



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Postgrado
Programa de Magíster en Filosofía



**HABLAR DESDE LOS MÁRGENES.
LA PROBLEMÁTICA DEL LUGAR DE ENUNCIACIÓN
EN LA PROPUESTA DECOLONIAL DE WALTER
MIGNOLO**

Camilo Andrés Miranda Echeverry

**Tesis para optar al grado académico de
Magíster en Filosofía con mención en Axiología y Filosofía política**

Profesor patrocinante: Dr. Raúl Villarroel

2013



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Postgrado
Programa de Magíster en Filosofía



HABLAR DESDE LOS MÁRGENES LA PROBLEMÁTICA DEL LUGAR DE ENUNCIACIÓN EN LA PROPUESTA DECOLONIAL DE WALTER MIGNOLO

Camilo Andrés Miranda Echeverry

**Tesis para optar al grado académico de
Magíster en Filosofía con mención en Axiología y Filosofía política**

Profesor patrocinante: Dr. Raúl Villarroel

2013

Agradecimientos:

A mis padres por apoyarme incesantemente de principio a fin. Mis hermanos quienes me interpelaron constantemente.

A la Facultad por haberme brindado las herramientas y el espacio para llevar a cabo esta tesis, especialmente a Raúl Villarroel.

A mis amigos que en medio de mis diatribas aportaron continuamente con sus opiniones y conocimientos a la construcción de este argumento. A Francisco Vega, gran amigo, que, a pesar de sus venturas y desventuras, no dejó de enseñarme y corregirme en la realización del texto.

Contenido

INTRODUCCIÓN.....	1
<i>LUGARES DE ENUNCIACIÓN</i> . La clave de la decolonización en el pensamiento de Walter Mignolo.....	16
1.1 Las disciplinas sin fronteras.....	18
1.2 Walter Mignolo. La Filosofía en la Semiología.....	20
1.2.1 <i>La Formación Discursiva, centro gravitacional del análisis de Mignolo</i>	22
1.2.2 <i>La Semiosis</i>	25
1.3 El punto de vista, predecesor del lugar de enunciación	30
1.3.1 <i>La firma como borradura</i>	33
1.3.2 <i>El punto de vista ideológico</i>	41
1.3.3 <i>Sin embargo, ¿Desde dónde se habla?</i>	43
1.3.4 <i>La cultura como lugar</i>	49
1.3.5 <i>Los límites de la cultura como lugar de enunciación</i>	51
1.4 El lugar de enunciación.....	56
<i>HERMENEUTICA PLURITOPICA</i> : Comprender la historia y comprender al otro.....	65
2.1 Reivindicación de la tradición hermenéutica de Gadamer y el sentido de la comprensión.....	69
2.2 El horizonte de sentido y la necesidad de una hermenéutica otra	77
2.2.1 <i>La diatopía en la hermenéutica. El aporte de Panikkar</i>	82
2.3 La Hermenéutica pluritópica. La multiplicación de los lugares de enunciación.....	87
2.3.1 <i>La pluritopía y su aspecto ético</i>	93
<i>EL GIRO DECOLONIAL</i> . Reconocimiento de los lugares fronterizos del pensamiento	95
3.1 “Nuestroamericanismo”: el problema de la identidad.....	99
3.1.1 <i>Necesidad de una filosofía “Nuestroamericana”</i>	100
3.1.2 <i>Pensamiento filosófico latinoamericano del Siglo XX</i>	103
3.2 La colonialidad del Poder	107
3.3 Capitalismo histórico y la Colonialidad del Poder: la presencia de la Diferencia Colonial.....	112
3.4 Decolonialidad. El Proyecto del grupo P-C/M.....	117
<i>EUROCENTRISMO</i> : El lugar desde el que el mundo ha sido enunciado	126
4.1 Prolegómeno para una crítica al lugar de enunciación privilegiado.....	127
4.1.1 <i>Pre-textos para hablar sobre el eurocentrismo</i>	129
4.2 El mito de la modernidad y la invención del eurocentrismo.....	132
4.3 La constitución del sujeto moderno/colonial: “Europa, punto cero”	139
4.3.1 <i>El desencuentro con Asia</i>	140
4.3.2 <i>El descubrimiento como encubrimiento</i>	142
4.3.3 <i>Conquistó, luego existo</i>	144

