad a otros. Pero negarle la contemporaneidad a otros no es solamente una manera de ubicarlo (FABIAN, 1983). Es una forma de sustraerle el derecho de coexistir desde un lugar de enunciación válido (en definitiva es alguien que habla *desde* el pasado), y además sustraerle la legitimidad de una herencia

¹¹ En un texto anterior analicé el problema que estos puntos ciegos generan en la disciplina de la que provengo inicialmente y cuyo insumo básico es, justamente, la temporalidad (me refiero a la disciplina histórica). Al no ser pensada como una gramática política que estructura la narrativa histórica, tanto la evidencia (el archivo entendido *grosso modo*), como la noción de proceso y secuencia, se sostienen como autoridad apoyándose en la constante temporal como un insumo que se pretende vacío, homogéneo e idéntico a sí mismo. Para la historia los acontecimientos se pretenden tocados por el tiempo, pero es inconcebible para la disciplina el movimiento inverso: *que el tiempo sea tocado por los acontecimientos*; como si la solución moderna de la temporalidad hubiera alcanzado su definición verdadera (y nuevamente, Universal). Esto produce una confusión sustancial que atraviesa medularmente al conocimiento histórico de Occidente: el de pretender que todas las variables dependientes de la historia (fuente, texto, oralidad) se escuden en una noción de tiempo que no admite contingencia, significación y operacionalidad política. Véase RUFER, 2010b.

propia (parafraseando a Fanon [2009], lo que no tiene el negro no es solamente un presente verdadero, sino que además carece del *largo pasado histórico* que detenta el hombre blanco, o sea, la Historia con mayúsculas que es, por su puesto, Destino).¹²

La inflexión fanoniana en este punto es clave y sostengo que en Mignolo hay eco de sus trazos. Fanon despeja la crítica al historicismo de la simple “adición” que podría hacerse a sus esquemas (otras fuentes, otros seres, otras voces, otros hechos). Para Fanon hay dos dimensiones fundamentales por las cuales la historia es parte sustantiva en la *producción de diferenciación* permanente en la narrativa con la que opera: en primer lugar la historia es *posibilitada* por la estructura temporal – que es narrativa y política – y que funciona como legitimante de un “lugar” en el relato universal. Contar con un tiempo narrado que es herencia, heráldica y destino, produce las subjetividades modernas que sostienen al ethos imperial de civilidad. Segundo, “No tener” ese largo pasado histórico equivale a no poder sostener un lugar en el reparto autorizado de lo humano. Para Fanon la figura de “lo humano” es una figura de autoridad. El humanismo es visto con sospecha (un

¹² En 2012, en medio del trabajo de campo en un museo comunitario de San Andrés Mixquic, México, un entrevistado me dijo: “¿Usted piensa que aquí hay papeles importantes? N’hombre. Puro pedrerío. A nosotros nomás nos dejan hablar de los muertitos, la fiesta, alguna figura [...] pero papeles, nada. Eso al gobierno. Hasta me dijo otro delegado una vez: *aquí nada escrito, eh*”. Sucintamente se expone aquí la experiencia concreta de esa “sacralidad” de los “papeles” en Latinoamérica, del poder fundante del arconte en las prácticas cotidianas, y de la división persistente entre sujetos que pueden hablar de “su cultura” (y para ello hacer un museo comunitario, traer objetos, exponer fotografías), pero no de “la historia”. De algún modo el episodio anterior destila la persistencia de una división clásica: aquella que separa sociedades de “cultura” y “sociedades de historia”. Esa distinción está atravesada por un elemento clave: para los saberes hegemónicos, el archivo es la herramienta que posibilita la historia, por ende no puede pertenecer al “orden de la cultura” (por supuesto tampoco al orden del discurso). El archivo cumple un rol crucial entre aquellos que “conservan” su pasado (Occidente), y aquellos que “viven” en/con el pasado confundiendo los tiempos y sus dinámicas (el Resto). Ahora bien, si esa división es posible, es justamente porque en la concepción hegemónica de las disciplinas, las sociedades que viven en el pasado no tienen archivo, no saben archivar, no producen arconte. Al decir de Fabian, en lugar de documentos que están destinados a ser huella del proceso, producen mitos destinados a ser épica de la continuidad. El contrapunto entre mito y archivo es un elemento clave para entender por qué se sigue reproduciendo la noción del logos ligado a un Occidente reificado.

interesante contrapunto con teóricos como Said, por ejemplo); y esa autoridad tiene inscripción en una precisa materialidad: los cuerpos. Pertenecer a la historia (o no) y estar signado con un cuerpo (racializado) va de la mano con los protocolos de autoridad del humanismo.¹³

Un ejemplo claro de mi inscripción en esta problemática me asaltó: cuando estaba haciendo trabajo de campo en Argentina sobre memorias negadas a partir de los diferentes dispositivos de historia pública, le pregunté a uno de los guías del Museo de Historia Nacional en Buenos Aires, quien me mostraba orgulloso los cuadros de la inmigración italiana y el alambrado del “cuadrículo pampeano”, qué había antes de la llegada de los italianos en las pampas. Me miró incrédulo y me respondió, “había pasto... enormes extensiones de pasto”. Respondí, “y los indígenas?”. “Ah también, sí. Pero antes. Mucho antes. Eso es prehistoria”.¹⁴

