

**Lo subalterno: cierre y posibilidad.  
Entre el grito y la teoría**

The Subaltern: Closure and Possibility.  
Between Shout and Theory

*Federica Scherbosky*  
*CONICET – FFyL - UBA*  
*Buenos Aires - Argentina*

**Resumen**

En el presente artículo se realiza un análisis de los Estudios Subalternos, acerca de su posibilidad, avances y fracasos. Se parte de la pregunta por el sujeto subalterno y sobre la posibilidad de éste de crear su propia historia. En el fondo se interroga por el derecho a erigirse como sujeto de lenguaje. Se reflexiona a partir de los aportes de Fanon, Chakrabarty y Mignolo sosteniendo que pueden arrojar luz y así producir verdaderos corrimientos en las epistemologías académicamente consolidadas. Se apuesta a epistemologías fronterizas que tomen en cuenta desde dónde pensamos y que al pensar desde el límite puedan llevar a cabo la propuesta del pensamiento decolonial.

**Palabras clave:** Estudios subalternos, epistemología, pensamiento decolonial, civilización/ barbarie.

**Abstract**

The present article analyzes subaltern studies, regarding their possibility, advances and failures. It begins with a question by the subaltern subject about the possibility of creating his own history. At heart, this subject requests the right to construct him/herself as a subject of language. The study reflects on the contributions of Fanon, Chakrabarty and Mignolo, sustaining that they can shed light on

this issue, and thereby, produce genuine landslides in the academically consolidated epistemologies. The bet is on border epistemologies, which take into account “where we think from,” and that, when thinking from the border, can carry out the proposal for decolonial thinking.

**Key words:** Civilization/barbarism, decolonial thinking, epistemology, subaltern studies.

*Nos servirá la lectura de Fanon; esa violencia irreprimible, lo demuestra plenamente, no es una absurda tempestad ni la resurrección de instintos salvajes ni siquiera un efecto del resentimiento: es el hombre mismo reintegrándose.*

*Esa verdad, me parece, la hemos conocido y la hemos olvidado: ninguna dulzura borrará las señales de la violencia; sólo la violencia puede destruirlas. Y el colonizado se cura de la neurosis colonial expulsando al colonizado con las armas. Cuando su ira estalla, recupera su transparencia perdida, se conoce en la medida misma en que se hace; de lejos, consideramos su guerra como el triunfo de la barbarie; pero procede por sí misma a la emancipación progresiva del combatiente, liquida en él y fuera de él, progresivamente las tinieblas coloniales.*

*Sartre, J.P*

La violencia fue *aquietada*, se civilizó la barbarie. Se les marcó con una violencia que no era de ellos, se los erigió desde afuera, desde otras necesidades, otras cosmovisiones, otras categorías. Se sistematizó bajo esquemas y procesos racionales aquello que no era racionalizable, aquello que se constituía, primeramente y desde sí como un grito de afirmación desenfadada.

La racionalidad moderna generó de este modo una grieta, una fisura, entre la fuerza del grito descolonizador y lo que podríamos pensar como teorización poscolonial.

Esta es la temática que intento plantear aquí, qué sucede con la reflexión poscolonial, ya que se presenta más como una tendencia crítica en los estudios culturales, que como un desplazamiento —o intento de desplazamiento— paradigmático importante.

Podríamos hablar de desplazamiento en tanto consideramos, junto con Chakrabarty que se trata de una localización epistemológica, ya que, “Euro-

pa sigue siendo el sujeto soberano, teórico, de todas las historias, donde las “otras historias” tienden a volverse variaciones de una narración maestra que podría llamarse “la historia de Europa”<sup>1</sup>. Europa se centra como el sujeto de todas las historias y únicamente a su sombra se produce el conocimiento histórico del Tercer Mundo, condición que el autor analiza como un síntoma de subalternidad; teniendo en cuenta además que, los intelectuales, literatos, escritores e historiadores europeos producen su obra en una relativa ignorancia de las historias o producciones no occidentales, sin que esto afecte en absoluto la calidad de su trabajo; mientras que nosotros no podríamos permitirnos semejante osadía, como lo atestiguan las innumerables notas al pie, que dan cuenta de la fuente y la correspondiente fundamentación de nuestros pensamientos.

Esto lo lleva a Chakrabarty a reflexionar sobre el proceso de producción de la ciencia social, sobre cómo su naturaleza ha sido conformada por generaciones de pensadores y filósofos que produjeron teorías omniabarcantes; teorías que siendo de carácter universal, fueron generadas no obstante, en una importante ignorancia con respecto a la mayor parte del mundo. Sólo desde el centro, sólo desde un punto del mundo se producía conocimiento, y no un conocimiento sin más, sino conocimiento científico, sistematizado y universal, capaz de abarcar al resto del globo, que sin embargo no conocían, pero que no obstante eran capaces de *integrar* y *amparar* por medio de estas teorías.

