

## GLOBALIZACIÓN, DOBLE TRADUCCIÓN E INTERCULTURALIDAD

WALTER MIGNOLO

### 1. LA COMUNICACIÓN A TRAVÉS DE DIFERENCIAS COLONIALES E IMPERIALES

Hablar una lengua, concluía Fanon en las primeras páginas de *Piel negra, máscaras blancas* (1973), no es sólo dominar una sintaxis y un vocabulario sino también acarrear el peso de una civilización. Esta observación es rica y complicada en sus significados. Si la misma observación hubiera sido vertida por Martin Heidegger o Immanuel Levinas, el sentido hubiera sido radicalmente distinto. En la voz de Fanon se siente el peso de alguien que, al hablar francés, acarrea el peso de una civilización que no le pertenece del todo, o bien que hay una diferencia entre el peso de la civilización francesa que pueden acarrear un negro en el Caribe y un blanco en Francia. La frase de Fanon está inserta en el capítulo que se titula "El negro y la lengua". Sin embargo, la observación de Fanon tiene un significado semejante al que hubiera tenido la misma frase en boca de un hablante aymara o de un hablante árabe, alguien nacido y educado en la lengua de pertenencia, quienes estarían más cerca de Fanon, al pronunciar la frase "hablar una lengua implica acarrear el peso de una civilización" que de Heidegger o de Levinas. ¿Por qué?

Porque en el espacio/tiempo en el que la matriz modernidad/colonialidad se implantó en la historia en el siglo XVI y fundamentalmente en el oes-

te del Mediterráneo y en el Atlántico creció hasta hacerse hegemónica desde el siglo XIX hasta comienzos del XXI. Las lenguas hegemónicas fueron y siguen siendo las lenguas de los imperios occidentales, no las lenguas del imperio otomano, ruso, chino o inca. Esto es el castellano, el portugués y el italiano, que sin ser una potencia imperial transatlántica ejerce el imperialismo epistemológico del Renacimiento y su relación de familia cercana con el latín, durante la primera modernidad, es decir desde la extracción de oro y plata hasta la importación masiva de esclavos de África para la explotación de la economía de plantación, sobre todo en el Caribe insular y continental. El francés, el inglés y el alemán lo han sido en la segunda modernidad, desde la revolución industrial hasta la revolución tecnológica en Europa occidental y en Estados Unidos. La configuración del espacio/tiempo moderno/colonial sobre la base de dos estructuras económicas fundantes como la esclavitud y la servidumbre en la explotación de las minas de oro y plata en el imperio hispánico y de las plantaciones de tabaco, azúcar, café, en el inglés, francés y holandés, fue complementada por la colonialidad del saber y el diferencial de poder epistémico estructurado sobre el “poder” de las lenguas “vernáculos” de Occidente.

De modo que una de las esferas fundamentales en la que se plantea hoy la “comunicación intercultural” no es la de comunicación a través de “diferencias culturales” sino de “diferencias coloniales” (Walsh 2002, 2003). Las diferencias “culturales” son fáciles de negociar. Para la “cultura hegemónica” es fácil acomodar las “culturas subalternas” conceptualizadas como “diferencias culturales” en vez de diferencias coloniales. Las diferencias culturales se presentan como una “legitimidad” que esconde la subordinación y la dominación que en cambio el concepto de “diferencia colonial revela a la vez que permite construir proyectos éticos, epistémicos y políticos de liberación. Si las diferencias culturales no son “naturales”, ¿quién está a cargo de trazar esas diferencias? La Historia podría ser una respuesta. Investiguemos entonces dónde y cuándo en la historia aparecieron las diferencias “culturales”.

Durante los siglos XV y XVI las diferencias en Europa no eran culturales sino religiosas y en China se establecían según el grado de civilización atribuido a las comunidades en relación con el punto de referencia que era la dinastía en el poder. En Anáhuac y Tawantinsuyu uno de los marcadores de las diferencias era la lengua: los chichimecas, por ejemplo, eran aquellos que no hablaban bien náhuatl. Y en Europa el punto de referencia en los siglos indicados era el cristianismo. Las diferencias entre cristianos, moros y judíos, primero, y con las religiones asiáticas y americanas, fueron trazadas desde el punto de vista de la cristiandad y con referencia a ella. Ahora bien, hay dos o tres aspectos que considerar en este trazado de las diferencias.