4.4	El control colonial de la Razón moderna entre el siglo XVII-XIX.....	146
	<i>EL LUGAR INHABITADO.</i> Lugares por habitar.....	152
	BIBLIOGRAFIA.....	159

INTRODUCCIÓN

Permítasenos comenzar con una extensa cita que espero sea aclaradora de la situación personal que impregna el siguiente ensayo; misma situación que trata de comprender y analizar:

*“Los nadies: los hijos de nadie, los dueños de nada.
Los nadies: los ningunos, los ninguneados, corriendo la
Liebre, muriendo la vida, jodidos, rejodidos:
Que no son, aunque sean.
Que no hablan idiomas, sino dialectos.
Que no hacen arte, sino artesanía.
Que no practican cultura, sino folklore.
Que no son seres humanos, sino recursos humanos.
Que no tienen cara, sino brazos.
Que no tienen nombre, sino número.
Que no figuran en la historia universal, sino en la crónica
Roja de la prensa local.
Los nadies, que cuestan menos que la bala que los mata.”*

(Galeano, E. 1993, p. 52)

Son los nadies. Los que se saben a sí mismos, sin embargo no los sabe la historia universal. Los que quedaron en el silencio de la historia, y sin embargo hablan. Los que quedaron invisibilizados por la luz que ciega nuestras miradas. Los que han sido bautizados, aunque tengan nombre en su propio idioma. Los bárbaros, primitivos, excluidos, denigrados, marginados. Los objetos de estudio. Son ellos, o mejor, somos nosotros. Los educados para creer que algún día, nuestros amos nos darán la llave para desencadenarnos.

En éste escrito vamos a hablar sobre “los nadies”; no directamente como hace Galeano, sino a través de la matriz decolonial, que ha sido propuesta, desde los años noventa, como el espacio en el que las voces de los “nadies” son audibles. Buenas razones tiene para detenerse y pensar que se trata de un texto que tarde o temprano tendrá aspecto panfletario. Sin embargo, le pedimos que no se deje llevar por esa primera impresión.

Aunque hay una propuesta política transversal, éste no es un largo ensayo que intenta reivindicar el populismo que caminó por los Estados del Sur y Centro América en el siglo XX. Más bien tratamos de pensar si estos “nadies” pueden hablar, pueden ser escuchados y cuáles son las condiciones para que esto suceda. En el *Dieciocho Brumario*, Marx decía, “no pueden representarse a sí mismos, deben ser representados”. ¿Es éste el caso de los “nadies”? ¿Es el trabajo de los intelectuales representarlos? Pero, principalmente, ¿cómo podrían los intelectuales, educados en la literatura que los silencia, en las leyes que los acorralan, en la filosofía que los mistifica, en fin, en las humanidades que los ataviaron con las prendas de la prehistoria, ser la voz de los “nadies”?

Este escrito aborda esta última cuestión, y la toma como pregunta esencial que justifica un proyecto decolonial. Pues, si es que el llamado de los intelectuales es a convertirse en los voceros de quienes han sido silenciados – estamos conscientes de que puede ser puesto en tela de juicio si aquella es la labor del intelectual¹ – ¿cómo debe asumirse dicha tarea? Por un lado, asumir la representatividad de un grupo humano supone la existencia de otro grupo ante el cual comparecer. El lenguaje que se ha usado desde el siglo XIX, con más auge en el XX, herencia de la filosofía del “yo”, establece la diferencia mediante los pronombres “nosotros” y “ellos”² – también “lo mismo” y “lo otro” –, refiriéndose con el primero al grupo humano ante el que se acude. En términos comunicativos, eso significa que o el representante de los otros actúa como traductor entre un grupo y otro, o que ambos grupos emplean el mismo idioma para expresarse. No obstante, como es sabido, en gran parte gracias a Wittgenstein, Quine, y demás filósofos analíticos del lenguaje, el hablar el mismo idioma no implica la perfección de la comunicabilidad (¿entiende el otro precisamente lo que quiero decir?), puesto que un grupo humano es capaz de crear juegos del lenguaje diferentes, tanto a otros grupos, como al del mismo grupo. Esto quiere decir que, la comunicabilidad de un grupo, que en este caso depende del intelectual, está supeditada a la capacidad que él tenga de comprender y