Todavía no sé si el guía me quiso decir que los indios precedían al pasto, pero lo que sí me parece importante es la ceguera de ciertos órdenes de producción histórica. En el específico caso de la Argentina, aunque entre la Conquista del Desierto (el genocidio indígena), las leyes de migración y la formación de las primeras colonias inmigrantes exista un lapso apenas visible de 15-20 años, el poder del relato historiográfico hace que para cualquier argentino medio esa historia sea imposible de *suturar*: no hay ninguna imaginación que coloque juntos a esos dos sujetos (indígena, inmigrante) en un paisaje. De hecho el paisaje es el que figura metonómicamente como el hiato. Hubo que desbrozar el monte – y sostener un Archivo. Los pueblos indígenas no tendrían nada que ver con la historia, son parte, en todo caso, del paisaje prístino (sin trabajo, sin el método que habilita formar parte de la historia nacional). Pasto, naturaleza y el orden inamovible: algo que Fanon, como explica Mignolo en su texto, logró desentrañar con su concepto de sociogénesis para destrabar lo que ocultan las nociones de ontogénesis de raíz

¹³ Alejandro de Oto ha trabajado con minuciosidad estos puntos (DE OTO, 2006).

¹⁴ Análisis en profundidad este episodio junto con otros, en RUFER, 2014.

darwiniana, y filogénesis de raíz freudiana: los sujetos, mientras más racializados, más cercanos a la naturaleza, nos dirá Mignolo siguiendo a Fanon. Esta brutalidad en la imaginación heterárquica del tiempo, que es sin duda un relato de desposesión y despojo de un lugar de enunciación, es lo que nos faculta más que nunca a hablar de que nuestras modernidad son coloniales, y que la colonialidad es una forma crucial de hacer mundo y significar en el presente; y que hay que desmontarla desde nuestros espacios de trabajo y pensamiento.

En aquel trabajo, después de hablar con el guía del museo entrevisté a uno de los líderes del movimiento indígena argentino por un objeto particular que yo quería trabajar. Lo más interesante que recuerdo es una insistencia suya (lo cito): “lo que la historia nos impide hoy es demostrar la continuidad de la violencia. Demostrar que los desaparecidos de la Conquista del Desierto algo tienen que ver con los desaparecidos de este país” (ver RUFER, 2010). Una matriz desaparecedora escudada en un tiempo que es capaz de eludir su continuidad creando la ficción del quiebre republicano: esa es la más poderosa ficción colonial de nuestras naciones, y una de las críticas poderosas que faculta Mignolo en este texto.

A partir de la viñeta antes mencionada sobre Argentina, considero que uno de los elementos más difíciles de revisar tiene que ver con en análisis de las continuidades solapadas bajo las narrativas de quiebre. La narrativa histórica prefiere, en general, hablar de persistencias, permanencias, restos. Pero es esquivada a la noción de continuidad porque ésta remite directamente a la operación con y sobre la temporalidad.¹⁵ Los historiadores nos entrenamos en pensar el cambio, la

¹⁵ Hay una diferencia sustancial entre la continuidad expresada en el género discursivo de la historia moderna (cuyo sujeto tácito es la nación) y la continuidad que puede analizarse en un género narrativo como las crónicas medievales, por ejemplo. Como mostrara Hayden White, la crónica es un género de registro, no de reconstrucción del acontecimiento. La historia moderna como género discursivo y disciplina humanista se aboga el poder de reconstruir para explicar (el proceso y el desarrollo, las causas y las consecuencias, la continuidad). Es aquí donde la política de la interpretación histórica queda anclada no sólo al tiempo naturalizado y jerarquizado de la espacialidad (ya confinada a los dominios referenciales del estado), sino también al concepto de proceso como una unidad conceptual identificada con la teleología del estado (ahora sí el guión) – nacional. (WHITE, 1992 [1979], esp. Cap. 2).

noción de proceso entra a la dinámica historiográfica europea – al menos desde *Annales* – para comprender que aún cuando en la superficie una coyuntura parece guardar semejanza con la anterior, la mutación es lo que prevalece en la formación social.¹⁶ Ante los embates de una antropologización de la historia – que veía sincronías y permanencias bajo la metáfora analógica de la *fotografía* de lo social –, nos vimos obligados a justificar que el cambio es consustancial a la condición histórica. Sin dudas. Pero no podemos perder de vista que, al menos en el espacio latinoamericano, el sujeto tácito que concede esa posibilidad a través del archivo y que se convierte en el garante de esa mutación, quiasma y destino, su “espacio silencioso de referencia”, es el estado-nación.¹⁷ Y la herramienta crucial para la adjudicación del mito nacional, es hacer fracasar cualquier viso de permanencia colonial en términos de: exclusiones, diferenciaciones y nomenclaturas. Por ende sí creo que es fundamental volver a hablar de continuidades en términos de lo que el lenguaje histórico obliga constantemente a permanecer en secreto (no en silencio): no en el lenguaje abismado, sino en lo que está *prohibido decir* en la historia. Y la prohibición, nos enseñó Foucault, es una de las herramientas sémicas poderosas del orden disciplinar.

