

**REVISANDO LAS REGLAS DEL JUEGO: CONVERSACIÓN
CON PABLO IGLESIAS TURRIÓN, JESÚS ESPASADÍN
LÓPEZ E IÑIGO ERREJÓN GALVÁN**

**REVISING THE RULES OF THE GAME: A
CONVERSATION WITH PABLO IGLESIAS TURRIÓN, JESÚS
ESPASADÍN LÓPEZ AND IÑIGO ERREJÓN GALVÁN**

**REVISANDO AS REGRAS DO JOGO: CONVERSA COM
PABLO IGLESIAS TURRIÓN, JESÚS LÓPEZ E IÑIGO
ERREJÓN GALVÁN**

WALTER D. MIGNOLO¹
Duke University, Durham, USA
walter.mignolo@duke.edu

Recibido: 10 de enero de 2008

Aceptado: 24 de abril de 2008

Resumen

Esta es una respuesta a un debate planteado en los seminarios de verano, organizados por la universidad complutense, en el Escorial, en Julio del 2006. He condensado la respuesta en dos tópicos, que me parecen dos ejes sobre los que giró el debate: la cuestión de la exterioridad y la cuestión de la objetividad, sin y con paréntesis. La mía es una respuesta que presupone al mismo tiempo que avanza el pensamiento y la opción descolonial, que fue precisamente el planteamiento que originó el debate.

Palabras clave: exterioridad, objetividad y obediencia (epistémico y política) y objetividad sin paréntesis (desobediencia epistémica y política), pluri-verso y pluri-versidad, pensamiento y opción descoloniales, geopolítica del conocimiento.

Palabras clave descriptores: Mignolo, Walter D., 1941 – pensamiento filosófico, movimientos sociales, movimientos indígenas – América Latina.

Abstract

This article is a response to the discussions that developed in the summer seminars at the Complutense University in Escorial in June of 2006. I have condensed the answers into two topics that I think are the axes around which the debate took place: the exteriority question and the objectivity question, with and without parenthesis. My answers presuppose and push forward decolonial thought and option, precisely the approach that originated the debate.

¹ Ph.D. Profesor y Director del Center for Global Studies and Humanities de Duke University, Estados Unidos.



KARLSRUHE 2008
Fotografía de Johanna Orduz

Key words: exteriority, objectivity and obedience (both epistemic and political), objectivity without parenthesis (epistemic and political disobedience), pluriversity, decolonial thought and option, geopolitics of knowledge.

Key words plus: Mignolo, Walter D., 1941 -- Philosophy thought, Social movements, Indians movements - Latin America.

Resumo

Esta é uma resposta a um debate realizado nos seminários de verão, organizados pela *Universidad Complutense*, em *El Escorial*, em julho de 2006. Condensei a resposta em dois tópicos que, a meu ver, são os dois eixos em torno dos quais o debate girou: a questão da exterioridade e a questão da objetividade, sem e com parênteses. A minha é uma resposta que pressupõe, ao mesmo tempo que avança, o pensamento e a opção descolonial, e que foi, precisamente, a premissa que originou o debate.

Palavras-chave: exterioridade, objetividade e obediência (epistêmica e política) e objetividade sem parênteses (desobediência epistêmica e política), pluri-verso e pluri-versidade, pensamento e opção descoloniais, geopolítica do conhecimento.

Año y medio ha transcurrido desde aquella memorable mañana del 25 de Julio en que en El Escorial nos trezamos en un debate, que duró el resto de la semana, entre opción descolonial y marxismo. Mucho tiempo cronológico, pero todavía estamos en el mismo tiempo conceptual. Signo de las transformaciones sísmicas de principios del siglo XXI, es que tal debate se diera nada menos que en El Escorial. El detallado y extenso argumento de Pablo, Jesús e Iñigo -que aprecio por la seriedad con la que han tomado algunas de mis propuestas- pone sobre la mesa de trabajo cuestiones cruciales que nos atraviesan de distinto modo -subjetividades, nuestro «ser donde se piensa»-. Compartimos la preocupación por el presente, compartimos nuestra crítica a las formas de vida y deseos regulados por el mercado y controlados por el Estado y las armas, aunque ponemos el acento en distintos aspectos de la matriz colonial de poder. Diferimos en los caminos que vamos a tomar para avanzar hacia un futuro que todos deseamos de bien vivir y no vivir mejor que el otro, de solidaridad y no de competencia.