Las diferencias dependen de una clasificación, puesto que sin clasificación sería difícil identificar diferencias entre un dominio Z y un dominio X. Si las diferencias no son naturales, como en el orden clasificatorio establecido por Lineo, ¿quién las establece? Las diferencias entre religiones que están todavía vigentes en Occidente se establecieron desde la perspectiva del cristianismo. La cristiandad gozó de un privilegio epistémico fuerte. Ella fue una entre las religiones del mundo (nivel de lo enunciado) y se construyó simultáneamente en la perspectiva epistémica sobre la que se estableció la clasificación (nivel de la enunciación). En el siglo XVIII se cambió el contenido pero no la lógica de la clasificación y las “diferencias nacionales” comenzaron a desplazar aunque no reemplazaron a las diferencias religiosas. Con sólo leer la cuarta sección de Kant *Observaciones sobre lo bello y lo sublime* el lector entenderá de qué estoy hablando. En esa sección Kant se refiere al carácter nacional, presente también en la obra publicada al final de su vida *Antropología desde el punto de vista pragmático*, de los ingleses, los franceses y los alemanes, quienes indirectamente son tomados como el punto de referencia nacional para medir otras nacionalidades, de la misma manera que la cristiandad fue el punto de referencia para medir otras religiones. Kant, quien precede e informa la clasificación de Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, traza los confines de Europa y luego recorre el planeta, desde los árabes en el sur hasta China, India y Japón, para terminar con África y América, donde se refiere a los indígenas y no a la población de europeos trasplantados. La conclusión al final del recorrido es que ninguna nación, fuera de las de Europa, está en condiciones de experimentar el sentimiento de lo bello y lo sublime.

Esta es una versión, en el dominio de la estética, de un principio más general que tiene como punto de referencia la razón. Los habitantes del planeta se clasifican ahora por su grado de racionalidad, así como en el siglo XVI se clasificaron por su grado de humanidad. Por último, a partir del siglo XIX será la ciencia la que establece los criterios de clasificación y el punto de referencia, desplazando a la teología y la filosofía de los siglos anteriores. La ciencia, ligada a la revolución industrial, está también en la base del criterio más actual de clasificación en países desarrollados y en desarrollo desde la Segunda Guerra Mundial.

En los párrafos precedentes bosquejé un paquete histórico en el trazado de las “diferencias”. Estas son en realidad “diferencias coloniales” en la medida en que son las que han justificado los distintos modos y modalidades imperiales y por lo tanto coloniales. No hay imperialismo sin colonialismo. No puede haber imperio sin colonias. Nadie sería tan ingenuo de pensar que el imperialismo de hoy es como el del siglo XVI. En el siglo XVI el imperio ins-

talaba universidades y colegios para “educar” a los nativos. Hoy el imperio, bien localizado en coordenadas geopolíticas y geohistóricas, contrariamente a la idea posmoderna de que el “imperio es el no-lugar”, instala bases militares en zonas estratégicamente marcadas por su riqueza en recursos naturales, ligada, claro está, a los movimientos de “insurgencia”. El imperio hoy ha cambiado de contenido pero no de lógica. No es que el imperio esté en un deleziano no-lugar, sino que “el lugar” del imperio está marcado por otros parámetros. Ahora bien, entre el imperio y las colonias no hay sólo “diferencias culturales” sino básicamente “diferencias coloniales” en la medida en que toda la esfera social e histórica de las colonias se mide en términos de una tabla de valores. Las diferencias coloniales son diferencias culturales organizadas jerárquicamente: civilizado/bárbaro, cristiano/pagano, desarrollado/subdesarrollado, racional/irracional. Por eso la comunicación intercultural no puede escapar a la colonialidad del poder, del saber y del ser. Los lugares están marcados según relaciones de poder y estas son hoy todavía coloniales en el sentido de la lógica de la colonialidad a la que no puede escapar la idea misma de modernidad: la idea de modernidad está infectada por la colonialidad y, al parecer, no hay cura para ello. Es necesario pensar en el lugar de la “trans-modernidad”, en el cual la perversa relación constitutiva modernidad/colonialidad sea trascendida. Mientras tanto la idea de modernidad está sirviendo muy bien a los discursos de George W. Bush y de Anthony Blair, aceptados por Aznar sin contribución original.

