



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**“PERTINENCIA DE LOS ESTUDIOS SUBALTERNOS PARA
DIALOGAR CON LAS RESISTENCIAS”**

ENSAYO

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE :

LICENCIADO EN SOCIOLOGIA

PRESENTA:

AIRY SINDIK MEJÍA LARA

ASESORA: MTRA. VERONICA RENATA LÓPEZ NÁJERA



MÉXICO, D. F.

OCTUBRE 2009



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedicado a todos y todas
quienes son negociadoras de su propia historia
a quienes abandonaron desde mucho antes las reglas
y se entregaron al conocimiento libre
a quien su congruencia le dio una familia y un camino digno
a quienes me acompañaron en este camino
a l@s subaltern@s que de su barrio demostraron la belleza de las cosas más simples
a l@s subalten@s a las que se les exilio su apellido
se les obligo a inventarse un ser
a l@s suablter@s que su amor es vivo y sin condiciones
sin ganar algo a cambio
enfrentándose a su propia historia
a l@as subalter@s en los sures del mundo en cualquier latitud
que encuentran la manera de contar su historia
de alzar la voz.

Agradezco a mi madre y mi padre
a mis hermanos
y a aquellas personas que en el camino
agarraron un cachito de mi
y forman parte de los sueños por venir.

INDICE

INTRODUCCIÓN.....	6
ANTECEDENTES DE LOS ESTUDIOS SUBALTERNOS EN AMERICA LATINA.....	13
1.1 El recorrido académico.....	13
1.2 Subalternos en América Latina.....	18
1.3 Breve recorrido por “Nuestra América” subalterna.....	21
1.4 Un acercamiento al debate teórico metodológico y epistémico.....	26
INTRODUCCIÓN A LOS PLANTEAMIENTOS TEÓRICOS DE LOS ESTUDIOS SUBALTERNOS. HACIA UN DIÁLOGO CON LAS RESISTENCIAS.....	31
2.1 La modernidad/colonial.....	32
2.2 Colonialidad del poder en Aníbal Quijano.....	35
2.3 El pensamiento fronterizo de Walter Mignolo.....	39
2.4 El problema de la invención del Otro en la América colonizada.....	49
2.5 Conflicto con formas abstractas.....	52
2.6 La acción.....	54
2.7 La resistencia.	56
2.8 Ser Otro.....	57
2.9 Apuntes sobre la resistencia.....	60
COROLARIO: TIEMPO, ESPACIO Y RESISTENCIA.....	62
3.1 El tiempo y el espacio.....	63
3.2 Nuevamente la resistencia.....	68
NOTAS.....	72

BIBLIOGRAFÍA.....74

Que suene muy alto la voz de los sin voz
que comparten el silencio y la dignidad rebelde
que suenen muy alto las guitarras
que suene su improvisado cuerpo desnudo
que se desgaren la garganta gritando su amor
su historia
su rabia
su tentación y su alegría
que rompa en llanto la vergüenza al verte bailar con dignidad
al verte sufrir con esperanza
al verte reír de vida

Que la palabra viaje lejos
que suene muy alto la voz de los sin voz
que comparten la frontera entre trincheras
que comparten la nostalgia de su tierra
que comparten la libertad de juntarse en el tablado
detener el tiempo que les borra,
reír, cantar, llorar, sufrir

Que la flor de la palabra encuentre en tu mirada
un viaje hacia Otros
hacia los que callaron con armas su poesía.

AIRY

INTRODUCCIÓN

El recorrido

Antes de entrar de lleno a exponer las ideas principales de la introducción al ensayo “*Pertinencia de los estudio subalternos para dialogar con la resistencia*” me gustaría contar de manera breve el viaje que tuvo este trabajo.

La tesis para titulación inició de manera similar a cualquier otra: temas ambiguos y preguntas abiertas, muy abiertas. Antes de saber cuál era el motivo por el que me encontraba estudiando sociología, personalmente me inclinaba a leer algo de literatura, mayormente latinoamericana. En las pláticas extra aula sobre las corrientes vistas en clase, constantemente ricas en pasiones y defensas a ultranza de un tema y otro, mi pregunta interna siempre era: ¿Cómo hace la gente para sobrevivir con alegría y hacer la fiesta y bailar salsa, cumbia, banda, y fiesta; si somos un pueblo lastimado y maltratado, si estamos a punto de morir de hambre o quedarnos sin trabajo, si nos humillan en la calle o vivimos al límite de las posibilidades de vida? (Véase que me incluyo en este lugar límite en el que de una manera u otra por la edad o por la empatía me veo inmerso).

Pues así siguió mi formación universitaria hasta que por curiosidad e instinto viajé al Foro Social Mundial en Porto Alegre, Brasil en el año 2003. De regreso del viaje, supe cual era mi gusto por la sociología. La alegría como forma de resistencia decía, algo así como: vida cotidiana y resistencia. Sin ser más complejo que esto comencé a buscar cómo es que nos organizamos para que la alegría le de sentido a nuestros días, sin que necesitemos que la policía nos imponga la ley o el gobierno nos de seguro de desempleo o por maternidad. Es decir, que el Estado y el gobierno no normen nuestros días, y que éstos no sean parte imprescindible de nuestra vida diaria.

Las preguntas se fueron organizando en torno a un pueblo, San Juan de Ocotán, Jalisco, que se encuentra en la periferia de la ciudad de Guadalajara. Ahí un amigo de la secundaria que desgraciadamente falleció, con toda la humildad, y la sencillez de una persona con cosas para dar, me fue contando cómo en su pueblo, que se encuentra al lado de una zona militar, habían entrado unos militares y habían violado a dos mujeres. La gente enardecida por el hecho, había matado a los militares y había cerrado el pueblo. Lo lógico era que la policía entrara y pusiera orden, pero cuando lo intentaron voltearon las camionetas y les prendieron fuego. La historia termina cuando el ejército de alguna manera, no se cual, y negocia pidiendo solo las armas, y asegurando que no buscará culpables.

Esta historia además de inconclusa me parecía increíble. De un día a otro un pueblo, un barrio marginal, con peleas entre pandillas, con mucha pobreza, sin trabajo, con la mayoría de la gente en el campo o iniciándose en la migración hacia “el otro lado”, se habían revelado y habían puesto de cabeza a las autoridades, incluso a las más poderosas del país: al Ejército Mexicano. ¿Le habían devuelto la dignidad a las mujeres violadas? no lo sé, pero esta expresión de rabia me dejaba asombrado.

Eduardo Jiménez Vega, “El Sorullo” fue el único de los amigos que conservé de la secundaria. Un día, ya en tercero de preparatoria, nos juntamos para ver a los amigos de aquellos tiempos. Nos tomamos unas cervezas en mi casa, yo iniciaba clases de guitarra, y estas y el equipo de fútbol de las Chivas del Guadalajara eran los temas de conversación entre Eduardo “El Soru” y yo. Después de que se fueron todos los amigos Eduardo y yo hicimos un trato: yo tomo las clases de guitarra y al siguiente día te doy las clases a ti. Cenamos y dormimos. Se fue por la mañana y según cuenta su mamá llegó a casa contando a su familia el trato que habíamos hecho. Comió, vio el partido de “las chivas” en donde se “partieron la madre” y se fue a jugar fútbol. Ya no regresó; un paro cardíaco fulminante le reventó las venas y aún cuando revivió el corazón no tenía como sobrevivir.

La mamá de Eduardo me marcó y a la noche estaba en su funeral, despidiendo esta historia. Para este entonces había escuchado una canción de Silvio Rodríguez que cita a un poeta: “*Hay hombres que luchan un día y son buenos, hay hombres que luchan un año y son mejores, pero hay quienes luchan toda la vida, esos son los imprescindibles*” Bertolt Brech” Estas fueron mis palabras estampadas en un papel para despedir a mi amigo.

La relación entre Eduardo, su pueblo y la lucha iniciaba pero no se aclaraba. Había sido observador de un joven que deseaba ser médico, que intentaba desde su contexto, alejarse de las pandillas y al mismo tiempo quería dar cosas a su gente. Una combinación de anécdotas, de un pueblo con rabia y dignidad, y un personaje equilibrando esto en su propia historia. Eduardo era en ese momento el primer subalterno que conocí.

Regresando a las preguntas, ellas se organizaban a lo largo de la universidad en torno a este pueblo, a esta historia, y esta combinación de una fuerza que desconocía. Lamento decirlo pero en ningún texto en toda la universidad encontré nada parecido. Mi debate, al que por momentos hacía enojar a los maestros iba por otro lado, algo oculto, algo no dicho. Podría haber sido posmoderno, marxista, cepalino o culturalista. Podría haber desertado e irme a antropología social, no fue así. Al fin terminé los créditos y mis autores preferidos eran James Scott, antropólogo, Emmanuel Levinas, filósofo y metafísico, Tzvetan Todorov lingüista y Enrique Dussel, filósofo sobre la ética.

Al finalizar de los créditos, mi estancia en la ciudad de México se complica y mi corazón me llevó de regreso a la ciudad de Guadalajara. La historia que nos tiene aquí, es el tema de este ensayo que inicia en un proyecto de tesis para licenciatura en sociología, llamada “Prácticas de resistencia en la vida cotidiana. Una perspectiva desde la otredad: El caso de San Juan de Ocotán, Jalisco; las expresiones y representaciones disidentes en el espacio público; prácticas otras en el espacio oculto”. La tesis desarrollaría la propuesta de una filosofía heterónima que propone Emmanuel Levinas, las posibilidades de la acción desde Enrique Dussel en el libro “*Para una ética de la liberación*” y la categoría de resistencia de James Scott. Todos ellos ubicados en un estudio de caso, el de San Juan de Ocotán, haciendo análisis de discurso e historias de vida. Intentando visibilizar la fuerza con que se volteó de cabeza al pueblo, y donde este se hizo visible y puso contra la pared al Ejército Mexicano en aquellos años; fuerza que se mantiene presente hasta la fecha.

El segundo año de mi estancia en Guadalajara inicié como oyente del seminario de Estudios Poscoloniales, Transmodernidad y Postoccidentalismo; impartido por el maestro Carlos Federico Lucio en la Universidad de Guadalajara. A Carlos Lucio, amigo y asesor, lo conocí gracias a la movilización en apoyo y solidaridad al movimiento zapatista y las iniciativas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional EZLN para con la sociedad civil. Él realizó una maestría en Portugal con el Dr. Boaventura de Sousa Santos, donde trabajó temas que debatían la epistemología y miraban actores que no existían en la sociología tradicional; o por lo menos en la que había sido mi formación dentro de la UNAM. Gran parte de los autores que debatí en el ensayo fueron delineados, estudiados y cuestionados en dicho seminario.

A la mitad del segundo año, trabajé como asistente en un documental sobre zapatismo, experiencia que me aleja de la comunidad de San Juan de Ocotán y que de antemano sabía tendría que replantear por completo. El quiebre final con el tema de San Juan de Ocotán, inicia cuando ni el presidente ejidal, ni el cacique del pueblo, ni el sacerdote aceptan darme una entrevista. Sin informantes clave busco a mis maestros de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales y les muestro el avance del escrito para ver qué valía la pena y qué no. Hasta este momento solo tenía la historia de Eduardo, una revisión de archivo histórico, el proyecto de tesis, y una ponencia que presenté en el XXVI congreso ALAS (Asociación Latinoamericana de Sociología) inspirada en el seminario. Claudia Bodek me lee con paciencia e incredulidad y me comenta que el tema es ambiguo, pero con este material podría intentar hacer un ensayo, el cual ahora estoy presentando. Claudia sin ser experta en los autores y los temas me sugiere buscar otro asesor pero que encantada puede continuar leyéndome.

Regreso a vivir a la Ciudad de México y conozco a Verónica Renata, Maestra en Estudios Latinoamericanos de la UNAM, Estudiante del doctorado y navegante de los mismos autores que ahora están plasmados en este ensayo.

El ensayo

El ensayo que están por leer, es la defensa de la mirada epistémica y teórica de los Estudios Subalternos, como una alternativa para dialogar con las resistencias.

El ensayo está escrito con dos apartados y un corolario. En el primer apartado encontrarán la historia de los *Estudios Subalternos*, sus antecesores y primeros debates en los que nace la mirada epistémica y teórica. También verán la discusión y el contexto donde se desarrollan los temas, como por ejemplo ¿dónde y cómo se dan los debates?, ¿quiénes participan?, ¿cuáles son las publicaciones? y ¿qué proponen de manera general los autores? En el segundo apartado encontrarán a profundidad los elementos básicos para reflexionar sobre la propuesta de los *Estudios Subalternos*.

En el segundo apartado inicio con el debate sobre la modernidad/colonial como premisa clave en la visión amplia del tiempo. Es decir, la modernidad/colonial como categoría explicativa teleológica excluyente de los “Otros”. Paulatinamente el aterrizaje intenta ir buscando las claves de “los Otros”, de los excluidos, su ser, su saber, sus prácticas de sobrevivencia y liberación. En este sentido el pensamiento fronterizo es una propuesta de análisis desde la exterioridad a la modernidad que aprende de sus saberes sometidos y del lugar liminal en que se encuentran los subalternos para ir descifrando líneas de acción y conocimiento que liberan a los pueblos. El pensamiento fronterizo es la puesta en práctica de las epistemologías que plantean Anibal Quijano, Enrique Dussel y Catherine Walsh entre otros. Es importante recordar que los libros de estos autores no sólo son la propuesta teórica, sino también constituyen el ir y venir metodológico, epistemológico y una deconstrucción de los imaginarios de occidente, oriente, tiempo lineal moderno, principios teleológicos, poder y espacios. Esto hace que en el ensayo estén escogidos los textos que ilustran las características de la exterioridad a la modernidad. Vivir *más allá*, atrayendo la discusión hacia la resistencia.

El segundo apartado va de lo macro a lo micro hasta problematizar “al Otro” en la conquista de América vista desde el lingüista Tzvetán Todorov. Y por último la resistencia en James Scott, donde abordo los espacios invisibles y ocultos de la mirada del patrón como el lugar donde se fraguan prácticas de disidencia, eufemismos, burlas o robos que desdican lo afirmado desde el

poder y el discurso público. Sin el afán de ser simplista, las estrategias creadas en la invisibilidad, en los espacios ocultos, no sólo posibilitan al subalterno a evadir y conseguir beneficios individuales o comunitarios. También son el dialogo con las resistencias que no es lo que vemos como reivindicación de más derechos, más garantías laborales, reconocimiento de espacios, etcétera; sino el entramado con que estructuran la acción. La acción que motiva al Otro para organizarse en la invisibilidad deja de aspirar a la inclusión pública de su toma de decisiones. Si bien estas acciones en los momentos más explosivos o de tensión capitalizan logros dado que hay un conflicto civilizatorio que los aniquila, su forma de estructurar la acción es una deconstrucción de lo político, y es un viaje desde la exterioridad hacia el Otro irreversible (sur-sur).

Los subalternos dejan de aspirar a ser dentro de la modernidad y se inventan la sustentabilidad de sus vidas y sus tradiciones que les permiten reproducirlas. También son el diálogo con la resistencia que no puede atraer la discusión a la visibilidad para descomponerla en partes e incluirla en ciudadanía, derechos, democracia, sociedad civil, movimientos sistémicos o anti-sistémicos. La resistencia es la vida y los caminos que ella encuentra para reproducirse con dignidad sin esperar nada de las instituciones modernas o de los paradigmas explicativos occidentales. Hasta aquí el segundo apartado profundiza sin ser exhaustivo en la amplia escritura de los autores que defienden el *giro decolonial*.

Por último tenemos el corolario, que busca a manera de conclusiones, dejar abierto el tema para los temas clásicos y contemporáneos de la sociología, la acción social, la ciudadanía, la sociedad civil, la democracia, el poder y los movimientos sociales. Estos son algunos de los temas que se ven puestos en cuestión implícitamente. En el corolario aun cuando no toco los temas sociológicos propiamente, intento dar por sentado que el tiempo y el espacio Otro, son el lugar de la resistencia. Parafraseo el movimiento social desatado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), como un traductor rebelde desde la exterioridad, desde el Votan Zapata. El peso de la acción social Otra y su fuerza para derrotar al Estado-nacional, la crisis del debate civil y la democracia, su fuerza, la acumulación de poder desde la exterioridad y el rebase desde ésta a la limitación de una solidaridad corporativa o partidista-ideológica, son parte del gran panorama que podemos discutir utilizando los *Estudios Subalternos* en el diálogo con las resistencias. De aquí la pertinencia para abrir con este ensayo la tradición de conocimiento que indisciplina las ciencias sociales.

Lamento que no exista el debate sistematizado de un tema en específico, sino la apertura a varios temas. Sabiendo de la capacidad de los *Estudios Subalternos* para generar controversia, si llevamos hasta las últimas consecuencias la propuesta que ellos elaboran, al poner en cuestión los sustentos

de las ciencias sociales y las universidades. Este ensayo se propone exponer de manera breve el recorrido académico, las premisas básicas y atraer la discusión a la resistencia. Las consecuencias serán responsabilidad del compromiso con el conocimiento crítico y la importancia de asumir el lugar de enunciación privilegiado para que seamos los voceros de los menos, de los sin voz.

Ahora regreso al inicio de esta introducción, a mi propia historia. El compromiso con un pequeño lugar en Otro tiempo, con la historia del “El Soru”, reconociéndome también como un subalterno y no ser feliz ante las alternativas del mal gobierno; no aspirar a la mentira y a la injusticia, sino vivir más tiempo allí que aquí, ser Otro.

La cuarta declaración de la selva lacandona del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, del 1 de enero de 1996, marca un momento límite donde el compromiso personal que asumía con el primer subalterno que había conocido “El Soru”, trasciende a la mirada de conocimiento y país que ahora está expresado desde la invisibilidad y desde el espacio oculto en este manifiesto. A la letra dice: *“Nosotros rogamos a aquel a cuya mano se acerque este manifiesto que lo haga pasar a todos los hombres de esos pueblos [...]*

El General en Jefe del Ejército Libertador del Sur

Emiliano Zapata.

(Manifiesto zapatista en náhuatl).

Al pueblo de México:

A los pueblos y gobiernos del mundo:

Hermanos:

No morirá la flor de la palabra. Podrá morir el rostro oculto de quien la nombra hoy, pero la palabra que vino desde el fondo de la historia y de la tierra ya no podrá ser arrancada por la soberbia del poder. Nosotros nacimos de la noche. En ella vivimos. Moriremos en ella. Pero la luz será mañana para los más, para todos aquellos que hoy lloran la noche, para quienes se niega el día, para quienes es regalo la muerte, para quienes está prohibida la vida. Para todos la luz. Para todos todo. Para nosotros el dolor y la angustia, para nosotros la alegre rebeldía, para nosotros el futuro negado, para nosotros la dignidad insurrecta. Para nosotros nada. Nuestra lucha es por hacernos escuchar, y el mal gobierno grita soberbia y tapa con cañones sus oídos. Nuestra lucha es por la tierra, y el mal gobierno ofrece cementerios. Nuestra lucha es por la vida, y el mal gobierno oferta muerte como futuro. Nuestra lucha es por el respeto a nuestro derecho a gobernar y gobernarnos, y el mal gobierno impone a los más la ley de los menos. Nuestra lucha es por la libertad para el pensamiento y el caminar, y el mal gobierno pone cárceles y tumbas. Nuestra lucha es por la historia, y el mal gobierno propone olvido. Nuestra

lucha es por la paz, y el mal gobierno anuncia guerra y destrucción. Techo, tierra, trabajo, pan, salud, educación, independencia, democracia, libertad, justicia y paz. Estas fueron nuestras banderas en la madrugada de 1994. Estas fueron nuestras demandas en la larga noche de los 500 años. Estas son, hoy, nuestras exigencias (Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional., 1996).

La historia en la que me incluyo como subalterno, es una donde las palabras están estampadas en libros de oro alejadas de todos, en la que nos olvidamos de la calle con castillos de ideas, en la babel del saber; subalterno al sólo tener la opción del mal gobierno y aceptarla es aceptar sangre y muerte en mis días, es indiferencia al saltar la injusticias por las aceras, es olvidar las calles en las que aprendí a amar, sentir, saber y luchar.

Si bien este ensayo bajo los preceptos expuestos de los *Estudios Subalternos* abre la posibilidad de deconstruir nuestra universidad y llevar hasta sus últimas consecuencias la crítica epistémica, inventarnos otro mundo, uno donde quepan todos, tiene un día que pasar por nuestras escuelas y espacios de aprendizaje, tendrá que pasar por nuestro proyecto de conocimiento como nación, un día estaremos cuestionados y obligados a tener alternativas donde quepamos todos.

Airy Sindik Mejía Lara.

ANTECEDENTES DE LOS ESTUDIOS SUBALTERNOS EN AMERICA LATINA.

El grupo Latinoamericano de *Estudios Subalternos*, disperso por nuestro continente, realiza un viaje retrospectivo de distintas preguntas o paradigmas, buscando saciar las necesidades que a lo largo de siglos vienen registrándose como heridas históricas de su gente y sus territorios. Este ejercicio crítico hacia el pasado mira la historia subsumida por un velo donde la gente, sus actores, sus representaciones y consecuencias institucionales fueron quedando arrebatadas en manos de élites mestizas y élites oligárquicas al servicio de familias europeas o norteamericanas, dejando plasmada una versión errada y alejada de la realidad que se consolida dolorosa para los no vistos. Este es un recorrido por la otra mirada que ha padecido los efectos de una sola versión de los hechos. Este ejercicio deconstructivo como su primer plano, hace de la mirada hacia la gente y sus escasos momentos de visibilidad el primer punto a seguir de los *Estudios Subalternos* y es nuestro principal objetivo en esta primera parte del ensayo.

Primero atenderemos los escritos que narran y exponen el recorrido histórico de los *Estudios Subalternos* como corriente de pensamiento para, posteriormente, ir profundizando en los siguientes apartados en el contexto y en el debate en los que se crean los *Estudios Subalternos en América Latina*.

1.1 El recorrido académico.

Por su extensa estela de autores que delinean esta mirada académica en este ensayo tomaremos como un primer referente el texto de *Orientalismo* de Edward W. Said (Said, 2004). A pesar de que el texto de *Orientalismo* constituye en sí mismo un ejercicio reflexivo, metodológico y epistémico, que ejemplifica la mirada que pretendemos utilizar; para este ensayo me interesa resaltar la condición de extranjero que marca al autor como un pensador fronterizo donde se ve obligado a transgredir las fronteras disciplinares para que su voz fuese escuchada (Said, 2004).

Juan Goytisolo en la presentación de *Orientalismo* para la edición en castellano del 2004 nos acerca al pensador Said como un sujeto extranjero y exiliado. Condición que se expresa por su origen Palestino y su posterior paso por Egipto. Después de su formación en las escuelas anglosajonas hasta llegar al Edward W. Said académico e investigador en los Estados Unidos donde ejerció como profesor de literatura inglesa y comparada en la Universidad de Columbia en Nueva York. A esta espléndida descripción de un pensador sin territorio le sumaría una que me parece culmina su enfrentamiento con el discurso hegemónico y a la cual Said le dedica algunas palabras

específicamente. La de un dedicado a la literatura haciendo un tratado de la cultura y las ciencias sociales (Goytisolo, 2004). A pesar de que dentro del humanismo académico norteamericano predomina un purismo disciplinar, Edward W. Said da un cruce transversal a su formación y vincula la producción literaria sobre Oriente y en específico medio oriente, para contextualizarlo dentro de la producción de conocimiento. Este giro que le pone al quehacer literario de las potencias occidentales (Gran Bretaña, Francia, y E.U.) nos abre una ventana de la producción cultural de un imaginario de la alteridad, en este caso, de medio oriente, del mundo árabe, musulmán y sionista y por consecuencia de las necesidades hegemónicas eurocentristas y euro-norteamericanas que buscan justificar el proceso de conquista y colonización en oriente a causa de un enemigo mayor: oriente. Estamos frente a la invención del Otro.