Como es sabido, estos constructos de pensamiento buscan legitimar todo un sistema que se erige y sostiene con Europa como centro<sup>2</sup>, y un

- 1 Los dos términos entrecuadrados los coloca el autor, quien señala que los utiliza como términos hiperreales, en tanto ciertas figuras de la imaginación. Cfr. CHAKRABARTY, Dipesh. “*La Poscolonialidad y el artilugio del Historia: ¿Quién habla en nombre de los pasados “indios”?*” en: DUBE, Saurabh (coordinador). *Pasados Post-coloniales: colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*. El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, México. 1999. p. 1.
- 2 Vale aclarar que usamos las nociones de “centro” y “periferia” a lo largo del trabajo, con la misma acepción que Chakrabarty, a modo de términos hiperreales, de ficciones lógicas. Consideramos además que no hay un sólo centro y una única periferia, siendo esto parte del engaño proferido desde la historiografía oficial. La cartografía es bastante más móvil y menos determinada –mucho más hoy en día– por lo cual también hay centros en las periferias y periferias en los centros. Concordamos en esto con la postura de la teórica chilena Nelly Richard, la cual puede rastrearse en gran cantidad de artículos y libros. No obstante se toman estas nociones a modo de análisis en lo que a los estudios subalternos atañe.

mundo periférico al cual se debe colonizar, explotar económicamente y *civilizar* cultural y socialmente.

La producción histórico-filosófica que se realiza a partir de esta cosmovisión no busca sino justificar teóricamente esta empresa. Darle el sustento académico y científico correspondiente para poder sostenerla como respetable, válida y sobre todo necesaria; como el único estadio posible para toda la humanidad en este continuo progreso.

La paradoja que no puede dejar de plantearse es que aun en este real desconocimiento respecto de nosotros, estas teorías nos han resultado útiles para comprender nuestras sociedades. De allí que no podemos dejar de preguntarnos por la *magnífica clarividencia* de dichas teorías, y aun más “¿Qué permitió a los modernos sabios europeos desarrollar semejante clarividencia respecto de sociedades que ignoraban empíricamente? ¿Por qué nosotros, de nuevo, no podemos corresponder al gesto?”<sup>3</sup> O tan sólo siquiera ¿por qué no nos comprendemos y analizamos desde nuestras propias concepciones, bajo nuestros parámetros, sin tomar prestadas nociones ajenas que una vez más citamos a pie de página?

Desde los mismos filósofos hay una respuesta que estriba en postular a Europa como la portadora de *teoría* o ciencia universal, mientras que el resto presentan un carácter *práctico-universal* y por ello *mítico religioso*. Gran parte de los intelectuales se sostienen desde esta perspectiva, y no sólo podemos pensar aquí en Hegel, Husserl o el mismo Marx, sino también podríamos citar a Sarmiento<sup>4</sup>, quien postula como modelos válidos a Europa, particularmente a Francia, o a EEUU, modelos de nación desarrollada de quienes debíamos adoptar su impronta para poder así civilizar nuestra *barbarie*.

En respuesta a Chakrabarty, a nosotros nos ha parecido útil toda esa serie de teorías que nos explican de algún modo —aun en nuestro desconocimiento— por el modo en que la filosofía y el pensamiento se ha erigido, o por lo menos sostenido como tal. Como ese cúmulo de pensamientos y conceptos abstractos y universales. Filosofía como pensamiento por conceptos, completamente deshistorizados, puesto que deben ser *universales*.

3 Ibidem, p. 2.

4 Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), argentino, presidente entre 1868 y 1874. Fue un destacado político, escritor, periodista y estadista. Pero sobre todo ideó e incentivó el sistema educativo argentino.

Justamente cuando más se arraiga esta idea es en la modernidad, con el idealismo, momento a su vez en el que comienzan a expandirse las potencias europeas. Hecho que no podemos desatender como una simple casualidad, sino que responde a todo un orden de cosas, en el cual se abre un juego que implica conquistar y generar a su vez teorías que de hecho abarquen y expliquen esas otras culturas que se van conquistando. En definitiva construyen historias que fundamenten su proceder y el devenir del resto de los pueblos hacia *su* estadio de progreso.

### **Universalidad abstracta-localización del conocimiento**

Ahora bien, lo que debe recalcarse cabalmente es que lo que subyace en el fondo de dicha caracterización es la valorización de estos modos de conocimiento, la jerarquía que se establece, y desde dónde se lleva a cabo. La localización epistemológica no es otra cosa sino este *desde dónde pensamos*, ya que justamente por *obviar* el *desde dónde*, por permanecer en la trampa de lo abstractamente universal y omniabarcante es que nos eternizamos en la posición de *carentes*, de *falta*, de *en vías de desarrollo*.

