

Review: Mignolo, Walter. *The Politics of Decolonial Investigations*

Omar Osorio Amoretti
University of Connecticut

Mignolo, Walter. *The Politics of Decolonial Investigations*. Duke University Press, 2021. ISBN 1478001496.

La más reciente publicación de Walter Mignolo bajo el sello de Duke University Press, *The Politics of Decolonial Investigations* (2021), forma parte de una serie titulada *On Coloniality*, la cual además de estar dirigida a una amplia gama de lectores busca incentivar el debate de “one of the fastest-growing debates in the humanities and social sciences that attends to the lived concerns of dignity, life, and the survival of the planet” (II). Esto marcará gran parte de la estructura de los contenidos, así como el estilo de sus poco más de setecientas páginas. Y es que a grandes rasgos podemos decir que estamos ante un libro en el que se condensan décadas de estudio y reflexión con relación a los grandes problemas intelectuales a los que la corriente decolonial le ha prestado atención. Así, el objetivo concreto del libro no es indagar en nuevas interrogantes que ensanchen dicho campo de conocimiento, sino, por una parte, sintetizar aquellas que se han ido construyendo mediante las diversas publicaciones del investigador a lo largo del tiempo y, por otra, en ejercer una función pedagógica en los lectores interesados en desligarse del modelo de conocimiento universal enarbolado durante la creación de lo que él definirá como *colonialidad del poder*, por lo que no será infrecuente ver opiniones acerca de cómo debe operar el pensamiento decolonial en la sociedad en que nos encontramos.

En ese sentido, para Mignolo resulta fundamental tomar consciencia de los resortes subrepticios que actúan en el mundo contemporáneo para dejar de verlo como algo dado de antemano, es decir, como fenómenos sociales naturalizados: “My goal for this book is to help change the terms of the conversations (the presuppositions, assumptions, and enunciations), sustaining the ‘European paradigm of modernity/rationality’ and hiding its darker side, coloniality” (5). Para ello, es necesario conocer cómo opera la colonialidad del poder, un concepto que se desarrolla sobre la base del trabajo teórico de Aníbal Quijano y que entiende como “the energy driving the beliefs, attitudes, and desires of actor that built an apparatus of management” (7). A esto se le anexa la noción de matriz de poder colonial como derivación que constituye “the instrumental and conceptual structure (...) that the coloniality of power creates to enforce its regime of domination, management, and control” (9). Así, tenemos una energía abstracta producto de ciertos actores históricos que construyen algunos objetivos

en pro del dominio de ciertos sectores de la sociedad sobre el resto de los demás que, en aras de su perpetuación, implementan diversas herramientas que les permitan instaurar un orden global marcado por la imposición de “valores universales” que legitimen dicho predominio. La colonialidad del poder es la técnica que señala el gran plan de estos grupos mientras que la matriz del poder colonial son las diversas herramientas que actúan en concreto para regular las divergencias que atenten contra los intereses del sistema en general.

Todo este problema empieza por el tema de la producción del conocimiento y su naturaleza, ya que “knowledge regulates subjectivities” (44), lo que implica que aquello a lo cual se le otorga un sentido racional a través de los diferentes campos del saber anclados en el paradigma científico, ubicado dentro de la matriz del poder colonial, se ve como *la expresión de lo que verdaderamente es*. Así, el concepto que se elaboró sobre las razas a partir del siglo XV se considera un descubrimiento fijo y certero de la realidad, lo que contribuye a que haya personas que justifiquen ciertas acciones sobre otras amparadas en una supuesta “verdad absoluta”. Para el pensamiento decolonial esto es falso, pues se trata de todo lo contrario: el saber solo es la manifestación de *cómo ciertos sujetos perciben dicha realidad*. Es decir, más que una representación se trata de una invención que luego se impone por diversos medios. Esto lo lleva a contraponer a los conceptos de *epistemology* y *aesthetics* (provenientes de la colonialidad del poder) los de *gnoseology* y *aesthesis* como una forma de “desobediencia epistémica” que, a través de nociones conectadas con los planos del saber a través de la razón pero también de la materialidad del cuerpo, se desvincula de buena parte del lugar de enunciación de la matriz del poder colonial, lo que implica, según Mignolo, “to delink from the coloniality of power’s regulations of way of knowing and understanding” (13-14).