De modo que más que entrar en un debate puntual sobre los aspectos argumentados por Pablo, Jesús e Iñigo, me interesa aclarar dos aspectos básicos, para quien lea su argumento sin haber presenciado algunas de las secciones del seminario. De ahí la necesidad de revisar las reglas del juego antes de patear el balón que devuelven a la cancha. También es importante recordar que en ese mismo lugar y tiempo (en El Escorial), participó en el debate la Dra. Nina Pacari Vega, ex ministra de relaciones exteriores de Ecuador e intelectual indígena. Con ello quiero decir que asume los principios del conocer indígena de la misma manera que un mestizo o mestiza ecuatoriana asume los principios del conocer occidental: las categorías del pensar formadas en griego y latín y re-formadas en las seis lenguas imperiales modernas

-italiano, castellano, portugués, francés, inglés y alemán-. Su tarea profesional e intelectual es inseparable de su proyección política. También participó en el debate Luis Carlos Castillo, cuya posición se sumaba a las posiciones de Nina Pacari y la mía (estos artículos son recopilados en el volumen coeditado por Heriberto Cairo Carou y yo mismo, pero no se recogen en esta sección de *Tabula Rasa*).

El artículo de Pablo, Jesús e Iñigo es un discurso a dos vertientes. En una de las vertientes cuestionan mi posición, y en la otra, a medida que cuestionan mi posición van construyendo la suya. Voy a referirme a lo que entiendo es el meollo en cada una de las dos vertientes. Dejaré los detalles para futuras conversaciones, pues de poco valdría entrar en los detalles si no aclaramos primero de qué estamos hablando. Por otro lado, el artículo abre una cuestión conceptual (izquierda y opción descolonial) y, por la otra (el segundo objetivo en sus propias palabras), es «aportar elementos para la elaboración de una cartografía liberadora que permita articular y relacionar [...] las luchas y procesos de acción colectiva de las subjetividades subalternas agredidas en diferentes áreas del planeta». Es decir, su preocupación es formular una teoría que aprehenda los múltiples movimientos antisistémicos en el planeta. Pablo, Jesús e Iñigo encuentran en la presentación de Carlos Prieto, que siguió a la mía pero que no se recoge en este volumen, un referente para desarrollar ellos su propia posición. Mi preocupación, muy por el contrario, es la de contribuir a la articulación conceptual (epistémica y política) entre cierto tipo de procesos descolonizadores, alrededor del planeta, y la labor teórico-conceptual en instituciones de investigación y enseñanza, paralela e interactuante con cierto tipo de procesos que llamo descoloniales. La opción descolonial es la opción que surge de tal confluencia y de un tipo particular de labor liberadora. En este sentido, y durante la semana, la compatibilidad entre las posiciones teóricas de Nina Pacari y las mías, a la vez que la diferencia en la experiencia de nuestras vidas, historias personales e inserciones sociales, ilustra los espacios en los cuales la opción descolonial se está formulando. Este ejemplo podría extenderse a otras instancias en la que muchos de nosotros, en el proyecto modernidad/colonialidad/decolonialidad, trabaja en forma conjunta con proyectos tanto académicos como no académicos en Ecuador, Colombia, Bolivia, Brasil, Venezuela, el Caribe inglés y francés, etc.

Me ocuparé en general de estos dos puntos. No haré una *defensa* sino una *aclaración* de mi posición. Tampoco «atacaré» la posición de ellos, sino que trataré de que el lector entienda los espacios en blanco del diálogo. Trataré también de que las dos «opciones» mutuamente referidas -la de ellos a la mía y la mía a la de ellos- se aclaren, no para llegar a un acuerdo en torno a quien «tiene» la verdad, sino para eliminar la creencia y la esperanza en una verdad trascendente (tanto en el ámbito de la explicación del mundo como en el de su transformación) y enfatizar en cambio la pluriversalidad -o el multi-verso, en palabras de Humberto Maturana, que explicaré más abajo-.

Para empezar, la opción descolonial no se encuadra en las opciones de derecha ni en las opciones de izquierda. Es literalmente otra cosa: la opción descolonial precisamente, como la derecha y la izquierda, abunda en su propia diversidad (ver epílogo, sobre la cuestión del singular y del plural). El desprendimiento (*de-linking*) implica que en lugar de atenernos a los contenidos o al espectáculo del juego, nos abocamos a mostrar la falacia de las reglas del juego y la necesidad de construir otras.

I

La primera de las dos vertientes está centrada sobre el concepto de «exterioridad». Señalan lo siguiente:

[Mignolo] argumenta una absoluta «exterioridad» de los *damnés* respecto al mundo epistémico colonizador que justifica la huida hacia una suerte de «nueva episteme» no definida en los términos de civilización greco-latina y sus seis lenguas imperiales modernas. De este modo el pensamiento descolonial *ya no es de izquierda* y trata de librarse del imperialismo epistemológico Europeo [...]