¹⁶ Foucault discutió la impronta de la historia como productora de continuidades y temerosa de la irrupción. En este artículo, sin embargo, cuando hablo de la necesidad de percibir continuidades (como veremos) no me refiero a la noción *procesual* del continuo o a la necesidad de trabajar sobre las regularidades y las series acontecimentales. Al contrario, me refiero a la continuidad en todo caso como un significado que perdió su capacidad de ser representado, que no puede convertirse en signo porque el lenguaje estratégico de la ciencia histórica (el documento) fundado en una irrupción no reconocida (la nación, la política de estado, la construcción liberal de la ciudadanía) deja fuera la posibilidad de representar las continuidades siquiera a modo de experiencia, de marca. Por supuesto, estoy en deuda con la reflexión historia-documento-monumento de Foucault (2010, p. 14-21).

¹⁷ La expresión “espacio silencioso de referencia” le pertenece a Prasenjit Duara. Lo que intenta decir es de qué manera la nación se convierte en el espectro que guía la modalidad, la temporalidad y la estructura narrativa de todas las historias, incluso las que intentan escribir “desde abajo” o “contra-historiar”, justamente porque para hacer una historia “fuera” de la nación sería necesario despojarnos de las nociones establecidas de evidencia, acontecimiento y fundamentalmente, archivo. No estamos dejando a un lado aquí la importancia de toda la historiografía del siglo XX y lo que Peter Burke llamó la “Revolución historiográfica francesa” de *Annales* en cuanto al desplazamiento hacia las profundidades del espacio social, y a una reconfiguración del campo de la historia política. Sin embargo, no es ese el sentido de la expresión “espacio silencioso de referencia” (DUARA, 1995, p. 27 y ss).

Tomar a la ligera la idea muchas veces repetida de “hay continuidades entre el orden colonial y los estados republicanos” es un problema. No porque sea incorrecto, al contrario, lo es porque, creo, hay que devolverle al lenguaje histórico la posibilidad de analizar la continuidad como una catacresis del quiasma nacional.¹⁸ La operación de desplazamiento por la cual las comunidades rurales xhosa en Sudáfrica o los wirrárika de México o los yanomami de Brasil –solo como ejemplos aislados- quedan dentro del entero dominio de la antropología no es solamente una cuestión tantas veces esgrimida de lógica disciplinar, falta de fuentes escritas, necesidad de procesos de traducción, etc. (HOFMYER, 1993). El punto es exactamente el contrario: considero que *se trata de una operación política con el discurso. Es porque esos pueblos quedaron fuera del dominio de la historia, distanciados del tiempo equiparable y vacío, arrojados por la historia al espacio reconocible y prístino de la Tradición y el Otro, que la historia-ciencia se deslindó de la responsabilidad de establecer el pensamiento formal de una continuidad entre el ordenamiento colonial y las formas republicanas que distinguen las naciones modernas.*¹⁹

4. EL SUJETO/SUJECIÓN COMO DISPONIBLE A LA DESOBEDIENCIA

Una de las cuestiones centrales que atraviesa una parte importante de los últimos textos de Mignolo y tal vez está más presente en la antología a la que

¹⁸ Rita Segato lo plantea claramente: “[tenemos] la necesidad de percibir una continuidad histórica entre la conquista, el ordenamiento colonial del mundo y la formación poscolonial republicana que se extiende hasta hoy” (SEGATO, 2007b, p. 158).

¹⁹ Así, la elaboración de la continuidad se atrincheró en el espacio del sujeto teórico del tiempo moderno (la nación), dentro de los mecanismos discursivos del proceso y la evidencia. Y los sujetos “otros” (el indígena, el nativo, el campesino) quedaron a expensas de un doble proceso de negación simbólica en gran parte de los discursos académicos y políticos: por un lado, subsumidos bajo la lógica del capital en el desarrollo de la nación a la vez que despojados de los beneficios del orden sistémico del capitalismo; por otro, dispuestos en el orden de la Tradición Atávica como muestra anacrónica de los orígenes, pero despojados del terreno de enunciación de la historia-destino nacional.

referí al inicio (2016), tiene que ver con la idea de la gestación de un sujeto desobediente. Una acción decolonial cuyo punto de partida, inteligentemente, no es la “otredad”, sino la desobediencia (que implica, obviamente, el reconocimiento y la interpelación de la estructura normativa). Fanon lo había dicho con claridad: ya no podrá existir nunca el negro por fuera de la mirada del blanco (FANON, 2009). Hay algo irreversible del proceso histórico – no irreversible en términos de su consecuencia, claro está, sino en términos de la paseidad al decir de Ricoeur (porque lo que fue, ya no podrá no haber sido): el sujeto está marcado por la colonialidad, pero no está derrotado, no está nunca completamente subsumido. ¿Y qué marca entonces esa “desobediencia epistémica” de la que nos habla Walter Mignolo? ¿Qué la caracteriza, qué la signa?

Un elemento central es la denuncia. El proceso de racialización de los sujetos es constitutivo al orden moderno colonial. Signa los cuerpos, para usar una exacta expresión de Rita Segato, con la huella de un capital negativo que será legible – como signo – en el código impreso de la corporalidad (SEGATO, 2007).²⁰