Pero hay otro tipo de diferencias que no son estrictamente coloniales sino imperiales. Tomemos dos tipos de ejemplos. El imperialismo occidental (España, Inglaterra, Estados Unidos) nunca colonizó ni China, ni Rusia ni al imperio otomano. Pero tampoco las políticas estatales, los medios de comunicación y los intelectuales en Occidente confunden China con Inglaterra o Rusia con Francia. Ni tampoco, como ocurrió a principios de 2003, nadie confunde Alemania y Francia con Estados Unidos. En todos estos casos, las diferencias son diferencias imperiales. Pero se trata también de dos clases de diferencias imperiales: a) las diferencias entre los imperios occidentales, cristianos y capitalistas por un lado y los imperios no occidentales y periféricos al capitalismo. Japón entró en la liga de los imperios capitalistas a fines del siglo XIX, pero con más seguridad hacia 1970. Sin embargo, Japón sigue siendo un “Imperio amarillo” (no blanco) y no cristiano. Rusia fue un imperio cristiano ortodoxo y marginal al capitalismo imperialista de Occidente hasta la revolución. Y la revolución se propuso, precisamente, un imperio que no siguiera las rutas del capitalismo. La Guerra Fría fue quizá la versión más dramática de la historia del mundo moderno/colonial marcada por la diferencia imperial; b) otro tipo de diferencia imperial quedó marcada a

partir del siglo XVIII entre los imperios occidentales. La “leyenda negra” es un caso paradigmático de trazado de la diferencia entre imperios que aspiraban al ascenso e imperios que debían sostenerse en el poder, pero siempre dentro de la esfera de imperios cristianos (divididos por la Reforma) y capitalistas asentados en el Atlántico. Hoy en día la diferencia entre la Unión Europea y Estados Unidos sobre la guerra de Irak no es otra cosa que una agudización de la diferencia imperial que emerge con el creciente papel protagónico de Estados Unidos en la historia del capitalismo y de los imperios occidentales.

Hasta aquí mi propósito fue dejar de pensar en “diferencias culturales” y pensar en diferencias coloniales e imperiales y en la colonialidad del poder que las articula. “Comunicación intercultural” implica comunicación en disimetría de poder marcada por la diferencia colonial e imperial en sus variadas manifestaciones históricas, lingüísticas, religiosas, económicas, legales, epistémicas, políticas, éticas. Lo que está en juego es nada más y nada menos que los principios fundamentales del saber y del poder impuestos por Occidente, tanto en el pensamiento regulatorio como emancipatorio, que caracteriza la idea de modernidad.

## 2. EL COSMOPOLITANISMO CRÍTICO

Hay dos dimensiones en juego en lo dicho hasta aquí. Una es analítica y la otra pragmático-prospectiva. Por un lado la necesidad de análisis que muestren la articulación de la colonialidad del poder en el mundo moderno/colonial, ocultas en el gran pensamiento occidental desde el Renacimiento, considerando por cierto los monumentos de apoyo en la Antigüedad como Aristóteles y Santo Tomás, San Agustín y Boecio hasta el presente, pasando por la Ilustración europea. Sin duda que no estoy hablando de las importantes contribuciones de ese pensamiento. Estoy hablando de sus importantes limitaciones, que fueron cubiertas por los comentaristas engeguados por sus contribuciones. Será difícil pensar en comunicación intercultural si en todo el mundo y en todas las lenguas (mandarín y árabe, japonés y ruso, swahili y aymara) el pensamiento debiera someterse a las lenguas coloniales de la modernidad, con su ilustre tradición grecolatina, y solamente pensar a partir de Aristóteles, de Maquiavelo, de Locke, de Rousseau, de Marx, de Freud, etc. Una de las preocupaciones recientes en Europa y especialmente en Francia y en América latina es el “peligro” de la americanización académica por medio de la diseminación de los “estudios culturales y poscoloniales”. Sin duda es para preocuparse puesto que lo mismo ocurrió desde el siglo XVI con la diseminación de la teología y de la filosofía de Santo Tomás y Las Casas, de Rousseau y Marx.