Ya profundizaremos a lo largo del ensayo sobre la construcción de la *primera modernidad* frente a los centros culturales del mundo árabe (Dussel, 2002). Ahora es importante señalar que la distinción y la clasificación de Oriente, desde el texto *Orientalismo*, es la representación del Otro que permite a Occidente ser mejor, y justificar su supremacía global en detrimento de Oriente, capitalizándolo como la razón hegemónica que priva en nuestros días.

Said le escribe a los críticos literarios, a los productores del las áreas de estudios culturales que se especializan en Oriente y a los pensadores en general. Nos obliga a hacer una doble hermenéutica sobre el lugar de enunciación que acumula el conocimiento occidental y que justifica el sometimiento del Otro.

Said hace una revelación incomparable al presentarse como un exiliado que en la delimitación disciplinar cartesiana que predomina en la academia de los Estados Unidos, le es imposible hacer escuchar su voz en la compleja subalternización del conocimiento. Said en *Orientalismo* expone la fuerte artimaña en la producción del conocimiento para generar un imaginario cultural de medio oriente; fértil en la clasificación y diferenciación del Otro. La corriente *Orientalismo* justifica el lugar de superioridad de occidente frente a oriente, como núcleo *mito ético de la modernidad* tal y como expone Enrique Dussel (Dussel, 2002). Said describe como *Orientalismo* a la corriente de producción de conocimiento ya sea en las humanidades o en las ciencias sociales que fundamenta la idea de oriente a partir de la distinción pragmática y geopolítica que necesita Occidente para dominarlo. En específico Gran Bretaña, Francia y Estados Unidos, para controlar, manipular e incorporar a Oriente al mismo tiempo que afirmarse como el centro hegemónico mundial.

La exterioridad que expone Said es sin lugar a dudas un golpe epistémico que no quiso ser leído y atendido por las ciencias sociales occidentales. Detallar cómo el aparato del conocimiento se

convierte sin lugar a dudas en un representante maniqueo de la alteridad, nos lleva a preguntarnos si los Otros pueden ser representados por ellos mismos o seguiremos representándolos desde las ciencias sociales eurocéntricas y euro-norteamericanas, desde una versión fallida de los Otros a partir de la negación de nuestro lugar de enunciación. En este sentido las Universidades se ven cuestionadas sobre si mantienen la tradición hegemónica que representa sin éxito los pensamientos de nuestros pueblos y nuestras culturas (Said, 2004).

Said expone dolorosamente esta demanda siendo un escritor prolijo y uno de los mejores de nuestra época contemporánea. Sin embargo Said es el mismo pensador que dejó sus clases en la Universidad de Columbia en Nueva York, para unirse a la primer intifada y defender a Palestina con piedras de la invasión israelí. Said es el que le dedica un lugar a su historia para ser leído desde ahí, un *other location*, un pensador fronterizo que nos provoca a dar con el subalterno. Tema de nuestro ensayo y de la preocupación de los primeros escritores sobre el pensamiento subalterno.

Gayatri Chakravorty Spivak y los Pasados Poscoloniales (ejercicio crítico de la historiografía india) buscan responder a cuestionamientos similares a los de Said, con la pregunta metodológica y epistémica subrayada. Spivak anuncia la llegada de una crítica a la construcción del conocimiento donde Said realiza un desmarque de manera ejemplar y que Spivak supone tendría que ser puerto para cuestionar la historiografía de la india y los pensadores poscoloniales que abren el debate.

La india es la primera región del tercer mundo en crear un ejercicio crítico para la fundación de los *Estudios Subalternos*. La única traducción sistemática de esta tradición del conocimiento es la obra *Debates post coloniales* (Rivera Cusicanqui, Silvia y Barragán, Rosana, 1997). Aún con las dificultades para traer el debate de los *Estudios Subalternos*, el problema radica en que no hay una traducción más allá de textos sueltos en la Internet. La revisión que hago sobre “¿Puede hablar el subalterno?” de Chakravorty Spivak, es sin lugar a dudas un esfuerzo dada la importancia que representa el texto para la tradición crítica de la India.

Chakravorty Spivak sienta las bases para una discusión de carácter epistémico y no meramente metodológico. El artículo llamado “¿Puede hablar el subalterno?” (Gayatri Chakravorty, 2003) de Spivak es el antecedente expositivo que nos permite ver todas las dimensiones y su complejidad para el abordaje de este tema. “¿Puede hablar el subalterno?” es la crítica a los trabajos de “*intelectuales poscoloniales e intelectuales y académicos en general que siguen reproduciendo los esquemas de dominación política, económica, y cultural neo-coloniales*” (Giraldo, Santiago en Chakravorty Spivak, 2003 : 299) Spivak define al “subalterno” según Giraldo

como poseedor de una política de oposición auténtica que no depende de y se diferencia de manera radical del movimiento nacionalista. Para este grupo, “subalterno” se refiere específicamente a los grupos oprimidos y sin voz; el proletariado, las mujeres, los campesinos, aquellos que pertenecen a grupos tribales. [...sobre este punto Spivak...] monta una parte crítica al deconstruir “subalterno” como categoría monolítica en la que se presume una identidad y conciencia unitaria del sujeto (Giraldo, Santiago en Chakravorty Spivak, 2003: 299).

El grupo de los *Estudios Subalternos* que tiene en Spivak a una de sus mejores exponentes, el grupo construye la categoría analítica y explicativa de lo subalterno, que se diferencia del estructuralismo y del posmodernismo basados en la identidad, la condición de marginalidad, la clase y el exilio, por dar algunos adjetivos que significan al “subalterno”. El grupo de los *Estudios Subalternos* es la respuesta crítica a una amplia preponderancia de una historiografía nacionalista en la que las luchas de los pobres y desposeídos son vistas como una extensión de la agenda propuesta por la élite nacionalista y subordinadas a una propuesta nacional específica que surge a partir de Gandhi en la India (Ranajit, 1997).

El concepto de “subalterno” recupera de la propuesta de Antonio Gramsci, el sujeto histórico, que responde a las categorías de género y etnicidad en contraposición con clase, siendo de alguna manera transversal en la crítica a la modernidad expuesta por la visión posmoderna y a la microfísica del poder de Foucault como uno de los representantes más importantes del posestructuralismo.

Los aportes y divergencias entre las corrientes sociológicas contemporáneas (los estudios culturales o el posestructuralismo, por mencionar algunas) más renombradas hacen que la categoría analítica de lo “subalterno” a lo largo de la conformación de una perspectiva de análisis en los *Estudios Subalternos en América Latina* potencialice un desmarque epistémico que la misma Spivak desarrolla en “¿Puede hablar el subalterno?” como una crítica amplia a los intelectuales Occidentales y las historiografías de la India.

reintroduce al sujeto constitutivo en al menos dos niveles: el Sujeto de deseo y poder como una presuposición metodológica; y el yo-próximo, si no auto-idéntico, sujeto de los oprimidos. Aún más, los intelectuales, quienes no son ninguno de estos S/sujetos, se ven transparentes en la competencia de relevos, ellos simplemente se informan sobre el sujeto no representado y analizan –sin analizar- los trabajos del –Sujeto innostrado irreductiblemente presupuesto por el poder y el deseo. La “transparencia” producida marca el lugar de “interés”; se mantiene por la negación vehemente: “Ahora este rol de árbitro, juez y testigo universal es uno que me *rehúso absolutamente* a adoptar”. [... Véase en esta frase el peso de la crítica de Spivak,

pudiendo anular a Foucault desde el giro que da al usar la palabra “deseo” y a Bordieu en su propuesta del capital político y el capital social, la homogénea propuesta de la aspiración del ser (el subalterno) en otro capital cultural. Los dos intelectuales franceses, con un peso en la mirada que se construye de la sociología contemporánea, uno pos estructuralista y el segundo me pregunto ¿post marxista? o culturalista, Spivak clarifica esta idea diciendo más adelante...] El más claro ejemplo disponible de violencia epistémica es el remotamente orquestado, extendido, y heterogéneo proyecto de construir el sujeto colonial como Otro (Gayatri Chakravorty, 2003 : 315 y 317).

Spivak abre no sólo un debate metodológico sino epistémico; fuera de “la mirada hegemónica del poder y crítico a las dicotomías estructurales” tan deterministas en las corrientes sociológicas contemporáneas (Gayatri Chakravorty, 2003). Spivak pone de ejemplo, la lectura en reversa al descifrar el doble lugar de enunciación del teórico y su teoría. *Dado que la teoría es así mismo sólo “acción”, el teórico no representa (“habla en favor de”) al grupo oprimido. Por supuesto, el sujeto no es visto como una conciencia representativa –un re-presentar la realidad adecuadamente-. Estos dos significados de representación – adentro de la forma estatal y de la ley, por un lado, y en sujeto-predicación, por el otro- están relacionados pero son irreductiblemente discontinuos* (Gayatri Chakravorty, 2003 : 308). Ella sienta el precedente al hacer una crítica a la *constitución ideológica del sujeto*, tan codiciada en la visión disciplinar del conocimiento cartesiano, dentro de la formación del estado y los sistemas de economía política, así como en la práctica teórica activa de la “transformación de la conciencia”.

Queda revelada entonces la bondad de las listas producidas por intelectuales de izquierda nombrando subalternos políticamente astutos que se conocen a sí mismos; representándolos, los intelectuales se representan a sí mismos como transparentes (Gayatri Chakravorty, 2003 : 309).

Spivak remata diciendo: *las distinciones cambiantes entre representación en la economía política y estatal, por un lado, y dentro de la teoría del Sujeto, por el otro, no deben ser erradicadas. Y retoma del Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte, de Marx, donde ubica la compleja lectura del *vertreten* y el *darstellen*, la primera como representar *hablando a favor de* sin lograrlo y la segunda representar dentro del sistema de transformación de las conciencias en la economía política y el estado. Spivak dice: *Marx no trabaja para crear un sujeto indivisible donde el deseo e interés coincidan. [...] Marx está obligado a construir modelos de un sujeto dividido y dislocado cuyas partes no son continuas o coherentes unas de otras.* Spivak aquí logra poner en cuestión la relación sujeto-objeto del teórico que está investido desde un lugar de enunciación privilegiado, donde la crítica misma a este sujeto-objeto de investigación, no se ve representado por la voz de los*

intelectuales y es subalternizado. Considerando que la visión disciplinar de la sociología contemporánea parte de la dicotomía individuo/sociedad, esta división evita profundizar sobre la relación de quienes *actúan/luchan* en oposición a quienes *actúan/hablan*. Un río que el subalterno tiene que enfrentar contra corriente unificando desde Otros su identidad dislocada por el lugar de enunciación. Doble opresión y negatividad de su voz.

Por otro lado Ranajit Guha define al subalterno como un sujeto no registrado ni registrable como capaz de acción hegemónica. El subalterno, *emerge en dicotomías estructurales inesperadas; en las fisuras que dejan las formas hegemónicas de jerarquías y, por lo tanto, en la constitución de los héroes del drama nacional, en la escritura, la literatura, la educación, las instituciones y la administración de la autoridad y la ley.* (Ranjit Guha en Santiago Castro-Gómez/Eduardo Mendieta, 1998) Es así que los *Estudios Subalternos* se desmarcan de las tradiciones teóricas de la acción social (Weber, Parsons, Habermas, Touraine, Melucci) que mira a los “estudiados” como inmóviles. Los *Estudios Subalternos* se hacen de un entramado epistemológico y metodológico para concebirles visibles en su actuar a “nuestra mirada científica”; buscando un quehacer disciplinario congruente. De esta manera crean una crítica a los paradigmas que se encuentran ligados a los proyectos nacionales, regionales e internacionales, que *administraron o controlaron las subjetividades sociales*. Guha en este sentido destaca el prejuicio con que operaban los historiadores oficialistas, que tomaron en cuenta únicamente las *agendas escritas y programas teóricamente elaborados* (Ranjit Guha en Santiago Castro-Gómez/Eduardo Mendieta, 1998); dando un gran énfasis en recuperar, la semiótica en sus prácticas culturales, estrategias de insurrección y una *lectura en reversa* a la lectura elitista para desmontar las distorsiones en las representaciones del subalterno.

Este es el contexto en que se desarrollan mayoritariamente las propuestas historiográficas que representan la constitución de los Estados-nacionales. Y es aquí donde se hace pertinente la desmarcación del conocimiento eurocéntrico y sus historiografías, necesitando de forma apremiante una elaboración disciplinar latinoamericana propia a las reivindicaciones ocultas y presentes en la diversidad de expresiones culturales que identifican a nuestro continente y que compartimos con los países que en algún momento fueron colonizados.

1.2 Subalternos en América Latina

Los *Estudios Subalternos* llevan un recorrido a lo largo de 40 años aproximadamente, si nos posicionamos desde las primeras generaciones críticas a los *Estudios Sudasiáticos* que serían los estudios post coloniales. En América Latina igualmente la línea temporal podría ser revisada desde

los primeros trabajos en los setentas que de forma discreta y sin interlocutores realizaban entre otros tantos autores como Enrique Dussel sobre ética, Aníbal Quijano trabajando sistema-mundo y larga duración con Braudel o la teoría de la dependencia más conocida y con amplio expediente. El trabajo simultáneo y silencioso de una multitud de científicos sociales y filósofos a lo largo de todo el continente americano no cobra vida hasta que en 1998, Edgardo Lander (sociólogo Venezolano), y otros cuantos pensadores como Ramón Grosfoguel y Agustín Lao-Montes (ambos activos en la Universidad Estatal de New York), organizan cada quien por su lado y sin conocerse, talleres independientes que apuntaban al debate sobre el neo-colonialismo, la colonialidad del saber y el impacto en la creación del conocimiento científico en las ciencias sociales desde una mirada eurocéntrica. Lander organiza en Caracas, Venezuela, un evento con la participación de Walter Mignolo, Arturo Escobar, Aníbal Quijano, Enrique Dussel y Fernando Coronil.

Paralelamente Ramón Grosfoguel y Agustín Lao-Montes realizan un congreso internacional en Binghamton llamado *Transmodernity, historical capitalism, and coloniality: a postdisciplinary dialogue* donde también acudieron Mignolo, Dussel, Quijano, [Universidad del Estado de Nueva York SUNY, participante en “Coloniality Working Group”]. Immanuel Wallerstein también invitado es en ese momento director del Centro Ferdinand Braudel en París. Y también por su parte la investigadora afro-caribeña Sylvia Wynters, con grandes trabajos en herencias coloniales. Este fue el primer encuentro de un diálogo de herencias coloniales con el sistema-mundo (Santiago Castro-Gómez/Ramón Grosfoguel, 2007) y también fue la primera vez que se encontraron para discutir sus enfoques sobre las herencias coloniales en América Latina.

Estos fueron los primeros de seis encuentros que paulatinamente han ido constituyendo a los *Estudios Postcoloniales-Estudios Subalternos*. El siguiente año, y como tercer encuentro, los que se reunieron en Binghamton organizaron otra reunión con el tema *Historical Sites of Colonial Disciplinary Practices: The Nation-State, the Bourgeois Family and the Enterprise*, donde se generó un diálogo de las teorías poscoloniales de Asia, África, y América Latina. En el encuentro estaban presentes Vandana Swami, Chandra Mohanty, Zine Magubane, Sylvia Winters, Walter Mignolo, Aníbal Quijano y el antropólogo venezolano Fernando Coronil, lo que significó un viaje de ida y vuelta entre el análisis del sistema-mundo y las teorías latinoamericanas sobre colonialidad. Los diálogos continuaron en el 2000 con Ramón Grosfoguel en *la conferencia a la edición número 24 del PEWS (Political Economy of the World-System)* en Boston. Ahí participaron Santiago Castro-Gómez y Oscar Guardiola Rivera, del Instituto Pensar de la Universidad Javeriana (Santiago Castro-Gómez/Ramón Grosfoguel, 2007).

La presencia de Santiago Castro-Gómez tenía como sustento una red en Colombia iniciada por él mismo en el Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar. En agosto de 1999 se organiza el Simposio Internacional “*La reestructuración de las ciencias sociales en los países andinos*” lugar donde se firmó un documento de cooperación académica entre la Universidad Javeriana de Bogotá, Duke University, University of North Carolina y la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito Ecuador. Sumándose además Mignolo, Lander, Coronil, Quijano y por supuesto Castro-Gómez y Guardiola. Posteriormente se añadirían la semióloga argentina Zulma Palermo y la romanista alemana Freya Schiwy. Dicho simposio consolidó el segundo encuentro del llamado *Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos* donde se publica uno de los primeros manuscritos del grupo con título de: “*Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial* (1999) y *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina* (2000)”, editado por el Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar.

Desde este momento en adelante, los encuentros serían parte de la lista de publicaciones y revistas que se enumeran desde el 2001 hasta el 2006. Una de las más destacadas fue: “*Knowledge and the Know*”, produciendo la revista *Nepantla* coordinada por Michael Ennis y Freya Schiwy; en la que participaron nombres como el boliviano Javier Sanjinés y la lingüista norteamericana Catherine Walsh, profesora de la Universidad Andina Simón Bolívar. Otra publicación fue: “*Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder*”, editado por Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez, y Grosfoguel en la editorial Abya-Yala de Quito; 2002

A estas reuniones y publicaciones se les suman las de José David Saldívar, Nelson Maldonado-Torres publicando *Unsettling Postcoloniality: Coloniality, Transmodernity and Border Thinking* (Duke University Press, 2007). Y en Berkeley 2004, Ramón Grosfoguel, y Wallerstein, llegan a publicar *Latin@s in the World-System: Decolonization Struggles in the 21st Century US Empire* (Paradigm Press, 2005) y también *From Postcolonial Studies to Decolonial Studies* (Review, Vol XIX, No. 2, 2006) estas dos fruto de la reunión en Berkeley que tuvo como temas de interés la descolonización del imperio norteamericano en el siglo XXI.

Por su parte en la Universidad de Carolina del Norte, en el 2004, el grupo modernidad/colonialidad, junto con el filósofo Lewis Gordon y el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, Arturo Escobar y Walter Mignolo en la ciudad de Chapel Hill y Durham, publican reflexiones en conjunto bajo el nombre de *Teoría crítica y Decolonialidad*. Texto que motivó un número en la revista *Cultural Studies* el 2006 editada por Larry Grossberger, llamado *Globalization and Decolonial Thinking*. La reunión en Berkeley 2005 llamada *Mapping the Decolonial Turn*, fue el título de la

publicación coordinada por Nelson Maldonado-Torres, Grosfoguel, José David Saldívar junto con la Asociación Filosófica Caribeña y de grupo de intelectuales latinoamericanos, afro-americanos y chicanos. Por último la reunión en julio del 2006 en Quito organizada por Catherine Walsh (Santiago Castro-Gómez/Ramón Grosfoguel, 2007).

Hasta ese momento, los *Estudios Subalternos en América Latina*, tienen un tinte académico y por demás transnacional. Sin embargo en todo este trajín de idas y venidas, desde Estados Unidos hasta el Cono Sur, dejan en su estela el tránsito tanto académico como político o culturales; como lo resalta Santiago Castro-Gómez. Ejemplo de ello es su presencia en el Foro Social Mundial, en los movimientos indígenas en Bolivia y Ecuador, o su articulación con activistas chicanos y movimientos negros del Caribe.

A este recorrido le sumaría los trabajos del Intergaláctico en La Realidad, Chiapas, (EZLN, *Crónicas intergalácticas. Primer encuentro por la Humanidad y contra el Neoliberalismo*, Chiapas, México, 1996.) Éste no fue propiamente un evento académico pero si es precursor de la discusión rectora del Foro Social Mundial y movimientos altermundistas a lo largo de 10 años (Ana Ester Ceceña en Seoane, José y Taddei, Emilio, 2001). No dejaremos de subrayar la presencia de una política del Otro, enunciada por el EZLN. Acotaré hasta aquí esta cuestión para tocarla en otro momento con mayor amplitud, sin ser exhaustivos en busca de la mirada que deseamos exponer.

1.3 Breve recorrido por “Nuestra América” subalterna

Santiago Castro-Gómez, tanto en el “*Manifiesto inaugural*” del *Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos*, como en “*El giro decolonial*” junto con Ramón Grosfoguel, realizan un recorrido en la discusión teórica, metodológica y epistémica a lo largo del tiempo para dar por sentado el contexto en que se desarrolla la mirada subalterna. “Nuestra América” subalterna por así llamarla, es el recorrido que procura dejar en claro desde qué lugar, en qué momentos y en qué espacios se fraguan los detonantes de una negación y exclusión profunda en nuestro continente que trae a debate una mirada compleja, teórica, metodológica y epistémica.

La pertinencia de los Estudios Subalternos para dialogar con las resistencias, título de este ensayo, intenta mostrar bajo la mirada de los *Estudios Subalternos en América Latina*, el problema del Otro y en específico, su poder, su toma de decisiones, su construcción de la acción Otra para los movimientos sociales y su visibilidad política.

El contexto de los *Estudios Subalternos* desde la mirada de Santiago Castro-Gómez en el “*Manifiesto inaugural*” del *Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos* señala a las revoluciones, mexicana y cubana como dos ejemplos de “Nuestra América” subalterna (Santiago Castro-Gómez/Eduardo Mendieta, 1998).

En dicho manifiesto, Santiago-Castro Gómez analiza la forma en que participaron los líderes y estrategias indígenas en la Revolución Mexicana. Las formas en que desviaron el poder del modelo blanco, patriarcal, oligárquico y eurocentrico, y que posteriormente se convirtieron en íconos postrevolucionarios bloqueados de manera política, económica y cultural por el naciente estado oligárquico mestizo. Así mismo analiza cómo se convierte dicho Estado en la negación de las comunidades y los líderes indígenas, junto a su desaparición forzada como sujetos históricos del discurso público, logrando dejarles como un artefacto cultural vinculado al aparato del Estado; quedando subalternizados. (Santiago Castro-Gómez/Eduardo Mendieta, 1998).

En este caso, abro un paréntesis para señalar que la Revolución Mexicana no surgió de una propuesta de la izquierda marxista de la época como tal, sino como una manifestación de la presencia de poderes y expresiones tradicionales que iban moldeando la posibilidad de acción frente al poder en el espacio público. La tierra y el territorio, la espada de Zapata que representa el mando de las comunidades indígenas, así como el tequio, que es una forma trabajo comunitario; se encuentra en contraposición con las leyes de indias violadas, el despojo generalizado con la ley de desamortización desde la época de reforma con Benito Juárez, que entre otras estructuras antagónicas entre el México independiente y el joven Estado-nación van generando el conflicto con las instituciones comunitarias (Estado-nacional vs. comunidades indígenas). Marcando así una distancia frente a la idea marxista de naturaleza (la tierra) como medio de transformación del ser humano.

Aquí no aplica la lectura que propone el marxismo, sino que se hace vigente la palabra de comunidad y la conceptualización no es proletaria sino indígena. La tierra es de quien la trabaja; y no es sólo considerada como propiedad privada o materia prima para la transformación del trabajo en valor; no como recurso (medios-fines) para generar plusvalía vía su transformación; sino como “destino”, como un conjunto de posibilidades para reproducir la vida, la comunal, la cultural, la social, la política y la biología (no solo humana) como primer instancia (Serrano, 1980) y (Karl Marx/Federico Engels, 1972).

En este sentido parafraseo a Marx para sentar que no es sólo el despojo de la plusvalía el único motivo del movimiento revolucionario, sino la *subsunción real* del ente. Dussel lo ejemplifica,

desarrollando la idea de la *negación originaria de la víctima*. Donde el subalterno no solo es despojado del *trabajo vivo* formal que es transformado en capital sino es la subsunción del ser; ya que se le objetiva desde el valor de su trabajo. Es decir al ser subjetivado el ente por el plusvalor que genera dentro del sistema capitalista desde la interpretación abstracta, “objetivo-material” y occidental, el subalterno es arrebatado de la capacidad de reproducir la vida. Vida que se traduce en su ser otro, su cultura, su cosmovisión su forma de hacer política y derecho a la existencia fuera de la alienación del ser ontológico y por lo tanto su derecho a la vida (Dussel, 1999); cierro paréntesis.