Se postula así una evolución, un progreso que guía las sociedades y culturas a través de la historia. Éste es el sistema de la modernidad, sistema de sistemas que se autoafirman, que se fundamentan desde sí mismos. Esto es parte de su engaño, una autoafirmación engeguedada que no reconoce realidad alguna fuera de sí misma, pero de la que no obstante se nutre; modernidad que tiene como contrapartida, como su anverso una colonialidad devastadora.

Hegel como *el filósofo* de la modernidad sostiene un Espíritu que se desarrolla progresivamente de Oriente a Occidente, donde Europa es el apogeo de este Espíritu Absoluto, de esta razón que se concibe y se conoce a sí misma. Y así, consecuentemente Oriente representa el pasado, lo mítico, lo natural, lo eminentemente no desarrollado, no racional.

De allí que las historias no occidentales se midan siempre en relación con la europea, puesto que es ahí desde donde se implanta la sistematicidad de la misma y la posibilidad de lo universal. Es a partir de entonces que son posibles los relatos mediante los cuales se refleja a toda la humanidad, a través de claves interpretativas universales. Además se aúnan y sostienen estos relatos con la idea de progreso, desarrollo, racionalidad, autoafirmación; todas las características que se denuncian como faltantes en estas *otras histo-*

rias, incompletas en sí mismas, carentes, retrasadas, en transición, o finalmente en vías de desarrollo.

El problema del mundo no europeo es justamente ese, no ser Europa. Y ésta es la denuncia que hace Chakrabarty. Por qué siempre se habla de estas otras historias en relación con el fracaso, la carencia, la transición. ¿Por qué la India no se ha *desarrollado* como Europa? Ésta es la interpelación de fondo.

Ahora bien, el problema de esta interpelación es que no hay respuesta posible, porque simplemente la pregunta no es válida. Respondiéndola, sea cual sea la respuesta, se permanece en la misma lógica de la cual se pretende salir. Al intentar esbozar cualquier fundamento, ya sea a favor o en contra, se avala la moderna lógica europea colonial, se justifica la teoría del progreso de la historia.

### **Máscaras Blancas o de la autosubalternización**

Lo complejo de esta clasificación de carencia, de falta, es que no sólo se la realiza desde Europa, desde *el centro*, sino que también son los mismos subalternos, los hindúes –pensándolo desde Chakrabarty– los que se cuestionan el por qué de no haber alcanzado un desarrollo al modo europeo. De hecho esta pregunta es un eje en el proyecto de Estudios Subalternos, como bien lo precisa el autor:

También con una referencia similar a “carencias” –el “fracaso” de una historia para llegar a su cita con su destino (digamos, ¿una vez más un ejemplo del “nativo perezoso”?) – inauguramos nuestro proyecto de Subaltern Studies:

“Es el estudio de ese fracaso histórico de la nación para llegar a ser lo que debe ser, un fracaso debido a la insuficiencia de la burguesía así como de la clase trabajadora para conducirla a una victoria decisiva sobre el colonialismo y a una revolución burguesa-democrática del tipo clásico del siglo XIX [...]o [del tipo de la] “nueva democracia” – es el estudio de este fracaso lo que constituye la problemática central de la historiografía de la India colonial”.<sup>5</sup>

5 Chakrabarty cita a su vez las palabras de Guha y Spivak, aunque compartidas por todos los miembros del grupo de Subaltern Studies. *Ibidem*, p. 4.

Nuevamente vemos que la historia, la identidad, la pertenencia o no de los *subalternos* a su propia vida e historia se conforma y consolida siempre desde el Otro. Es este Otro quien define y en quien se sustenta la posibilidad de representarse a sí mismos en la historia, de tener un pasado, de conformar una memoria.

Incluso habría que revisar más allá de los nombres (aunque ya el hecho de nombrar da existencia y configura, distingue y delimita), si en este afán de reivindicación no se sigue perpetuando lo mismo, analizando extraña y extranjeramente a ese *subalterno*, siempre desde afuera y con categorías externas, ajenas. De hecho en muchos casos se remontan a la dialéctica hegeliana para fundamentar la necesidad de su existencia y reconocimiento, lo cual implica no sólo una necesidad únicamente lógica<sup>6</sup>, sino además continuar con su *inclusión* o con su reconocimiento como existente desde un sistema profundamente occidental, europeo y colonizante<sup>7</sup>.

Cuán legítimos, o si se quiere válidos son en definitiva estos esfuerzos que no son conscientes de este límite y que en el caso de justamente no poder salir de allí, reconocen y asumen la limitación que les competen.

La idea no apunta a descalificar todo este trayecto, sino justamente a repensar desde dónde pensamos, apuntando a un esfuerzo mayor, que empuje a pensar en los límites, desde el límite y a partir de allí, quizás producir ciertos corrimientos.