²⁰ Si la raza en América Latina tiene que ser comprendida como una cadena de transmisión en el cuerpo, que lleva una historia de negatividades acumuladas y que se lee como un código (de piel, de vestimenta, de formas de hablar, de maneras de relacionarse), sería bueno recordar que el código sólo puede leerse desde la *domesticación de la mirada*. Cómo se conforman los regímenes racializados en tecnologías de la mirada, es una tarea que requiere de etnografías más precisas en las latitudes latinoamericanas porque, como toda mirada, se informa solo cuando es interpelada, y se estructura en un *vis à vis* con las historias nacionales. Esto es pertinente para captar la estructuración histórica de racismos de estado –bajo formas de concesión de tutela o ciudadanía marcada— así como modalidades locales de “encastrar” ese signo en el mapa mayor de las identidades y alteridades. Por eso la noción de raza como signo debe ser comprendida junto con las de “matrices nacionales de producción de alteridad”, un concepto también de Segato (2007b). No hay manera de comprender cómo funcionan la diferenciación y la exclusión en tanto lectura de pasados históricos que condensan en un cuerpo, si recurrimos sólo a hechos tomados de la “world history” (lo cual suele encubrir que se trata de preocupaciones de una “North history”); esto es, significantes universalizados como hechos universalizantes: la negritud, la esclavitud capitalista, África y el *middle passage*, o la antropología moderna en las ex colonias. Sin dudas estos hechos informan la manera en que el racismo se teje en América Latina: otorgan categorías, lecturas y un archivo para leer. Pero pienso seriamente que si no comprendemos de qué modo los estados nacionales latinoamericanos estructuraron una sintaxis particular de otredades *que fueron racializadas* mediante un patrón que concatena mestizaje, indígenas, campesinos y poblaciones de origen afro, vamos a seguir pensando que el racismo es algo que llega a América Latina por la introducción de esclavos negros de África. Y ese es un craso error que en la larga duración, tiene el efecto perverso de tranquilizar. La incorporación de seres esclavizados *complejiza el mapa de diferenciaciones racializantes*, pero no lo

Siguiendo a Wallerstein, a Fanon y a Quijano, Mignolo precisa la constitución del orden racializado como una estrategia primaria de la división internacional del trabajo, algo que también marcaba Gayatri Spivak en relación con india en su conocida diatriba contra Deleuze y Foucault, pero ubicando recién en el siglo XIX la marca de otrificación (SPIVAK, 2003). Me interesa señalar aquí que para Mignolo la diferencia es clave: la raza no es un *derivativo* del orden colonizante moderno y por ende de la diferencia signada por la biología y la antropología y perpetuada en la división de clase. Es una condición de posibilidad del capitalismo en la jerarquización corporizada de la fuerza de trabajo.²¹

Desde aquí que los textos de Mignolo nos dejen la tarea de trazar genealogías precisas, ver qué heredan las élites criollas en nuestros estados nacionales (en México, en Argentina o en Brasil, cada enfrentamiento es particular) y cómo re-inventan y perpetúan un orden de representación que lleva la marca de la racialización como condición histórica (y como ya dije varias veces, la condición de que esa marca sea olvidada en el mito de la república igualitaria de la ley).

En este sentido me parece importante comprender a cabalidad la noción de desobediencia que propone el autor y pensarla responsablemente. ¿Desobedecen quiénes, a qué y cómo, concretamente? Si leo bien, creo entender que para Mignolo la desobediencia no es la “reacción” a una estructura normativa que en un momento es desconocida, pero que seguirá ahí en el tiempo. Quiero decir, no es la desobediencia de ese sujeto que tiene un acto momentáneo de rebeldía mirado con cierta displicencia por los sectores “iluminados” que saben que pronto, la rebeldía es domesticada por la norma. Fundamentalmente porque la norma es más duradera y externa. Asumo que en Mignolo, la desobediencia es otra cosa: es un acto que implica el desnudamiento, el desmonte de la ley. La

inaugura ni lo agota. Es por eso que, para comprender América Latina, me acerco mucho más a los análisis de Segato que a los de Mbembe (2016).

²¹ Es aquí donde la filiación con la propuesta de Aníbal Quijano se hace más patente.

desobediencia epistémica implica erosionar la autoridad de los fundamentos y enunciar desde principios de equidad epistémica saberes que son rápidamente colocados en jerarquías precisas: comunidad, mito, magia.

Cuando hablamos de “desmontar la autoridad de los fundamentos”, habría, al menos, dos lecturas subyacentes. La primera es la lectura axiomática: la que blande desde una perspectiva ahistórica la necesidad de “despojarse” de la autoridad (de los conceptos de raíz eurocentrada, de los autores que universalizan las enunciaciones particulares, etc.). El problema es claro: ninguna ley reproduce su eficacia simbólica sólo desde el fundamento: todo acto de lenguaje es performativo cuando interpela los mundos de la vida y los teje históricamente. Por eso no comulgo con las provocaciones que plantean: “debemos dejar de leer a los autores Europeos” o “es necesario despojarse de las instituciones de origen Europeo”. En primer lugar porque eso encarna un enorme problema ético-político.²² En segundo lugar, porque ese *dictum* que puede ser políticamente seductor parte del mismo elitismo que el de la Europa Hiperreal que ve en todo el Sur conciencia pre-política en vez de Estado, o clientelismos en vez de instituciones modernas: el problema acuciante es que esos axiomas prescriptivos no urden nunca en la trama de los sujetos históricos, de cómo esos sujetos (agenciados-sujetados, obviamente) viven, deciden, otorgan significación a sus mundos junto con, a través de y sobre todo, *deseando*, muchas veces de forma ambivalente, adscribirse al estado, ser