Volviendo al *manifiesto de los Estudios Subalternos en América Latina*. Por su parte la Revolución Cubana es descrita como un movimiento que significó una transformación en la forma de producción teórica y cultural en el continente. La ruptura con la Europa occidental, no sólo pone en entre dicho la aparente sumisión con el régimen comunista de la U.R.S.S. sino que potencializa en el continente, la generación independiente de pensadores, teóricos y productores de la cultura que lograron poner en evidencia (traer al espacio público) la emergencia subalterna, donde se expresaban los sectores marginales, desposeídos e invisibles, que en el discurso oculto del Estado-nacional en América Latina habían sido negados del proyecto de nación que orquestaban las oligarquías.

Santiago Castro-Gómez pone como ejemplos: “*la relectura que hizo Roberto Fernández Retamar de Franz Fanon del discurso de la liberación nacional en su ensayo Calibán [...] que [...] es ejemplo de una nueva conceptualización de la historia y la identidad latinoamericanas*” (Santiago Castro-Gómez/Eduardo Mendieta, 1998 : 3) y los ejercicios literarios de Gabriel García Márquez, que, como un eufemismo prolijo, se dice que nunca supo usar signos de puntuación; lo que “demuestra”, que para saber contar una historia se puede prescindir de la Real Academia Española, o, desde esta mirada decolonizar nuestra lengua. A esto le agrega a los teóricos de la dependencia, visionarios de un deseo profundo por romper con las estructuras de dominación del sistema capitalista. Ejercicios que harían fértil el campo abierto al protagonismo de los sujetos subalternos. (Santiago Castro-Gómez/Eduardo Mendieta, 1998).

Ahora bien al recorrido de la Revolución Cubana se le habría de sumar el papel principal del marxismo entre los intelectuales y trabajadores de la cultura, dando por sentada la subjetividad histórica como uno de los discursos más esperanzadores para encaminar un futuro liberador. El “pueblo” como categoría y principal actor de un cambio epistemológico fue asimilado en los trabajos culturales de documental, cine y teatro, en lugares como Argentina, Brasil, Colombia, y algunos otros de E.U. El contenido de dichas creaciones fue capaz de problematizar y hablar de

raza, género, y utilizar el lenguaje de un sujeto clasista que transitaba desde el negro al indio, del chicano a las mujeres y exponer modelos alternativos de sexualidad y de corporalidad. La existencia de un “*lumpen*” que representaba en el movimiento revolucionario al sujeto político idóneo para los pensadores teóricos de la dependencia y marxistas althusserianos, así como para los creadores del arte y la cultura en el continente (Santiago Castro-Gómez/Eduardo Mendieta, 1998).

Por otro lado los sesentas habrían sido la década de afirmación simbólica del “modelo” de Estado que México representaba como estable y desarrollado frente a América Latina. Sin embargo la Revolución Cubana fue la alternativa que visibilizó un discurso que detonó los espacios a un actor presente en la historia no oficial, subsumido en los Estados-nacionales. A este *boom* de la Revolución Cubana le continúa una posterior subalternización de los liderazgos en América Latina. Castro-Gómez explica, cómo a partir de la muerte de Ernesto Ché Guevara (9 de octubre de 1967) y en la siguiente década, se va acrecentando la distancia entre los grupos de líderes e intelectuales que impulsaban un cambio revolucionario con los sectores populares representados.

El movimiento estudiantil de México desplazó de la escena pública a los partidos políticos que fueron substituidos por un movimiento contracultural que contradictoriamente se convertía en una generación sin rostro. El pacto político que se formula con estos movimientos busca cohesionarse representado por los movimientos “populares”, ejemplo de ello la Unidad Popular chilena en la época de Salvador Allende. Y los agentes de cambio en los setentas se caracterizan por un desplazamiento de lo político y lo cultural a los espacios ocultos. Los rostros invisibles que simpatizaban con los movimientos de liberación o revolucionarios; como los intelectuales, artistas o bases populares fueron clasificados como identidades aisladas unas de otras o incluidas en conjuntos categoriales como la clase social o la identidad gremial, impidiendo la apropiación de los espacios públicos y la empatía con demás grupos sociales. Algunos ejemplos en la cultura fueron la nueva trova, el rock, y el reggae, que en su arraigo popular reivindicaban una amplia identidad en raza, género y condición de marginalidad, que en la escena artística se fue diluyendo y mermando hasta segregarse unas de otras.

Las movilizaciones políticas fueron quedando poco a poco en la clandestinidad. Y la categoría de “popular” fue la expresión (discurso) visible de una empatía entre los teóricos de izquierda y las personas motivadas dentro de la esfera política o cultural de izquierda. Esta categoría se consolidó como visible no por buscar atraer el debate de lo popular como pertinente o no, sino como el lugar que tomaron los rostros ocultos que el Estado-nación había negado dentro de su

propia historia. Así mismo se fue concibiendo como la expresión del campesinado y como la actualización conceptual pública que el Estado había impuesto a los liderazgos y organizaciones indígenas que existían desde mucho antes de la revolución (Scott, 2000). Me gustaría dejar en claro que no por la imposición de tal concepto, se logró diluir las organizaciones tradicionales en ello, simplemente fueron una máscara utilizada para activar demandas del discurso que se acumulaban en lo invisible, en lo oculto. Inclusive como chantaje para manipular el discurso hegemónico público del Estado paternalista y aprovecharlo a su favor (Scott, 2000).

Los debates teóricos en América Latina se proponían establecer un diálogo profundo que no se ataba de manos en el escritorio, sino que buscaba resolverse practicando toda clase de proyectos sociales, muchos de los cuales fueron quedando inconclusos. Corrientes como el estructuralismo francés, la relectura de Gramsci y la Escuela de Frankfurt, formaron parte del debate que criticó la escuela dogmática marxista, y que hasta cierto punto estaba consolidada académicamente en América Latina. La crítica a paradigmas de “modernización” de las escuelas norteamericanas también atrajo a los Estudios Culturales de Gran Bretaña y de Estados Unidos, que se sumaron a la mirada para responder al formalismo semiótico estructuralista, consiguiendo *“la heteroglosia, el dialogismo, la multiplicidad de discursos y de las prácticas significantes”* (Santiago Castro-Gómez/Eduardo Mendieta, 1998).

La línea temporal hasta aquí marcada según Castro-Gómez se ubica en 1979, posterior a ese año aparecerán las revoluciones nicaragüense y salvadoreña, desde las que se cimbraron los presupuestos teóricos del marxismo y la guerra de guerrillas o el foquismo. A su vez, los interlocutores de los movimientos sociales que pugnaban por la construcción revolucionaria se vieron influenciados por la teología de la liberación. Santiago Castro-Gómez resume diciendo: *Las palabras claves fueron “cultura”, “democracia”, “globalización” y algunos “post (postmarxismo, postmodernismo, postestructuralismo)”* (Santiago Castro-Gómez/Eduardo Mendieta, 1998). Santiago Castro-Gómez describe el contexto en que se desenvuelven los pensadores y luchadores sociales de los años sesentas y setentas. Para los años ochentas el desastre político causado por las dictaduras latinoamericanas ya había mermado al Cono Sur. La guerra sucia en México destrozó a los movimientos guerrilleros foquistas, y en Brasil, el MST (*Movimiento de los trabajadores rurales sin tierra*) tomó la escena pública como un espacio de lucha civil que se mantenía vacío en los años posteriores a la dictadura. Así mismo las guerrillas centroamericanas capitalizaron los desgastes militares estadounidenses y tomaron el liderazgo político que pronto irían a perder. Sumando a ello la crisis de endeudamiento que en América Latina fue cosechando a manos de los gobiernos dictatoriales.

Desde la crítica literaria se comenzaron a deconstruir el feminismo, los estudios negros y chicanos en los Estados Unidos. La visión antropológica de la cultura, la microhistoria, la sociología interpretativa, dieron lugar a un renacer emergente de proyectos entre los que se instituye el Grupo de *Estudios Subalternos* o el Centro de Estudios Culturales en Birmingham. Estos iniciaron la crítica a sistemas coloniales y neocoloniales, así como también destacaron las dinámicas políticas y culturales en el contexto global, dando un brinco entre el análisis de centro-periferia y de la teoría de la dependencia a la formulación del sistema-mundo.

Otro nuevo actor fueron los medios masivos de comunicación y las discusiones sobre cultura popular, la globalización y la simultaneidad espacio temporal que en occidente es entendida por posmodernidad. Hasta aquí los pensadores latinoamericanos trazaron un rumbo en la nave que ahora llamamos *Estudios Subalternos en América Latina*.

Hasta aquí la intención del artículo de Santiago Castro-Gómez es explicar el cambio de contexto que dio pie al surgimiento de los *Estudios Subalternos*, es decir, la transición desde una concepción de la izquierda asentado en la revolución y la transformación radical de la sociedad por una visión anclada en la cultura, los movimientos sociales y las nuevas identidades. Emergen entonces nuevos paradigmas explicativos de esta misma realidad, pero que ahora es analizada desde otra perspectiva. Desde lo subalterno y la historia oculta, lejos de categorías cerradas y análisis dicotómicos de la realidad (revolución o dependencia, subdesarrollo o desarrollo, etc.).

1.4 Un acercamiento al debate teórico metodológico y epistémico.

Las tesis de la teoría de la dependencia, el análisis del sistema-mundo, el marxismo contemporáneo, y los *Estudios Subalternos* de la India, aportan desde sus perspectivas elementos para la construcción de las categorías de *colonialidad del poder* y *decolonialidad* (Quijano, 2003) (Mignolo, 2003) Entiendo a la *colonialidad del poder* y *decolonialidad* como la crítica explícita a las posturas tradicionales tanto académicas, políticas y administrativas, que, afirman la desaparición de los sistemas coloniales administrativos y jurídicos y su perpetuación a partir de “*la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones*” (Santiago Castro-Gómez/Ramón Grosfoguel, 2007). Dichas categorías afirman que no se “*transformó significativamente con el fin del colonialismo y la formación de los Estados-nación en la periferia*” (Santiago Castro-Gómez/Ramón Grosfoguel, 2007), contrario a ello dieron paso a la colonialidad global como la “*transición del colonialismo moderno a la colonialidad global*” (Santiago Castro-Gómez/Ramón Grosfoguel, 2007) de tal forma que los matices logrados en las relaciones de dominación no son visibles a escala centro-

periferia. El fin de la “guerra fría” trae consigo el fin de una etapa de colonialidad moderna, sin embargo no debilita la “*colonialidad del poder*”.

La modernidad/colonialidad que inicia con el descubrimiento de América en 1492 constituye el primer momento de contacto de todos los *sistemas interregionales* a nivel mundial (Dussel, 2002). La deconstrucción de las categorías analíticas para generar un proyecto político y académico decolonial son un ejercicio expreso de la producción de conocimiento desmarcado del proceso de desarrollo de modernidad y posmodernidad concebido por pensadores europeos o euro-norteamericanos. La mirada está situada desde el “*sistema-mundo europeo/euro-norteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial*” (Ramón Grosfoguel en, Santiago Castro-Gómez/Ramón Grosfoguel, 2007) y no debe ser reducida a el “sistema-mundo capitalista”. La tesis de la posmodernidad crítica a las “meta teorías” y a las “meta narrativas” hace una reducción simplista de la subjetividad cultural, dejando de lado las relaciones de “*colonialidad del poder*” de raza/trabajo genero/sexualidad, explotación/dominación/conflicto, trabajo/genero/sexualidad/la autoridad/la subjetividad. “*El enfoque “decolonial” resignifica las exclusiones, por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales / étnicas y de género / sexualidad desplegadas por la modernidad*” (Santiago Castro-Gómez/Ramón Grosfoguel, 2007). Para Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel esta mirada hace un llamado a un diálogo entre los *estudios poscoloniales* y el análisis del *sistema-mundo* dándole el *giro decolonial*.

En este sentido conciben al análisis del sistema-mundo, como un enfoque que trabaja profundamente la división internacional del trabajo, a la par que las luchas geopolíticas como hechos constitutivos de los procesos de acumulación del capitalista a escala mundial (Santiago Castro-Gómez/Ramón Grosfoguel, 2007), de tal modo que el debate sistema-mundo es satélite de la visión marxista de estructura/superestructura. Wallerstein desarrolla el concepto de “geocultura” para nombrar las ideologías que han formado y forman parte del capitalismo global. Dussel por su parte deja ver que el debate cultural tendría que ser liberado de la delimitación estructuralista de la cultura. Propone ver a la “liberación de la cultura popular” como el diálogo intercultural (ida y vuelta) entre la cultura o las culturas menores que sobresalen de la alta cultura o las culturas hegemónicas (geocultura o ideologías globales) como el lugar por excelencia de la resistencia del oprimido contra el opresor (Dussel, 2006). De esta manera las “geoculturas” no son sólo parte de una superestructura simbólica y abstracta, sino forman parte de una “heterarquía” articulada por el colonialismo. Diáspora entre regímenes y geopolíticas imperialistas, y explicada por la colonialidad del poder de Quijano.

Por su parte, el recorrido poscolonial tiene empatía con el enfoque sistema-mundo, sin embargo van más allá al desarrollar una crítica estricta al desarrollismo impulsado por los gobiernos con *nordomanías* (Zea Leopoldo en Santiago Castro-Gómez/Ramón Grosfoguel, 2007), al pensamiento eurocéntrico del conocimiento, a la inequidad entre géneros, las jerarquías raciales y por último, a los procesos culturales/ideológicos que favorecen la subordinación de la periferia en el sistema-mundo.

Hasta aquí el antecedente poscolonial es la puesta en práctica de los preceptos culturales para revertir la historia colonial en los países periféricos, con la debilidad de que es difícil aplicar la relación sistema-mundo del capitalismo global en los preceptos culturales. Dicho interés decolonial, parte de las adjetivaciones de las élites internas a los regímenes periféricos para geoposicionar a los grupos subalternos desde intereses y perspectivas de los centros hegemónicos (clasificar negros/blancos, europeos/no-europeos etc.) Las dicotomías elaboradas por un sesgo antropocéntrico, en las élites dominantes, dotó a los Estados-nación de la capacidad de negación de la simultaneidad epistémica. Negando la coexistencia en tiempo y espacio de diversas formas de producir conocimiento, creando una doble subordinación ideológica: primero como no-capaz de compartir un tiempo histórico con distintas premisas teleológicas en diversos espacios geográficos, donde cada región es subsumida en la trayectoria trazada por el grupo dominante. Y por lo tanto la segunda sería según Castro-Gómez cómo la estrategia ideológica en la que tanto Europa/Euro-norteamérica son asumidos como un proceso “más avanzado” que el resto del mundo, generan dicotomías como atrasado/moderno, subdesarrollado/progreso, bárbaro/civilizado, salvaje/civilizado, pobre/rico, etc. etc. Dejando una estela de jerarquías categoriales que hacen creer que hubiera una sola vía por la cual existir ontológicamente (o eres moderno, rico, poderoso, blanco, hombre, y de fisonomía occidental, o no existes) europeo/no-europeo y un Otro inferior.

Dicho lo anterior el análisis del sistema-mundo genera una crítica a las ideologías eurocéntricas que desencadenan las dicotomías y el pensamiento hegemónico; sin embargo su crítica ve hacia dentro del sistema implantado como hegemónico (frontera interna). Por su parte la crítica de los *Estudios Subalternos* hace un ejercicio similar a la desmarcación en los “diseños globales” de los discursos de *Orientalismo* y *Occidentalismo* que critican Said y Mignolo (Said, 2004) (Mignolo, 2003).

El acento puesto por cada uno de estos pensamientos (*el sistema-mundo* y los *Estudios Subalternos*) desentraña tanto el discurso colonial, colonial global, las agencias culturales de los sujetos, los discursos racistas y sexistas en el capitalismo, así como la acumulación del capital, la

división internacional del trabajo y las estructuras económicas. Sin embargo las dos miradas imbricadas y complementarias, se encuentran divididas de modo binario y disciplinar, organizándolas como discurso vs. economía y sujeto vs. estructura desde el pensamiento cartesiano de mente vs. cuerpo, como sesgo epistémico occidental. Luego entonces la premisa del *giro decolonial* es desmarcarnos de este sesgo y construir un pensamiento capaz no sólo de romper con la confirmación del pensamiento occidental, sino de dotarnos como pensadores con herramientas para el conocimiento “transmoderno” a la manera de Dussel, fronterizo de Mignolo e indisciplinado de Catherine Walsh.

En los estudios poscoloniales norteamericanos por ejemplo sobresalen los campos disciplinares humanísticos, de la literatura, filosofía e historia y rara vez ocurre esto desde las disciplinas científico sociales y específicamente la antropología. Antagónicamente el análisis del sistema-mundo, se le ha caracterizado por ramas disciplinares de las ciencias sociales como la antropología, la sociología, la ciencia política y la economía, vagamente la historia, la filosofía y la literatura. En este enfrentamiento epistémico, el Otro es quizá las fronteras entre los campos disciplinares donde se explican sus diferencias sobre una mirada determinante para explicar el *giro decolonial* (Santiago Castro-Gómez/Ramón Grosfoguel, 2007). Un ejemplo de ello es el cruce transversal entre la crítica literaria y las áreas de los estudios de la cultura o en este caso estudios orientales, crítica de Edward Said en *Orientalismo* como ya lo habíamos mencionado.

El escape a los reduccionismos, a las miradas económicas o culturales en las disciplinas que construyen este *giro decolonial*, difícilmente lograrán ignorar tanto la sobredeterminación de los discursos jerárquicos y los leguajes atiborrados de estrategias clasificatorias y mediáticas, como, los procesos de acumulación y la diversificación de la pobreza por raza, género, o lugar de nacimiento que generan una ubicación política y económica marcada en personas y proyectos políticos, donde unos son más ricos y otros más pobres. Santiago Castro-Gómez pone de ejemplo a Aníbal Quijano, quien ejerce las miradas inteligentemente para demostrar que: “*la dominación y la explotación económica del Norte sobre el Sur se funda en una estructura etno-racial de larga duración, constituida desde el siglo XVI por la jerarquía europeo vs. no-europeo*” (Santiago Castro-Gómez en Santiago Castro-Gómez/Ramón Grosfoguel, 2005).

La propuesta *decolonial* plantea que la primera descolonización fue incompleta y sesgada, restringida al ámbito de la independencia jurídico-político en las periferias, sin embargo la segunda descolonización (lo que es entendido por esta corriente como el *giro decolonial*) pretende “*dirigirse a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas, y de género que la primera descolonización dejó intacta*” (Ramón

Grosfoguel en, Santiago Castro-Gómez/Ramón Grosfoguel, 2007), El complemento decolonial es la “*resignificación a largo plazo, que no se puede reducir a un acontecimiento jurídico-político*” (Ramón Grosfoguel en Santiago Castro-Gómez/Ramón Grosfoguel, 2007). El *giro decolonial* es a mi manera de ver, la responsabilidad de construir afuera de los paradigmas disciplinares y abrir el campo del conocimiento que permita alcanzar los saberes sometidos, culturas menores, pensamientos fronterizos, y desmontar junto con ellos, las hegemonías y poderes que dominan la lógica capitalista global/moderna/colonial/patriarcal para un mundo decolonial. Santiago Castro-Gómez amplía la mirada heterárquica y dice:

El pensamiento heterárquico es un intento por conceptualizar las estructuras sociales con un nuevo lenguaje que desborda el paradigma de las ciencias sociales eurocéntricas heredado desde el siglo XIX. El viejo lenguaje es para sistemas cerrados, pues tiene una lógica única que determina todo lo demás desde una sola jerarquía de poder. Por el contrario, necesitamos un lenguaje capaz de pensar los sistemas de poder como una serie de dispositivos heterónimos vinculados a una red [...] no hay lógicas autónomas ni tampoco una sola determinante en “última instancia” que gobierna [...] existen procesos complejos, heterogéneos y múltiples, con diferentes temporalidades, dentro de un solo sistema-mundo de larga duración [...] (Santiago Castro-Gómez/Ramón Grosfoguel, 2007 : 18).

El recorrido expuesto nos permitirá profundizar sobre las propuestas teóricas de los *Estudios Subalternos*. Atraer la mirada para ser capaces de dialogar con las resistencias, nos pide que nos posicionemos fuera de las estructuras de conocimiento desarrolladas en la modernidad. Es decir, a continuación presentaré la crítica que desarrollan los *Estudios Subalternos* que ve a la *diferencia epistémica* como el lugar de enunciación de los Otros. Expondré la *modernidad/colonial*, la *colonialidad del poder*, *el problema del otro*, y *los espacios ocultos en la infrapolítica* como algunos presupuestos teóricos que nos ayudan a hacer *el giro decolonial* en miras a dialogar con las resistencias. Si bien no sólo estaremos en terrenos escabrosos del conocimiento desde la crítica epistémica, buscaremos aterrizar poco a poco en América Latina, y por último conceptualizar la resistencia desde la Otredad.

INTRODUCCIÓN A LOS PLANTEAMIENTOS TEÓRICOS DE LOS ESTUDIOS SUBALTERNOS. HACIA UN DIÁLOGO CON LAS RESISTENCIAS.

En esta segunda parte del ensayo me gustaría resaltar que la lógica de redacción está estructurada por una especie de rompecabezas. La forma inicial de este apartado consistía en ir de lo macro a lo micro, recorriendo el pensamiento crítico latinoamericano de la modernidad desde los *Estudios Subalternos*, después detallar el patrón modernidad/colonialidad de Quijano y después ir puntualizando el contexto de América Latina con Tzvetan Todorov hasta visualizar el problema del Otro en las prácticas cotidianas de resistencia. Sin embargo la lógica de redacción que prevaleció fue la de narrar la mirada de los *Estudios Subalternos* y aterrizar el debate de las resistencias casi inmediatamente. Recalco esta forma de redacción ya que algunos términos o categorías que son empleados en el desarrollo del ensayo no son ejemplificados en su totalidad. Este ejercicio de reflexión concreta, que surge de la necesidad de imaginar otro horizonte explicativo se abordará en el corolario a partir de la idea de la resistencia. Ruego se lean estas categorías buscando desmarcar la rigurosidad teórica que no pretende ser exhaustiva en este ensayo, por el contrario es una invitación para que al final de cada debate hayamos logrado repensar la epistemología en un contexto específico como lo es para este ensayo la resistencia y sus expresiones y reivindicaciones desde el conflicto ontológico y el dolor de ser invisibles y subordinados al poder, mientras que en lo más íntimo y cotidiano se construye otro mundo como horizonte.

Este recorrido desea profundamente ser la interrogante para imaginar cómo es otro mundo posible. Certeza entre los subalternos que cuentan con la posibilidad de la vida a partir del diálogo con el Otro, desde la exterioridad. El diálogo sur-sur en las culturas populares y los pueblos frontera, entre la modernidad negativa del ser Otro y la ética de la liberación. La acción ética que conduce las resistencias en un grado de tensión y conflicto civilizatorio con la modernidad quedando expuestas, visibles y convertidas en movimientos sociales de magnitudes insospechadas. Entre otras expresiones del vivir *más allá* de la modernidad, son algunos de los temas que nos interesa poner en cuestión (Dussel, 2002) (Dussel, 2006).

De aquí en adelante esta lógica de redacción es una invitación expresa a leer las premisas de los *Estudios Subalternos en América Latina*. En vísperas de una reivindicación del silencio de los invisibles, fuertemente críticos al sentido del sistema-mundo/moderno/colonial/patriarcal/capitalista/occidental y sus estrategias teleológicas tanto en la subsunción y negación del Otro, como en la hegemonización cultural y del conocimiento.