El argumento resumido en esta parte del artículo de Pablo, Jesús e Iñigo, tiene algunas palabras claves. «Exterioridad» -aunque no absoluta, no entiendo lo que sería una «absoluta exterioridad»- significa que, cuando el intelectual aymara Fausto Reinaga afirma: «No soy Indio, carajo, pero Vds -refiriéndose fundamentalmente a la tradición castellana mantenida por las elites criollas en Bolivia- me han hecho Indio y como Indio me voy a liberar» -también podríamos decir «descolonizar»-, está enunciado un argumento construido a partir del cuerpo «indio», humillado por la conceptualización racial (teológica, filosófica secular y científica trasvasada al orden de la esfera pública): conceptualización erigida sobre un aparato conceptual construido a partir de la mente en detrimento de los cuerpos que, *ese discurso*, expulsa de la plena humanidad. Por esa razón, el derecho internacional de Vitoria, los derechos del hombre y del ciudadano y los derechos humanos universales, son derechos asignados a ciertas personas mientras que para otras personas se necesitan derechos especiales, no universales: derechos de la mujer, derechos indígenas, derechos de inmigrantes, etc. La exterioridad es el afuera en la conceptualización imperial, y la exterioridad del cuerpo marginado, en el cual se genera la doble conciencia, el estar y no estar, el ser y no ser en relación, en el diálogo conflictivo en el discurso imperial que asigna sentido y discurso descolonizador que re-articula y re-orienta. Pues ese es el lugar donde comienza a germinar la opción descolonial (epistémica, política y éticamente). Por eso Frantz Fanon cierra su ensayo *Piel Negra, Máscaras Blancas* (1952), con una plegaria: «¡Oh, cuerpo, hazme siempre un hombre que pregunta!». Para aclarar este punto, tomemos las categorías de *humanitas* y *anthropos*, generalización de distinciones singulares como civilizado y bárbaro,

moderno y primitivo, desarrollado y subdesarrollado, europeo y latinoamericano (o africano, o asiático), heterosexual y homosexual, etc.². Los dos términos de cada una de las oposiciones, y de la oposición entre *humanitas* y *anthropos*, no son ontológicos; esto es, no provienen del ente mismo así designado³. Proviene del enunciante

² Resume el argumento de Nishitani Osamu (2006). Un argumento similar, organizado en torno a la emergencia del concepto de *paria* en el discurso francés posterior a la Revolución de 1789, se encuentra en Eleni Varikas (2007).

³ Para el caso de Europa-América Latina o América-América Latina ver Mignolo (2007).

o del observador (como veremos luego) que está en posición de *clasificar* (*y de auto-clasificarse*) *sin ser clasificado*. No fueron los bárbaros, ni los primitivos, ni los subdesarrollados, ni los homosexuales quienes se definieron como tal y crearon tales dicotomías. Ni tampoco tuvieron oportunidad de entrar en el debate en el cual una clase de la humanidad se auto-definía como

humanitas. Quienes crearon tales dicotomías fueron agentes que, por un lado, se concibieron a si mismos como civilizados, modernos, desarrollados, europeos y heterosexuales. De modo que *humanitas* es una auto-definición de quién tiene la posibilidad de autodefinirse y hacerlo construyendo la diferencia, el *anthropos*. Ahora bien, cuando el *anthropos* se da cuenta de que lo «ningunearon» y pone el grito en el cielo, lo que surge es precisamente su *exterioridad*. La exterioridad crea las condiciones del pensamiento o epistemología fronteriza a la vez que, convertido en proyecto, funda la opción descolonial. ¿Por qué? Porque tiene que afirmarse frente a una clasificación ya existente, mientras que para quien clasifica y se auto-clasifica como *humanitas* tal dilema no existe. La exterioridad, entonces, es la creación del afuera en la autodefinición del adentro: la creación de la idea y desvalor del *anthropos* en el proceso de definir la idea de *humanitas*. Estamos aquí ante configuraciones subjetivas que se traducen en malabares conceptuales, racionales, abstractos y argumentativos para defender, en última instancia, aquello que «sentimos», según donde nos haya tocado caer en el sistema clasificatorio, pero que no queremos reconocer como sentir sino esconder bajo un aparato racional y conceptuoso.