²² Esto sería motivo de un texto por sí mismo, pero la romantización de los nativismos de cualquier tipo se paga cara en términos de su peligrosidad política. Baste recordar la forma en que Mobutu Sese Seko en Congo o Mugabe en Zimbabwe se apropiaron por varias décadas e indiscriminadamente de las nociones de comunidad ancestral, comunidad de la tierra y liderazgo colectivo para demostrar que el sistema de partidos moderno era ajeno e irrelevante en África, que la sucesión del poder no tenía raigambre histórica, y que el liderazgo unipersonal era la “matriz autóctona” de lo político como rechazo a los sistemas europeos de gobierno. Los sistemas políticos africanos más represivos tuvieron que ver con la instalación de una idea de diferencia radical que no tenía ninguna densidad histórica, pero que se “oponía” a las modalidades y teorías políticas “modernas y centroeuropeas”. Uso las comillas porque por supuesto, la extirpación de los nativismos y la romantización de la comunidad sin historicidad alguna sobre sus matices y contradicciones, es un procedimiento tan eurocéntrico como la defensa de la democracia liberal más rancia.

reconocidos por la ley o ser interpelados por el discurso nacional.²³ Desde allí maniobran, parodian, exceden suplementariamente el texto de lo mismo y se construyen como sujetos y como comunidad. No me interesa, en lo particular, si eso *debería ser* de otra manera. Me interesa que así es, y pienso que es necesario entenderlo en su cabalidad *política*, comprender que en esos actos hay acción política en medio de la historicidad, a menos que pensemos, una vez más, que la falsa conciencia es la forma en que debemos abordar al pueblo cuando éste no desea lo que deseamos los iluminados.

La segunda vertiente, de raíz más derrideana podríamos decir – y adoptada claramente por Gayatri Spivak en su teoría- es la que enfatiza la necesidad de analizar en filigrana el desmonte posible de las categorías modernas. No se trata ni siquiera del aforismo fácil – e improductivo por falaz- de “desmontar la casa del amo con las herramientas del amo”. La frase de Audre Lorde es potente y precisa en su situación enunciativa. Pero si la trasladamos a cualquier contexto el problema es que – a menos que pensemos que toda una línea de la filosofía del lenguaje y de la pragmática que va desde Wittgenstein pasando por Peirce, Bajtin, Foucault y Derrida – se equivocó, las herramientas de la lengua jamás *pertenecen* al esclavo ni al amo. Se inscriben, producen efectos, construyen sujetos y se desvanecen a veces. Siempre de forma ambivalente, muchas veces contradictorias. Claramente me inscribo en esta segunda vertiente para la cual no hay mayor peligro que pensar que, en efecto, existe una Casa Nueva, impoluta, atávica y sellada a la modernidad.

²³ Coincido con Elizabeth Povinelli cuando insta a desplazar “una ciencia social del “deber ser” a fin de desarrollar una etnografía no solo de los estados disposición y modalidad, de proposición y obligación, de posibilidad y necesidad morales, sino también de las condiciones de su surgimiento y transformación... consignando particularmente que en los mundos sociales lo inimaginable es imaginado” (POVINELLI citado en DUBE, 2007, p. 39). Creo que sigue siendo muy difícil, aún en autores post o de-coloniales, salir de lo que Bourdieu llamó “la razón escolástica”, aquella que expone tácitamente lo que “debería existir” (incluso aludiendo a seductoras utopías) y para hacerlo cae en “una ignorancia (pasiva o activa) no sólo de lo que sucede en el mundo de la práctica sino también de lo que existe, de forma simple, en el mundo” (BOURDIEU, 1999, p. 17). Continuamos reacios a escribir para un conocimiento *sin garantías* al decir de Stuart Hall, que intente dar cuenta de la contradicción que habita la práctica, del rito que desborda a la historia, de la performance que excede la interpretación, o de las razones que contradicen los deseos políticos del nosotros autoral.

En esa casa estarían las herramientas guardadas de la salvación y del cambio (y sólo tendríamos que encontrarlas).²⁴ Esa filosofía produce tres hechos que a estas alturas me parecen política y epistemológicamente irresponsables: primero, con las mejores intenciones vuelve a colocar a unos sujetos salvadores (que generalmente adquieren la forma de un pueblo indígena hiperreal) *fuera del tiempo* histórico; segundo, vuelven a colocar al signo en el lugar de la univocidad – y por ende del autoritarismo-; y tercero, habilitan a ciertos sujetos que estarían iniciados en el identidad del signo, capaces de descifrarlo legítimamente.

Por lo dicho anteriormente valoro de manera particular el cuidado que tiene Walter Mignolo con la noción de Tradición. En el rescate de perspectivas como las de Paul Houtondji, Kwasi Wiredu o Partha Chatterjee, el autor abreva en un punto a estas alturas crucial para mí. Una de las preocupaciones que, como lector, me asaltan sobre ciertas lecturas del giro decolonial tiene que ver con el ensalzamiento de la diferencia como la portación de pureza, como la reivindicación de tradiciones prístinas. Me parece importante retomar este punto por dos razones: desde mi lectura, sólo se puede retornar a lo que ha sido colocado *fuera* del tiempo histórico; y si es posible retornar, es también porque es posible “traerlo”. O sea, asimilarlo. Pero Mignolo en este libro despeja el mapa conceptual y plantea: “No hay nada a lo que regresar”. Y de la mano de Chatterjee nos recuerda: “el futuro de