2.1 La modernidad/colonial

En este apartado intento aterrizar de manera contextualizada los referentes para la resistencia desde *el problema de la invención del Otro*, así como el conflicto ontológico que retrata los efectos de dos visiones antagónicas del tiempo conviviendo de manera tensa y explosiva. Son parte de la composición de la modernidad actual que trae consigo un proceso colonial europeo/euro-norteamericano, con consecuencias trágicas en las periferias.

Una de las premisas fundamentales de la perspectiva de los *Estudios Subalternos* consiste en develar de qué forma el occidente ibérico a la par que descubrió América, escapo de su propia historia o enunció unilateralmente la historia que pasaría como “la única y la verdadera”. Mientras se sometían y asesinaban a los pueblos de todo el nuevo continente, se imponía una razón simultánea de otras historias acumuladas. Es decir la historia de Mesopotamia, Egipto, India, China, los pueblos agrícolas, el pueblo indoeuropeo de euroasia, los griegos, los romanos, los semitas, todos ellos claves para el “*núcleo ético-mítico de la modernidad*” que recorrió el mundo hasta constituir la idea de conquista que los españoles implementaron (Dussel, 2006).

Los saberes que Europa ostentaba con soberbia como propios a su civilización en el nuevo continente habían sido adquiridos desde la periferia Europea frente a los pueblos indoeuropeos y euroasiáticos con los que tenía sus propios problemas antes del descubrimiento de América. El suceso posterior a América generaría una perspectiva distinta en la geopolítica entre las culturas árabes y asiáticas ya mencionadas. El pensamiento iniciado con “*la primera modernidad, la ibérica*” (Dussel, 2006) como le nombra Dussel responde a la transición de la región europea occidental periférica frente a la ruta de la seda adjetivada en Bagdad y que recorre el proceso de acumulación extracción del capital y los bienes simbólicos al comercio del pacífico. Es Andalucía como capital de la ilustración periférica para el mediterráneo la que se convierte en el “renacimiento humanista italiano” y en el proceso de reforma hacia la modernidad.

Se inspira en el Renacimiento humanista italiano implantado firmemente por la “Reforma” del cardenal Cisneros, por la reforma universitaria de los dominicos salmanticenses (cuya segunda Escolástica es ya “moderna” y no meramente medieval), y en especial poco después, por la cultura barroca jesuítica, que en la figura filosófica de Francisco Suárez inaugura en sentido estricto el pensamiento metafísico moderno. El *Quijote* es la primera obra literaria moderna de su tipo en Europa, cuyos personajes tienen cada pie en un mundo distinto: en el sur islámico y en el norte cristiano, en la cultura más avanzada de su época y en la inicial modernidad europea (Dussel, 2006 : 40)

El naciente circuito comercial atlántico durante la colonia funcionaba no sólo por la capacidad de pagos que logró hacer la corona española, sino también consolidando un imaginario europeo colonial de la época. Si recorriéramos los mapas bajo el horizonte explicativo de la época, en el imaginario español tendríamos que la aceptación y negación que hacían de lo existente y lo posible se generaba a partir de lo que les proveía lógica a sus actividades diarias, fundando una idea de región mal llamada “el mundo”. Primero no aceptaban más que a 3 hijos de Noé: Cam para África, Sem para Asia y Jafet para Europa. América nunca estuvo nombrada, no existía en el viejo testamento, así que al momento de su invasión se convertiría en el territorio desheredado de los “hijos de dios”, sin nombre aquella América era “bárbara”, y se ubicaba en la jerarquía por debajo de los demás continentes; dando como resultando un continente subordinado al poder humano y su mando mundano para que accedieran al cielo. Como si no fuese suficiente no tener “dios padre” Europa periférica de la ruta de la seda y ávida de capitalizar el poder que estaba obteniendo de la conquista adoptaba al continente entero lleno de “bestias” al que llama América. Dando el mismo nivel a un animal y al indio pues no estaban considerados como hijos de dios. En este contexto la mujer española e india simplemente no es enunciada y a su vez es sometida físicamente y negada completamente desde la visión esencialista del cuerpo y la mente.

Desde luego en el mapa imaginario de lo posible y lo in-humano para los conquistadores como Hernán Cortés les fue fácil emprender la desaparición del ser Otro, ya que la alteridad fue siendo borrada en su idioma y fue negando su opinión, por lo tanto fue “no existiendo”. Desde la lingüística esto trajo consecuencias de amplia magnitud pues su lugar de enunciación fue siendo un presente no interpretado bajo los preceptos del imaginario y sus prácticas coloniales que reflejaban ello (Todorov, 2003). Proponiéndose a ellos mismos para civilizar el continente como los sujetos que acaparaban la abstracción explicativa de la época dado el lugar de enunciación empoderado que asumían.

El principio del colonialismo no solo sería el recuerdo de un pasado épico al cual nos tendríamos que referir como romántico y propio de algunos cuentos para dormir a los niños después de un viaje al museo. El colonialismo fue y es a la fecha el establecimiento y la conservación de las categorías y las jerarquías que perpetúan la subordinación de las alteridades. El “mestizaje” y el “mulataje” forman parte a esta estructura que desde el mapa de lo posible; los hijos legítimos del viejo testamento dan lugar a la categorización por raza y sangre. La *pureza de sangre* (racismo) expresada en la interpretación de la Europa Occidental colonialista tenían dos propósitos, distinguir-categorizar el nuevo mundo y controlar la descendencia entre españoles, europeos o africanos. El control de dicho prejuicio cultural desde Noé hasta la conquista y la inquisición junto con el

mestizaje y el mulataje son parte constitutiva de la modernidad/colonial y los modos de producción y explotación que nace en la época (Quijano, 2003). Esto legitimó y naturalizó sin duda las prácticas de superioridad/inferioridad y se estandarizó como un *modus operandi* en el mapa cultural de la conquista en el sistema moderno/colonial.

El recorrido planteado por Quijano no acontecería de la noche a la mañana como es de esperarse, sino que sería una transición de construcción ideológica que pasa por “*la primera modernidad, la ibérica*”, [...] *la segunda modernidad se desarrolla en las Provincias Unidas de los Países Bajos* [...] *la tercera modernidad, inglesa y posteriormente francesa*” y la plenitud de la modernidad alcanzada en la expansión colonial hacia Europa del norte por Asia, consecutivamente África y la revolución industrial, obviando por supuesto la acumulación de los recursos de las periferias en manos de unos cuantos blancos (Dussel, 2006). Las modernidades que nacen posteriormente a la ibérica, los países bajos, Inglaterra y Francia subsiguientemente, fueron incorporando los pensamientos de Descartes, Spinoza, Hobbes, Locke, Hume.

La modernidad no se reduce al proceso económico de industrialización y acumulación del capital, sino de igual importancia la subsunción cultural. En este sentido todas las formas de control racial-ideológico, dan lugar a la subsunción de la “*producción-apropiación-distribución de productos, [...] alrededor de la relación capital-salario (en adelante capital) y del mercado mundial*” (Quijano, 2003), productos provenientes de las colonias latinoamericanas y africanas. De tal manera que la modernidad no solo sería la construcción sistémica-mundial de acumulación de la riqueza, sino en su conjunto, la modernidad es la constitución de los mapas idealizados y abstractos de la Europa medieval junto con la necesidad de la Europa periférica por afirmarse frente a euroasia e indoeuropea que tenían en su control los mercados de la seda.

La Modernidad habría tenido cinco siglos, lo mismo que el “sistema-mundo”, y era coextensivo al dominio europeo sobre el planeta, del cual había sido el “centro” desde 1492. América Latina, por su parte, fue un momento constitutivo de la Modernidad (Dussel, 2006).

La premisa es: la modernidad es un discurso colonial implementado para la extracción de riquezas y ganancias geopolíticamente ubicadas, y los mecanismos utilizados son: la negación y el control de la diversidad. La negación del Otro como el engrane para el funcionamiento del discurso hegemónico. Y la invisibilidad del Otro como el espacio principal para la reconciliación de las diferencias; es decir, de las diversidades y las resistencias.

2.2 Colonialidad del poder de Aníbal Quijano

Walter D. Mignolo realiza una lectura sistematizada de la obra de Aníbal Quijano sobre *la colonialidad del poder* para elaborar un esquema que ilustra por conjuntos explicativos la diferenciación colonial que integra la “*colonialidad del poder*”. El primer conjunto categorial es *raza, trabajo, y género/sexualidad*; el segundo conjunto categorial es *explotación dominación y conflicto*, el tercer conjunto categorial es *el trabajo, el género/sexualidad, la autoridad y la subjetividad* (Mignolo, 2003).

El primer conjunto categorial (raza, trabajo, y género/sexualidad) busca dar los elementos explicativos para relacionar la diferenciación por sangre (pureza de sangre) con el geoposicionamiento de las riquezas y los trabajos peor pagados en los países coloniales. Así mismo la diferenciación género/sexualidad, como el instrumento de jerarquización que permitía el control de la pureza de sangre, subsumiendo el rol de la mujer a un instrumento clasificador que depura y reproduce la capacidad de las elites criollas coloniales para el control de la sangre y el trabajo. Un ejemplo de ello son los matrimonios por “conveniencia” en las familias, que utilizan a la mujer como forma de pago a cambio del predominio de cierta elite social al mando de empresas o tierras (pureza de sangre). De igual manera género/sexualidad opera en las clases bajas como la diferenciación negativa del cuerpo (morena, sucia, puta, violable, etc.) que introduce la expansión hegemónica de un imaginario, un “anhelo” (de lo bello) subordinado y controlado por la clase dominante (mestizaje y mulataje). Lo cierto es que el trabajo y el valor, no pueden explicarse sin la raza. Mientras que el trabajo produce valor y plus-valor, la raza ubica social y geográficamente a quien lo produce en el sistema-mundo/capitalista/patriarcal/moderno/colonial. Es decir, la raza, trabajo / género/sexualidad constituyen la diferenciación entre jerarquías, lugares y roles sociales a nivel mundial que favorecen a una elite criolla gobernante en los países coloniales. La georeferenciación de la diferencia colonial entre europeos/no europeos permite como lo explica Quijano una división racial del trabajo.

Europa se convirtió también, hasta el siglo XIX y virtualmente hasta la crisis mundial alrededor de 1870, en la sede central del proceso de mercantilización de la fuerza de trabajo, es decir del desarrollo de la relación capital-salario como forma específica de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos. Mientras, en cambio todo el resto de las regiones y poblaciones incorporadas al nuevo mercado mundial y colonizadas o en curso de colonización bajo dominio europeo, permanecían básicamente bajo relaciones no-salariales de trabajo, aunque desde luego ese trabajo, sus recursos y sus productos, se articulan en una cadena de transferencia de valor y de beneficios cuyo control correspondía a Europa Occidental. [...] El hecho es que ya desde el

comienzo mismo de América, los futuros europeos asociaron el trabajo no pagado o no-asalariado con las razas dominadas, porque eran razas inferiores (Quijano, 2003 : 206-207).

Es pues la raza/trabajo genero/sexualidad un conjunto de elemento interconectados explicativos, de vital importancia, ya que a consecuencia de la “*división racial del trabajo*” podemos explicar el papel de la América bastarda en la constitución del capitalismo moderno que innegablemente es un sistema-mundo moderno/colonial. La diferenciación colonial trajo como consecuencia identidades históricas y sociales clasificatorias, ejemplo de ello: amarillos, aceitunados, blancos, indios, negros, mestizos y por supuesto europeos/no-europeos. Una clasificación que permitió distribuir el trabajo de manera racista, dejando exclusivamente los puestos de administración colonial a las elites blancas. No está por demás resaltar que en la mirada de Quijano no existe un reduccionismo en vías de desentrañar la función de la división racial del trabajo en la acumulación de poder y capital a nivel mundial; por el contrario, Quijano complejiza y subraya la preposición clasificatoria europea “el nombrar al Otro”, para demostrar cómo se convierte en una cultura hegemónica negativa del Otro o las Otredades de manera ontológica, a la que junto con los otros dos conjuntos categoriales les llama: *colonialidad del poder*.

El segundo conjunto categorial es *explotación, dominación y conflicto*. Dicho conjunto tiene como objetivo desenmascarar el proceso de negación del Otro frente a la violación de las condiciones de dignidad y reproducción de la vida. Simultáneamente describe cómo el camino de la negación, convierte a los Otros negados, en sujetos subsumidos (dependientes) a las relaciones de producción en el sistema-mundo/capitalista/patriarcal/moderno/colonial. Este conjunto categorial permite ubicar los conflictos civilizatorios y ontológicos que se expresan desde las historias negadas y sometidas a las construcciones jurídicas de la colonia y el Estado-nacional que ahora se resquebrajan ante nuestros ojos.

Para atender la profundidad del segundo conjunto categorial, *explotación, dominación y conflicto* haré referencia a Dussel en su relectura de los Grundrisse, cuaderno II de Marx. Dussel retrata de manera brillante el lugar en donde se desplaza a “el Otro” de ser sujeto creador del valor por medio de su trabajo y es llevado al trabajo impago, que posteriormente le es arrebatado del trabajo de sus manos como el plus-valor, no solo acaparado en las manos del blanco como acumulación del capital, sino generando la *exclusión primera, (la explotación)*. Aquí se da el quiebre donde se subjetiva el valor positivo y es transformado para el capitalismo en valor de uso y de cambio, ante leyes abstractas, como el dinero o la oferta y la demanda.

Este recorrido pre-capitalista deja tras de sí la condición de víctima y negatividad absoluta del sistema capitalista frente a los países coloniales (*la dominación*), absoluta exclusión ontológica de la modernidad abstracta, solamente útil para la modernidad europea/euro-norteamericana, y desgarradora para los países coloniales (Dussel, 1999 : 13-17). Es decir, si el trabajo asalariado era exclusivamente para los blancos y las regiones colonizadas estaban bajo relaciones no-asalariadas, tanto el capital como su producto, el plus-valor, estaban y están bajo el control de una elite ya mencionada dentro del sistema-mundial capitalista. La subsunción (alienación del trabajo) y la acumulación por medio del trabajo impago, “no-asalariado”, es geopolítica y socialmente ubicado. Entonces la *explotación* que produce la *diferencia colonial* es la relación entre la (Dussel, 1999 : 13) “*negación originaria*” y la “*dominación*” que se resume como la dependencia de la acumulación “*del capital y del saber*” por medio de la conquista y colonización de los pueblos amerindios en vías de un interés; el de la nueva configuración de un circuito comercial del Atlántico y su concomitante imaginario cultural: la modernidad. Es decir, la condición de víctima en *la exclusión primera* de la negación originaria del capital se produce simultáneamente y con la misma importancia en dos aspectos, primero: la negación del trabajo vivo y su explotación, así como la subsunción de la corporalidad (condiciones primeras para reproducir la vida) dentro del trabajo impago. Y segundo: en la negación ontológica del trabajador Otro, clasificándolo en la *diferenciación colonial*, invisibilizándolo generando una absoluta exclusión y sometándolo a la dependencia de un modelo de producción por medio de la subsunción real y cultural donde se empoderan los saberes hegemónicos y se controla el acceso a ellos por medio de la raza, el trabajo / género/sexualidad.

Dussel distingue entre «explotación» para referirse a la relación laboral entre el capitalismo y el obrero (esto es, el trabajo asalariado) y «dominación» para referirse a la relación de «dependencia» entre burguesías metropolitanas (donde se acumula el capital y el saber) y burguesías periféricas tanto geográficamente como en cuanto a poder (Mignolo, 2003 : 47-48).

El complejo artificio para decolonizar el poder y el saber propuesto en la obra de Quijano, se expresa en la capacidad de situar los momentos constitutivo del sistema-mundo /moderno/colonial/patriarcal/capitalista y los instrumentos de sometimiento y jerarquización desde los cuales se incorpora y borra a las diversidades (heterogénesis) en un sistema que enriquece a unos cuantos geopolíticamente ubicados y empobrece al resto del planeta. El *conflicto*, como triada de estas dos matrices coloniales (*explotación y dominación*), es la situación actual de los Estados-nacionales que imponen una arquitectura (jurídica, política, moral, financiera etc.) y niegan al que interpele con su sangre y construye los edificios que les olvidan. Conflicto de la subjetividad

(Estado-nacional) y la materialidad (explotación y dominación) atravesada por la diferenciación colonial. El desamparo del Otro a expensas de la sobre-posición de la modernidad.

En este sentido el continente interpreta a la realidad y comparte un pensamiento bajo la “*colonialidad del poder*”. El colonialismo por lo tanto es el resultado de la “*diferenciación cultural*”, en su papel de conquista y en su contexto geopolítico mundial, donde la modernidad ibérica, precisaba de una ruta comercial para acceder al mercado del mediterráneo y asiático. Y la *colonialidad del saber* es fundada en la modernidad/colonial con una herencia grecolatina “*el cristianismo*” en Europa (1); sobre tres ideologías visibles “*la revolución francesa* (2), *el conservadurismo* (3), *el liberalismo* (4)” y sobre una quinta invisible “*el colonialismo*(5)”, decantando en las ideologías visibles: conservadurismo, liberalismo y socialismo como parte del aparato estructural excluyente del Estado-nacional ya sea de derecha, centro o izquierda.

El proceso imperial/colonial cambiante que acompaña la historia del capitalismo *necesitó de la reconfiguración de la diferencia colonial e imperial para redefinir la exterioridad necesaria para mantener la cambiante mismidad del sistema*. Me refiero al sistema-mundo moderno/colonial. [...] El dispositivo que constituyó y continúa reproduciendo la *diferencia colonial y la diferencia imperial* se llamará, siguiendo la propuesta de Aníbal Quijano, *la colonialidad del poder* (Mignolo, 2003 : 36).

Por último tenemos el tercer conjunto categorial, *el trabajo, el género/sexualidad, la autoridad y la subjetividad* que tiene como objetivo trazar una transversal del poder que permite redimensionar la *colonialidad del poder* en el contexto global. Hasta aquí, Mignolo sintetiza lo que Quijano concibe como “*colonialidad del poder*” sin embargo, el tercer conjunto categorial es la interrelación para desenmascarar el maquiavélico mundo del poder y el control del sistema-mundo. Mignolo puntualiza dicho conjunto categorial exponiendo al ámbito del trabajo dentro de una *explotación/dominación* en el sistema capitalista y al *género/sexualidad* reproducido por la “sagrada familia”, entrelazando la complicidad entre el capitalismo, el cristianismo y la familia burguesa. El ámbito de la *autoridad, el control y los conflictos*, va decantando en la construcción del Estado-nacional y su poder para borrar al Otro y la subjetividad como la materialización del control y el conflicto en el orden del conocimiento. Dicho parafraseo casi textual, es para Mignolo el borde en el que hay que generar un *giro decolonial*.

Mientras que *Orientalismo* de Edward Said constituye un ejemplo expreso de la propuesta teórica de Aníbal Quijano. La *autoridad, el control y los conflictos* que el autor desenmascara en la construcción *subjetiva* del conocimiento, refutan la tradición Orientalista de Gran Bretaña, Francia y Estados Unidos como la construcción de conocimiento y representación historiográfica de Oriente

para afirmar al Occidente y a la modernidad occidental como el centro hegemónico y cultural del planeta, lo que Mignolo entiende como *diferenciación imperial* dentro de los “diseños globales”.

Quijano, por su parte, enfoca sus energías a desmembrar la “*colonialidad del poder*”, mientras que Mignolo desarrolla el manifiesto sobre *el pensamiento fronterizo* que trataremos más adelante. Por su parte Dussel hace una desmarcación en este contexto para enfocar a las luchas de emancipación y liberación en vías de un *giro decolonial*. La ética de liberación nos ayuda profundizar sobre el sentido emancipador de la acción desde la Otredad y en revelación con la vida, es decir con el Otro. Cada quien hace una ida hacia la decolonialidad, cada quien visibiliza la *diferencia epistémica* en diversos niveles de análisis y nos permite complejizar la resistencia y los movimientos sociales desde la exterioridad a la modernidad; desde la Otredad. La pertinencia de los *Estudios Subalternos* para el diálogo con las resistencias es el boceto crítico que diseñan los autores para ampliar el espectro de conocimientos y saberes que sobreviven en la contemporaneidad. El diálogo es el puerto donde parten como acción los conocimientos y los saberes hacia el Otro, donde el sobrevivir y el conflicto con la modernidad y sus instituciones generan una reacción a la violencia primera, la negatividad del ser, generando como conflicto ontológico: la resistencia, la liberación (Mignolo, 2003 : 49-50).

2.3 El pensamiento fronterizo Walter Mignolo

Mignolo hace una propuesta aventurada para dar con el lugar donde el subalterno es capaz de enunciar sus saberes y por lo tanto responder cuál es el entramado epistémico para que estos saberes sean una reivindicación profunda de la Otredad. El lugar apremiante que le da Mignolo a estos conocimientos es sin lugar a dudas una desmarcación de las tradiciones metodológicas y epistemologías del conocimiento occidental. El *giro decolonial* que aporta Mignolo a los *Estudios Subalternos en América Latina* es el ejercicio al que Catherine Walsh nos ha invitado a llamarle “indisciplinar las Ciencias Sociales”. Walsh recupera las ideas de Wallerstein en la propuesta *Abrir las ciencias sociales*, y nuevamente se ve plasmada la deconstrucción de la mirada del *sistema-mundo* y las críticas a la modernidad desde América Latina (Wallerstein, 1996). A continuación narraré las propuestas de Mignolo para ir aterrizando “las resistencias” de manera decolonial.

Al haber dado por sentado el patrón moderno/colonial y la matriz de la *colonialidad del poder* de Aníbal Quijano, me gustaría profundizar sobre lo que Mignolo y algunos otros han desarrollado como la *colonialidad del ser* y *colonialidad del saber*. En este sentido es importante aclarar que la *colonialidad del ser* y *del saber*, ambas, son el camino para llegar al *pensamiento fronterizo* y su ejercicio de traducción desde la exterioridad al conocimiento el cual es generado desde la frontera

de la *diferencia colonial e imperial* y del *occidentalismo*. El *pensamiento fronterizo* busca desactivar el peso epistemológico y hermenéutico de la relación sujeto-objeto euro-céntrica y euro-norteamericana asumida por la modernidad en la era global.

Esta mirada que le pretende dar Walter Mignolo, al conocimiento, lo habremos de llamar *giro decolonial* el cual pretende ser el lugar de enunciación por excelencia de los subalternos. Este *giro* busca hacer resonar las demandas y reivindicaciones desde la exterioridad subalterna a la modernidad y proponer una opción para la liberación y la emancipación de los pueblos explotados y subsumidos en los “sures” del mundo.

La *colonialidad del ser y del saber* son dos expresiones transversales del patrón moderno/colonial que desarrollaremos aquí para encontrar su papel en la invención del Otro desde los “diseños globales”, que justifican el proceso de construcción de un imaginario hegemónico colonial-occidental. El papel de la *colonialidad del ser y del saber* son dos aspectos fundamentales para la invención del Otro ya que cimentaron la creencia de que no existía ningún pensamiento que rebasara el debate epistémico y hermenéutico que había construido el conocimiento en occidente. De aquí la importancia de desactivar el peso que tienen la epistemología y la hermenéutica en la construcción del conocimiento occidental, ya que fomenta una dependencia unilateral en la relación sujeto-objeto, y se convierte en indispensable para el euro-centrismo/euro-norteamericano como lugar de enunciación empoderado y único vocero calificado de la verdad y la razón secularizada de la última modernidad, la de los Estados-nación en la era global.

Mignolo hace un símil de lo que Edward Said denominó *Orientalismo* como la corriente de las áreas de los estudios de la cultura en Oriente producida en Gran Bretaña, Francia y Estados Unidos, que construyeron un imaginario de Oriente erróneo y afirmativo de Occidente a partir de las necesidades de la *diferenciación imperial* que requerían para justificar la entrada del circuito comercial del Atlántico en la primera era de la modernidad y subsiguientemente el neocolonialismo sionista posterior a la segunda guerra mundial. *Occidentalismo* será en este ensayo lo que Mignolo concibe como *la cara visible de la construcción del mundo moderno, mientras que los conocimientos subalternos son su cara más oscura, la cara colonial de la modernidad [...] el <<occidentalismo>> es la metáfora global del imaginario del sistema-mundo moderno/colonial* (Mignolo, 2003 : 80-83).