Ahora bien, las categorías de *humanitas* y *anthropos* a las que me refiero no son categorías que datan de los orígenes mismos de la *humanidad* -concepto que no es uni-versal sino que está ligado al momento histórico en que en el mundo moderno/colonial surge el par *humanitas/anthropos* y con ello el racismo epistémico y ontológico (el *anthropos* es un cuerpo deshumanizado y por lo tanto una mente en retraso)—, tanto en los orígenes sagrados como en los orígenes seculares de la historia o de la creación del universo. No, no va tan lejos. Las categorías *Humanitas* y *anthropos* a las que aquí me refiero son la invención teológica cristiana de la *diferencia* con los bárbaros (cf. los cuatro tipos de bárbaros de Las Casas) que adquieren nombres específicos: moros y judíos (y las categorías intermedias, mestizas de moriscos y conversos) en el Mediterráneo e indios y negros (y las categorías intermedias, mestizas y mulatas -y también zambas-) en el Atlántico. *Humanitas* va definiendo el Hombre -igual a «ser humano» y distinto de la mujer y de otros

seres menos humanos-, la civilización en la medida en que el «Hombre» renacentista comienza a cercar su entorno privilegiado y a auto-definirse en relación con la diferencia religiosa y étnica. «Los bárbaros», el *anthropos*, no entraron en el debate. Pero ahora *estamos* entrando: Reynaga es un ejemplo, Fanon es otro. Sólo fueron (y aún somos) la referencia para el discurso autárquico e imperial (la imperialidad de la que habla Slater en este volumen) donde se va construyendo, también, la categoría de modernidad. *Anthropos* es a la vez el bárbaro, el indeseado en el espacio de la cristiandad europea (el moro y el judío en Europa) y también del otro lado de la frontera (África del Norte, Imperio otomano en el Este, indios en América, negros del África subsahariana transportados y esclavizados). El *anthropos* fue des-autorizado, se lo privó de su discurso: se trazó así la *diferencia colonial epistémica*. Pero también fue rebajado en relación con la humanidad. Se trazó así la *diferencia colonial ontológica*⁴. La «izquierda» surge de otros cuerpos, responde a historias imperiales más que coloniales. Los filósofos iluminados de la Ilustración -antes de que surgiera en Francia la

⁴ Véase Maldonado-Torres (2007). En verdad todo el volumen gira en torno a la problemática que aquí estoy planteando, como lo indican tanto el título como el subtítulo, y además en este volumen está publicada la primera versión de la ponencia que discuten Paglo, Inigo y Jesús en una versión posterior.

distinción entre derecha e izquierda-, criticaron la esclavitud, pero nunca dejaron de pensar que el africano era un ser inferior. Los derechos del hombre y del ciudadano se montaron sobre el presupuesto de que se requerían derechos especiales para otros seres que no eran ciudadanos y no tanto seres humanos.

Los *damnés* de Fanon no son ya los *damnés* bíblicos sino los *damnés* des-humanizados por la diferencia colonial, tanto epistémica como ontológica: son aquellos que andan por el mundo heridos de colonialidad, humillados y siempre sabiendo que se los está mirando en la diferencia: verse en el espejo de la mirada del Otro-imperial en la cual tanto Frantz Fanon como W. E. B. Dubois insistieron, contribuyendo así a que nos diéramos cuenta de qué es lo que nos pasaba a los argentinos, descendientes de europeos, que no nos sentíamos bien en nuestra piel -precisamente por que nos veíamos en la mirada del Otro-imperial-. Pues esa es la exterioridad (de la que hablo y a partir de la cual hablo): el afuera, diverso y global, construido durante cinco siglos de discurso imperial. Tanto la derecha como la izquierda son versiones del discurso imperial. En general, a la derecha se la identifica con la supremacía teológica, blanca, masculina, heterosexual y capitalista, mientras que la izquierda está con el disenso teológico-humanista (Las Casas), es blanca, masculina, heterosexual y socialista. En el siglo XX este esquema se modificó ligeramente en la medida en que las mujeres blancas partidarias de la heterosexualidad asumieron las posiciones tanto de derecha como de izquierda. Margaret Thatcher, en el primer caso; J. K. Gibson-Graham (2006), en el segundo. Por cierto, hay más posibilidades de enriquecer el esquema si tomamos en cuenta a Condolezza Rice, mujer negra auto-incorporada a la derecha masculina y blanca,