La expansión de la modernidad occidental lo fue y lo sigue siendo en su totalidad: NO sólo se expanden los valores burgueses y cristianos, sino también las críticas internas a ellos, marxistas y deconstruccionistas, posmodernas y postestructuralistas. Esta expansión total lleva a borrar y hacer olvidar que hay un mundo enorme detrás y al lado de este escenario de próceres y de ilustres escuelas de pensamiento, que si bien no pueden no ser reconocidos no pueden al mismo tiempo ser las únicas guías eurocentradas para el futuro. La expansión neoliberal norteamericana no puede sólo combatirse con la expansión neosocialista europea. Si así fuera, estaríamos pues ante el triunfo de una globalización homogeneizadora que no sólo incluiría los valores del neoliberalismo, sino también el pensamiento crítico de disenso interno al eurocentrismo, desde los ideales de los pensadores de la Ilustración hasta Habermas, desde Las Casas hasta Marx y Bourdieu, desde Rousseau hasta Taylor, desde Spinoza y Nietzsche hasta Levinas. En fin, el triunfo de la globalización neoliberal implicaría el triunfo planetario de la modernidad occidental en su totalidad. ¿Cómo pensar futuros posibles no posmodernos *solamente*?

El sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos (1998) hizo una propuesta tomando los derechos humanos como eje de reflexión y pensándolos en un posible y deseable mundo intercultural del futuro; un mundo en el que, tal como lo expresa el dictum zapatista, quepan muchos mundos. Esto es, no la globalización de los uni-versales de la modernidad eurocentrada, sino la globalización de la pluri-versalidad como proyecto universal en el cual la modernidad eurocentrada tendrá su lugar regional, su mundo, al lado de otros mundos posibles. Para pensar en esta posibilidad la propuesta de Sousa Santos ofrece un prometedor punto de partida que complementaré sobre la base de lo dicho en el apartado anterior de mi argumento.

Sousa Santos describe dos parámetros para entender la globalización tal como se concibe y se implementa desde los estados fuertes, Estados Unidos, Francia, Inglaterra, Alemania; los estados fuertes de apoyo, Rusia, China, India, Brasil, México, y los estados débiles de seguimiento. La globalización se realiza en dos direcciones opuestas y complementarias. Por un lado, encontramos *el globalismo localizado* y, por el otro, *el localismo globalizado*. El *localismo globalizado* consiste en la proyección por fuerza o por consentimiento de las historias locales —de sus valores y concepción política, ética, económica, etc. del mundo— que detentan el poder, como por ejemplo los diseños globales del Fondo Monetario Internacional proyectados en Rusia y en la Argentina. El *globalismo localizado* consiste en su contrapartida. Esto ocurre en Rusia y en Alemania una vez que las historias locales correspondientes se ven invadidas por los diseños globales pensados en relación con los intereses de historias locales que son ajenas a las historias locales en las cuales tales intere-

ses se imponen por fuerza o por consentimiento. Por último, el localismo globalizado y el globalismo localizado muestran las dos caras de la moneda y las relaciones de dependencia entre diversas historias locales. En este sentido es fundamental el papel del Estado como también de los capitales agentes del capitalismo en ambos extremos del espectro. Al mismo tiempo sectores cada vez más amplios de la población van siendo marginados de estos procesos y relegados a “paliativos culturales”, que es lo único que le queda a una población que tiene cada vez menos acceso a la participación en el poder político y al bienestar económico, con todas sus implicaciones (comida, salud, educación).