A lo largo de este recorrido iremos delineando los “diseños globales” (visión macro del orden mundial desde la exterioridad) para poder aterrizar el debate del *pensamiento fronterizo*.

Me gustaría tener un concepto que resumiera La *colonialidad del ser y del saber* de manera sistemática, clara y concisa. Sin embargo, no es así, por ello iniciaremos un viaje al cual espero retornar dilucidando con mayor exactitud su papel dentro del patrón moderno/colonial. La *colonialidad del ser* está ligada directamente a la *negación originaria* del Otro. El momento constitutivo de la *negación originaria* como ya lo habíamos planteado es la subsunción del trabajo vivo en trabajo subjetivado para los intereses del capital. El trabajo vivo es aquel que esta significado a partir de la obtención de las condiciones necesarias para reproducir la vida. La subsunción del trabajo vivo es la subjetivación hacia la racionalidad occidental y es la, objetivación en tanto el trabajo es cosificado y aislado de su sentido primero que es reproducir la vida. La objetivación del trabajo desde el materialismo, simplifica su vínculo con el objeto transformado en mercancía, la alienación del trabajo impago, alienación del trabajador que se inserta en una relación de dependencia con los modos de producción capitalista. La explotación y exilio del trabajador en tanto la subsunción de la vida a la subjetivación de la racionalidad occidental. La *negación originaria* es el despojo de su poder transformador vía el trabajo y despojo del sentido y el significado (semántica) del trabajo que posibilita la vida.

El proceso en que se desarrolla esta *negación originaria* es el patrón moderno/colonial y dicho conflicto ontológico del ser Otro es el que obliga al subalterno a reivindicar su disidencia de la *diferenciación colonial e imperial*. Mignolo apunta *un ser que se configura ontológicamente [...] en el poder diferencial del racializado* (Mignolo, 2003 : 22). La *negación originaria* es la negatividad hacia el sentido cosmogónico y cosmológico de las Otredades que nuestro planeta acumula. Es decir la diversidad cultural que aquí deconstruiremos en *diversidad epistémica, y epistemología territorial* más adelante, para encontrarnos en la exterioridad a la modernidad/colonial. Desde los *pensamientos fronterizos*.

La *colonialidad del saber* es el diseño global que niega los conocimientos subalternos para dar lugar al *Occidentalismo*. Hasta aquí he nombrado ya varias veces la *diferencia colonial e imperial* sin aclarar bien a bien de qué se trata. Para profundizar sobre la *colonialidad del saber* tendremos que aclarar este enigma. Si bien ya hemos atendido someramente el papel de la *diferencia colonial* para clasificar y delimitar la *pureza de sangre* en la época de la conquista. Lo que afirmaba anteriormente, se habría de convertir en un *modus operandi* del colonialismo y también una estructura formativa del pensamiento euro-céntrico y euro-norteamericano.

¿Cómo se constituyeron las diferencias fenotípicas en *clasificaciones de las poblaciones por su nivel de inteligencia*? La raza no solo significó la forma de control de la sangre. Las castas posteriores a la secularización de las colonias fueron utilizadas para marcar una *diferencia cultural*

la cual enmascaraba la *colonialidad del poder* (Mignolo, 2003 : 27). Las castas tienen en un primer momento el rol de clasificar las nuevas mezclas de sangre que se comenzaban a dar a partir de la conquista, sin embargo el árbol genealógico que buscaba imperar es la pureza de sangre que se debía conservar desde los hijos de Noé. Esta operación facilitó la expansión del cristianismo y permitió que el que clasificaba las castas tuviera un lugar privilegiado. Recordemos que en el momento en que se constituyen las castas, Europa es periférica del centro interregional de la ruta de la seda. Este lugar de enunciación le permitía afirmar el centro explicativo de la Europa periférica frente a Oriente.

La cristiandad se convirtió, con la expulsión de judíos y de musulmanes y con el <<descubrimiento>> de América, en el primer diseño global del sistema-mundo moderno/colonial y, consecuentemente, en el ancla del Occidentalismo y de la colonialidad del poder que trazó las fronteras externas de la diferencia colonial (Mignolo, 2003 : 81).

La *diferencia colonial* se distingue de la *diferencia imperial* puesto que la *diferencia colonial* no busca la esclavitud de África sino el *derecho de gentes*. ¿Qué quiere decir esto?, Que el *derecho de gentes* es un debate sobre la humanidad del amerindio con Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. Debate que se centraba en la diferencia entre el *derecho de gentes* y los *derechos del hombre y el ciudadano*. La *diferencia colonial* buscaba mantener subordinados a los amerindios ya que les permitía acumular el capital necesario para consolidar la *diferencia imperial*, esto se logró utilizando el *derecho de gentes* que convertía a los *amerindios en vasallos del rey y sirvientes de dios*, [...] los cuales [...] *debían ser educados y convertidos al cristianismo*. Sin embargo los africanos son esclavos en base a la diferenciación de los derechos del hombre y el ciudadano a los cuales no tienen acceso ya que *formaban parte del imaginario cristiano en tanto descendientes de Cam, el hijo desdeñado de Noé* (Mignolo, 2003 : 38).

Esto nos obliga a responder la otra incógnita, la *diferencia imperial*. La *diferencia imperial* responde al diseño del sistema-mundo moderno/colonial. Alterar el imaginario mundial era la empresa que desarrollaría la *diferencia imperial* puesto que la Europa periférica tenía que construir su propia estela de sucesos explicativos de la compleja realidad con Oriente constituyendo el *Occidentalismo*. Es decir la *diferencia imperial* se basó en la distinción civilizatoria del Impero Otomano e Islámico, los dos descendientes legítimos de Noé, que en los hechos significarían una ruptura territorial y temporal, trazando una conjunción conceptual, filosófica, religiosa, ético, política, económica del la primera fase de la modernidad/colonial que deja de ser una modernidad interregional para convertirse en mundial.

Es hasta la segunda fase de la modernidad/colonial cuando la *diferencia imperial* transforma definitivamente en el imaginario del sistema-mundo.

a finales del siglo XIX Estados Unidos (antigua colonia británica) se convirtió en una potencia hegemónica, y Japón se desvinculó de China y fue admitido en la familia de las naciones que se ajustaban a las pautas civilizatorias [...] el imaginario del sistema-mundo <<moderno>> redujo <<Occidente>> prácticamente a los países de habla inglesa (Mignolo, 2003 : 91)

La *diferencia colonial* se establece como un diseño global cuando la *pureza de sangre* deja de medirse en términos religiosos y se basa en el color de la piel, siendo utilizado para distinguir la raza aria de otras razas. Según Mignolo el momento en que se da este suceso es en la guerra entre Estados Unidos con España y la pelea por una isla controvertida a finales del siglo XIX y principios del siglo XX: “Cuba”, guerra justificada a partir de la superioridad de razas. Por su parte la posición de Francia fue utilizar el concepto “Latino” lo que marcaría una distinción territorial geográfica de las colonias, que posteriormente significó la cimentación del imaginario global. Yendo de la diferencia colonial a la diferencia imperial, que clasifica a las civilizaciones en los “diseños globales” del sistema-mundo moderno/colonial.

El concepto de <<latino>> fue introducido por la intelectualidad francesa y empleado simultáneamente para trazar las fronteras entre anglosajones y latinos en Europa, así como en las Américas (Mignolo, 2003 : 93).

Ahora bien, “latino” fue una diferenciación colonial de finales del siglo XIX hasta el término de la segunda guerra mundial, cuando la configuración del Atlántico, la Guerra fría y los países no alineados se comienzan a resquebrajar. Es importante resaltar que tanto la *diferenciación colonial* como la *diferenciación imperial* tienen distintos momentos en la constitución de la *colonialidad del saber*, sin embargo el momento en que se consolidan simultáneamente como un diseño global es en la constitución de los Estados-nacionales y es ahí donde nos detendremos ahora.

El *sistema-mundo moderno/colonial* a principios del siglo XX se ve explicado en Mignolo por lo que denominamos “diseños globales”, en los que se encuentran marcadas las distinciones que al euro-centrismo y euro-norteamericanismo le satisfacían para el control de los mercados en el Atlántico y las estrategias neocoloniales del siglo XX, habiendo constituido fronteras internas al lugar de enunciación y fronteras externas que definían lo que se encontraba en la exterioridad a la modernidad. Un ejemplo de ello serían las *diferencias coloniales* marcadas hacia el interior de Latino América y las *diferencias imperiales* que distinguen al continente hacia el exterior, surgiendo como jerarquías geopolíticas, como Medio Oriente, Asia o África. La distinción marca a

la Otredad en uno cercano, controlable, educable y sometible, pero útil. Otro lejano al que había que clarificar como extraño misterioso, peligroso y bárbaro, al cual había que investigar. *Orientalismo* es una muestra de este aparato “ingenuo” de construcción del conocimiento que operaría en función de las necesidades de Occidente y su afirmación frente a las fronteras internas que tenían que dominar y someter.

La frontera es una delimitación espacio temporal que no se constriñe a una línea imaginaria que delimita un Estado-nación de otro. Por el contrario es el espacio-tiempo capaz de hablar desde las fisuras de los “diseños globales”, es decir, desde aquella incapacidad del discurso hegemónico para controlar la versión del Otro desde la invención de las *diferencias coloniales e imperiales*. Esto es lo que Walter Mignolo denomina *pensamiento fronterizo*.

Ahora la *ruptura epistémica* en la que se basa Mignolo para afirmar la existencia de un *pensamiento fronterizo* es, como lo habíamos anticipado un *giro* en la mirada con consecuencias en la relación sujeto-objeto. Hagamos el *giro*:

la mirada de Colón mirando a los indios mientras se acercaba a la costa, sino la de los indios mirando ese objeto extraño en el agua, que se acercaba hacia ellos. Estas dos miradas se ligaron, se entrelazaron en una relación de poder; se plantó la semilla de la colonialidad del poder y con ello el paradigma silenciado durante mucho tiempo de quienes ven el mundo desde las costas a la que llegan los barcos, los ferrocarriles, los bancos, los aviones (Mignolo, 2003 : 32).

A esto le sumaría la aclaración que con Tzvetan Todorov se responde por completo, y es que no sólo llega la tecnología sino que más cruentamente llega, en esos barcos, ferrocarriles, bancos y aviones, los preceptos lingüísticos que niegan al otro y afirman al “sí mismo” no solo en un “diseño global” sino en las historias locales. Subrayo el paradigma silenciado ya que es la *diferencia epistémica* la que desata el cuestionamiento del *pensamiento fronterizo*. Esto es, la mirada silenciada del subalterno que tiene que deconstruir su conocimiento entre la *diferencia colonial e imperial*.

Mignolo introduce a debate la categoría de *gnosis* y *gnoseología* de Valentín Y. Mudimbe para *hablar del <<conocimiento>> más allá de las culturas de la erudición*. Esto quiere decir que las palabras que se encuentran en nuestro acervo académico nacen de las culturas científicas y las humanidades las cuales producen los conceptos de epistemología y hermenéutica.

Es decir, que mientras que la *episteme* es tener conocimiento de; la *gignosko* es conocer, reconocer. Para Platón la diferencia entre *doxa* y *episteme* marca la distinción entre conocimiento guiado por el

sentido común y conocimiento sistemático guiado por las reglas lógicas explícitas. Valentín Mudimbe utiliza *gnosis* para lograr narrar la diferencia que hacía *el sistema tradicional africano* en oposición a la filosofía. Entonces la filosofía y la epistemología subalternizó el conocimiento que traspasaba las fronteras disciplinares. Mudimbe utiliza la *gnosis* para ampliar la gama de formas de conocimiento que han quedado al margen de la filosofía y la epistemología.

La relación binaria entre *doxa* y *episteme* implica una relación entre lo sistematizado y lo que no es sistematizado, dejando al margen lo que no es ni sentido común, ni conocimiento científico. Mudimbe entiende por *gnosis* [...] *aspirar a conocer, inquirir, métodos de conocimiento, investigación e incluso familiaridad con alguien*. De aquí que la *gnoseología* la comprenda como el conocimiento en general, incluyendo la *doxa* y la *episteme*, por lo tanto es una frontera no incluida en el diseño de conocimiento que estaba implícito en la construcción disciplinar del Estado-nación y los “diseños globales” siendo una *gnoseología fronteriza*.

la *gnoseología fronteriza* es una reflexión crítica sobre la producción del conocimiento tanto desde el interior de las fronteras como del sistema-mundo moderno/colonial (conflictos imperiales, lenguajes hegemónicos, direccionalidad de las traducciones, etc.) como desde sus fronteras exteriores (conflictos imperiales con las culturas colonizadas, así como las fases subsiguientes de independencia y descolonización) [...] la *gnosis fronteriza* se construye a través de un diálogo con la epistemología desde conocimientos que fueron subalternizados en los procesos imperiales coloniales. (Mignolo, 2003 : 70-71).

Los lugares de enunciación de los subalternos están marcados por una *diferenciación colonial e imperial* acentuando su diferencia en el espacio-tiempo, lo que es una *diferencia epistémica*. Como ya lo habíamos comentado, el concepto de “cultura” forma parte de la epistemología occidental, hace una distinción desde *el sistema de signos (lengua, comida, vestimenta, religión, etc.)* y la *etnicidad (color de piel, localización geográfica)*, lo que constituye una *diferencia colonial* en los “diseños globales”. Ahora, el debate sobre la transculturación inscribe el enfrentamiento con la Otredad al hecho de la asimilación cultural (mal llamado sincretismo), esto por supuesto desde la antropología sería bien visto ya que habilita un entorno explicativo del Otro que se apropia de las *diferencias coloniales* y les utiliza para “reconocer” el lugar de enunciación empoderado que los significa, en este caso a los invasores coloniales. Volvamos a subrayar que este “reconocimiento” no se delimita únicamente a la mirada de segundo orden, sistematizada, epistémica y hermenéutica o a la *doxa* de un sentido común. No hay sentido común que pueda explicar por qué matan a mi comunidad, destruyen mis tierras y violan a las mujeres. Entonces la *gnosis* aparece como el conocimiento o los métodos del conocimiento desde el subalterno. Renato Ortiz en Mignolo

(Renato Ortiz en Mignolo Walter, 2003 : 73) plantea la *semiosis colonial* como una alternativa a la mirada de la transculturación desde la hermenéutica y la epistemología, es decir la *semiosis cultural* que disuelve la noción de cultura ya que se ve desde el conflicto que genera las interacciones socio-semióticas.

La *semiosis colonial* enmarca la localización de la Nación y su delimitación territorial en miras de los Estados-nacionales y sus tradiciones en la construcción del conocimiento en los “diseños globales”. Hasta aquí la *semiosis colonial* es la deconstrucción de lo que sería soberanía y cultura para el pensamiento liberal de Benito Juárez en México que se manifiesta en la delimitación geográfica de las fronteras políticas y la implementación de un ejército para salvaguardar la soberanía. La *semiosis colonial* desarma este precepto para imaginar la construcción del territorio en conflicto con la imposición del Estado-nación desde la *diferencia epistémica del subalterno*, el Otro negado. *Se trata más bien de un <<desvío>>, en el sentido que tienen los signos callejeros que indican que no se puede seguir por la calle principal y es necesario <<desviarse>>* (Mignolo, 2003).

Aquí los levantamientos y las rebeliones tienen un sentido autónomo a la historiografía de las elites gobernantes que cimentaron un imaginario nacional incrustado en las historias locales de la sangre derramada por los sentidos subsumidos en la invención del Otro.

La división disciplinar que nos llevó a construir el Estado-nacional nos puso en un conflicto ulterior. La construcción del conocimiento desde Descartes hasta Kant, Hegel o Husserl responde a la historia narrada desde la “universalidad”, donde los actores de esta historia no han tenido la oportunidad de convertirse en narradores (Mignolo, 2003 : 70-77).

Las fallas y fisuras donde se origina el conflicto, no basta con una descripción de una de las vertientes de la divisoria epistemológica [...] en este caso la hermenéutica [...] mientras el primer problema consistió en mirar a los espacios existentes entre ambos, el segundo fue cómo producir conocimientos desde dichos espacios en lugar de, por ejemplo, desde el Espíritu o el Ser (Mignolo, 2003 : 77).

Aquí nos invita a una delimitación en el espacio, que James Scott dimensiona como un *espacio oculto* frente a la mirada del poder. Pronto atenderemos este tema, no sin antes aclarar la desmarcación que logra realizar el *pensamiento fronterizo* de la lógica moderna/colonial en la relación sujeto-objeto. La importancia del *pensamiento fronterizo* es su capacidad de romper la inmovilidad que se suponen tienen los sujetos subalternos frente a el ser, hacer y pensar hegemónico de la modernidad/colonial. Habiéndonos desmarcado de esta limitación conceptual y

epistémica, la exterioridad y las resistencias cobran sentido y un lugar donde el declive del orden mundial capitalista se presenta en conflicto con la emergencia de las historias locales y las alternativas planteadas por la Otredad. Exterioridad y frontera hacia un mundo distinto.

Volviendo al tema de la cultura, hemos podido deconstruirla en el marco de la creación del conocimiento y la cimentación de los Estados-nacionales, sin embargo queda ambigua entre los diseños globales. Pese a que hemos aclarado cuál es el papel de la cultura en la *diferenciación colonial*, hace falta remarcar la diferencia entre “geocultura”, “cultura popular” y “occidentalismo”. La primera es planteada por Wallerstein y sitúa el imaginario del sistema-mundo moderno entre la Revolución Francesa y Mayo de 1968; la segunda es construida por Dussel que la considera: *lejos de ser una cultura menor. Es el centro más incontaminado e irradiativo de resistencia del oprimido contra el opresor [...] para crear algo nuevo ha de tenderse una palabra nueva que irrumpe a partir de la exterioridad. Esta exterioridad es el propio pueblo que, aunque oprimido por el sistema, es lo más extraño a él* (Dussel, 2006 : 31-32). Y occidentalismo como lo hemos delineado, es el “diseño global” que construye el imaginario de Occidente a partir de la *diferenciación colonial e imperial* en la *colonialidad del ser y del saber* dentro del patrón moderno/colonial.

La noción de imaginario que incorpora Mignolo de Glissant que apremia como un <<imaginario>> *sociohistórico*, así como la densidad de la memoria colectiva de José Ortega y Gasset, nos ayudan al acto de enunciación en una triple dimensión: el *suelo*, el *subsuelo* y el *enemigo* (Ortega y Gasset en Mignolo Walter, 2003). *El subsuelo existe allí pero no es visible*, es aquel que se presenta en la negación del imaginario Europeo de la época de la conquista, es aquel territorio que a pesar de su existencia física, al no tener un lugar explicativo dentro de los hijos de Noé, no es visible, es un apéndice de occidente.

El imaginario del sistema-mundo moderno/colonial no sólo está construido por lo que resulta visible y se sitúa a ras de <<tierra>>, sino, además, por lo que ha permanecido en el <<subsuelo>> oculto a la vista en virtud de las sucesivas capas que se han acumulado a resultas de cartografiar pueblos y territorios [...] los supuestos epistémicos denotativos se presuponen en lo que aquí denomino <<epistemología territorial>>, que es, en palabras de Ortega y Gasset, <<el enemigo>> (Mignolo, 2003 : 86).

Mignolo mantiene la mirada desde la playa y no desde el barco en esta analogía, ya que denuncia el lugar de enunciación que un subalterno tiene que completar simultáneamente. Es el *decir en contra* y *decir por*; esta acción desde la intersección de las historias locales y los “diseños globales”, desde la frontera; son en cada *diferencia epistémica* una reivindicación distinta, pero en conflicto ontológico y civilizatorio *contra* la modernidad donde al mismo tiempo existe una certeza del Otro

por el cual llegas a la reivindicación y a la resistencia. Pregunta Mignolo *¿Cuál es el suelo, el subsuelo y el enemigo de estas y otras narrativas?* responde: *El pensamiento fronterizo.*

La transformación en el lugar de enunciación es una reivindicación hacia la vida, según Dussel, sin embargo esto aun no nos aclara cómo es que se dislocó la relación sujeto-objeto. La relación binaria que sobrepone la modernidad a las categorías del conocimiento están ancladas al campo semántico de lo visual. Silvana Rabinovich hace una lectura densa y compleja de lo que Emmanuel Levinas nos aporta en este sentido. Desde el iluminismo, la distinción y la idea, todas ellas nos obligan a definir el *ente* en ser. Esto es, la relación que implica enunciar al ser atrayéndolo a nuestro campo de visión delimita al ente, en este caso al Otro. El momento de enunciación del Otro a partir de lo que mi campo de visión es capaz de significar (darle sentido y significado en mí saber) es una *ipseidad*.

Es el eterno retorno negativo de la otredad y negativo de la corporalidad imponiendo la idea, el bien, la razón. La corporalidad del Otro al que Levinas se aproxima diluyendo las fronteras es la propuesta de una filosofía heterónoma, donde el Otro es exiliado del lugar de enunciación a menos de que asimile a la alteridad. La traducción según Blanchot en Rabinovich dice: *todas las lenguas son extranjeras. Todas vuelan de un mundo al otro* (Rabinovich, 2001 : 18). La relación esencialista que perdura en la modernidad/colonial, tiene una doble dimensión, primero la negatividad del Otro, su exilio absoluto, la subsunción y la condición de víctima en la negación originaria. Segundo la objetivación desde la subjetividad moderna del ser en vías de la construcción del conocimiento, esto es, la esencia que se disuelve en sus partes (disciplinas) y que el todo en sus partes es desvinculado del Otro. Un ejemplo: es más importante aplicar la ley, como una parte del todo, que buscar el interlocutor del conflicto en este caso el Otro.

Las *lenguas menores* como ya lo denuncia Levinas, son guiadas por el Otro en tanto son signos que no fueron puestos para ser entendidos (Levinas, 2000). La huella del Otro son los rastros de la alteridad que no aparecen en el espacio público y no son ni pueden ser vigilados por el poder que los invisibiliza, mientras que en el espacio oculto encuentran su interlocutor desde la exterioridad, a esto es a lo que llama Dussel, un dialogo sur-sur, y de donde Dussel contundentemente afirma *las culturas menores son el centro mas irradiativo de resistencia* (Dussel, 2006). Es desde la exterioridad donde se exponen las entrañas de la relación tiránica entre el sujeto-objeto moderno/colonial.

Ahora sí creo, nos será más fácil entender el *pensamiento fronterizo* de lo que podríamos imaginar. El pensamiento fronterizo *surge de los desheredados, del dolor y la furia de la fractura de sus*

historias, de sus memorias, de sus subjetividades, de su biografía. Es la cara oculta de la modernidad/colonial, y la disidencia de la construcción de los Estados-nacionales. Es el saber autónomo y en los intersticios de la modernidad. Es el conocimiento que dialoga con el Otro, es la acción de enunciar y reivindicar la diferencia epistémica, es la voz del subalterno, es la denuncia del conflicto ontológico, es el quiebre del imaginario del sistema-mundo moderno/colonial/patriarcal/capitalista.

La cultura mundial de acuerdo a mi propio análisis, es resultado del pensamiento fronterizo que rearticula la <<razón universal de la civilización>> desde la perspectiva subalterna [...] El pensamiento fronterizo desde la perspectiva de la subalternidad es una máquina de descolonización intelectual y por lo tanto, de descolonización política y económica. (Mignolo, 2003 : 100-107).