etc. La singularidad en general se articula como singularidad en relación con esquemas universales pre-existentes. Pues bien, así como lo que hoy entendemos en general como derecha e izquierda -con todo y digamos que las cosas se complican a veces en identificar quién está en la derecha y quién en la izquierda, aunque el esquema nos siga (des)orientando-, posiciones epistémicas, políticas y éticas que surgieron de experiencias históricas e individuales de hombres europeos a partir del siglo XV y XVI, y se entroncaron con la expansión de Europa por el globo, la opción descolonial emerge en el habitáculo de la *exterioridad* y, por lo tanto, en el pensamiento fronterizo: *anthropos* (él o ella) que comienza a crear su propio espacio, un espacio que fue invisibilizado y silenciado por la diversidad de la derecha y por la diversidad de la izquierda. Algunos ejemplos de cómo emerge un pensar descolonial que, por necesidad, es fronterizo. Emergen epistemologías fronterizas a partir de las experiencias, cuerpos y subjetividades que moran (en el sentido si queréis en el que hablaban Hegel y Heidegger), en el afuera construido por el adentro, en el *anthropos* definido por el *humanitas*, esto es, moran en la frontera, pero en el espacio del *anthropos*. Ahí descubrí que yo estaba, muchos años después, frente al pelotón de fusilamiento, cuando llegué a París, desde Argentina, a estudiar semiótica. Sin duda, como lo explicaré enseguida, la conciencia inmigrante, en Argentina, tiene una configuración histórica y subjetiva diferente a la doble conciencia que «siente» W. E. B. Du Bois; ambas también habitan historias y memorias diferentes a la doble conciencia aymara, expresada por Fausto Reinaga. Sin embargo, el habitar la exterioridad atraviesa y conecta las diversas experiencias de doble conciencia.

El pensamiento de izquierda en las colonias y ex colonias, en América del Sur y el Caribe (véase Henry, 2003) es socialista antes de la Revolución rusa, y comunista después; tiene otro pedigrí, habita otra historia, genera otras subjetividades. Doy un ejemplo cercano a mi propia experiencia: el surgimiento de «la izquierda nacional» inmediatamente después de la caída de Juan Domingo Perón, en 1955⁵. La «izquierda nacional» irrumpe como un huracán y se enfrenta con dos enemigos coaligados:

⁵ Aquí me refiero brevemente al caso argentino, aunque el tema se encuentra en otras latitudes donde el marxismo «llega» en la expansión imperial y produce, como el liberalismo y el cristianismo, choques subjetivos, dobles conciencias, y el habitar la frontera. Dos ejemplos: uno de India, Gyan Prakash (1992), y el otro de Irán, Ali Shariati (1980).

la derecha oligárquica y el partido comunista, ambos opuestos al peronismo. A los miembros del Partido Comunista Argentino, formado por inmigrantes a hijos de inmigrantes europeos, se les escapa el peronismo; no entra en los moldes del pensamiento marxista surgido de la experiencia industrial europea y re-articulado en la transformación del tsarato ruso en Unión de

Repúblicas Socialistas Soviéticas. La irrupción del «pueblo» peronista fue la irrupción de una muchedumbre en la que la clara distinción del obrero y del proletariado se mezclaba con el racismo naturalizado en las clases medias urbanas, descendientes de inmigrantes europeos, para lo cual la tradición marxista en Europa y en la Unión

Soviética no ofrecía demasiados instrumentos. Y, por cierto, el problema para los miembros del partido comunista era pensar a partir de lo que estaban viendo. Esto es lo que hizo la «izquierda nacional» (véase, por ejemplo, Hernández Arregui, 2004; o Kusch, 1973): dar sentido, no al populismo, pues eso vendrá después, sino al «pensamiento popular» cuyos rumores venían desde las luchas de la independencia y coagulaban en las condiciones que creaba Juan Domingo Perón.

Hernández Arregui (2004) y Kusch (1973) -muy distintos en los resultados, similares en cuanto al cambio de rumbo del pensar: pensar a partir del pensamiento popular y no analizar el pensamiento popular partiendo del pensamiento imperial (de derecha o de izquierda), surgido en otras experiencias históricas y subjetivas- perciben la necesidad de analizar el imperialismo desde las colonias más que desde la mirada del imperio (el primero) y analizar a Heidegger y Nietzsche desde el pensamiento indígena (el segundo). Ambos asumen su habitar la colonia, su historia, su subjetividad, la diferencia entre el Estado moderno europeo y el Estado colonial argentino, y desde ahí piensan. Kusch no bebe de las fuentes griegas y romanas, sino de Waman Puma, del manuscrito de Huarochiri, de la población indígena y criolla (en el sentido de «gaucho», y de pueblo y no de descendiente de españoles). Es la lengua aymara la que le ofrece a Kusch las categorías del pensamiento, de la misma manera que fue el griego el idioma que le ofreció a Heidegger las suyas. Habitar la exterioridad crea las condiciones del pensamiento fronterizo y el pensamiento fronterizo, transformado en proyecto epistémico-político, conduce a la opción descolonial.