Por otro lado, y como consecuencia del ejercicio de los dos primeros tipos de globalización, comenzó a gestarse una tercera: el *cosmopolitanismo*, en palabras de Sousa Santos y el *cosmopolitanismo crítico*, en mis propias palabras (Mignolo 2000). Por cosmopolitanismo no debe entenderse aquí la idea geopolítica del sujeto moderno que transita por el mundo, el nómada des-nacionalizado, el héroe o la heroína del no-lugar. Esta dimensión geopolítica es explotada en la actualidad por los CEO (Chief Executive Officer), quienes están hoy en Hong Kong, mañana en Nueva York y pasado en Londres aunque seguramente pocas veces en Sudáfrica, en Bolivia o en Tanzania. El cosmopolitanismo del que se trata aquí es de raíz kantiana, es decir, el de la cosmo-polis, el de la sociedad organizada con la misma regularidad y regulación de las leyes del cosmos, sólo que hoy es ya imposible ser kantiano. El cosmopolitanismo kantiano, relacionado con su idea de la paz perpetua, está más cerca de los ideales del neoliberalismo que del cosmopolitanismo crítico como una forma de pensar el futuro del mundo y la descomposición de la dominación por la fuerza neoliberal de hoy. Y no sólo de cuño norteamericano, que ejerce sin duda el liderazgo, sino también el de los países de apoyo como la Unión Europea y Rusia, aun con la disidencia surgida por la guerra de Irak, y de los países menores de la Unión Europea y del resto del mundo. Estados Unidos no podría ejercer el dominio y control que ejerce sin el apoyo de estados capitalistas fuertes en Europa, estados en reestructuración como Rusia y estados a la espera como China.

En este escenario la idea de “comunicación intercultural” va más allá de la comunicación entre personas, en la calle, en el vecindario, en la escuela o en los hospitales. Involucra tres esferas fundamentales: el Estado, el mercado y la sociedad civil. Tanto el globalismo localizado como el localismo globalizado implican el mantenimiento de la lógica de la modernidad/colonialidad: las transformaciones sociales, económicas, tecnológicas, estatales, institucionales o educativas se entienden como “modernizaciones”, y se oculta que bajo la idea de modernización se reproduce la “colonización”, no en el sentido habermasiano de la colonización de la vida cotidiana, sino en el sentido fano-

niano de la reproducción del racismo en la organización y control de diferentes esferas de lo social. Esto es, de la reproducción en todos los niveles de la sociedad de la colonialidad del poder, del saber y del ser. Hay una sola forma de poder legítima, el Estado moderno; una sola forma de economía, la del mercado y una sola forma de sociedad civil: la democrático-burguesa, fundada en los ideales de la Ilustración europea. Todo ello va de la mano con el globalismo localizado y con el localismo globalizado.

El cosmopolitanismo crítico apunta en otra dirección. En primer lugar no toma como Kant al modelo newtoniano del cosmos como modelo para regular la sociedad. En segundo lugar denuncia y desplaza el racismo kantiano (Eze 2000) y, en consecuencia, la idea de una cosmo-polis fundamentalmente modelada sobre el “corazón de Europa” (Hegel) como lo fueron los estados nacionales en gestación en Francia, Inglaterra y Alemania. En tercer lugar el cosmopolitanismo crítico se funda no sobre la idea uni-versal de la paz perpetua organizada (*managed*) por la imposición violenta de los buenos ideales de sociedad, sino que se funda sobre la idea pluri-versal de la paz perpetua: la paz es negociación entre diversas partes del todo y no la imposición de una de las partes sobre las demás. “La comunicación intercultural” será fundamental en la construcción de un mundo donde la diferencia prime sobre la uni-versalidad de una sociedad global regulada como el cosmos, pero desde centros humanos de energía. En síntesis, se trata de pensar el cosmopolitanismo crítico primero como comunicación intercultural a nivel del Estado, del mercado y de la sociedad civil. Segundo, la comunicación intercultural confrontará las diferencias actuales marcadas por la colonialidad, diferencias coloniales e imperiales. Y tercero, serán necesarios “métodos” que permitan orientar la acción hacia esos fines. Uno de esos métodos es la *epistemología fronteriza* o el pensamiento fronterizo (Mignolo 2003).