En definitiva se plantea nuevamente la pregunta ¿quién es el subalterno? ¿Hablan ellos o quién habla por ellos? Y si son ellos los que hablan, ¿en qué lengua lo hacen? ¿En qué lengua denuncian? ¿en la misma en la que los dominan? ¿Pueden hablar por ellos mismos verdaderamente, si cuando lo hacen desde su cultura, su lenguaje, sus conceptos, a quienes les hablan no los entienden?

6 FORNET BETANCOURT, Raúl. *Transformación Intercultural de la Filosofía*, Editorial Desclée de Brouwer. Bilbao. 2001. p. 14.

7 Más aun cuando se piensa desde una interpretación teológica de esta dialéctica, cuestión que podría ser diferente y abrir otras posibilidades si se las analizase desde la dialéctica negativa, por ejemplo.

No podemos dejar de pensar en la masacre de SOWETO<sup>8</sup> donde se patentiza crudamente el problema del lenguaje. La oposición a la educación en afrikáans, como idioma del opresor, se lleva a cabo en inglés. Es esta lengua en la cual logran una cierta identificación, sin el subyugamiento que implicaría rebelarse en afrikáans.

Lo paradójico es que se adopta igualmente una lengua extranjera, una cultura que les es ajena, para que su lucha sea comunicable. ¿Cuán necesario se hace salir de sí para que llegue a adoptarse otra lengua que la propia, bajo la cual se mancomunan?

De igual modo vale la pena pensar hasta qué punto este otro idioma extranjero no los ha conformado como tales; si no se ha erigido como un tercero entre el oprimido y el opresor, como un puente, como un medio masivo para que su queja deje de ser un grito y se convierta en una protesta audible, comprensible para el *mundo* y quizás por ello *atendible* o por lo menos escuchable.

Si bien Inglaterra tuvo una clara participación en la colonización de Sudáfrica, el rostro de la opresión se encarna en los boers y en su cultura. Frente a la disyuntiva de educarse en inglés o afrikáans, prefirieron el inglés. Aunque, en realidad el decreto original comprendía la enseñanza de la mitad de las materias en un idioma y la otra mitad en el otro y sólo podía usarse lenguas nativas para enseñar religión, música y educación física. Lucharon entonces para que en la forzada elección, no fuera el afrikáans el que se perpetuara.

De hecho, hasta hoy, ambas son lenguas oficiales de Sudáfrica, destacándose al inglés como el idioma común entre los distintos pueblos, además de ser el predominante en temas de comercio e industria, lo que implica que hubo una cierta conformación de aquellas subjetividades bajo ese lenguaje y permitió encontrar una alternativa a lo que, con palabras de Desmond Tutu, era la “la lengua del opresor”.

8 Soweto es una ciudad sudafricana, que se dio a conocer especialmente en 1976, a través de una protesta en contra de la ley que promovía la educación en afrikaans. Si bien la protesta fue pacífica, tuvo como saldo 575 muertos, debido a la brutalidad del régimen. A partir de allí se convirtió en uno de los mayores hitos de la lucha contra el apartheid.



## Palabras performativas: un nuevo encubrimiento

Repensando lo que implica la palabra y asumiendo la aguda sentencia de Fanon de que “*hablar es asumir una cultura, soportar el peso de una civilización*”<sup>9</sup> podríamos volver a lo que lo *subalterno* implica en cuanto tal.

Más allá de haberse transformado y resignificado desde su cuño gramsciano, nos atreveríamos a sostener que sigue siendo una conceptualización desde el *centro*, una definición del otro, desde el Gran Otro, o desde el discurso que más allá de reivindicar al otro, su identidad y emancipación sigue dentro de la misma lógica central y europeizante.

Esto no apunta a hacer una historia crítica de dicha categoría, ni de la corriente o escuela de pensamiento que se erige bajo la misma ni mucho menos, sino poner en cuestión nuevamente desde dónde pensamos, con qué categorías se configuran los discursos, y no únicamente los discursos, puesto que desde éstos mismos se disponen y conforman existencias, singularidades concretas que rebasan cualquier tipo de disquisición académica.

Al seguir pensando desde ciertas nociones centrales nos mantenemos dentro de la misma lógica, incluso creo que podríamos repensar si no se sostiene la invención, o si no se está inventando en definitiva, un Sujeto de esta *historia central*, por un lado, pero también un sujeto de *historias subalternas*, por otro. Alguien que en algún punto sea la contraparte de la conquista y que aun en su reivindicación no puede mostrarse y asentar su existencia tal cual es, sino nuevamente desde el *centro*. Se lo cubre nuevamente con categorías ajenas, donde podríamos pensar a partir de los análisis de Dussel, un nuevo encubrimiento de *estos otros*<sup>10</sup>. *Estos otros* subalternos que continúan en posición de inferioridad, que siguen siendo explotados, y una vez más en silencio. Su palabra no es escuchada, simplemente porque no es proferida, porque el otro que representa la contraparte de esta sistemática modernidad es un constructo, una subjetividad abstracta pergeñada a imagen y semejanza de lo que la teoría colonial necesitaba y que responde o argumenta del modo permitido y postulado por dicho sistema. No hay una