II

Veamos la segunda vertiente que Pablo, Jesús e Iñigo elaboran a partir de la intervención de Carlos Prieto. Para contextualizar resumo, entonces, mi comentario al terminar la intervención de Carlos. Comenté que su posición me recordaba al mapa de Jorge Luis Borges, mapa que se confundía con el territorio. Con ello aludí metafóricamente al hecho de que la posición de Carlos respondía a la creencia de la *objetividad sin paréntesis*, en tanto que mi posición partía de un sentido de la *objetividad entre paréntesis*. Al explicar lo que quiero decir aquí, espero que se aclare aquello que acabo de decir con respecto a la *exterioridad*, y se comprenda también que los comentarios de Pablo, Jesús e Iñigo no son dos interpretaciones distintas

⁶ Un análisis angustiado de la situación actual enmarcado en las categorías del proyecto modernidad/colonialidad se encuentra en Edgardo Lander (miembro del proyecto), en el dossier de WKO (Worlds and Knowledges Otherwise), titled *On Decoloniality* (www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/contents.php).

de un mismo conjunto de fenómenos, sino que presuponen dos paradigmas distintos. Este es el punto que intento aclarar en éstos, mis comentarios⁶. Para ello, resumo aquí la tesis de Humberto Maturana (1988) (que mencioné más arriba). El principio sobre el que Maturana construye su argumento es el siguiente:

Todo lo que sea dicho, todo lo que se dice, es dicho por un observador o una observadora. Esto es, por un organismo viviente que tiene la capacidad de clasificar, describir y reflexionar sobre sus propias clasificaciones y reflexiones.

Dejemos de lado la elaboración del porqué del concepto de «observador», para el cual Maturana tiene una explicación convincente, pero no olvidemos que se trata de un argumento en la esfera de la ciencia, de la biología y la neurofisiología, y que el vocabulario empleado pertenece a ese campo. Si partimos de esta premisa es posible distinguir en todo decir, y en el decir de la ciencia -y del arte si queremos entrar en este terreno también-, creencias que sostienen dos esferas (diversas, complejas) de comprensión: la que se refiere a nosotros mismos y la que se refiere a todo aquello que nos rodea (el mundo, la realidad, el capitalismo, el colonialismo, la conciencia, la subjetividad, etc). A la primera la llama *objetividad sin paréntesis* y a la otra *objetividad entre paréntesis*. En la primera se asume una co-relación, casi uno a uno, entre el decir y lo dicho, entre la enunciación y lo enunciado. De modo que el control del decir y del saber está asegurado por la legitimidad que ofrece la premisa de que lo dicho es un argumento de objetividad sin paréntesis en vez de asumir que lo dicho es siempre dicho por un observador, u observadora, y por lo tanto que toda objetividad está entre paréntesis. Según ésta última premisa, 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 parénesis, la opción es la de destruir la opinión distinta a la mía; de *defender* las premisas que yo asumo (e.g., defender las disciplinas abriendo las ciencias sociales, defender la cristiandad sobre el Islam, defender la propiedad privada, defender el marxismo o el liberalismo, etc.). Este sería el sistema de creencias que parodia Borges imaginando un mapa que es igual al territorio -si yo controlo ese mapa, controlo el territorio-. No hay otra, nadie me puede decir que no. En cambio, en la esfera de la objetividad entre paréntesis -que es la que yo defiendo-, 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; responde a deseos, necesidades e intereses pero no son universalizables. En un mundo de objetividades entre paréntesis, la objetividad sin paréntesis es una de tantas. Para los defensores de la objetividad sin paréntesis, la objetividad entre paréntesis es puro relativismo cultural y es propensa al caos más que al orden. Quien está anclado en la objetividad sin paréntesis no está interesado en el diálogo sino en dictaminar y convertir. La objetividad sin paréntesis propone una epistemología y una ética de la obediencia. Esto es lo que Carlos estaba haciendo esa mañana en El Escorial. Distinto a los misioneros cristianos del siglo XVI, Carlos era un misionero marxista del siglo XXI. Volvamos a Maturana. Cuando operamos a partir de principios epistémicos y éticos de la objetividad entre paréntesis, ya no

hay búsqueda de la última explicación de nada ni tampoco del modelo de vida, de acción o de pensamiento que se deba seguir. Desaparece la ansiedad por la totalidad, por la teoría que totalice en un mapa todos los movimientos anti-sistémicos del mundo, hoy. ¿Quizás con la esperanza de que la teoría ofrezca una guía unificadora a la diversidad de movimientos anti-sistémicos? De modo que como en un mundo de objetividad sin paréntesis se reduce el número de interpretaciones a las premisas que la fundan (e.g., puede haber varias interpretaciones, pero una sola base categorial; se puede debatir los contenidos pero no las premisas que fundan los contenidos), quien opere en este sistema tiene que descalificar todo discurso que descrea de sus premisas, que se desprenda (*delinking*) y que opere en otros sistemas de coordenadas. Esto es precisamente lo que busca y lleva adelante la opción descolonial. La objetividad sin paréntesis reclama un mundo de obediencia y, en el mejor de los casos, de tolerancia de todo aquello y aquellos que no participen de tales reglas del juego. Por el contrario, cuando un observador u observadora C opera en un mundo de objetividades entre paréntesis, él o ella (o ambos) son conscientes de que, por ejemplo, dos interlocutores A y B que disputan sobre una cuestión (digamos científica o ideológica o teológica), se dan cuenta de que A y B no están en realidad dando dos opiniones diferentes sobre una misma situación, sino que cada uno de los tres está operando en distintos e igualmente legítimos niveles de «realidad». Y lo que están haciendo en verdad es explicar distintos aspectos de su praxis de vida. Entonces,