¹ En el capítulo primero este tópico será abordado desde la discusión que propone Spivak a Foucault y Deleuze, quienes concluyeron que el intelectual pensado como representante de las voces inaudibles es la reminiscencia de un sueño romántico, pero que de ninguna manera es necesario.

² Aunque el fenómeno puede rastrearse incluso desde el siglo XVI, cuando los países europeos sintieron la necesidad de construir una identidad en contraste con la de los indígenas “recién descubiertos” y la de los negros esclavizados.

transmitir el mensaje de un juego del lenguaje a otro. Así, dependerá en su totalidad de si el vocero puede o no comprender a los “otros”.

Ahora bien, ¿qué se necesita para comprender a los “otros”? ¿Qué debe saber éste intelectual? ¿Cómo puede entrar y salir de los diferentes juegos del lenguaje, de los diversos modos de vida, en fin, cómo puede tener la habilidad de experimentar el mundo como “nosotros” y como “ellos”? No creemos que a través de este trabajo podamos responder estas cuestiones en su totalidad. Sin embargo, proponemos a lo largo de este escrito, que si bien este no ha constituido un problema fundamental para escribir sobre otras culturas – ya Edward Said entre 1975-76 dio cuenta de cómo los imperios británico, francés y estadounidense representaron a “Oriente” constituyendo así un discurso denominado “orientalismo”, anclado desde las bases humanistas del Renacimiento, pero explotado desde el siglo XVIII –, empero, constituye una problemática en cuanto la otra cultura, estudiada y descrita, se auto-representa de modo dispar. Nosotros volvemos nuestra mirada sobre Latinoamérica y la representación que de ella ha hecho la cultura “Occidental”; esta es la razón por la que nos hemos restringido a tomar la opción decolonial, que plantea Walter Mignolo, pero no sin antes analizar detenidamente los conceptos básicos de su propuesta.

Este ensayo está, pues, direccionado por una cuestión, que se va resolviendo en forma de proyecto: ¿Desde dónde hablamos? ¿Desde dónde hablan los que se han sentido con la libertad de decir algo? ¿Desde dónde hablan los pensadores de nuestra realidad?

No somos, ni pensarlo, los primeros en preguntarnos tal cosa. Nos consideramos más bien unos recolectores, campesinos del pensamiento.

La filosofía nos ha enseñado a ser *críticos*. Críticos del pensamiento. Porque ella nos ha mostrado que el pensamiento ha organizado el “mundo”. Somos críticos en un sentido especial. Pues nuestra crítica debe responder a unos cánones de escritura y pensamiento que, por lo general, son objetos de nuestra misma diatriba. Es decir, somos como una especie de presos con cierto grado de libertad. Conformamos una especie de guerrilla de ideas que intenta deconstruir los conceptos bases sobre los que el mundo se ha erigido, pero que no pueden desprenderse en su totalidad de ellos. ¿Por qué hacer esto?

Porque estamos seguros de que el *statu quo* nos ha hecho permanecer cautivos de las ideas que han impuesto un orden al mundo. En otras palabras, todo esto lo hacemos porque queremos proponer *otro mundo posible*.