Lo anterior sin duda es un paso importante para cambiar los términos de la conversación frente a la colonialidad del poder y sus componentes constitutivos porque, en términos generales, se abogaría por una toma de conciencia de que los conceptos, valores y modos de comprendernos en este tiempo histórico no son universales, sino que tienen un origen geolocalizado en un continente por un grupo social específico, los cuales luego fueron expandidos a gran parte del mundo, lo que generó una sensación de ser igualmente viables, válidos y cónsonos con el resto de las latitudes.

Es por ello que, en la declaración de principios de Mignolo percibimos una metodología contraria a los preceptos básicos del paradigma científico moderno; aquellos en los cuales el conocimiento producido es el resultado de un procedimiento analítico hiper riguroso, lógico-deductivo, que pondría al sujeto en una posición externa o desapegada frente al objeto de estudio y le garantizaría una aparente objetividad de sus enunciados: “I make no pretense of complete scientific objectivity, analyzing racism as if I were not trapped in a racial matrix but observing it from a location where I am not racialized and

implied in racialization (and no one else is), pretending that my praxis of living and the embodiment of disciplinary training were unaffected by the modern racial matrix or by the epistemic formations embracing it” (95). Por el contrario, como resulta imposible hablar desde un afuera de esa matriz (lo que daría la impresión de un saber puro, universal y verdadero) la única opción viable es asumir todos los condicionamientos históricos, sociales y culturales desde los cuales se habla, sin ocultar los objetivos críticos del discurso (en este caso, esto se traduciría en un enunciado proferido como un hombre blanco, oriundo del tercer mundo que, sin embargo, vive en el primero y produce conocimiento en el ámbito universitario).

De los catorce capítulos que componen el libro, me parece que los dos primeros valen la pena asimilarlos con atención, pues funcionan como basamentos sobre los cuales edificar los temas subsiguientes. En el primer capítulo titulado: “Racism as We Sense it Today” nos encontramos con la aplicación de la conciencia crítica decolonial al advertir al lector que todas las clasificaciones son constructos sociales que luego se difunden como si fueran representaciones fidedignas de la realidad. Cuando eso ocurre tenemos su naturalización en la sociedad, que es uno de los modos en que opera la retórica de la modernidad. Así, con la configuración del racismo desde el año 1500 hasta nuestros días, se establecieron jerarquías a nivel humano, las cuales al asumirse como realidades esenciales e inamovibles permitieron la elevada posición social de ciertas personas como las penurias y sufrimiento de otras, con lo cual tenemos que “Indians and Africans were the objects on which the concept of colonial difference was established: they were cast as ontologically inferior and epistemically disabled” (87). Dentro de esta lógica, si estas personas eran inferiores lo eran por razones “objetivas” en el marco de conocimiento de muchos de aquellos personajes históricos, lo que permitía, entre otras cosas, explotar la trata de esclavos sin mayores remordimientos morales. Tomar consciencia de esta realidad y comprender cómo la idea de raza fue una categoría *a priori* para justificar el racismo es vital para dismantelar la retórica de la modernidad, y hacer visible su constante accionar en la dinámica global en la que nos encontramos.

El asunto no termina ahí para Mignolo. Sus efectos son globales y abarcan todas las áreas de la vida posible: “Racism works in all spheres of experiences; it conforms people’s subjectivity, our sensing and emotioning” (94), de manera que incluso cosas tan cotidianas como el reconocimiento intelectual de una persona, la recepción de ciertos productos culturales o las dificultades para obtener un trabajo también están atravesadas por condicionantes raciales inconscientes. Esto permite sintetizar que el “racismo” que sentimos hoy en día es una construcción europea del siglo XVI, creada por un grupo hegemónico blanco, cristiano, y heteronormativo, a través del cual se clasificó a las personas y se les dio un marco jerárquico que les hizo creer que dicha clasificación obedecía a una descripción ontológica de los seres humanos, cuando en realidad se trataba de un

marco conceptual artificioso desde el cual se autorizaba el control de unos sobre otros. Eran catalogados como inferiores e irracionales, y por ende dignos de ser dominados y dirigidos por un sector social autodenominado como superior.