El observador y observadora que sigue estos principios explicativos se da cuenta y acepta que él o ella vive en un *multiverso*, esto es, en varios y diferentes -igualmente legítimos aunque no igualmente deseables- mundos explanativos; se da cuenta también de que cada desacuerdo explicativo o explanativo es una invitación a una responsable reflexión de co-existencia, y no a una irresponsable negación del otro [...] En cambio, un observador en el dominio de ontologías transcendentales reclama y espera que su explicación sea validada por la referencia que hace a entidades que se asume que existen con independencia de lo que el observador o la observadora hace [o piensa que se deba hacer de acuerdo a lo que piensa que es] (Maturana, 1988:32).

El observador u observadora que opera en un mundo de ontologías transcendentales, opera también en un mundo de creencias y valores transcendentales, de universales abstractos. Por el contrario, quien opera en el multiverso de objetividades entre paréntesis opera en un mundo en donde la pluri-versidad se anuncia como un proyecto uni-versal. Esto es, opera (piensa y actúa) en la construcción de un multiverso en el cual *la exterioridad*-construida a partir de creencias y acciones objetivas sin paréntesis, esto es, imperiales y teologales, así como de derecha e izquierda secular en la historia europea del siglo XVIII-, configura observadores y observadoras

descalificados y descalificadas por los observadores que operan en un mundo de objetividades sin paréntesis: el Papado, el Estado moderno, el estalinismo, el nazismo son algunos ejemplos en política, así como la ciencia lo es en el ámbito del conocimiento en los últimos doscientos cincuenta años más o menos.

III

Como ya he referido, Frantz Fanon cierra su disertación entorno a la piel negra y a las máscaras blancas, con estas palabras:

Mi plegaria final:

O, cuerpo mío, hazme siempre un hombre que pregunta

Al contrario que René Descartes, Fanon pone el cuerpo como *origen* del pensar interrogando. Este principio es radical. Pone las banderillas en otro terreno, un terreno en el que se piensa a partir de la exterioridad constituida por la objetividad sin paréntesis que sostuvo el pensamiento teológico, secular político y filosófico, económico de derecha y de izquierda. Tanto la teología de la liberación como las variedades de formaciones políticas y exploraciones a partir de Karl Marx y Vladimir Lenin, fueron y siguen siendo, por un lado, crítica de los principios y valores que sostienen un mundo (neo)liberal en lo político y capitalista en lo económico. En ese ámbito regional, es donde operaba el discurso de Carlos. El mío estaba en otro lugar, en la exterioridad que el discurso de Carlos reproducía. El pensar, y la opción descolonial, es precisamente pensar desde otro lugar geohistórico marcado por la colonialidad, por la diferencia colonial epistémica y ontológica, es decir, desde otros cuerpos. Sin duda que uno tiene que estar de acuerdo con la analítica que Carlos ofrecía de los excesos del capitalismo, las ganancias y el control a toda costa, y la vida -del planeta y de seres humanos- al servicio de la acumulación, la militarización y la muerte, la pobreza, etc., etc. Este tipo de análisis se encuentra también en científicos como E. O. Wilson (1998), o en pensadores liberales como Amartya Sen (1999). La diferencia en la analítica de los horrores y las injusticias no es por cierto un privilegio de quienes asumen premisas de «izquierda» sino de personas éticas, sean economistas como Sen o biólogos como Wilson. El asunto es *qué ponemos de relieve* en la analítica y, por lo tanto, qué visión del futuro extraemos de tal análisis. Esto es, una vez que enumeramos y denunciamos, con vehemencia o sin ella, los horrores del orden mundial actual, nuestra visión futura tendrá mucho que ver con lo que detectamos como las razones que condujeron y mantienen un mundo de explotación, servidumbre, indignidad de la vida humana, deseos desmesurados de consumo y de acumulación a varias escalas, etc. Si acepto que el orden global mundial hoy está montado en la retórica salvacionista conjuntamente con la idea de modernidad, que es necesario llevar adelante, mientras que esta retórica oculta

la lógica de colonialidad, mi visión de futuro y mi contribución en el trabajo hacia un mundo no-injusto, donde ningún ser humano tenga el derecho ni la posibilidad de explotar o manipular, ni tenga la necesidad de creerse mejor o superior a otro para justificar su vida, mi contribución estará en el trabajo por la descolonización del conocimiento y de la subjetividad, de donde surgirán ordenes políticos, constitucionales y económicos que ya no responden a deseos de éxitos (sean capitalistas o revolucionarios, pero en el mismo orden del éxito), sino a los deseos y los esfuerzos por construir un multiverso, un mundo de objetividades entre paréntesis, un mundo donde quepan muchos mundos.