9 FANON, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Schapire editor. Buenos Aires. 1974. p.13.

10 Cfr. DUSSEL, Enrique. 1492. *El encubrimiento del otro: hacia el origen del “mito de la modernidad”*. Plural Editores. La Paz. 1994.

voz propia que resurja, porque no se toma realmente en consideración a aquel que la porta, ya que no entra dentro de los cánones poscoloniales concordados. Hay un nuevo ocultamiento de lo que aquellos subalternos realmente existentes tienen para decir, enmascarado en el auge de la comunicación masiva, en la interrelación global y en la supuesta neutralidad de algunos idiomas, específicamente el inglés.

### **Acerca del revés de la teoría poscolonial**

El problema surge, en alguna medida porque se concibe a la reflexión crítica poscolonial a contramano de lo que la teorización poscolonial pretendía hacer. En palabras de Mignolo “el proyecto de la teoría poscolonial, tal como la entendía, y la entiendo, era paulatinamente consumido por el proyecto epistemológico del cual la teorización poscolonial trataría de escapar”<sup>11</sup>. Esta reflexión posterior adopta modos que se adecuan y se van asumiendo en el sistema del que pretenden justamente salir, de allí donde están oprimidos, sojuzgados. En la difícil tarea de producir de hecho un quiebre o un verdadero corrimiento en el modo de pensar la poscolonialidad y en el modo de pensarse así mismos a partir ella, se licua en cierta manera la fuerza y el tesón con el que se inicia. Implica sin dudas una opción fundamentalmente ético-política y eminentemente teórica. Es la imposibilidad o la elección de construir de un modo diferente, bajo otro sistema, con categorías propias y desde el lugar de cada uno, con todo lo que justamente ello conlleva; una geografía determinada que implica un modo económico particular, una comunicación acorde, una agrupación y noción de nación o estado en base a ello, una historia determinada, tradiciones, etnias, religiones, ritos, caracteres, toda una cultura y un modo de constitución particular, absolutamente irremplazable y distintivo. Sólo en base a reflexionar hondamente este *desde dónde* pensamos, desde dónde nos paramos a mirar el mundo, a mirar al otro, a mirarnos a nosotros mismos y a vernos inmersos en esta totalidad es que pueden retomarse ciertos rumbos. Difícil será posibilitarle la palabra al subalterno si sus incipientes –y no tanto– conquistas se

11 MIGNOLO, Walter. *Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: La Ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos*. En: [www.waltermignolo.com](http://www.waltermignolo.com). 1996. p.1

vuelven todas teóricas, si el espacio arduamente conquistado con la muerte de miles se academiza, si la práctica concreta y cotidiana de autoafirmarse a costa de exclusión y hostigamiento se ampara nuevamente en prerrogativas ajenas, exteriores, aunque violentamente familiares. Hablamos del subalterno, pero ¿realmente éste habla? Estudios, investigaciones, polémicas, conversatorios, y tantas otras cuestiones en las que probablemente el sujeto de estas historias no se sienta identificado. Quizás, primera y básicamente porque no sepa inglés, o sino en el fondo porque no es de él de quien hablan. No se refleja allí su problemática, su realidad, sus cosmovisiones y perspectivas. Entonces aunque es teóricamente *propio* continúa siendo ajeno, acaso doblemente ajeno.

### **Epistemologías fronterizas**

Volviendo a Mignolo, sostenemos que puede haber un cambio en esta desarticulación si se produce una transformación radical en la epistemología, y esto está siendo posible por la última etapa de la globalización. Ésta ha posibilitado reparar en la relación entre espacios geográficos y localizaciones epistemológicas lo cual puede producir un cambio profundo, puesto que posibilita la incorporación de aquello que fue constantemente acallado. Sustentándose una vez más en la producción filosófica moderna europea, se deslinda el pensamiento y las teorías del tiempo y sobre todo del espacio.<sup>12</sup> Aquello que se piensa, que se produce es válido para cualquier sujeto, en cualquier lugar, simplemente porque es universal; porque es producido por un sujeto universal bajo categorías universales y podría ser asumido o retomado por cualquier otro sujeto igualmente universal. Universalidad dada por el pensamiento, siendo éste suficiente garantía de ello, aun más, garantía de existencia. A partir del cartesiano *cogito ergo sum*, este simple pensar (originariamente acción, actividad que posteriormente se sustantiva, se fija y estatiza) es la única garantía de existencia, necesaria y omniabarcante, generadora de sujetos (europeos) sistemáticamente universales.