Hay disonancia respecto a las críticas y a las propuestas en torno a cómo *otros mundos* serían posibles, sin embargo hay un pivote que podemos señalar como el núcleo de éstas: la *Modernidad*³. Unos piensan que la modernidad no se ha llevado a cabo aún porque los intereses particulares han entorpecido su realización; otros argumentan que son sus fundamentos metafísicos los que obstaculizan la comprensión de la modernidad y, por ende, el proyecto moderno aparece como una ideología que encubre lo anti-moderno que somos como especie. Empero, los unos y los otros coinciden en que algo pasa con la modernidad, ya que termina por convertirse en un concepto paradójico. Una racionalización del mundo, llevada a cabo mediante cruzadas justificadas racionalmente, acompañada de una apología hipertrofiada de lo humano que, si bien llegó a su realización en ciertos lugares del globo, desembocó, contradictoriamente, en prácticas deshumanizantes en otros lugares. Es decir, lo moderno y lo “anti-moderno” se mostraron como inherentes.

En los siglos XVIII y XIX se concretan las ideas que hoy en día aparecen como las huellas intocables del pensamiento moderno: la nación, los derechos humanos, la ciencia, el capital, etc., junto con las ciencias sociales y humanas que se dedican a entender la sociedad, las lenguas, las razas y al ser humano mismo. Dichas ideas se gestan en su mayoría, sino en su totalidad, en los imperios británico y francés; hacia el siglo XIX los grandes aportes del idealismo y el romanticismo alemán y, después de la segunda guerra, en Estados Unidos. Esto hace pensar que, si acaso es posible que en otros lugares del mundo no se produjera una literatura humanista y social de tal tamaño como en estos lugares, no obstante, existió una centralización de la *distribución* discursiva que responde a una geopolítica del conocimiento. Señalamos que con esto no suponemos que las ideas modernas

³El mero término “Modernidad” se presta para análisis interminables. Nosotros hablaremos de ella en dos sentidos: en un primer sentido, nos referiremos al periodo posterior al “descubrimiento” de América, en que los países conquistadores, especialmente España y Portugal, abastecen a los demás países de Europa con oro, mediante el comercio y préstamos, lo cual dio pie, por un lado, a la posterior industrialización y a la apertura de vías comerciales transatlánticas; por otro lado, debido a la apertura de un nuevo continente, influyó sobremanera en el pensamiento humanístico que comenzaba a conformarse en el Renacimiento; el otro sentido que le daremos al término se refiere al periodo que contrasta radicalmente con la Edad Media en cuanto al lugar del hombre en el mundo, marcado por el giro antropológico que se data en el siglo XVII, tradicionalmente.

son una manifestación de alguna vil conspiración “occidental” e imperialista, que pretende oprimir al resto del mundo. Más bien, y aquí adherimos a lo que plantea Foucault en la *Arqueología del Saber*, son la expresión de una formación discursiva, que responde a la conciencia de la época, distribuida en textos eruditos, filosóficos, filológicos, estéticos, históricos y sociológicos (Foucault, 2010).

A pesar de lo explicado en el párrafo anterior, el autor que nos convoca, Mignolo, al igual que Dussel, plantea que en el caso de las colonias en América, las ideas de raza, superioridad y civilización, que conforman el *ethos* de los textos eruditos de occidente, se constituyen en la “primera modernidad”, es decir en el trámite del poder español sobre las culturas indígenas existentes en territorio americano y en las políticas de esclavitud de los siglos XVI y XVII. Este giro decolonial, como lo llama Mignolo, permite deconstruir de una manera más efectiva el discurso que se produjo en occidente sobre américa. Pues, una deconstrucción que no da cuenta de éste fenómeno, desconoce los cimientos históricos de la modernidad. Esto es, si el “orientalismo” de Said encuentra su origen en los textos de los siglos XVIII y XIX, pues es el periodo en que el imperio británico y el francés conforman las colonias orientales, nosotros buscamos a finales de la edad media y en el Renacimiento (sin desconocer los textos producidos en siglos posteriores).

La pregunta que guía este trabajo investigativo no requiere, por el momento, de un análisis exhaustivo de un compendio de textos que llamaríamos “americanismo” o “latinoamericanismo”. Pues nuestra pregunta es de carácter teórica. Indagamos por el significado de representar, y por cómo esto debe ser llevado a cabo eludiendo el “etnocentrismo” que ha caracterizado la descripción occidental de las demás culturas. El lector encontrará en esta propuesta teórica una reconstrucción crítica del concepto de “lugar de enunciación” enfocado hacia una propuesta de comprensión intercultural.