2.4 El problema de la invención del otro en la América colonizada

Hemos desarrollado *la colonialidad del saber y el pensamiento fronterizo* en su dimensión del conflicto epistémico y hermenéutico en la construcción del conocimiento tanto en la relación sujeto-objeto como en los “diseños globales” y el patrón moderno/colonial. Ahora revisaremos las consecuencias de la invención del Otro en América. A pesar de la obviedad que pueda implicar este breve recorrido ya que hemos hecho referencia a este en varias ocasiones, el problema del Otro es el hilo conductor hacia las resistencias y los espacios, es por ello que le damos cabida en esta revisión que sin ser exhaustiva es el acercamiento para lograr el diálogo con las resistencias no sólo desde la academia sino también desde la profunda necesidad de compenetrarse con las demandas silenciadas y algunos de los movimientos sociales que expresan en el espacio público dicha reivindicación.

La negación del Otro ha sido un proceso histórico largo, que ya hemos descrito no sólo como un acontecimiento en tierras amerindias, que se inicia en 1492 como una historia de las culturas a nivel mundial, la ruptura del sistema interregional de la ruta de la seda y que desencadena el colonialismo y los distintos momentos de acumulación de capital, suficientes para llegar a la revolución industrial y al capitalismo euro céntrico

La historia de las *diferencias epistémicas* a nivel mundial fue silenciada, sin embargo la capacidad de supervivencia es su origen, Otro, lo que los lleva a ser resistencia.

Ahora bien, la modernidad/colonial implantada en América Latina bajo la premisa de “*definir, tomar y destruir*” (Todorov, 2003) no logró la aniquilación de los pensamiento oriundos de la zona.

Por el contrario, se creó un conflicto entre cosmovisiones, cosmogonías y cosmologías; unas hegemónicas y otras subordinadas en todas sus prácticas diarias.

Explica Todorov sobre *definir, tomar y destruir* el proceder lingüístico que llevan a cabo los colonizadores para aniquilar las cosmologías del Otro negado. Recordemos que quien nombra y reconstruye su mirada de los hechos son los conquistadores y que su lugar de enunciación determinó el lugar del subalterno. Partamos de cómo el colonizador entiende al amerindio. Primero como un sujeto creador de grandes maravillas, como artesanías, pinturas, murales etc. a las que les *define*, sin embargo sólo valiosas como productos, no como expresiones del sujeto creador de las cosas que son bellas. Segundo; siguiendo el camino de las cosas que son bellas y negando el papel de iguales entre el que las produce (el indígena) y el que las admira, compra y consume (el español) en ese momento se *toma* lo producido por un sujeto negado y se le explota; se *toma* al indígena como una cosa más. Tercero, *destruir*; son las consecuencias de la forma de concepción del otro; el otro negado (*definir*), el otro explotado como cosa (*tomar*), tiene como consecuencia el *destruir* sin miramientos su vida; y sin matices. Esto implicó en la conquista, la muerte y la sangre sin precio de miles de indígenas a manos de los españoles (Todorov, 2003).

Para Todorov, los colonizadores cuentan con las abstracciones como forma cotidiana de un consenso de comunicación entre las personas. Para los indígenas la ausencia textual significaba la no existencia. Cuando los españoles imponen el uso de un tercero ausente, niegan directamente la o las presencias que les están interpretando; en este lugar de enunciación impusieron a la Santa Inquisición y a la Corona Española, (ley y moral) como entes abstractos ausentes, pero que valían más, por así decirlo, que la voz del indígena, exigiendo su derecho a ser presente interpretado. En este momento es donde se da el *problema del Otro*; en este lugar histórico es donde se cambia al auxiliar (abstracto) por el indio presente al que se le está sometiendo (Todorov, 2003).

Este lugar lingüístico que le dan los españoles a la tercera persona, es un mecanismo que les facilitó la implementación de la conquista, ya que sólo la ley de la Corona Española y la Iglesia papal eran poseedoras de la capacidad civilizatoria que necesitaba la empresa de heredar un continente. Esto es, el imaginario explicativo de la época era incapaz de entender que había seres humanos que no estuvieran enunciados en el viejo testamento. Y por lo tanto, hacen del sujeto abstracto una herramienta utilitaria para afirmar a Europa en la primera modernidad mundial; implantando una *diferencia colonial* y un capital explicativo para el “diseño global del Atlántico”.

La clasificación de Bartolomé de Las Casas sobre barbarie citada en Mignolo clarifica el lugar jerárquico de enunciación que detentaron los españoles (Mignolo, 2003 : 36-38). La primera

barbarie se refiere a la *conducta* donde lo feroz, lo inapropiado y lo irracional son sinónimos. La segunda barbarie, trata sobre la falta de *locución literal* lo que es ahora lenguaje o idioma, especificando que no provenga del latín, y aquí hace una observación puntual, diferenciando entre “el sabio” y “el conocimiento”. La tercera barbarie, son los que no saben gobernarse a sí mismos ni pueden ser gobernados. La cuarta barbarie, la falta de una verdadera religión y fe cristiana. Y la quinta barbarie, todo aquel que se oponga a la fe cristiana. Los “tipos ideales” que construye Fray Bartolomé de Las Casas sobre “barbarie” ejemplifican el lugar de enunciación superior que presuponen los conquistadores frente a los indios, y es para subrayar que este es el modelo lingüístico aun cuando sean los más comprometidos con las condiciones de vida de la época.

Es importante subrayar que Las Casas no es el único que clasifica a los indígenas como “bárbaros” así, comparte este principio con Sepúlveda y Vitoria, siendo junto con Las Casas ideologías de “centro”, “derecha” e “izquierda”. Al interior del cristianismo fueron: conservadores, progresistas moderados y radicales; que al momento de la secularización decantaron en conservadurismo, liberalismo y socialismo (Mignolo, 2003). El momento de la construcción de los Estados-nacionales es crucial para esta mirada, a pesar de que la izquierda tenga un arraigo profundo sobre el despojo del proletariado, no deja de ceñirse a dos vertientes preponderantes de la *diferenciación colonial*, primero, la clasificación por asalariado en el obrero, aclarando que no podríamos tener empatía o solidaridad con un obrero ya que América Latina y México no incorporaron al asalariado hasta después de los movimientos revolucionarios y aún posterior a la descolonización territorial no se generó una estructura salarial compleja. Como ejemplo, podemos mencionar que el ejido y la propiedad comunal evitaron esta interpretación del trabajo. Y segundo, puesto que la mirada de la izquierda contempla un recorrido temporal lineal teleológico, la *diversidad epistémica* es marginada y subalternizada frente al proyecto soviético, lo que convirtió en un proyecto hegemónico marcado por la configuración de otro “diseño global” que afirmaba a occidente, en este caso a la Europa del Este y su crisis en las fronteras internas al centro hegemónico occidental del siglo XX que son Gran Bretaña, Francia y Alemania.

Ahora, con esto no niego ninguna responsabilidad a las miradas liberales de centro y conservadoras de derecha. Todas ellas se incluyen a la *diferenciación colonial* generando la invención del ciudadano y del Estado-nación/patriarcal que subsumió a las culturas originarias hasta convertirlas en una razón explicativa del atraso económico y político de la región, siempre en miras de la acumulación y el comercio en el Atlántico hacia Europa. Las consecuencias de la invención del Otro en América invisibilizó a las *diversidades epistémicas* al mismo tiempo que fundó tajantemente sobre sus luchas de liberación un imaginario nacional. Esa negación del Otro propició que las

diversidades epistémicas utilizaran momentos de debilidad o eufemismos del discurso hegemónico para capitalizar algunas victorias hacia los espacios negados en la realidad nacional (Scott, 2000). Tal es el caso de México con el paternalismo indígena o el reparto agrario, que hasta la fecha generan un fuerte discurso de que el campo en México es un parásito del Estado mexicano. Sin embargo las demandas profundas fueron invisibles y las acciones de resistencia o dependencia estructural del Estado-nación son a priori de una *diferencia colonial* sobre el atraso y la barbarie. Estas demandas o victorias clientelares del campesinado en México son rotas y violentadas después de la modificación del artículo 27 constitucional con Salinas de Gortari y la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio con América del Norte TLCAN y es a partir de estas políticas donde la emergencia del Otro estalla no sólo en México sino en todo nuestro continente.

Por su parte la emergencia indígena es otro ejemplo de estallido social que en 1992, en el marco de la celebración de los 500 años del descubrimiento de América, mostró su Otro rostro al surgir un movimiento continental indígena en el que reivindicaban los 500 años de resistencia. El movimiento Zapatista de los últimos 15 años en México demuestra en sus declaraciones y sus interpretaciones políticas de la realidad global un pasado silenciado que mira otro destino para los pueblos del mundo. Protagonista y controvertido, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional EZLN es un parteaguas en de la política nacional en México y por encima de ello, de la filosofía política global. Dichas afirmaciones las concibo logrando ver los diálogos pioneros sobre *diversidad epistémica, transmodernidad, pensamiento fronterizo, indisciplinar las ciencias sociales y otros más* que están ligados a las luchas de liberación en las fronteras de los centros hegemónicos y las fronteras invisibles del *occidentalismo*. Todos estos debates reconociendo la postura Zapatista e iniciando su propia lucha a la que este nuevo siglo nos ha aventado sin paracaídas y sin respuestas occidentales, afortunadamente.

2.5 Conflicto con formas abstractas.

Plantear las resistencias estrictamente en su rostro de conflicto. Conflicto, como el momento en que uno o más actores hacen propio su enfrentamiento con una realidad a la que no pertenecen y les niega.

Mientras una realidad abstracta (como es el Estado-nacional, pero no sólo las instituciones, también las formas jurídicas, representaciones de poder, terceros empoderados no presentes, etc.) esté alejada del sentido, el significado, los deseos, los anhelos, las necesidades de las personas, esta realidad mantendrá a raya a quienes por otro lado la viven, la saborean y la tienen que sobrellevar

hasta el punto de no aspirar a la realidad enunciada públicamente, sino a lo que “realmente” o concretamente construyen y conocen.

El *conflicto*, como parte del conjunto categorial *explotación y dominación*, en la *colonialidad del poder* es la situación actual de los Estados-nacionales que imponen una arquitectura ideal y niegan al que interpele con su sangre y construye los edificios que les olvidan. Conflicto de la subjetividad idealizada (Estado-nacional) y la materialidad (explotación y dominación) atravesada por la *diferenciación colonial*. El desamparo del Otro a expensas de la sobre-posición de la modernidad/colonial.

“Mientras se sobrepone la arquitectura sobre un terreno, su ingeniería encajó en la tierra grandes trincheras que constantemente resquebrajan las imágenes; lo visible y lo sólido de una casa cualquiera. En este momento la tierra desterritorializada, vulnerada, es parte del movimiento hacia la resistencia”.

De igual manera el conflicto no solo es la crisis civilizatoria entre el abstracto empoderado negativo del Otro. Este conflicto que por momentos es etéreo, se ve plasmado en los espacios públicos y ocultos. El conflicto al que nos referimos, es la ruptura de la hegemonía del discurso del poder. Las burlas, los secretos, los desafíos, las disidencias, los motines, los robos de granos, el aprovecharse de las promesas del poder, los eufemismos, entre otras, como lo dice Scott son parte de las resistencias visibles en la microhistoria donde se ven plasmadas las fisuras de la hegemonía.

Por último, no hay duda de que la frontera entre el discurso público y **el secreto** es una zona de incesante conflicto entre los poderosos y los dominados, y de ninguna manera un muro sólido [...] Las formulaciones más enfáticas de estas teorías de la hegemonía simplemente no dejan ningún espacio para los conflictos sociales y la protesta, ni siquiera en las democracias industriales relativamente estables a las cuales pretenden aplicarse y donde de hecho ocurren esos conflictos (Scott, 2000 : 38 y 105).

La idea de conflicto desenmascara la relatividad crítica o posmoderna con que se puede leer el lugar del subalterno. Mientras los Otros se inventan estrategias para sobre-vivir, enlazan y tienden los puentes hacia las diversidades que se encuentran subalternizadas. Esta acción plagada de ética de la liberación se enfrenta a ser “vigilada y castigada”. Sin embargo el panóptico está concebido para el cuerpo. Spivak por ejemplo expone la inmolación de la mujer al quedar viuda en la India (Sati) como la recuperación de la corporalidad. Quedando cuestionado completamente la idea de poder y hegemonía que vislumbra Foucault. La capitalización del conflicto no es la geometría del

poder con que sopesamos pros y contras de una acción, sino donde la subalternidad recupera la dignidad de la tierra, de su gente, de su cuerpo.

La toma de partido como dice Gramsci no es la asimilación ideológica, sino la ruptura con la identidad corporativa, ver y vivir *más allá* de los intereses corporativos o gremiales. Asumir la liberación del Otro. Ser Otro es una toma de partido crítico-político ya que la prioridad es la vida, y la solidaridad con la vida. La relatividad con que se asumen las ideologías secularizadas de las corrientes coloniales de centro, derecha e izquierda termina por traicionar las demandas o reivindicaciones sociales, ya que están vacías de vida. La ética de la liberación nombra como *ética primera* al reaccionar por la vida. El conflicto por el cual se es capaz de dar la vida derrumba la idea hegemónica de la modernidad/colonial ya que es una acción en reversa, en sentido inverso a las manecillas del reloj. Pues su tiempo y su espacio, las crisis, y las tensiones públicas no son el objetivo de lo político. Aún cuando se ven como asimilación o inclusión, los triunfos “en la larga noche de los 500 años” es ser Otros, defender la *diversidad epistémica*. Ser Otros a la modernidad es la condición revolucionaria más incómoda para el sistema-mundo/moderno/colonial/patriarcal/capitalista.

Ya que no se propone el Otro ser teleológicamente una alternativa viable imponiendo “diseños globales”, sino que es de facto Otro mundo, del que si aprendemos, otro mundo es posible. Es la condición de ser Otro lo que se propone eliminar la modernidad/colonial, hegemonizando los derechos y las obligaciones del ciudadano desde la mirada autoritaria occidental en el Estado-nacional. La democracia y las “políticas” de representación teleológicas son el aniquilamiento de las *diferencias epistémicas*. Contrario a lo que Bartolomé de Las Casas asumía como “bárbaro”, los que no se dejan gobernar, es que están gobernándose. Los pueblos del sur, de las periferias a los centros de política o coloniales, los pueblos por debajo de las latitudes del poder, contienen las experiencias para ser alternativas locales, para compartir sus riquezas de resistencia, para construir puentes regionales, políticas de la vida: *¡Hacia abajo de Ciudad Juárez todo es sur, solo depende del lugar donde estés parado!*

2.6 La acción

Las resistencias son el espectro amplio de capacidad de acción que puede realizar uno o muchos actores, en dirección hacia el Otro o los Otros. La posibilidad de acción hacia el Otro está descrita en la frontera de su Otro negado. Para Dussel, mientras la acción del cuerpo sea negada de su interpretación en la presencia, esta acción está subalternizada (subsumida); la acción ética es, cuando la acción dirige su retorno al cuerpo del Otro, “la reproducción de la vida” (Dussel, 2002).

Con esto quiero decir que la resistencia misma no está circunscrita en una reivindicación política o demanda gremial, jurídica, de servicios, o de algún modo dependiente de la interlocución con quien empoderó él o los discursos del patrón moderno/colonial (que en el caso sería, el patrón, la policía, el gobernador, el estado, el empresario, el hacendado o el magnate transnacional). Sino que estamos obligados a dialogar con la resistencia sin obligarlos a dejar su exterioridad a la modernidad. El principio inclusivo con la alteridad del multiculturalismo occidental sujeta al Otro en la asimilación-negación, lo que limita el viaje hacia la exterioridad y el reconocimiento cabal de las *diversidades epistémicas*. Es decir, no imponer un solo modelo de gobierno, un solo modelo de democracia, un solo modelo de ciudadanía, un solo modelo de derechos y obligaciones, un solo modelo de progreso y desarrollo, un solo modelo de conocimiento. Sino abrir y romper las hegemonías del patrón moderno/colonial e indisciplinar los conocimientos.

¿Porqué no mirar la resistencia en su enfrentamiento directo con el Estado o el poder transnacional? Con esto no quiero decir que no hay que elaborar estrategias o mejor aún lograr autonomías frente a ellos. Para lograr en su caso mejores salarios, trabajo, seguridad, salud o porqué no luchar por otra forma de vida, la vida digna y responsable de las necesidades sociales.

Pero antes de mirar la escena pública y sus enfrentamientos, habría que mirar a las resistencias y esto no significa ver de facto cual es la reivindicación política. Por el contrario, la resistencia es el accionar diario que nos posibilita concretar las estrategias de lucha por la vida contra los modelos opresores en todas sus formas y facetas. Con esto quiero decir que los interlocutores de la resistencia no se encuentran mirando al opositor natural (el *enemigo*), sino al Otro.

La diferencia entre la cultura del empoderado y la cultura subalterna o cultura popular para Dussel es el bajo mundo que contradice con la voz o en silencio la realidad expresada por la elite de los estados, iglesias, caciques, empresarios etc. Scott describe esto como tres formas de discurso político que logran conseguir sus intereses de manera silenciosa. La primera es la adopción del “*halagador auto retrato de las élites*” con el fin de mejorar las condiciones de vida; como ejemplo un esquema paternalista del cacique o del esclavo propician una retórica del buen patrón, noble, condescendiente, y con esto el patrón se ve obligado a que los subordinados puedan conseguir mejor trato, comida, ciertas libertades, algún lote para sembrar o mejor aún, un lugar de reunión, como una cantina, una iglesia, un lugar de ceremonias o reuniones; siempre y cuando estén disfrazadas con la máscara de humanidad concedida por el poder. La segunda forma es, la reunión lejos de la mirada del poder. Para Scott es la cultura política más claramente disidente. Y por último el lenguaje político del “disfraz y el anonimato” conteniendo un doble significado para proteger las verdaderas identidades (Scott, 2000).

Scott denomina la “infrapolítica de los grupos subordinados” a la diversidad de formas de resistencia a que recurren los subordinados como medios indirectos para su expresión. La resistencia es el punto de bases sociales y normativas para las prácticas de disidencia en el espacio oculto. Lo poco o nada visible sería el ausentismo generalizado, robo de supervivencia de comida o granos; la fuga de personal o esclavos, las fiestas que fuerzan al amo a cambiar su calendario de producción, el trabajar poco o menos; la evasión de impuestos, el comercio informal, el alcoholismo, el pandillerismo o la migración etc. Todos ellos utilizan la invisibilidad para lograr sus cometidos que es escapar al control del discurso del poder impuesto o al poder en sí mismo. Todos ellos utilizando una coordinación milimétrica casi imperceptible o en algunos casos, frontal; demostrando así inconformidad con las condiciones de vida (Scott, 2000).

2.7 La resistencia.

Para James Scott, la anticipación de las estrategias de control ha hecho que el Otro negado sea capaz de aparentar la sumisión y generar un lugar anverso, el “espacio oculto”. El “espacio oculto” no es solamente un escondite de las miradas del cacique, del amo o el policía, es una cultura oculta, polisémica, que difunde sus entendidos y sus objetivos de manera silenciosa (Scott, 2000). Las prácticas que contiene el discurso que formulan los subordinados están plagadas de la rabia que se acumula con las humillaciones constantes a la dignidad humana. Así pues, es esta conducta defensiva y ofensiva la que coordina un conocimiento sobre el poder y sus consecuencias políticas. Las consecuencias propician que la rebeldía cometida por un joven o la negación por un uniforme de trabajo, o la recurrencia a una falta moral o jurídica y administrativa impuesta, sean en realidad la representación de desprecio, descalificación o desaprobación del sentido de orden impuesto para actividades diarias. El espacio estricto es una simetría de quien y anuncia su presencia en escena, de quien mide y reconoce esta asimetría colonial sin lugar a dudas ha construido un lenguaje, una iconografía, una manera de hablar, en general una cultura entre Otros que los reconoce y los identifica.

Lo que Scott dice es que la cultura está plagada de “lenguajes menores” y todas las lenguas según Blanchot “*son extranjeras, vuelan de un mundo al Otro*” (Blanchot, Maurice en Rabinovich, Silvana, 2001). Con esto quiero decir que la “*traducción*” entre el espacio que concede el poder y el que norma y consensua las prácticas de resistencia, se mantiene, en un lugar intersticial (*in-between, other location*). Esto quiere decir que el terreno de *diferenciación colonial* con el que se cimentó el sistema/mundo moderno/colonial, genera un distanciamiento de orden y conceptos que significan y dan sentido al o a los individuos de manera distinta. Esta significación a la que se les obliga, abre el

espacio para otro lugar (*other location*) donde las subjetividades forman parte principal de la identidad extranjera y del *pensamiento fronterizo*.

El “derecho” a significar desde la periferia del poder autorizado y el privilegio no depende de la persistencia de la tradición; recurre al poder de la tradición para reinscribirse mediante las condiciones de contingencia y contradictoriedad que están al servicio de las vidas de los que están “en la minoría”. El reconocimiento que otorga la tradición es una forma parcial de identificación. Al reescenificar el pasado introduce en la invención de la tradición otras temporalidades culturales inconmensurables (Homi K, 2002 : 19).

El lugar “entre-medio” (*in-between*) donde se viaja del espacio oculto al espacio público del poder, se “torna el proceso de interacción simbólica”. Desplaza la lógica binaria de blanco/negro, bueno/malo, moderno/atrasado, yo/Otro. E impide el proceso colonial que describe Todorov; ya que es un *other location* en tiempo y espacio.

La frontera desde Mignolo es el Otro conocimiento de mi presencia, de la corporalidad no incluida en el pensamiento moderno-occidental. Germina en la tierra extranjera, el saber de un completo extraño a la modernidad y los abstractos impuestos en el proyecto de vida; en conflicto por la presencia de un cuerpo al que hay que interpretar a contrapelo del tercero abstracto.

Lo que no anticipa Scott es que el *espacio oculto* es una *diferencia epistémica* y que dicha diferencia es el quiebre de la modernidad/colonial tal como la conocemos. El pasaje en la cantina que narra James Scott en su libro *Los dominados y el arte de la resistencia*, no sólo fragua una rebelión, sino se configura la certeza del Otro, la desmarcación de la *diferencia colonial* y la deconstrucción de las fronteras internas y externas de la modernidad/colonial. Esto es, la certeza del Otro lejano y el Otro cercano, un enfrentamiento con el diálogo sur-sur tal cual lo explica Dussel que posibilita la vida sobre la ley. Y el encuentro de los pueblos desde la exterioridad a la modernidad/colonial, hecho en el que se inscribe el intergaláctico del Ejército Zapatista de Liberación Nacional EZLN y los movimientos sociales.

2.8 Ser Otro

La imposición cultural, la diferenciación colonial, la colonialidad del ser y del saber, la colonialidad del poder en su conjunto, no son en sí mismas una loza lo suficientemente capaz de borrar nuestra diversidad. La hegemonía porosa, nunca ha podido aniquilar el conocimiento que reproduce la vida. Las fisuras están configuradas por las máscaras que aparentan sumisión y natural aceptación de las

condiciones que los aquejan. Mientras que la hegemonía está expuesta por una gama de formas de control y disección de la realidad.

El planteamiento fuerte es, si la modernidad es un discurso colonial implementado para la extracción de riquezas y ganancias geopolíticamente ubicadas. Los mecanismos utilizados son la negación y el control de la diversidad. La negación del Otro es el engrane para el funcionamiento del discurso hegemónico. Y la invisibilidad del Otro es el espacio principal para la reconciliación de las diferencias; es decir: de las diversidades. Lo político, y sus reivindicaciones, son una acción diaria de “la certeza del Otro”.

El imaginario de la distancia espacial (vivir de algún modo más allá de la frontera de nuestros tiempo) pone de relieve las diferencias temporales y sociales que interrumpen nuestro sentimiento colusorio de la contemporaneidad cultural. El presente ya no puede ser visto simplemente como un quiebre o un puente con el pasado y el futuro, o con una presencia sincrónica: nuestra autopresencia directa, nuestra imagen pública, se revela en sus discontinuidades, sus desigualdades, sus minorías (Homi K, 2002 : 20).