¿De qué se trata? Si los principios sobre los que se funda el saber de la modernidad eurocentrada y de la civilización occidental no pueden ser universales porque o bien son localismo globalizado —es decir, la historia local epistemológica de Europa globalizada—, o bien globalismo localizado —las múltiples historias locales en el planeta que se encontraron con la imposición o el deseo de pensar a partir de los pensadores del Renacimiento y la Ilustración europea—, entonces ¿qué queda por hacer? ¿Qué hay más allá de una totalidad que se revela hoy como una nube de polvo levantada por el galope tenso y consistente del expansionismo euroamericano? Más allá está o bien la *exterioridad* o bien la *heterogeneidad histórico-estructural*. Ambos conceptos responden al mismo problema: el de la ilusión universalista del Occidente cristiano, secular y capitalista (localismo globalizado), que hoy se impone globalmente por la fuerza militar y económica.

Los ideólogos de la modernidad necesitaron y necesitan un afuera de la modernidad, para justificar su necesidad de ser. En el Renacimiento los ideólogos de ese renacer, que será identificado más tarde como modernizar, necesitaron crear dos dimensiones fuera de lo que se gestaba como modernidad. Una fue el afuera en el tiempo y así crearon la idea de la “edad media” un *tiempo anterior* que quedaba atrás en el renacer. Simultáneamente con la expulsión de los moros de Europa y la colonización de América crearon la idea de un *espacio exterior* demarcado por fronteras. Básicamente se establecieron las *diferencias* espacio-temporales de la modernidad que coincidía con la propia idea de la afirmación de la Europa cristiana (católica y protestante, pero no ortodoxa). Esas diferencias espacio-temporales serán la matriz para la creación de las diferencias coloniales e imperiales que mantendrán la modernidad eurocentrada y occidental como el punto de referencia ejemplar y como el centro de enunciación desde donde lo ejemplar se establece.

La exterioridad es pues la diferencia creada desde la interioridad. La exterioridad no es una diferencia ontológica que existe con anterioridad a la creación de la diferencia colonial con los indígenas primero y los orientales a partir del siglo XVIII; o imperial con el imperio otomano o el ruso entre el siglo XVI y principios del XX, o con el soviético, después de 1917. La creación de la exterioridad, del afuera marcado en las diferencias coloniales e imperiales, trajo como consecuencia que lo exterior —lo anterior en el tiempo y lo diferente e inferior en el espacio— quedara irremediamente unido al poder hegemónico del interior, la autodefinición de la modernidad eurocentrada.

Hoy la perspectiva está cambiando. La exterioridad en la que se fundó la idea de modernidad no es concebida ya por todos —y particularmente por quienes como seres humanos fueron ubicados en la exterioridad— como inferior, sino simplemente como diferente. Con el derecho y la legitimidad de la diferencia. El *dictum* zapatista es claro al respecto: porque los seres humanos somos iguales, tal como lo declara el neoliberalismo y el liberalismo también, es que tenemos derecho a la diferencia tal como lo asumen y desarrollan hoy intelectuales y movimientos sociales que operan en los *bordes* de la ideología eurocentrada de derecha y de izquierda y de las posibilidades creadoras de democracia no neoliberal, de socialismo no comunista y de comunitarismo y justicia no fundamentalista cristiana. La exterioridad así definida crea las condiciones del pensamiento y las epistemologías de fronteras, de la doble conciencia de quienes no pertenecen pero *deben* pertenecer, desde la perspectiva del localismo globalizado, a la modernidad que es beneficiosa para todo el mundo, si su proyecto se completa debidamente, como lo sostienen los ideólogos progresistas desde Giddens hasta Appadurai o Negri y Hardt. Pero el pensamiento y la epistemología fronteriza pueden ir más allá de su inevitable

existencia en las vidas y subjetividades de quienes pertenecen al dominio fatal del tiempo anterior o del espacio exterior. Puede convertirse de condición existencial e histórica inevitable en proyecto epistémico, ético y político. De ahí surge el pensamiento fronterizo *crítico*. Y ese pensamiento fronterizo crítico es fundamental para la comunicación intercultural y para avanzar en la idea del *cosmopolitanismo crítico* (De Sousa Santos 2003; Escobar 2003).