En función de ello, hemos recurrido a textos enmarcados en la época colonial de América central y del sur, además de los textos canónicos que constituyen el “pensamiento latinoamericano”, pues, a diferencia de lo que señala Goytisolo en la presentación que hace de *Orientalismo* (Said, 2009), no hay tan solo una “cincuentena escasa” de libros que tratan de comprender occidente en américa latina, al contrario, nuestra literatura erudita, en su mayoría, tiene en su núcleo académico y problemático, la filosofía occidental. Así pues, abordamos textos de Dussel, Cerutti, Kusch, Castro-Gómez, Bolívar, Martí, entre otros.

Con respecto a la notación política que pudiera tener este ensayo, anotaremos dos puntos:

- i. en primer lugar, muy a propósito tomamos la distinción analítica que hace Gramsci entre sociedad civil y sociedad política, según la cual, la primera está formada por asociaciones voluntarias (o racionales y no coercitivas) como la escuela, las familias, los sindicatos, y la segunda por instituciones estatales (el ejército, la policía y la burocracia central) cuya función es la dominación. La cultura funciona en el marco de la sociedad civil, donde la influencia se ejerce a través del *consenso* y no a partir de la dominación. Así, en sociedades no totalitarias si ciertas formas culturales dominan sobre otras y determinadas ideas tienen más influencia que otras, es porque se ha establecido lo que llama Gramsci una “hegemonía”. Esto es lo que da duración a ciertas ideas etnocéntricas en las que se reitera la superioridad de raza y de cultura sobre otras, como el caso de Occidente sobre, Oriente o América. La hegemonía cultural tiene sus consecuencias en la sociedad política. Puesto que cierta dominación estatal, en el caso colonial, se ejerce apoyándose, a su vez que reitera, en la hegemonía cultural. De este modo, puede entenderse que este trabajo investigativo apunta hacia tal punto “híbrido” entre la sociedad civil y la política. La intención del giro decolonial que aprehendemos en este texto es hacer una crítica racional a dicha situación hegemónica de la cultura occidental.
- ii. En segundo lugar, también retomando a Gramsci, respecto al punto de partida de cualquier elaboración crítica, dice, “es la toma de conciencia de lo que uno realmente es, es decir, la consigna *conócete a ti mismo* en tanto que producto de un proceso histórico que ha dejado en ti una infinidad de huellas sin, a la vez, dejar un inventario de ellas” (Gramsci, 1971, p. 324)⁴ y añade Said (2009, p. 51) que el texto en italiano termina diciendo, “por tanto, es un imperativo comenzar a recopilar ese inventario”. Como estudiantes de la filosofía, eruditos, deberíamos realizar una crítica *pura*. Los intereses personales debían quedar suspendidos en una *epojé*, para que nuestra crítica tenga un valor intelectual immaculado. Así, el

⁴ Nota aclaratoria: Todos los textos cuya referencia bibliográfica esté en inglés han sido traducidos por nosotros, a menos que se indique lo contrario.

cuerpo nuestro que está atravesado por un sinnúmero de problemáticas políticas, económicas o de herencia cultural no puede aparecer en nuestra investigación. Sin embargo, esta misma premisa de Gramsci de la que partimos para justificar nuestro interés “impuro” por la situación en que se ve sumida América nos llamó a invertir tiempo e interés a la susodicha crítica de la hegemonía cultural de occidente.

Los dos referentes que Mignolo tiene para llevar a cabo la exposición del tópico que nos convoca, ¿desde dónde hablamos?, son Michel Foucault y Edward Said. De Foucault toma el concepto de *discurso* y los elementos del análisis discursivo expuestos en la *Arqueología del Saber* (Foucault, 2010), particularmente el de *formación discursiva*, aunque, como exponemos en el capítulo cuarto, con el autor reinterpreta el concepto de Foucault⁵; De Said abstrae de su texto “Orientalismo” el modelo de crítica no europea del etnocentrismo.