²⁴ Podríamos mencionar etnografías ya clásicas que advierten de estos peligros. Michael Taussig hace un estudio ejemplar sobre la capacidad mimética que Occidente ve en los “primitivos” y de cómo esa capacidad se reproduce en las retóricas de la endogeneidad, la celebración de la ancestralidad, etc. La incorporación que hacen algunos indígenas de la tecnología sería, a ojos de Occidente, la exteriorización de su poder “mágico”, cuya instalación tiene un enorme poder refractario en la racialización. Peter Wade trabaja con sutileza de qué modo los indígenas en Colombia se han vuelto “guardianes” del medio ambiente en décadas recientes; esto sería menos por el análisis de contextos de uso y contacto históricos, que por la creencia sostenida (del estado, de ciertos agentes y también de activistas) de que ellos son depositarios de una fuerza ancestral, poderes “mágicos” como patrón prístino de cultura que de algún modo la evolución del capital ha sustraído a los que somos simple y llenamente “modernos”. Por supuesto, esto tiene consecuencias políticas complejas. Por último, los Comaroff han desarrollado con agudeza de qué modo diferentes presentaciones de la etnicidad, entraron en la mercantilización y en la reificación del fetiche haciendo uso –entre tantas otras cosas– de una modalidad de pasado atávico que confiere al sujeto étnico poderes de acción inexistentes en el presente moderno. TAUSSIG, 1993; WADE, 2004, pp. 245-256; COMAROFF f& COMAROFF, 2012.

‘nuestra’ modernidad, no es independiente de ‘su’ modernidad (occidental, porque la expansión occidental es real), pero sin flagelarse, sin vergüenza, sin penitencia, ‘nuestra’”.

Hay en estos argumentos de Mignolo una advertencia para que la propia noción de Tradición sea vista con cuidado. Porque en momentos como este en los que la celebración de la “diversidad” es parte de la extensión de soberanía de los estados modernos coloniales, también la tradición y la “cultura otra” suele jugar el juego a la subsunción, tal como Marx lo había previsto en la división entre subsunción formal y real del capital. El capital (y diríamos aquí, el orden moderno colonial) necesita siempre de algo a ser domesticado, convertido en la historia de la expansión capitalista. La diferencia es funcional a la lógica del encantamiento que el capital necesita para formular como fetiche. Así, la frontera de la diferencia no debe extinguirse nunca en la lógica sistémica. Por eso la pura diferencia se convierte en un juego fácil para el orden semiótico del capital. Entonces, la desobediencia parece venir, al contrario, de la acción particular de la *traducción*. En la pieza “La revolución teórico/decolonial del zapatismo”, un texto que ya tiene 16 años y que ya exige una lectura contextual hoy – no estoy seguro de que Mignolo defendería hoy algunas tesis expuestas allí – , cuando el autor analiza la figura de Marcos como un doble traductor (del marxismo hacia las comunidades indígenas y de los saberes indígenas hacia el mundo) produce un giro que me parece importante: la noción de traducción aquí no es la idea científico moderna – o sea, la de producción de equivalencias en términos semejantes que es lo que constituye el habitus de cierta antropología y cierta lingüística cuando plantean ecuaciones del estilo: “lo que los azande llaman hechizo es lo que nosotros llamamos etiología de una enfermedad”; “lo que ellos llaman conjuro es lo que nosotros llamamos cura”, por ende un sistema es mágico porque comprende causas agenciadas y el otro es científico porque sostiene causas lógicas. La traducción es lo conmensurable en el tránsito histórico, que admite y que analiza el proceso de invisibilización y jerarquización de saberes, seres y

significados: la traducción refiere a lo abierto, a lo indeterminado. Ilya Prigogyne, el premio nobel de química, escribió *El fin de las certidumbres* (1996) y planteó, ya anciano, algo que no le condonan fácilmente entre sus pares: lo que la ciencia no puede aceptar es su propio grado de indeterminación y de apertura; por ende, su localización. La traducción aquí es un proceso que impide la cancelación en una formulación verdadera.

María Amelia Castañola abre el libro *Hacer, pensar y vivir la decolonialidad* de Mignolo, con una invitación provocadora: “¿cuánto quedaría cuestionado el psicoanálisis por la decolonialidad?” (p. 4). Esto es: ¿qué tienen de colonial, de punto ciego, las nociones de sujeto del lenguaje, ello o inconsciente? Mignolo páginas después replica: “El inconsciente ya había sido diseñado por las memorias de las abuelas y los abuelos, la escuela, la cocina, las comidas, etcétera. ¿O es que el inconsciente no se estructura más allá de la lengua, en la plenitud de los sentidos que nos van habitando mientras nos gestamos, crecemos y nos educan?” (p. 36). Pero también podemos dar vuelta la pregunta. El autor habla de que la opción decolonial depende, en algún sentido, de un “darse cuenta”.

Aquí quiero detenerme porque me parece un punto político y epistémico de cierta urgencia. Porque, ¿cómo podemos reflexionar sobre los procesos de no-transparencia entre sujeto y lenguaje? ¿Qué pasa cuando el sujeto “no se da cuenta”? Aún mas, ¿quién dice que un sujeto “no se da cuenta”? ¿Re-instalaremos las preguntas del *18 Brumario de Luis Bonaparte* (Marx, 2003) sobre cómo cierta gente es capaz de invertir en su propia infelicidad? En el libro hay un silencio que no me parece menor, y que, creo, también debe ser una invitación a cuestionarnos. ¿Qué preguntas permite y abre la perspectiva decolonial en un momento de re-emergencia de las derechas en el mundo? También es urgente la pregunta siguiente: ¿qué pasa cuando **no hay** desobediencia? ¿Cómo leer desde las apuestas que hace Walter Mignolo – y las más amplias del giro decolonial – el *dictum* gramsciano de que ya no es simplemente la verdad o la mentira de los

artilugios de poder lo que interesa, sino *su capacidad para hacer creer*, cuando es evidente que el poder sigue siendo capaz de hacerlo?²⁵ ¿Estamos generando insumos conceptuales y analíticos para eso?