12 Habría que volver a repensar a partir de aquí las categorías que Rodolfo Kusch desarrolla a lo largo de su obra. Hacer hincapié quizás en “*Geocultura del hombre americano*” en el que se erige como central la categoría de suelo, donde el pensar gravita. Cfr. KUSCH, Rodolfo “*Geocultura del hombre americano*”. En: *Obras Completas*. Tomo 1. Editorial Fundación Ross. Capital Federal. 2007.

Pero ¿dónde se encuentra tal sujeto? No podemos proseguir la historia de otro modo que no sea encarnándola, siendo conscientes que los espacios geográficos son configurados por historias coloniales, pero localizadas. Y esta localización fue silenciada hasta el momento que Mignolo llama “el giro de Stuart Hall”. En los 90 confluyen la emergencia de los estudios culturales y la crisis de las ciencias humanas, donde se rearticula a su vez la moderna razón occidental e imperialista, transgrediendo las fronteras tradicionales, para justificar su nueva expansión. Esto crea las condiciones para la emergencia de lo local, en la cual las historias comienzan a narrarse *desde abajo*, “es el momento en que la epistemología del promontorio comienza a desmoronarse y, al decir de Hall, aparece el momento en que lo no hablado descubre que tiene una historia que se puede hablar, que hay otros lenguajes que los lenguajes del amo”<sup>13</sup>. El dictamen desde aquel elevado recinto, siempre desde arriba, comienza a ser cuestionado, o cuando menos comienza a compartir el espacio público con otras voces, que aun no se diferencian entre sí, que no emanan claramente, quizás un confuso bullicio, pero que empiezan a tomar conciencia de la necesidad de ser escuchadas. Sin embargo ya no como mecánica respuesta a la pregunta establecida por el amo, ya no bajo su lenguaje, con sus normas y cánones; sino desde otros espacios, concretamente públicos y en base a construcciones colectivas, compartidas, sentidas conjuntamente.

Este incrustar la voz sólo se vuelve posible -siguiendo la perspectiva de Walter Mignolo- mediante la constitución de *epistemologías fronterizas*, como nuevos modos de repensarse y conformarse en el conocimiento. Éstas se organizan como formas de conocimiento que operan entre los legados metropolitanos del colonialismo (diseños globales) y los legados de las zonas colonizadas (historias locales), lo que posibilita advertir historias locales interconectadas y distinguir además entre *la historia universal* —como un único relato asentado en el progreso y el desarrollo del espíritu— y *la historia mundial* —como la multiplicidad de historias locales—. Al ser múltiples las historias locales, la historia mundial puede ser diversa y variada, puesto que sólo puede narrarse desde la encarnación de lo local. Ya no podría pensarse una temporalidad lineal y única —en la que Europa es el

13 MIGNOLO, Walter. Ob. Cit. p 3.

futuro y destino del resto del mundo—, sino de manera compleja y entrelazada a modo de sistema, sistema-mundo.

La epistemología fronteriza puede justamente, “desarticular la creencia en una imagen propia que no era más que un reflejo de la manera en que el discurso colonial producía agentes subalternos”<sup>14</sup>. Imagen que como sostiene Fanon se articulaba como un único y blanco destino para el negro; imagen que, entre otras, validó que las teorías *periféricas* fueran siempre locales, mientras que en Europa o Estados Unidos se generaban producciones de valor global y exportables. Lo universal nuevamente como producto de estas determinadas epistemologías, pero aunque puntualmente localizadas válidas absolutamente, y sobre todo posibles porque imposibilitaron la construcción de la imagen propia, una constitución personal y localizada.

Desde esta globalidad es que puede sostenerse la unicidad del destino blanco, mientras que si se logra articular esta epistemología fronteriza, si consigue abrirse —aun violentamente— la grieta, el resquicio, puede de esta manera dislocarse este constructo artificial, la producción de agentes subalternos. De hecho Fanon rompe con esta determinación, ya no hay un único destino y muchos menos blanco; convoca a la autoafirmación, a reconocerse desde sí mismos, es un llamado incluso a refundar la humanidad.

### **Pensamiento decolonial**

Pero volviendo a lo anteriormente planteado, ¿es posible escribir historias locales, aun cuando éstas no sean *exportables*? ¿Puede hacerse desde esta misma localización, o únicamente desde el *centro*, bajo pautas y categorías de las prácticas disciplinarias académicas erigidas en el Primer Mundo?

Mignolo atribuye una fuerza especial a las empresas intelectuales desde el *Tercer Mundo* puesto que gozan de una doble experiencia al participar de ambos universos. Deben manejarse por un lado en la epistemología moderna occidental, y por otro en la diferencia de las epistemologías subalternizadas por la modernidad. Deben poder posicionarse en las dos caras de la misma moneda, son *intelectuales-subalternos*. Intelectuales bajo parámetros académicos y epistemológicos centrales, pero subalternos por su pertenencia

14 Ibidem. p. 5.

cia y origen. ¿Pueden entonces desde esta particularidad hacer historia, escribirla?