Este hecho hace que la cultura oculta, la cultura popular, el pensamiento fronterizo, las prácticas de resistencia, sean todas ellas juntas o cada una en sus partes, no una diferencia de lo “Mismo” sino diferencia de lo “Otro”. Es lo completamente Otro, exterior a la modernidad/colonial, y al tiempo euro-céntrico y euro-norteamericano. De esta manera no se distingue el espacio oculto, del espacio público (dicotomía sociológica individuo o sociedad), por el poder que ostentan las elites o por su acumulación de fuerzas. Sino por la diversidad de pensamientos y cosmologías que están detrás de la máscara. Esto es una *diferencia epistémica*, y no como leemos desde la modernidad/colonial en base a dicotomías binarias como la raza, el género, la sangre, el lugar donde naciste, o el puesto que ocupas, la escuela en la que pasaste, el carro o celular que portas, lo “naco” o lo sofisticado, lo indio o europeo que se es.

La creación simbólica y material de la cultura oculta, o de la cultura de la pobreza cultural, ya no puede ser acomodada en el mismo cajón, donde su cara bonita en este caso sería la cultura de elite o la cultura exquisita y recatada vs. cultura de la pobreza (la cara fea y oculta). Su negatividad es la afirmación de su exterioridad a la modernidad/colonial y a la cultura europea/euro-norteamericana. El diálogo de resistencia es la creación de una cultura entre el sur-sur.

Para Dussel el proyecto transmoderno es un proyecto de liberación. Un reconocimiento con el Otro. Y un viaje a la extranjería. Así como el sujeto fronterizo lo hace parado en el borde [*borderland/frontera* (Anzaldúa, Gloria en Mignolo Walter, 2003)], en la frontera. El lugar de

enunciación trae a cuestras el peso de la historia colonial y el silencio de las mascararas por 500 años. El *pensamiento fronterizo* es el saber negado de la modernidad comprendiendo las condiciones de la colonialidad del poder, del ser y del saber por supervivencia que es sinónimo de la resistencia.

No se trata pues de <<autenticidades>>, sino de elecciones éticas y políticas, de toma de posición historiográfica y epistémica, al decir qué conocimientos son necesarios frente a la hegemonía del saber, cuáles son los silencios que debemos descubrir, cuáles los principios que tenemos que seguir (Mignolo, 2003 : 54).

Lo político sale a relucir desde el conocimiento fronterizo, pues es un axioma. Si el sistema-mundo es la experiencia crítica en la historiografía de la modernidad, el pensamiento fronterizo es la experiencia desde la descolonización del conocimiento subalterno.

Lo político toma lugar en la toma de decisiones que involucran gente y no abstractos. La dirección silenciosa que toman las acciones para conseguir el cometido de los trabajadores, como salir más temprano o mejorar el salario. Son las decisiones de infrapolítica que hacen de su conocimiento fronterizo un eslabón de la resistencia al sistema-mundo moderno/colonial/patriarcal/capitalista/europeo/euro-norteamericano.

No es la actitud disciplinada del soldado. Son las realidades moldeadas por el conflicto elemental y ético. Reproducir la vida de manera justa y digna, que no puede sino responderse entre personas. No es el deber ser de la izquierda, es el aprender a ser con los Otros. Aquí pienso yo, tenemos un lugar de saberes pulidos y acabados, la cultura de la pobreza, ya instrumenta y combate la modernidad. La reivindicación política de esta resistencia, es el derecho a tomar y decidir sobre su espacio vital, ambiental y sustentable.

La resistencia es esta amplia gama de formas de escapar al poder impuesta a lo largo de los siglos en lugares específicos en la historia mundial. La furia y el dolor con el que ahora nuestros pueblos están organizados y gritando su existencia, su presencia, su justicia, no mira hacia la constitución abstracta de justicia, Estado o moral (aunque también de manera extraordinaria lo ha logrado en algunos lugares, como Bolivia o Ecuador).

El lugar de la liberación está más cerca de nosotros que lejos. Bastaría con autoconocer nuestras mascararas y nuestras calles. Lo político y sus reivindicaciones, son una acción diaria de la certeza del Otro. Ahora podemos concluir ciertas cosas. Las estrategias de resistencia, su mirada política, no están únicamente en el grito de “ya basta” a quien nos humilla y explota. Es la mirada hacia la confianza cara a cara la que resquebraja los muros del mundo intangible, de la ley inalcanzable, del

Estado siempre perfectible, con profesionales de la política que viven de nuestras no decisiones. Las prácticas diarias fronterizas son la resistencia y la política de los movimientos sociales.

El hurto de la palabra, tiene que hablar siempre de nuestro silencio. Si deseamos liberarnos de los poderosos precisamos que nuestra palabra hable el lenguaje oculto. El dolor de nuestras máscaras y nuestras calles, la vergüenza sobre nuestros gobiernos y la exigencia por la dignidad humana. Nuestra palabra es la misma siempre, lo que no es común, es que sea visible, la tarea de los movimientos sociales es hacer visible este conocimiento y respetar su ser político desde la *diferencia epistémica*. Esto quiere decir, respetar la dirección de su silencio, es el que interpreta a las personas que viven los conflictos sociales. Los movimientos sociales no pueden intentar equilibrar el lugar de enunciación describiendo Otro rostro. La asimetría no desaparece si el análisis político es más exacto sobre el *enemigo*. El *enemigo* es más claro, el capitalismo salvaje en todas sus facetas, y la modernidad es la faceta histórica que clasificó el mapa del mundo en buenos y malos. El respeto a la demanda silenciosa, la demanda por lo más prioritario ser vistos como seres vivos, puede hacer la diferencia, sería no caminar hacia la clasificación sino a la liberación ética en contra de los malos gobiernos y los poderosos.

2.9 Apuntes sobre la resistencia

Intentamos construir desde las ciencias sociales un diálogo sur-sur, un diálogo sobre cómo hacer sobrevivir la ciencia compartiendo el conocimiento responsable con la vida. Esto es una resistencia que hay que ser capaces de autonomizar del estado y de las universidades. Una escuela en la frontera, en la calle, abierta, accesible para todos, no sólo los que escolarizadamente llegaron al grado. Una pedagogía del que todos los días recibe a cualquiera. A todo el que pregunte cómo decidir y gobernarse.

La resistencia es un momento específico del conocimiento de frontera. La cultura de resistencia ya existente arraigada en todas las culturas ocultas, es el motor y las demandas urgentes de cada pueblo. “Resiste a la globalización localizada”. A los proyectos de presas e hidroeléctricas para dar luz y agua a los corredores industriales, mientras los pueblos los desaparecen, los inundan, les ofrecen ser los limpiadores de pisos en sus industrias, resiste a los aeropuertos que les ofrece ser los que limpian las salas de espera del empresario exitoso; resisten a las áreas de libre comercio como el ALCA o el Euro, que obligan a las periferias como es el caso de Marruecos en Gibraltar o México con el plan de la frontera sur a implantar políticas de exterminio y genocidio en sus fronteras, siendo el filtro externo de las migraciones hacia los países industrializados; resisten a la globalización de la pobreza, a la diferenciación entre centroamericanos, sudacas, o latinos; resisten

habilitando corredores para brincar la frontera mas porosa del mundo, a orillas del Río Bravo frente al país más poderoso militarmente e icono de occidente en la fase del capitalismo salvaje.

La colonialidad del ser, del saber y del poder niega un pensamiento, el pensamiento que se abre a la exterioridad. El sujeto desmarcado, fronterizo, desterritorializado. Sólo puede resarcir la injusticia si existe la liberación de la “geopolítica del conocimiento”. El problema del Otro aquí se revela como el momento en donde el sistema-mundo moderno/colonial enajena las diferencias. Sin embargo no es el momento por excelencia que comparten diariamente las ruinas de un proyecto abstracto.

“Detrás de nuestro rostro negro, Detrás de nuestra voz armada (...) Detrás de los nosotros que ustedes ven, Detrás estamos ustedes. Detrás de nosotros estamos ustedes, Detrás de nuestro pasamontañas esta el rostro de todas las mujeres excluidas, De todos los indígenas olvidados, De todos los homosexuales perseguidos, De todos los jóvenes desaparecidos, De todos los migrantes golpeados, De todos los presos por su palabra y su pensamiento, De todos los trabajadores humillados, De todos los muertos de olvido, De todos los hombres y mujeres simples y ordinarios que no cuentan, que no son vistos, que no son nombrados que no tienen mañana” (EZLN, 1996).

Aquí esta nuestra mascara, nuestro silencio, nuestro futuro negado, nuestro pueblo. Discurso Zapatista que irrumpió en el escenario público dando un grito único sobre la realidad que nos margina y nos niega la posibilidad de tener una vida digna, un mundo donde quepan todos.

COROLARIO. TIEMPO, ESPACIO Y RESISTENCIA

El debate sobre el tiempo y el espacio llega a ser casi completamente cartesiano, ya que se inscribe dentro del desmembrar la realidad en sus partes y sus esencias. Ahora retomaré este cuadrilátero para deconstruir el tiempo y el espacio, el ser y el estar en un todo desde la Otredad y la resistencia. Esta totalidad se caracteriza más como un caracol o una estampa inconclusa de los tiempos contemporáneos en los que confluye la Otredad y la resistencia. Parafraseo el caracol desde la narrativa Zapatista ya que implica la palabra, el tiempo y la resistencia.

La pertinencia de los *Estudios Subalternos* para dialogar con las resistencias defiende la necesidad de utilizar esta mirada y deconstrucción epistémica planteada a lo largo del ensayo, para que el diálogo no signifique un ejercicio colonial que ubique al Otro obligado a la asimilación que el Estado-nación occidental emprende en el conocimiento, el poder y el ser. Caracterizar el proceso de constitución de la modernidad como modernidad/colonial, su papel en la geopolítica del conocimiento, en la constitución de los Estados-nacionales sobre todo en las regiones coloniales, en las relaciones de dominación y explotación, en la relación de dependencia entre el centro y la periferia, en cada una de las características para ser partícipe de lo público y lo privado en la sociedad moderna, son parte de los debates en los que tendríamos que estar haciendo el *giro decolonial* para no sujetar al Otro dentro de este aparato conceptual que delimita y clasifica la *diversidad epistémica*.

La infinidad de tiempos, cosmogonías, cosmologías y formas de tomar decisiones no pueden ser vistos desde la idea romántica de la comunidad global en apertura, como lo hacen ver los estudios posmodernos. Su visibilidad e invisibilidad son producto de la necesidad de responder a su aniquilación. De los momentos en los que los interlocutores hacen del discurso público una estrategia de contención o capitalización de las redes sociales que se consolida en el espacio oculto. A esta acumulación de fuerzas que permite al tiempo Otro estallar, se le suma el largo recorrido por el conflicto ontológico y civilizatorio que los caracteriza como Otros en la modernidad y las certezas que se fraguan entre los excluidos. Esta capacidad de mirar y construir puentes invisibles, de que las acciones estén significadas bajo una ética de la vida, de una red que responda a las expectativas y coyunturas de los marginados; hace que sus interlocutores sean beligerantes al momento de ser públicos ante el Estado y la modernidad.

Este es el ejercicio de vida al que llamo las resistencias. Y es el llamado de los *Estudios Subalternos* para decolonizar la mirada e iniciar el viaje de indisciplinar las ciencias sociales como lo menciona Catherine Walsh (Walsh, 2002).

Si bien este ensayo no es un ejercicio *decolonial* referido a ciertos debates como la ciudadanía, la sociedad civil o el Estado-nación, son comentados ya que las resistencias cimbran sus estructuras y hacen visible las contradicciones ontológicas. Sin el afán de ser exhaustivo en los temas, la pertinencia de los *Estudios Subalternos* para dialogar con las resistencias, busca que sea ésta mirada la que premie al construir nuestra historia y al hacer justicia a la diversidad de miradas que constituyen nuestro país.

El peso que se le da al tiempo y al espacio en el conocimiento moderno/colonial resalta la relevancia de una estrategia epistémica en reversa e indisciplinada. La acción que se gesta en estas intersecciones es una arista más para dialogar con las reivindicaciones de los excluidos. Cada uno de estos temas son puestos como *poker* abierto para que sea tomado si se cree pertinente y desarmado por el “saber” y el *pensamiento fronterizo* que cuestionará nuestra baraja y nuestro papel en la producción de conocimiento.

3.1 El tiempo y el espacio

El afán de este ensayo es demostrar la necesidad de recurrir a los *Estudios Subalternos* para deconstruir nuestras estrategias de producción de conocimiento y nuestras categorías explicativas que miran la capacidad de visibilidad de la Otridad desde los espacios y tiempos adjetivados como propicios en la modernidad/colonial. En algún momento este corolario podrá ser simplista o provocador. Todos los temas, estoy consciente, tendrían que ser debatidos a profundidad, sin embargo este ensayo busca que se pongan en cuestión nuestros referentes de conocimiento, por ello una reacción anímica basta para darle un lugar en los *Estudios Subalternos* como una mirada controvertida y compleja en la búsqueda de un conocimiento ético, crítico y pluriversal.

Vivir *más allá* de la modernidad; *más allá* del tiempo que resta minutos al reloj, del tiempo que deja atrás el pasado y está intempestivamente acorralando al futuro, del tiempo que deja de ser presente al ser dicho. Este tiempo teleológico y lineal de la modernidad como lo hemos ejemplificado es la puesta en escena de una geopolítica que afirma un lugar de enunciación (eurocentrico y euronorteamericano) y niega todos los que viven *más allá* de la modernidad. Ahora, vivir *más allá*, vivir el tiempo Otro, pone sobre la mesa la necesidad de debatir la irrupción de la otredad en el tiempo moderno, es decir: el conflicto beligerante entre el ser y Otro.

El espacio donde el Otro escribe su propia historia como lo hemos detallado desde el *pensamiento fronterizo* es un lugar *in-between*. La premisa del tiempo *más allá* de la modernidad, nace no de una revisión lineal del tiempo donde se inscribe el diagnóstico posmoderno que adjetiva la visibilidad de muchas narrativas. El lugar *in-between*, se desmarca del derecho ciudadano que dialoga en igualdad de condiciones como lo sugiere Habermas en teoría de la acción comunicativa y habla desde el ser Otro, desde la frontera que estalla y mira hacia el sur, hacia los Otros tocados por la *colonialidad del poder*. El lugar *intersticial* donde la acción significa el lugar de enunciación, la acción no es presente fugaz, sino ética de la vida, la acción está obligada a buscar su interlocutor en el Otro, resistiendo a las *diferencias coloniales* y siendo revelación frente al Otro (Homi K, 2002).

Estos espacios “entre-medio” [*in-between*] proveen el terreno para elaborar estrategias de identidad [*selfhood*] (singular o comunitaria) que inician nuevos signos de identidad, y sitios innovadores de colaboración y cuestionamiento, en el acto de definir la idea misma de sociedad. [...]El imaginario de la distancia espacial (vivir de algún modo más allá de la frontera de nuestros tiempo) pone de relieve las diferencias temporales y sociales que interrumpen nuestro sentimiento colusorio de la contemporaneidad cultural. El presente ya no puede ser visto simplemente como un quiebre o un puente con el pasado y el futuro, o con una presencia sincrónica: nuestra autopresencia directa, nuestra imagen pública, se revela en sus discontinuidades, sus desigualdades, sus minorías (Homi K, 2002 : 18 y 20).

La visibilidad del tiempo Otro en el discurso público es constreñida inmediatamente de dos maneras. Primero, como una acción de demanda de derechos y obligaciones frente al poder hegemónico. Segundo, delimitada en la concepción de una sociedad civil en pugna frente al Estado. Sin embargo el tiempo Otro si bien se hace visible y altera el equilibrio de legitimidad del Estado-nación, no se encuentra a expensas de una demanda de derechos que asimilen la diversidad de tiempos en la colusión contemporánea. El Estado-nación no puede definir quién es y quién no es; el Estado-nación no tiene el derecho de definir quién es ciudadano y civilizado, a pesar de que la *diferenciación colonial* vierta en él este poder. El derecho a la vida y a la libertad son la beligerancia con que el tiempo Otro pone en entre dicho el poder hegemónico. El tiempo Otro construye sus propios interlocutores, su propios referentes de visibilidad y su toma de decisiones. El sentido de la acción que imprime el tiempo Otro es la revelación frente a las diferencias excluidas. Mientras que el Estado-nación necesita de la sociedad civil para legitimar la sociedad política, y a sí mismo como pacto social, el tiempo Otro está en un lugar *in-between*, en un lugar *intersticial*, lo que le permite desde la invisibilidad, desde el discurso oculto de James Scott,

reconstruir el tejido social teniendo como interlocutor al Otro cercano y al Otro lejano (Gramsci, 1984).

Vivir *más allá* de la modernidad, ser un Otro excluido, ser parte de la *diferencia epistémica* que se imagina bajo el *pensamiento fronterizo* estrategias para mantenerse vivo, es la puesta en escena de un conflicto, de una resistencia a no desaparecer. Tristemente es mal entendida bajo la premisa de lo público y lo privado. Vivir *más allá* de la modernidad es ser rebelde, es vivir la resistencia y la ética de la liberación. Pues quienes se encuentran *más allá* de la modernidad, quienes viven el tiempo Otro, no esperan a ser nombrados y asimilados en los derechos políticos o mercantiles. El derecho a la vida se ejerce de facto, nadie es capaz de arrebatar dicha revelación ética. Mientras que el estado constituye el equilibrio entre intereses de poder para mantenerse a sí mismo, lo que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional EZLN llama la *geometría del poder*. El derecho a la vida es una acción de facto, una direccionalidad que sólo es sostenida en la confianza que puede tener el Otro frente a Otro (Marcos, 2005).

Este dialogo sur-sur al que nos invita Dussel (Dussel, 2006), es un ejercicio de facto que no espera ser reconocido por el Estado-nacional. Tener la certeza de la duda, vivir en la exterioridad obliga a ser frente al Otro sin un pre-conocimiento. Es decir la certeza de un interlocutor lastimado por la *colonialidad del poder* en la vida de un chicano en Los Ángeles le permite consolidar lazos de solidaridad para sobre-vivir. La primer certeza del Otro es dudar, hacer el viaje hacia la exterioridad; acción ética de una huella como lo expresa Emmanuel Levinas (Levinas, 2000). La certeza del Otro complejiza el sentido de la acción social, ya que la identidad es revelada fuera de la escena pública como lo menciona James Scott. Es donde se da una deconstrucción de la *diferenciación colonial* e inicia un recorrido árido en el reconocimiento del Otro cercano, certeza que motiva la acción ética de quienes viven *más allá* de la modernidad.

El reconocimiento que otorga la tradición es una forma parcial de identificación. Al reescenificar el pasado introduce en la invención de la tradición otras temporalidades culturales inconmensurables (Homi K, 2002 : 19).

La identidad visible a partir del conflicto civilizatorio que significa la modernidad, es la consecuencia de la imposición de un sistema-mundo/moderno/colonial/patriarcal/capitalista. Desgraciadamente compartimos de manera hegemónica un lugar en la *colonialidad del poder*. Y aparentemente esta subsunción del trabajo vivo esta derrotado por el valor objetivo-material, subjetivado en occidente e impuesto por los *diseños globales* y la *geometría del poder*. Ahora, la toma de partido, que Gramsci define como el trascender la solidaridad corporativa, nos ayuda a

entender el giro de lo político en la acción social Otra. Si bien la clase es un vínculo común entre la explotación bajo el sistema capitalista, la identidad es la expresión de una red de solidaridad que no solo responde al despojo del plus valor, sino también al robo de las condiciones necesarias para reproducir la vida. Compartir una manera de vestir, de hablar, de transformar la realidad, una cosmogonía y una cosmología, una gastronomía y una red de solidaridad familiar o comunitaria, no es una *diferencia cultural* sino una reacción de identidad, de acumulación de fuerzas. Un enfrentamiento que excede a la sociedad civil de la sociedad política, porque se ve entre ser Otro o morir, más próximo a la idea de racionar al genocidio que a la de una declaración de guerra en igualdad de condiciones.

Esta acumulación de fuerza, como bien lo detalla Gramsci está en tres niveles: estructural, militar y discursivo. Si bien hacer la transversal de la *colonialidad del poder* en estos tres niveles sería una vida de investigación, me interesa comentar cómo podríamos ver estas características de la acumulación de fuerzas por la identidad en las *diferencias epistémicas*. Me parece que el nivel estructural está detallado por lo que Immanuel Wallerstein o Samir Amin entienden como el sistema-mundo y el capitalismo, imperialismo y mundialización (Seoane, y otros, 2001). El nivel militar es parte del mundo de espacio, la táctica, la dominación y el sometimiento, donde a pesar de contar con todo el poderío bélico se encuentran incapaces de acceder al lugar *in-between, intersticial o other location*.

Por su parte la acumulación de fuerzas desde los subalternos cuentan con un discurso visible y un discurso invisible. En lo visible, se encuentra la resistencia y el conflicto como una manera de contener o manipular las ambiciones del poder a manera de eufemismo en favor de las necesidades identitarias de los subalternos como lo explica James Scott. En lo invisible se encuentra la acumulación de fuerza local (familiar, comunitaria, regional) que desde el tejido social tiene capacidad de reacción, de acción, de organización y consenso como una táctica de vínculos entre localidades tocadas por la *colonialidad del poder*.

Por ejemplo, es reacción y acción la red de solidaridad entre familias para recibir a un migrante, de los compadrazgos para generar una estabilidad en la economía familiar: son vínculos laborales que se tienden sobre un joven y una joven de 16 años esperando de manera imprevista un bebé. Toda esta fuerza de lo local es capaz de reaccionar ante las contingencias de la vida, no de la toma de poder en el espacio público, sino de la toma de decisiones para dar direccionalidad y sentido junto con los Otros para reproducir la vida, la identidad y el territorio. La organización y el consenso son la posibilidad que abre las fuerzas del entendimiento. Es decir lo político es el vínculo local con la red de solidaridad que tiende el Otro para reaccionar y accionar. La reacción y acción dependen del

viaje hacia la exterioridad, vivir *más allá*. El enfrentamiento con la exterioridad y el reconocimiento entre los Otros (diálogo sur-sur) es la identidad que genera resistencia al sistema-mundo moderno/colonial/patriarcal/capitalista.

La relación de fuerzas que se consolida entre los subalternos, deconstruye lo que entendemos por lo político, lo público y lo privado. Mientras que el debate sobre la sociedad se centre en la capacidad de modificar leyes, derechos y obligaciones. Se irá acrecentando la distancia y la marginación entre el Estado y los excluidos por la *colonialidad del poder*. Los subalternos le dan sentido a su acción a partir de la ética de la vida, de la ética de la liberación. Su peso ético y político es una responsabilidad que coincide con la edad global, y es una demanda en la producción del conocimiento.

Tenemos entonces al Otro que es capaz de reaccionar, frente a las contingencias de la vida, tenemos la exterioridad como este diálogo sur-sur. Aquí es donde las fronteras internas y externas que menciona Mignolo se reflejan en una acción hacia el Otro cercano, el que reacciona y acciona, y en el Otro lejano, el viaje hacia la exterioridad, hacia los pueblos que resisten, y el puente de una revelación de posibilidades de construir el mundo que queremos.

El cuadrilátero del tiempo y el espacio cartesiano es una traducción metafórica, el ser y el estar en este tiempo describe de principio a fin el lugar donde la gente tiene derecho a existir. Levinas deconstruye de manera ejemplar esta incógnita, la mirada de la luz y las sombras desde los griegos hasta Kant sujetada la acción del ente a lo público y lo privado. Lo visible del ser es una consecuencia de la duda frente a una posibilidad de interlocutores. Esta posibilidad que estimula la acción del ente es el Otro; la visibilidad del ser es consecuencia de la revelación de la exterioridad del ente en Otro. Esta escenografía metafórica o metafísica es más posible imaginarla en la creación del universo como lo narra Italo Calvino en el cuento *Todo en un punto* (Calvino, 1999), que en la filosofía tradicional, o la filosofía heterónoma, lo válido de este ejemplo es que la motivación primera es la vida. La revelación de la exterioridad es una certeza de una respuesta que cumpla las expectativas y coyunturas de la Otredad. La vida y la posibilidad de generar las condiciones para reproducir la vida es la ética primera. El tiempo y el espacio, el lugar *in-between*, el lugar *intersticial*, el *other location*, son el lugar liminal donde el subalterno está obligado a inventarse la vida junto con los Otros o morir.