Un comienzo, y digo uno, es regionalizar el imperialismo de la mente sobre el cuerpo; el de la conciencia sobre la doble conciencia, restituir el cuerpo marcado por el racismo y el sexismo de una epistemología sin sexo y sin sangre y sin color, e instaurar mundos que, como Fanon lo dice en su plegaria, escuchen al cuerpo. ¿Qué relación hay entre epistemología e identidad, esto es, entre identidades doblemente constituidas en la exterioridad? Identidades asignadas en el discurso imperial del saber, e identidades des-asignadas por quienes sienten la indignidad de la clasificación y comienzan a generar un conocimiento-otro, el conocimiento en y de la exterioridad, el pensamiento descolonial en otras palabras. Es curioso el hecho de que un cientista chileno, Humberto Maturana, en sus reflexiones sobre la ciencia -aunque habite una historia chilena que atraviesa Salvador Allende y los años de Augusto Pinochet- llegue a conclusiones semejantes a las que se llegó por el camino de la insurgencia política y en el diálogo entre saberes indígenas y saberes mestizo/criollos (Hernández Arregui, Kusch). Concurrente también con el horizonte al que se llega en la experiencia intelectual, desde la teología de la liberación (Hinkelammert), la filosofía de la liberación (Dussel), y el proyecto modernidad/colonialidad/descolonialidad. Un horizonte transmoderno futuro no se pensará ya como un horizonte post-moderno. El primero es una visión de objetividad entre paréntesis. El segundo, mantiene todavía los resabios de la objetividad sin paréntesis: fragmentos que mantienen el horizonte de la objetividad sin paréntesis. De ahí las dificultades que la variada gama del pensar postmoderno tiene con el racismo y con la intersección de raza y sexualidad. Pues bien, el meollo del debate aquella mañana, en El Escorial, giró simplemente en torno a la objetividad sin y entre paréntesis. Las dificultades de las posiciones de Carlos, luego continuadas en las reflexiones de Pablo, Ignacio y Jesús, con la opción descolonial parecen residir en que la opción descolonial exista como opción, aunque no reclame para nada sentarse en el sillón de la objetividad sin paréntesis. El reclamo que la opción descolonial hace es simplemente la de existir. Pero sabemos que no es fácil. Frantz Fanon lo supo, y lo exploró de varias maneras en su libro *Piel Negra, Máscaras Blancas*.

Referencias

- Gibson-Graham, J. K. 2006. *Postcapitalist Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Henry, Paget. 2003. *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. Londres: Routledge.
- Hernández Arregui, Juan José. 2004. *La formación de la conciencia nacional*. Buenos Aires: Peña Lillo Editor [ed. Original, 1956].
- Kusch, Rodolfo. 1973. *El pensamiento indígena y el pensamiento popular*. Buenos Aires: ICA.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2007. «Sobre la colonialidad del ser: contribuciones a su desarrollo», en S. Castro Gómez y R. Grosfóguel (eds.): *El giro descolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. 127-168. Bogotá: Universidad Central-Universidad Javeriana.
- Maturana, Humberto. 1988. "Reality. The Search for Objectivity or the Quest for a Compelling Argument", *The Irish Journal of Psychology*, 9 (1):25-82.
- Mignolo, Walter. 2007. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción descolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Osamu, Nishitani. 2006. "Anthropos and Humanitas: Two Western Concepts of 'Human Being'", en N. Sakai y J. Solomon (eds.): *Translation, Biopolitics, Colonial Difference*. 259-274. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Prakash, Gyan. 1992. "Can the 'Subaltern' Ride? A Reply to O'Hanlon and Washbrook", *Comparative Studies in Society and History*, 34 (1):168-184.
- Sen, Amartya. 1999. *Development as Freedom*. New York: Alfred A. Knopf.
- Shariati, Ali. 1980. *Marxism and other Western falacies*. Yakarta: Mizan Publika.
- Varikas, Eleni. 2007. *Les rebuts du monde. Figures du paria*. Paris: Stock.
- Wilson, E. O. 1998. *Consilience: The Unity of Knowledge*. New York: Vintage Books.