Desde la epistemología fronteriza, que incorpora la civilización a la barbarie y que a su vez niega el concepto colonial hegemónico de colonización, el dilema planteado por Chakrabarty tiene una respuesta epistemológica y política.

El dilema de Chakrabarty es el de la historiografía que, por un lado, conserva un determinado concepto de rigor académico y, por otro, es un remedo de formas coloniales de domesticar el pasado.

Si no es posible hacer historia del Tercer Mundo desde el Tercer Mundo porque la historia es una disciplina del Primer Mundo, es necesario no confundir la construcción de la memoria con su disciplinamiento historiográfico<sup>15</sup>.

Lo que consideramos importante destacar, es que de seguro la construcción de la memoria no se equipara a su disciplinamiento historiográfico, sin embargo creemos que no es tan sencillo deslindarlas al momento de plantearse qué memoria se construye y bajo qué cánones. Cuáles son las referencias y sobre todo, cómo se aprende a construir esta memoria. Y los lineamientos que se siguen desde la academia, ¿no marcan pautas para esta construcción? La respuesta de Mignolo a Chakrabarty busca salir del círculo, pero a nuestro modo de ver no lo logra del todo. Lejos se está de no valorar el esfuerzo que significa este inicio de corrimiento, pero no es la simple distinción entre memoria e historia, o entre memoria y disciplinamiento historiográfico el que posibilitará un pensamiento distinto, sino el pensar desde otras categorías, bajo cánones propios. Y este pensar desde sí es lo que lo lleva a Mignolo a postular el pensar/pensamiento decolonial como nueva categoría. Pensamiento que no tiene sus antecedentes en Grecia y en Roma, ni en sus lenguas cultas, sino que por el contrario son justamente éstas las que originan parte de la violencia de la que este pensar surge. Es la premura nuevamente de pensar desde el borde, en el límite entre la consolidación y proyección global de la lógica de la colonialidad y la necesidad de un pensar propio que sustente una determinada organización social, económica y política.

15 *Ibidem.* p.7.

Pero sobre todo desde una subjetividad distinta, a partir de un desprendimiento epistemológico, y esa es la diferencia con la deconstrucción o con los filósofos de la sospecha —Marx, Nietzsche y Freud— puesto que éstos permanecen en el interior de la lógica epistémica a la que critican. Perpetúan así, las categorías modernamente coloniales bajo las que podría postularse un reconocimiento, pero sin la posibilidad de un real corrimiento, de una nueva epistemología.

A partir de la experiencia de sujetos fracturados por la colonialidad, desde este profundo quiebre, es que pensadores fronterizos como Waman Puma y Ottobah Cugoano, entre otros, pueden construir epistemologías fronterizas como metodología del pensamiento decolonial.

Hay que saltar del círculo, romper con la dualidad entre adaptarse, asimilarse y el improductivo sostenerse enfrente, en contra, sin más. La idea es reconstituirse, reexistir, a partir de esta particular situación límite. Desarticular la dualidad en la que siempre, de un lado u otro seguimos siendo sometidos.

Mignolo sostiene que frente a la pregunta de si los estudios subalternos son una rama de la historiografía que estudia el papel de los subalternos en la historia de India, o se trata de una historiografía subalterna, como disciplina dependiente de la historiografía hegemónica institucionalizada en la modernidad occidental, la respuesta de Chakrabarty se inclina por esta última.

Nuevamente vemos que la disyuntiva no es tal, puesto que de un modo u otro se permanece en la dependencia con respecto a lo hegemónico, al considerar a los estudios subalternos como una rama de la historiografía, como al pensar una historiografía subalterna, se prolonga la sumisión y el acatamiento a pautas externamente dadas y ajenas.

De igual modo afirma que la subalternidad disciplinaria se sustenta con fuerza ya que tiene la posibilidad de irrumpir con su brillantez bárbara en el control constipatorio de las disciplinas y agentes disciplinadores, que confunden a menudo rigor académico con autorrepresión. *Barbarie* que se sostiene cada vez con más fuerza, y que comienza a incrustar la voz obligando en un primer momento, por lo menos, a aceptar la autorepresión, a reconocer que este *rigor académico* silencia lo que no se adecua a lo que pretenden, lo que no entra en sus formatos, en sus revistas científicas, en sus idiomas neutrales. Se genera una primera toma de conciencia que nos sitúa frente a la opción de adherir a esta *seriedad disciplinaria*, de ser y estar sujetos (en tanto sujetos) al absoluto control racional de lo que en tan-

to conocimiento se produce; o de lo contrario situarse en otro lado, correrse, rebelarse frente al disciplinamiento de aquella barbarie incivilizada, de aquello subdesarrollado, natural, ahistórico, tribal, salvaje, de aquello que cada vez se torna más ingobernable.