Aquí me parece crucial recuperar el legado de la Escuela de Birmingham – olvidado en su densidad teórica – para responder a esta pregunta retórica. Diríamos que el primer debate en esta línea es conocido dentro del marxismo post-gramsciano y se da entre Thompson y Althusser. No tengo espacio aquí para especificarlo, pero digamos que primero Thompson y bastante después Stuart Hall le discutirán a Althusser un punto crucial: la importancia de la esfera de la producción simbólica (para Thompson todavía serán “valores”, “creencias”; para Hall ya serán “lenguajes”) en la construcción de las experiencias sociales que se articulan dentro y fuera de la clase social. Ésta no necesariamente las agota y tampoco las subsume en la noción de “sobredeterminación” y de “autonomía relativa” clásicas de Althusser. (THOMPSON, 1981, p. 12-22; HALL, 2010).

Este parámetro que aquí hiper-simplifico, planteó una crítica al marxismo tradicional (blanco y centro-europeo) que tendía – aun con cierta sofisticación – a identificar las manifestaciones de la cultura con los mecanismos de operación de la ideología (en su versión restrictiva epistemológica, como falsa conciencia: diríamos grosso modo, la gente no desobedece porque *no se da cuenta*). En este sentido, la noción de hegemonía sería indispensable no como una estructura estable de formas objetivas e interiorizadas de dominación, sino como mecanismos de *articulación* sujetos al cambio, a la recomposición y a la reestructuración de sentidos (HALL, 2010b, p. 136-138). La ideología cumple una función en la articulación de significados, evidenciados en enunciados precisos que son la manifestación material de las prácticas culturales. Enunciados que están en relación directa con las formaciones hegemónicas (entendidas como disputas agónicas – nunca del todo “resueltas” – sobre las concepciones dominantes de mundo). Como articulación, la determinación

²⁵ Véanse aquí las excelentes reflexiones de Stuart Hall, 1987.

siempre es histórica, múltiple y contingente. De ahí que este concepto haya sido la clave para la propuesta de Stuart Hall por un “marxismo sin garantías”. (HALL, 2010, p. 196-198). Desde esta acepción, la cultura no puede agotarse nunca en una esfera normativa, mucho menos en el ámbito de los valores y del espíritu, y tanto menos en la alegoría del “sistema”.

Planteo la digresión anterior porque considero que sólo podemos hacer uso de la noción de desobediencia y de un proceso del “darse cuenta”, cuando tenemos este debate claro en términos de lenguaje, significación e ideología, también como insumo para los mundos pos(de)coloniales: es necesario densificar nuestras categorías, tornarlas operativas en un mundo en el que ninguna pureza cabe admitir sin costos. En todo caso, después de Birmingham la cultura es práctica (como acto), es experiencia (como interiorización), es lenguaje (como mediaciones y simbolización encarnadas en cuerpos marcados por clase, por racialización y por género), es historia (en tanto articulación contingente y contextual) y es política (en tanto puja constante con instancias de dominación/hegemonía-resistencia): y ese es un legado invaluable para el Sur, con las modificaciones de perspectiva que queramos administrar.

Ese derrotero es peculiarmente rico en el ámbito de lo que convoca a pensar: la desobediencia epistémica no como un cierre o un contra-discurso a la manera foucaultiana, que pueda fagocitarse en la lógica binaria, sino como un aprendizaje criollo de los espacios para dejar desnudo al poder: comprender su lenguaje desde una forma de representación *que no pueda ser administrada por el sostenedor del código*. Por eso Mignolo propone “conectores” y no “significantes vacíos” a la manera instaurada por Ernesto Laclau (2007), para hablar en Latinoamérica de democracia o de justicia. Un significante vacío reclama significados primarios. Un conector, en cambio, impide el cierre e invita permanentemente al cuestionamiento.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BHABHA, Homi. “Signos tomados por prodigios. Cuestiones de ambivalencia y autoridad bajo un árbol en las afueras de Delhi, mayo de 1817”. **El lugar de la cultura**. Buenos Aires, Manantial, 2002 [1994].
- BOURDIEU, Pierre. **Meditaciones Pascalianas**. Anagrama, Barcelona, 1999.
- BRAXA, Albo. “Wa Thiong’o: keywords”. **Literature at once**. May. Johannesburgo, 2001.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La hybris del punto cero: ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada**. Bogotá: Universidad Javeriana, 2005.
- CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference**. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. **Etnicidad S.A.** Buenos Aires. Katz, 2012 [2010].
- DE OTO, Alejandro. Apuntes sobre historia y cuerpos coloniales. Razones para seguir leyendo a Fanon”. **Worlds and Knowledges Otherwise**. Fall. Vol. 1, Dossier 3, 2006.
- DUARA, Prasenjit. **Rescuing history from the nation: questioning narratives on Modern China**. Chicago & London. University of Chicago Press, 1995.
- DUBE, Saurabh. **Historias esparcidas**. México: El Colegio de México, 2007.
- DUSSEL, Enrique. “Sistema-mundo y transmodernidad”. In: DUBE, Saurabh; BANERJEE-DUBE, Ishita; MIGNOLO, Walter (orgs.). **Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes**. México. El Colegio de México, 2004.
- FABIAN, Johannes. **Time and the Other: How Anthropology makes its object**. Londres. Boulder, 1983.
- FALL, Yoro. “L’histoire et les historiens dans l’Afrique contemporaine”. In: RÉMOND, René (org.). **Être historien aujourd’hui**. Paris: UNESCO-Erès, 1998.
- FANON, Franz. **Piel negra, máscaras blancas**. Madrid: Akal, 2009 [1952].
- FOUCAULT, Michel. **Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas**. Buenos Aires. Siglo XXI, 1968 [1966].
- _____. **La arqueología del saber**. México: Siglo XXI, 2010 [1969].
- HALL, Stuart. Gramsci and us. **Marxism Today**, June, pp. 16-21, 1987.
- _____. “Significación, representación, ideología: Althusser y los debates post-estructuralistas”. In: **Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales**. Bogotá: Universidad Simón Bolívar, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Javeriana, 2010 [1985].