En el segundo apartado intitulado “Islamophobia/Hispanophobia” se expone cómo se practicaron históricamente los postulados racistas como formas de establecer barreras tanto dentro del territorio europeo (aquellos del norte, que serían superiores, y los del sur, que serían inferiores) como fuera de él (con los musulmanes en el Oriente medio), lo que contribuyó, por extensión, a una racialización de los territorios colonizados o adyacentes a estos espacios como a la consabida destitución de sus saberes, valores y modos de vida.

En esa línea de ideas, Mignolo asegura que el concepto de raza procede en esta época del ámbito equino (pensemos en el concepto “pura sangre”, aún vigente en la equitación) el cual luego es traspasado al biológico (pensemos, nuevamente, en los juicios de “limpieza de sangre” que debían hacer los “cristianos viejos”). Luego en los siglos XVIII y XIX pasará a relacionarse con el color de piel. A partir de aquí, vemos cómo en el siglo XVI la teología cristiana -que era el modelo de conocimiento dominante- desplazó las visiones del resto de las civilizaciones con las que cohabitaba e impuso su concepción de lo humano (que para los intelectuales del Renacimiento implicaba una naturaleza universal). Al presentar, pues, los moros y los judíos rasgos opuestos a este modelo, cargaron con la violencia que implicaba no pertenecer a dichos parámetros, lo que se tradujo en la expulsión de los judíos en España en 1492 y los moriscos en 1609, un fenómeno que con el paso de los tiempos devendría en la actual islamofobia en Occidente, especialmente en los Estados Unidos tras los eventos del 11 de septiembre de 2001. Debido a la expansión de este fenómeno, con el surgimiento del orientalismo este sistema de clasificación se volvió estructural y constitutivo de las relaciones a nivel internacional.

El caso de la Leyenda Negra española es una variación de este fenómeno en tanto que conformaría la génesis de las actuales diferencias intramuros en Europa. Y es que, si bien a primera vista la crítica de los ingleses pareció haber estado fundada en criterios morales, en el fondo no había tal cosa, ya que “the British made the Spaniards the racial target, since Spaniard were, for Britons, what the Moors, Jews, Indians, and Blacks were for Spaniards” (114). Sumidas ambas coronas en un conflicto de intereses políticos y económicos, esta leyenda funcionó como un arma ideológica que redireccionó la lógica racista en aras de desproveer a los españoles de su humanidad, lo que terminó por establecer una distinción jerárquica a largo plazo: una Europa del norte (básicamente compuesta por los británicos, los franceses y los alemanes) más “humana” y moralmente mejor en contraposición a una Europa del sur (especialmente España e Italia) degradada y decadente, en todos los sentidos. Es así como tenemos la actual clasificación racial a gran escala en donde nacer, por ejemplo, en Hispanoamérica o en Asia marca, para peor, a una persona, a diferencia

de si nace en Europa o Estados Unidos (sin olvidar que, dependiendo del área específica de nacimiento, esta tendrá sus gradaciones). A partir de aquí los siguientes problemas desarrollados en las subsiguientes páginas (los procesos de decolonialidad y desoccidentalización, la relaciones entre el cosmopolitismo y el Estado-nación, el surgimiento del tercer nomos de la tierra) se articulan como ramificaciones de un tronco sólido cuya dinámica se vuelve cada vez más sutil e influyente en la sociedad contemporánea.

En definitiva, *The Politics of Decolonial Investigations* constituye un punto de inicio fundamental para todos los lectores interesados en los estudios decoloniales. Gracias a su capacidad de síntesis de problemas complejos dentro del campo y la constante reflexión de Mignolo acerca de cómo ejercer una rebeldía epistémica frente a la matriz de poder colonial impulsada por la colonialidad, es indudable que se está ante un libro que habrá de ejercer una función guiadora para la nueva generación de investigadores en el área por mucho tiempo.