Aquello ingobernable ya emergió en otro momento, solo que fue acallado, disciplinado y encausado *civilizadamente*. Aquello ingobernable era la furia de los colonizados, el violento proceso de descolonización, la afirmación desenfrenada. La necesidad de exteriorizar y *devolver* una violencia que no era propia, una imagen que era extraña, una cultura y una lengua que era ajena. Pero no de un modo *civilizado*, no podría haber sido nunca de esa manera, puesto que los años de violencia y opresión bullían, la rebelión pujaba por salir, a borbotones. Esto es lo que Fanon afirma, éste es su grito, donde “la impugnación del mundo colonial por el colonizado no es una confrontación racional de los puntos de vista. No es un discurso sobre lo universal, sino la afirmación desenfrenada de una originalidad formulada como absoluta”<sup>16</sup>.

El grito de afirmación desenfrenada no se articula teóricamente y esto es lo que hoy nuevamente se torna ingobernable. Y seguirá siendo ingobernable porque es la furia que brota, la necesidad de vomitar la violencia tan honda pero ajenamente arraigada, y no va a articularse teóricamente porque no puede hacerlo, pero tampoco debería. Es volver a entrar en el mismo sistema pensar que todo debe poder racionalizarse, esquematizarse, encausarse en procesos pulcramente estudiados. Se caería nuevamente en el error de segregar la *barbarie*, porque quizás simplemente no se sabe qué hacer con ella, más que estigmatizarla, marcarla y recluirla, puesto que ya se sabe fallido del acto de *civilizarla*.

Al considerar los legados coloniales Mignolo sostiene que:

nos damos cuenta de que tales legados coloniales son un espacio de acumulación de furia que no se articula teóricamente, porque la teoría ha estado siempre del lado civilizador de los legados coloniales, nunca del lado de la fuerza dividida entre la civilización y la barbarie. Esa epistemología fronteriza, que quedó siempre reprimida como lo impuro y lo mixto, frente a teorías que defen-

16 FANON, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. 2007. P. 35.



dían la unidad del idioma, la pureza de la sangre y de la razón (no contaminada por las emociones), comienza a surgir hoy no sólo con la riqueza de la civilización incorporada a la barbarie, sino también con la furia del engaño histórico convertido en toma de conciencia<sup>17</sup>.

No hay espacio para el grito que libere el legado colonial, sino la articulación académica de este nuevo tipo de civilización. Fanon grita, pero quién escucha. Se pierde el grito y su fuerza, se articula en fundamentos y razones, se enajena. Se comienza a distinguir entre lenguas de culto y lenguas académicas; se adoptan estas últimas y se enseña a no gritar, porque no es lo correcto. A lo sumo se lo permite a modo de berrinche y con sorpresa comentan:

¿Cómo?, ¿hablan solos? ¡Ved lo que hemos hecho con ellos! Europa creyó en su misión: había helenizado a los asiáticos, había creado esa especie nueva, los negros grecolatinos. Y añadíamos, entre nosotros, con sentido práctico: hay que dejarlos gritar, eso los calma: perro que ladra no muerde<sup>18</sup>.

Quizás sea el momento en que se abra un espacio para este grito, en que se lo libere para que llegando a lo más profundo de su evocación, de una vez por todas cobre sentido.

Quizás esta nueva toma de conciencia asuma el engaño histórico y aprenda poco a poco a pensar desde el límite, con toda la dificultad y riqueza que esto conlleva. Frontera justamente entre el cierre y la posibilidad, entre la apertura y el hundimiento, donde estas nuevas epistemologías restituyan el espacio local para la producción de conocimientos suprimida por los mecanismos coloniales e imperiales de subalternización. Localización epistemológica que nos recuerde desde dónde pensamos, y cómo contribuimos a este sistema-mundo polifacético. Múltiples caras localizadas y particulares que muchas veces permanecieron ocultas, veladas, pero que es hora de empezar a reconocer, a encontrar su mirada.

17 MIGNOLO, Walter. Op cit. Pp. 2.

18 FANON, Franz. Op cit. 2007. Pp. 8-9.

Quizá se abra la posibilidad y se escuche la voz que nos obliga a repositionarnos y repensarnos desde el límite. Quizá no sea este el momento y solo se esté comenzando el camino. No obstante hay que comenzar a abrir la boca para que salga el grito.

La explosión no tendrá lugar hoy. Es demasiado temprano...  
o demasiado tarde.

No vengo armado de verdades decisivas.

Mi conciencia no está cruzada por fulgores esencialistas.

Sin embargo, con total serenidad, pienso que sería bueno que ciertas cosas sean dichas<sup>19</sup>.

19 FANON, Franz. Op cit. 1974. p. 13.