A estos resultados se llega desde la heterogeneidad histórico-estructural pero por distintos caminos. La noción misma de "exterioridad" presupone un concepto filosófico de totalidad, un concepto meta-físico que termina ontologizándose, mientras que la noción de "heterogeneidad histórico-estructural" presupone una concepción histórico-sociológica de totalidad. En este último caso no se trata de un "afuera" construido en la constitución misma del "adentro" sino de una *lógica del poder* que organiza los procesos históricos como *estructuralmente heterogéneos* a pesar de que la *retórica del poder* concibe los procesos históricos como *estructuralmente homogéneos*. La retórica del poder concibe la "modernidad" como el proceso "natural" de la historia que se moderniza en sí misma (la concepción hegeliana del devenir histórico desde la prehistoria y la no historia a la historia). El concepto de heterogeneidad histórico-estructural revela en cambio la coexistencia de varios procesos históricos que, desde el advenimiento de la noción de "modernidad" como articuladora del poder, se entrelazan en relación de dependencia, la cual hace que unos procesos sean visibles (todos los que aseguran la modernidad como totalidad) mientras que otros son invisibles (todos los que quedan ocultos mediante la colonialidad). Por eso la noción de modernidad/colonialidad es funcional a una concepción heterogéneo-estructural de los procesos históricos y, fundamentalmente, a la hegemonía del devenir histórico impuesto por la modernidad.

Siguiendo ambos conceptos se llega a destinos semejantes puesto que ambos surgen *a partir de la historia que la modernidad ha negado*, y sus agentes fundamentales son quienes experimentaron la doble conciencia de los bordes, las condiciones del pensamiento fronterizo y crearon a partir de ella proyectos ético-políticos de descolonización epistémica y de desmontaje de la colonialidad del poder, del saber y del ser.

La "comunicación intercultural" no puede entonces solamente ser interacción entre personas de distintas culturas. La mera presencia del inmigrante en España, en el resto de Europa o en los Estados Unidos postula y pone en movimiento todo un sistema: la totalidad moderna invadida por su exterioridad o la totalidad histórica heterogéneo-estructural del mundo moderno/colonial. Pero no sólo eso, la inmigración desde el sur hacia Europa y hacia Estados Unidos pone cada vez más de manifiesto el hecho de que el

problema de la comunicación inter-cultural debe concebirse en términos de comunicación inter-epistémica. Inter-culturalidad es en realidad una metáfora para una inter-epistemología que conduce necesariamente a la pluri-versalidad como proyecto universal. El cosmopolitanismo crítico aparece así como un *conector* (y no ya como un significante vacío que guarda todos los vicios del concepto moderno de totalidad) de la diversidad, esto es, un conector mediante el cual es posible articular la pluri-versalidad como proyecto universal. Así, la "comunicación intercultural" será "pluri-versalidad como proyecto universal" o no será nada; será simplemente un multiculturalismo controlado por el significante vacío que conserva la hegemonía de la modernidad como totalidad y, generosamente, incluye la diversidad en el "diálogo intercultural".

### 3. A MANERA DE CONCLUSIÓN

Notemos que, después del 11 de septiembre de 2001 y sobre todo después de la invasión de Irak por parte de Estados Unidos e Inglaterra, la "comunicación intercultural" es más que nunca una necesidad y por otra parte puede mostrarse como una quimera, como un ideal imposible frente a la fuerza de las armas. Sin embargo, el momento presente constituye la manera de mantener un pasado, el de la modernidad eurocentrada y localizada en el Atlántico norte, con todos sus esplendores y miserias. El futuro se anuncia como la trascendencia de la modernidad/colonialidad en un mundo transmoderno y no colonial en el que quepan muchos mundos; en el que el diálogo interepistémico sea el horizonte final de la reproducción de la vida en el planeta en vez de la reproducción de la muerte a la que ha llegado el triunfalismo de los ideales modernos, en sus variadas versiones de derecha y de izquierda.

### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DE SOUSA SANTOS, B. (1998) *De la mano de Alicia*. Bogotá: Universidad Nacional.
- (2003) "The world social forum: toward a counter-hegemonic globalization", <http://www.ces.fe.uc.pt/bss/fsm.php>.
- ESCOBAR, A. (2003) "'Worlds and Knowledges Otherwise': The Latin American modernity/coloniality Research Program". Manuscrito.
- EZE, E. C. (2000) "El color de la razón: las ideas de 'raza' en la antropología de Kant" en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de*

*la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, de W. D. Mignolo (ed.), 201-252. Buenos Aires: Ediciones del Signo/Duke University.

FANON, F. (1973) *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas.

MIGNOLO, W. D. (2000) "The many-faces of cosmo-polis: border thinking and critical cosmopolitanism", *Public Culture*, 12 (3), 721-748.

— (2003) "Un paradigma otro: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico". Prefacio a la edición castellana de *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Madrid: Akal.

WALSH, C. (2002) "Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista con Walter Mignolo" en *Indisciplinar las ciencias sociales* de Catherine Walsh et al. (eds.), 17-44. Quito: Abya-Yala.

— (2003) "Ecuador 2003: Promises and Challenges", conferencia en UNC-Duke Center for Latin American Studies, abril.

#### ABSTRACT

*The main thrust of the article is to argue that the notion of "cultural differences" is of little use if we do not take into account that the real issue is the "colonial difference"—and for two reasons: cultural differences are not what they are in themselves, but have been categorized and ranked through the logic of the "colonial difference". The colonial difference is the privilege of hegemonic discourses, not only to name what is different, but mainly to rank what is different within a scale that paces the norm along the line of values defined and articulated through imperial discourse. The bottom line, then, is not "inter-cultural", but "inter-epistemic" communication. A world in which many worlds would coexist, as the Zapatistas dictum goes, cannot be a world of many cultures, yet dominated by one epistemology, but has to be inter-epistemic dialogue among categories of thought in other mayor languages.*

Walter Mignolo es profesor de la cátedra William H. Wannamaker y director del Centro de Estudios Globales y Humanidades de Duke University. Ha sido distinguido con el Premio Singer Kovacs de la Modern Language Association (USA). Entre sus recientes publicaciones: *The Darker side of Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization* (1995) y *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledge and Border Thinking* (traducción española Madrid: Akal, 2003). E-mail: wmignolo@acpub.duke.edu

#### SEMIÓTICA Y ANÁLISIS CULTURAL: UNA MIRADA DESDE LOS BORDES

MADINA TLOSTANOVA

El interés mundial por el problema de los bordes ha conducido recientemente al surgimiento de los *border studies* como un área interdisciplinaria independiente. Sin embargo sorprende ver que existen en un área remota y atrasada como Rusia, que difícilmente puede ser considerada uno de los bordes internos de Europa. La modernización tardía es sólo una capa delgada sobre su piel y cubre la anterior capa bizantina, la posterior tártara, y la carrera de 200 años para alcanzar los paradigmas modernizadores capitalistas o socialistas occidentales ha terminado sin éxito hasta el momento. Al mismo tiempo el profundo tradicionalismo cultural ruso, que para muchos investigadores eurocéntricos ha sido el principal obstáculo para su modernización, es cuestionable ya que la cultura precapitalista tradicional casi no existió y condujo a una situación de *tabula rasa* con sujetos desterritorializados y "lumpenizados". Aun los signos más obvios muestran su temor ante la "otredad" occidental y su papel como espejo distorsionado del mundo "civilizado": es cristiana, pero hace once siglos no eligió ni el catolicismo ni el protestantismo, sino la más ortodoxa de las ortodoxias cristianas, tomándola del Imperio bizantino junto con otros modelos culturales y políticos; en vez de la cultura y el alfabeto latinos eligió como modelo el griego e inventó una combinación imposible de letras, el cirílico, que aisló su cultura aun más del resto del mundo.