Hasta aquí la importancia del tiempo y el espacio que nos ha arrojado sin paracaídas a debatir en los temas que la sociología está comprometida a responder. Sin ser resolutivo, los *Estudios Subalternos* cuestionan la epistemología, la metodología y las categorías analítico-explicativas de

las ciencias sociales. Este aventurado ensayo es solamente el llamado a utilizar este ejercicio *decolonial* en uno de los campos más delicados en la edad global. Los movimientos sociales, las resistencias populares, la reivindicación de acciones y formas distintas de vivir amen, dicho esto la resistencia es para este ensayo el tema de la sociología a *decolonizar* junto con las ciencias sociales.

3.2 Nuevamente la resistencia

La resistencia, ya lo hemos dicho, es el choque del conflicto ontológico de la modernidad/colonial. Ahora pongo en relieve muy someramente la crónica vivida en la Otra campaña. Este recorrido es consecuencia de la sexta declaración de la selva Lacandona del Ejército Zapatista de Liberación Nacional EZLN. En aquel recorrido el delegado Zero (Subcomandante Insurgente Marcos) fue el acompañante e interlocutor de los pueblos en resistencia que pidieron ser escuchados. A la par se fueron entrelazando mitos y realidades que se hacen visibles e invisibles; donde se combina la estrategia militar, la narrativa zapatista y la capacidad de los mestizos que viajábamos bajo un sueño político que transforma nuestro imaginario hasta incluirnos en la intimidad de una lucha de larga duración sin prisa y sin expectativas de interlocución con el Estado-nacional.

Por esta razón es importante retomar los rumores sobre cómo se organizó la ruta de la Otra Campaña; rumor que relataban que el delegado Zero (Sub Comandante Insurgente Marcos) recorrió el país respetando los *altépetl* indígenas (gobiernos regionales tradicionales, desde la época prehispánica) que resisten desde hace 500 años y que el recorrido formaba muchos caracoles por todo el territorio nacional. Es cierto que las rutas carecían de lógica alguna, también es cierto que la Otra Campaña era un espejo, es decir, una pequeña parte de todo lo que es el EZLN, es la parte pública, la parte visible, la que pretenden que sea vista. El mito sobre la composición de caracoles dentro de la ruta de la Otra Campaña responde al otro lado, al no visto, al que desconocemos, al que nos es ilógico, al que negamos. Cierto o no, el mito es lo suficientemente fuerte para ser el puente que nos toma como anzuelo, que nos posiciona en una frontera, puente que Marcos delinea inteligentemente para traducirnos una revelación heterónima del ser Otro. La intimidad en la que fuimos envueltos en dicho recorrido es el espacio oculto que dentro de la Zona Zapatista son el caracol y el buen gobierno; que en los cuentos del Viejo Antonio son la palabra, el hacer, el deshacer, el viaje sin retorno, el encuentro con el Otro desde los sin voz, son los señores del maíz, son el territorio, la paciencia, el camino, el dejar de ser el inicio y el final, ser aquel que parte y se reconstruye siempre, que resiste con los Otros, el Votan Zapata.

Así como la ficción literaria de García Márquez que introdujo en la literatura un nuevo sujeto creador con un *discurso oculto* de una realidad insospechada, invisible. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional, EZLN introduce bajo el Votan Zapata, bajo los caracoles y las juntas de buen gobierno, bajo un recorrido en la otra campaña entre mitos y realidades, un tiempo *colusorio en la contemporaneidad* (tiempo que comparte simultáneamente el vivir *más allá* de la modernidad y el conflicto con la modernidad y sus instituciones) sin que éste se asimile al discurso hegemónico del poder del Estado.

Es decir el tiempo y el espacio que abren los zapatistas tienen una direccionalidad que no depende del principio y el fin de la modernidad. La dirección de la acción está dirigida desde el lugar *in-between* de un *conocimiento fronterizo*. La visibilidad que incomoda al poder del Estado-nacional no es una cuestión pública dentro de la asimilación de derechos y obligaciones en el contrato del ciudadano, sino la deconstrucción de las *diferencias epistémicas* que el colonialismo impuso bajo la implantación de la modernidad.

Los zapatistas dejan entre líneas su identidad e insospechada intimidad. Las máscaras con las que montan un teatro les permitió tender un puente con los pueblos de México. Aquí la línea delgada de lo militar y el diálogo sur-sur caminaron de la mano. El diagnóstico de escuchar a cada uno de los pueblos en rebeldía en el país les abre una ventana que desconocemos. Sin lugar a dudas hay una acumulación de fuerzas, una infrapolítica que no estará a nuestro alcance por mucho tiempo, pero que desconocemos cuál sea la trayectoria de su camino.

El conocimiento que da recorrer las historias ocultas, solo el EZLN tiene idea de a donde irá, probablemente sea un saber fronterizo que no ha reunido la suficiente acumulación de fuerzas para estallar al unísono. Sin embargo este viaje hace una lectura en reversa deja ver a la resistencia como un momento específico del conocimiento de frontera.

La cultura de resistencia ya existente y arraigada en todas las culturas ocultas, es el motor y las demandas urgentes de cada pueblo. Su paradero para la producción de conocimiento es responsabilidad de los *Estudios Subalternos* y las consecuencias en la transformación de nuestras Universidades en Pluriversidades de los saberes sometidos. Ejemplo de ello las Universidades de la Tierra en San Cristóbal de las Casas y Oaxaca. Otra ventana para iniciar preguntas paradigmáticas en nuestro conocimiento institucional.

La pertinencia de los *Estudios Subalternos* en América latina para dialogar con las resistencias también es la invitación a un *ejercicio decolonial* en nuestros espacios de convergencia educativa,

de nuestros institutos de investigación, de nuestros posgrados, de nuestras metas científicas y nuestro compromiso con la sociedad mexicana. Esta exposición es simplemente la apertura de un tema de investigación al que daré continuidad en mi formación de posgrado. Y la puesta en escena controvertida a los temas contemporáneos de crisis y conflicto que se dibujan en nuestro país.

Las claves para el diálogo con las resistencias en este ensayo, son un boceto inconcluso. Sin embargo el cuestionamiento del diálogo con las resistencias está subrayado en la necesidad de abrir un espacio de producción de conocimiento que no se posicione frente a la acción Otra como el que sistematiza, formaliza o objetiva los saberes que están generándose. Es decir que no se posiciona frente a los subalternos como ajenos a esta realidad. El abordaje a esta compleja metodología aun inconclusa creo está por demás decir que no se encuentra en este ensayo. Lo que me parece importante señalar es que el posicionamiento del conocimiento tendrá que asumir sus propios silencios, sus propios márgenes frente a la modernidad, tendrá que responder a su propia frontera, a su propia trinchera, solo así es posible el dialogo sur-sur. El boceto de este diálogo debe, antes que ser puerto hacia la otredad, buscar en las trincheras de un proyecto de conocimientos y saberes locales, que sea crítico a la globalización y los modelos de conocimiento especializado incapaces de recibir en las universidades a la *diversidad epistémica* de nuestro país. Debe cuestionar el modelo de educación en América Latina y los sures del mundo, debe asumir el papel del saber frente a la progresiva destrucción de nuestros ecosistemas y nuestro medio ambiente, tiene que habilitar las manos de quienes se acercan al conocimiento, tiene que destruir el modelo progresivo de acumulación y atesoramiento de conocimiento inútil. La frontera interna previa al dialogo tendría que estar abierta a modificar drásticamente las estructuras del saber que concebimos inamovibles.

Por otro lado este ejercicio deconstructivo al verse plasmado en un conflicto con los intereses de los más poderosos del mundo, tendría que asumir un papel de resistencia, de rebeldía. Asumir “la toma de partido” y rebasar la necesidad de triunfos gremiales. Asumir el proyecto de educación pluriversal como el tejido fino de acciones que consolidan una reivindicación de la exterioridad. El diálogo es una pulsión de libertad cuando se reconoce los márgenes y las fronteras donde nos encontramos subalternos. La exterioridad en la que, intuyo, reaccionaría como un movimiento social por la defensa de la educación para todos y todas es sin lugar a dudas una demanda popular que ha sido reducida a “derechos” cuando se asume que solo unos cuantos están habilitados para recibir el ejercicio del saber; puesto que en la democracia representativa contemporánea, los derechos son sinónimo de privilegios de una clase favorecida y capacitada para tomar los espacios de decisiones públicas siempre y cuando no incomoden al orden global. Si una propuesta político-académica, demuestra que es posible garantizar educación, alimentación y justicia, nadie se negaría a ese

modelo. Las resistencias mundiales han demostrado esto mientras sobreviven a la guerra. Un par de buenos ejemplos son la Universidad de la Tierra en San Cristobal de las Casas, México y, la universidad del Movimiento de los Trabajadores Rurales sin Tierra, en Brasil.

Si en la precariedad de la guerra y la rebeldía estos dos modelos son sustentables, la construcción de alternativas decoloniales están ya iniciadas. En este ensayo expongo que el diálogo esta fuera de nuestro control objetivo-material por lo que las universidades estarían condenadas al soliloquio si no enfrentamos la crisis civilizatoria que se resuelve en las calles con la alegre rebeldía.

NOTAS:

¹ Ya que es parte de la discusión de este ensayo (una política Otra en las prácticas culturales ocultas, y la mirada del ejercicio de reivindicaciones en los subalternos, el movimiento zapatista es de vital importancia para este ensayo aún cuando no podremos profundizar tanto como hubiera deseado.

¹ Cfr. La tesis para grado de licenciatura en antropología social de Amiel Ernenek Mejía Lara, son clarificadores sobre este tema ya que expone de manera brillante como el cambio cultural hace de la visibilidad y la invisibilidad una estrategia capaz de tomar el espacio público en momentos de tensión, para capitalizar ciertos derechos o reivindicaciones locales.

¹ Serrano hace una monografía básica de la organización de la tierra a lo largo de varios siglos. Sin ser exhaustivo y utilizando la mirada en reversa del giro decolonial, nos puede ayudar a entender los aspectos simbólicos que distan completamente de la visión Marxista y materialista histórica que sintetiza de manera occidental la relación entre el trabajo y la tierra. En esta lectura en reversa podremos adentrarnos a otro tema inmenso de investigación. Abro el paréntesis para ir intencionado a una mirada en el contexto mexicano desde este recorrido que aporta Castro-Gómez que lo ve desde un impacto continental.

¹ Dussel hace el ejercicio decolonial sobre Marx desde la subsunción real, lo que llama *la negación originaria de la víctima*.

¹ NOTA: Conjuntos categoriales de Anibal Quijano en Mignolo, Walter. "Prefacio a la edición castellana", Historias locales, diseños globales, colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo, Akal Ediciones, Madrid, 2003.

¹ NOTA: Zea Leopoldo citado en "El giro decolonial" se le hace referencia a la negación de la coetaneidad en el tiempo de Johannes Fabian, 1983 pag. 16-17.

¹ Nota- Véase a Fernando Suárez, que fue maestro de Descartes, y al *Quijote*, luchando con molinos de viento, la tecnología y la modernidad ya consolidada en el mundo islámico, recordar que Bagdad tenía molinos de viento desde el siglo XII, d.c.

¹ Nota- Léase desde Platón hasta Descartes y Kant. La pureza espiritual, la verdad y la razón; son elementos explicativos que niegan la corporalidad y afirman la relación sujeto-objeto en la capacidad de desmembrar el todo físico en sus partes esenciales. Esta dimensión teológica, moderna o materialista, solo permite interceder por el cuerpo presente en tanto la acción coincide con la esencia. El ser o el espíritu son el vehículo para negar a la persona, el papel de la mujer es doblemente subalternizado ya que se encuentra subsumido en la relación de explotación capital-salario y en su negación ontológica como icono material de la carnalidad y la corporalidad moderna. Es importante dejar en claro que hasta donde han llegado los *Estudios Subalternos* no conozco una investigación para saber que tradición histórica es la que asienta desde la primera modernidad hasta la fecha a la mujer como el icono de la corporalidad y por tanto el lugar de negación ontológica y la subordinación al grado en el que se encuentra. Por lo delicado del tema se podría criticar esta nota ya que no es parte de cuerpo general de este ensayo, por ello aclaro que la transversal de género este incluida en la mirada que narro de Anibal Quijano y que es parte del debate de los *Estudios Subalternos* en tanto la demanda de equidad es una reivindicación y una resistencia profunda de un grupo subalterno como son las mujeres. A esta transversal se le suma la de ser otro y mujer y ser no occidental y mujer. Ya que la crítica a la modernidad y su fin teleológico occidental es negativo en todas sus expresiones de la mujer y su sentido de acción y toma de decisiones en el espacio público.

¹ Nota: Todorov hace una extensa explicación sobre el "conocer" de Cortes al ir construyendo la invasión al impero Azteca. Parte de la idea de utilizar y concebir lo bello, sin embargo y en ningún momento ignorar la primera "razón" de su "conocimiento" hacia el otro y es derrotar y conquistar el territorio. Engañar, manipular y mentir explícitamente en sus mensajes, así como admirar y conmovirse del Otro es una

contradicción ya que su motivación es la ya mencionada ruta del Atlántico que busca reposicionar geopolíticamente la ubicación del mundo Ibérico de la época con respecto de Asia y África. Ver: Todorov, Tzvetan. La conquista de América, El problema del Otro. Editorial Siglo XXI, Primera edición 1987, Decimotercera Edición 2003. Pp, 13-58 y 195-254.

¹ Nota- En este sentido lo pongo entre comillas ya que deconstruiré más adelante, lo dicho por el modelo explicativo sobre la hegemonía, en base a la mirada de James Scott que no está reproduciendo la mirada de Quijano. Creo es pertinente dejar en claro que la crítica a la falsa hegemonía que hace Scott no está contradiciendo el proceso de diferenciación colonial al que se someten a los pueblos mediante la instrumentalización jerárquica de raza, trabajo / género/sexualidad descrita por Quijano.

¹ Nota. negación originaria [...] mostrando que el pobre, que es positivamente la “fuente creadora” de toda riqueza, se enrosca en un círculo perverso de alienación ontológica [...] destruidas sus condiciones precapitalistas de subsistencia [...] vende su corporeidad personal, o muere. / El contrato tiene entonces una forma aparente de equidad (*fairness*): de libertad, igualdad y propiedad. \ En realidad existe coerción, desigualdad u pobreza constitutivas. \ / Hecho el contrato desigual, injusto y perverso (aquí comienza la *no-verdad*, la *no-validez* de todo el mundo jurídico vigente), se produce el momento más trágico descrito por Marx: la *subsunción (Subsuntion)* (concepto epistémico definitivo expresado como intuición en los términos de “alienación” del trabajo del joven Marx). [...] –VALORACIÓN capitalista, ontifica a las formas de producción ontica del valor de la plusvalía sobre el hombre-. [...] la “subsunción del proceso de trabajo” es la alienación, la *negación* real (no sólo ideológica). La “fuente creadora del valor” (persona digna y que pone los fines) queda fundada en su producto (como su mediación): se trata de una “inversión”. La valoración del valor es el “ser” y el “fundamento” de un sistema que vive de la vida del obrero, es una ontología totalizadora: \

¹ El subrayado en la cita de Walter Mignolo es mío.

¹ Nota. Si hiciéramos esta doble hermenéutica del lugar de enunciación de los tipos ideales que se elaboran, daríamos con el lugar colonial de la sociología comprensiva desde Weber hasta Habermas, ya que suponen al sujeto en igualdad de condiciones para enunciar lingüística o fácticamente el sentido de la acción. Negando la transversal de la *colonialidad del poder*.

¹ Los momentos de debilidad del discurso hegemónico los subrayo ya que son parte de la explicación sobre resistencia y cambio cultural que menciona James Scott. Pronto atenderemos este reclamo explicativo que daremos a la resistencia.

¹ Blanchot en Rabinovich, Silvana. Prologo: Levinas un pensador de Excedencia. Levinas Emmanuel. La Huella del Otro. Editorial Taurus ERA. Primera edición 2000; reimpresión: México septiembre del 2001.

¹ Nota. Podemos mencionar los ejemplos de las Asambleas constituyentes y los nuevos textos constitucionales en estos dos países como formas de replantear las relaciones sociales.

Bibliografía

Anzaldúa, Gloria. 2003. "Prefacio a la edición castellana, Historias locales, diseños globales, colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo". En Walter Mignolo. *Historias locales, diseños globales, colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid : Akal Ediciones, 2003.

Blanchot, Maurice. 2001. "Prólogo. Levinas: Un pensador de la ecedencia". En **Rabinovich, Silvana** en Emmanuel Levinas. *La huella del Otro*. México : Taurus, 2001.

Ceceña, Ana Ester, 2001. "Por la humanidad y contra el neoliberalismo. Líneas centrales del discurso zapatista". En José Seoane y Emilio Taddei. *Reistencias Mundiales. De Seattle a Porto Alegre*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. : Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO., 2001. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/seattle/seattle.html>.

Calvino, Italo. 1999. *Las cosmicómicas*. Barcelona : Minotauro, 1999.

Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. 1996. es.geocities.com. [En línea] 1 de enero de 1996. [Citado el: 11 de 09 de 2009.] <http://es.geocities.com/poenllu/ezln4.htm>.

Dussel, Enrique. 1974. *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*. Buenos Aires : En Stromata, 1974. Conferencia dictada en la IV semana académica de la Universidad de El Salvador. Vol. 30.

—. **1999.** *El programa científico de investigación de Karl Marx (ciencia social funcional y crítica)*. en *Perspectivas Teóricas Contemporáneas de las Ciencias Sociales*. México D.F : Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, FCPyS, Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM. 1999.

—. **2002.** *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* . Madrid : Trotta, 2002.

—. **2006.** *Filosofía de la cultura y la liberación*. México : Universidad Autónoma de la Ciudad de México, UACM, Colección Pensamiento Propio., 2006.

EZLN. 1996. *Crónicas intergalácticas. EZLN, Primer Encuentro por la Humanidad y en Contra del Neoliberalismo*. La Realidad, Chiapas : Quinto Sol, 1996.

Gayatri Chakravorty, Spivak. 2003. "¿Puede hablar el subalterno?". Bogota : Revista Colombiana de Antropología, 2003, Vol. 39.

Giraldo, Santiago. 2003. "Nota introductoria de ¿Puede hablar el subalterno?" En Chakravorty Spivak. *¿Puede hablar el subalterno?*. Bogota : Revista Colombiana de Antropología, Enero-Diciembre de 2003, Vol. 39, págs. 297-364.

- Gramsci, Antonio. 1984.** *Cuadernos de la cárcel, Edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana.* México D.F. : Ediciones Era, S.A., 1984.
- Goytisolo, Juan. 2004.** *Un intelectual libre.* En Edward W. Said. *Orientalismo.* Barcelona : Random House Mondadori S.A., 2004.
- Homi K, Bhabha. 2002.** *El lugar de la cultura.* Argentina : Ediciones Manantial, 2002.
- Karl Marx/Federico Engels. 1972.** *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre.* s.l. : Andreus, 1972.
- Levinas, Emmanuel. 2000.** *La huella del otro.* México : Taurus ERA, 2000.
- Mato, Daniel. 2003.** "Estudios y practicas latinoamericanas en cultura y poder". En Catherine Walsh. *Estudios culturales latinoamericanos.* Quito : Abya Yala, 2003.
- Mignolo, Walter. 2003.** *Historias locales/diseños Globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo.* Madrid : Akal, 2003.
- Ortega y Gasset. 2003.** "Hisotiras locales/Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo". En Mignolo Walter. *Hisotiras locales/Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo.* Madrid : Akal, 2003.
- Quijano, Aníbal. 2003.** "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En Edgardo Lander (comp). *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales.* Buenos Aires : CLACSO, 2003, págs. 201-246.
- Rabinovich, Silvana. 2001.** "Prólogo. Levinas un pensador de excedencia". En Emmanuel Levinas. *La huella del otro.* México : Taurus, 2001, págs. 11-44.
- Ramón Grosfoguel. 2007.** "The implications of Subaltern Epistemologies for Global Capitalism; Transmodernity; Border Thinking and Global Coloniality". En Richard P. Appelhaum and Williaml. Robinson (eds). *Critical Globalization Studies.* En Santiago Castro-Gómez/Ramón Grosfoguel. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* New York/London. : Richard P. Appelhaum and Williaml. Robinson (eds)., 2007.
- Ramón Grosfoguel. 2007.** "El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad empistémica más allá del capitalismo global". En Santiago Castro-Gómez/Ramón Grosfoguel. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad empistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá : Siglo del Hombre. Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontifica Universidad Javeriana, Instituto Pensar., 2007.
- Ranajit Guha en Santiago Castro-Gómez/Eduardo Mendieta. 1998.** *Teoría sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate).* México : Miguél Angel Porrúa, 1998.

Ranajit, Guha. 1997. "Sobre Algunos Aspectos de la Historiografía India". En Silvia Rivera Cusicanqui y Rosana Barragan. *Debates Post Coloniales*. La Paz Bolivia : Historias Coordinadora de Historias; Ediciones Aruwiyiri, Taller de Historia Oral-THOA "El incendio de la voz"; SEPHIS; SIERPE., 1997.

Renato Ortiz. 2003. "Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo". En Mignolo Walter. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid : Akal, 2003.

Rivera Cusicanqui, Silvia y Barragán, Rosana. 1997. *Debates Post Coloniales, Una Introducción a los estudios de subalternidad*. La paz, Bolivia : Historias, coordinadora de historias. Aruwiyiri Taller de Historia Oral-THOA "el incendio de la voz". SIERPE, 1997.

Said, Edward W. 2004. *Orientalismo*. Barcelona : Random House Mondadori. S.A., 2004.

Santiago Castro-Gómez. 2005. "La poscolonialidad explicada a los niños". En Santiago Castro-Gómez/Ramón Grosfoguel. *La poscolonialidad explicada a los niños*. s.l. : Payán: Universidad del Cauca; Instituto Pensar., 2005.

Santiago Castro-Gómez/Eduardo Mendieta. 1998. *Teoría sin disciplina, (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate). Manifiesto Inaugral*. México : Miguél Angel Porrúa, 1998.

Santiago Castro-Gómez/Ramón Grosfoguel. 2007. *El giro decolonial, reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá : Siglo del Hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar., 2007.

Scott, James C. 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México : ERA, 2000.

Seoane, José y Taddei, Emilio. 2001. *Resistencias mundiales. De Seattle a Porto Alegre*. Buenos Aires : CLACSO, 2001.

Serrano, Romeo Rincon. 1980. *El ejido mexicano*. México : Centro Nacional de Investigaciones Agrarias., 1980.

Subcomandante Insurgente, Marcos. 2005. *Enlace Zapatista*. [En línea] 13 de 11 de 2005. [Citado el: 20 de 08 de 2009.] <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/ezln/9>.

Todorov, Tzvetan. 2003. *La conquista de América. El problema del otro*. s.l. : Siglo XXI, 2003.

Wallerstein, Immanuel. 2005. *Las incertidumbres del saber*. España : Gedisa, 2005.

—. **1996.** *Abrir las ciencias sociales*. México : Informe de la comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales. , 1996.

Walsh, Catherine. 2002. *Indisciplinar las ciencias sociales Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino.* Quito : Universidad Andina Simon Bolivar / Abya-Yala, 2002.

Zea Leopoldo. 2007. “El giro decolonial, reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global”. En Santiago Castro-Gómez/Ramón Grosfoguel. *El giro decolonial, reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá : Siglo del Hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.