-
- _____. “El problema de la ideología: el marxismo sin garantías”. In: **Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales**. Bogotá: Universidad Simón Bolívar, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Javeriana, 2010b [1983].
- HOFMYER, Isabel. “We spend our years as a tale that is told”. In: **Oral historical narrative in a South African Chiefdom**. London: James Currey Ed., 1993.
- LACLAU, Ernesto. **Emancipation(s)**. Londres: Verso, 2007.
- MARX, Karl. **El 18 Brumario de Luis Bonaparte**. Madrid: Alianza, 2003 [1852].
- MBEMBE, Achille. **Crítica de la razón negra: ensayo sobre el racismo contemporáneo**. Barcelona. Futuro Anterior – Ediciones Ned, 2016 [2010].
- MIGNOLO, Walter. **Hacer, vivir y pensar la decolonialidad: textos reunidos y presentados por comunidad psicoanálisis/pensamiento decolonial**. Prólogo de Ma. Amelia Castañola. México: Borde Sur – Ed. Navarra, 2016.
- MUDIMBE, Valentin. **The invention of Africa**. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge. Bloomington: Indiana University Press, 1988.
- MUDIMBE, Valentin et al (orgs.). **Africa and the disciplines: the contributions of research in Africa to the social sciences and humanities**. Chicago. University of Chicago Press, 1993.
- PRIGOGYNE, Ilya. **El fin de las certidumbres**. Madrid: Taurus, 1996.
- QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. In: LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del poder: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Buenos Aires, 2000.
- _____. **Aníbal Quijano: cuestiones y Horizontes**. Antología Esencial. Selección y Prólogo de Danilo de Assís. Buenos Aires, CLACSO, 2014.
- RUFER, Mario. **La nación en escenas: memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales**. México: El Colegio de México, 2010.
- _____. La temporalidad como política. Nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales. **Memoria y Sociedad**, No. 14 (28), pp. 11-31, 2010b.
- _____. “Memoria y política: Anacronismos, montajes y usos de la temporalidad en las producciones de historia”. *Magistrales*. Universidad de Baja California-IIC Museo, Mexicali, 2014.
- _____. “El patrimonio envenenado: una reflexión sin garantías sobre la palabra de los otros”. In: GORBACH, Frida; RUFER, Mario (eds). **(In)Disciplinar la investigación: archivo, trabajo de campo y escritura**. México: Siglo XXI Ed. – UAM, 2016a.

-
- _____. “Introducción. Estudios culturales, nación y crítica poscolonial”. In: PEZA, Carmen de la; RUFER, Mario (eds). **Nación y estudios culturales: debates desde la poscolonialidad**. México: UAM-Itaca, 2016b.
- SAID, Edward. **Orientalismo**. Barcelona: Random House Mondadori, 2002 [1978].
- SEGATO, Rita. “Raza es signo”. In: **La nación y sus otros**. Buenos Aires: Prometeo, 2007.
- _____. “El color de la cárcel en América Latina: apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en desconstrucción”. **Nueva Sociedad**, 208, marzo-abril (pp. 142-161), 2007b.
- _____. “Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder”. In: **La colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda**. Buenos Aires: Prometeo, 2015.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. ¿Puede el subalterno hablar? **Revista Colombiana de Antropología**, 39, 1, 2003 [1988].
- _____. “Poststructuralism, marginality, poscoloniality and value”. In: BRYDON, Diana (ed.). **Postcolonialism: critical concepts in literary and cultural studies**. Londres/Nueva York: Routledge, 2000.
- TAUSSIG, Michael. **Mimesis and alterity: a particular history of the senses**. London. Routledge, 1993.
- THOMPSON, E. P. **Miseria de la teoría**. Barcelona, Crítica, 1981.
- VOLOSHINOV, Valentin. **Marxismo y la filosofía del lenguaje**. Prólogo de Tatiana Bubnova. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2009 [1929].
- WADE, Peter. “Los guardianes del poder. Biodiversidad y multiculturalidad en Colombia”. In: RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Ariel (eds). **Conflicto e (in)visibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia, Popayán**. Editorial Universidad del Cauca, 2004.