Posteriormente, Mignolo encontrará en Dussel y Kusch, dos grandes figuras del pensamiento latinoamericano que enriquecen su concepción de lugares de enunciación posibles al margen del eurocentrismo. La propuesta de transmodernidad de Dussel es el horizonte que guía en un principio el pensamiento de Mignolo, mientras que las ideas culturales de Kusch van aclarándole el panorama que rodea ese horizonte. Las exposiciones del feminismo estadounidense, finalmente, le brindan el modelo conceptual que lo lleva a proponer el pensamiento fronterizo, una búsqueda de márgenes del pensamiento que deje atrás la suposición de exterioridades.

Una vez enunciados los referentes del autor que hemos elegido para guiar nuestra exposición, presentamos el marco referencial y conceptual en el que nuestra investigación tiene asidero. No sin antes dejar en claro el uso que haremos de los dos términos clave, en este aspecto, a saber “poscolonialismo” y “giro decolonial”.

⁵ Mignolo adhiere a la afirmación de Said respecto a la influencia que tienen los escritores individuales sobre el cuerpo de textos colectivo y anónimo que constituye una formación discursiva. No solo porque las formaciones discursivas a menudo son redes de referencias que se hacen de unos autores a otros, según el valor de autoridad; sino que, además, porque siendo el autor producto de una historia, personal a la vez que “epocal”, su obra se constituye coherentemente con dichas historias.

Said, un gran estudioso de Foucault, hacia 1976 publica *Orientalismo*, trabajando con la metodología arqueológica. En él presenta la construcción de la identidad del oriental desde occidente. Con el producto del pensamiento de Said, la crítica a la modernidad toma otro rumbo. *Orientalismo* abre un derrotero en el que la modernidad aparece como una invención occidental; en la que el “otro” (ya no sólo, el judío, el loco, el homosexual, el anormal, sino el oriental, el colonizado) no tuvo el derecho de nombrarse a sí mismo. A medida que avanzamos en el texto de Said vemos cómo el *orientalismo*, discurso sobre lo Oriental, además de presentar una serie de textos científicos sobre las cualidades “esenciales” de Oriente, su historia, su vinculación lingüística con Europa (indo-europeo), su atraso en cuanto a la civilización, lo onírico y maravilloso de sus pasajes historiográficos, etcétera (Said, 1976), el *orientalismo* sirve como enclave ideológico para la justificación y el manejo de las colonias y para la conformación de una identidad moderna típicamente europea. Esto dio origen al “poscolonialismo”. El poscolonialismo es, sin contestación, uno de los marcos conceptuales en que enmarcamos nuestra búsqueda, ya que es el primer referente (dentro de la historia académica) de una crítica al modernismo – en sus propios términos y con su mismo lenguaje – desde otro punto de vista; ya no una crítica desde el interior de Europa (como el posmodernismo), sino en un lugar heterogéneo, desde un lugar fronterizo (Said nació en Palestina, vivió en Egipto, pero fue educado en Inglaterra y Estados Unidos). Sin embargo, el término poscolonialismo y su coetáneo poscolonial no son palabras que consignaremos gratuitamente.

El término ‘poscolonial’ ha sido objeto de numerosas discusiones. Una primera postura al respecto, que llamaremos “crítica a la homogenización historiográfica”, la encontramos en Gordon Brotherston⁶; éste anota que dicho concepto surge después de la Segunda Guerra Mundial ligado a la expulsión formal de los europeos de sus colonias asiáticas y africanas. En este sentido, sería inadecuado utilizar esta palabra para referirse a las naciones-estado americanas, debido a que se desconocería no sólo el siglo que separa las independencias de éstas y de las colonias orientales, sino también los diferentes procesos de colonialismo y anti-colonialismo. Una segunda postura es la que asumen algunos marxistas: Alex Callinicos, por ejemplo, encuentra que el término en cuestión

⁶ Brotherstone, G. “America and the colonizer question: two formative statements from early Mexico” (pp. 23-42), en Moraña, Dussel, Jáuregui, 2008.

genera descontento entre los marxistas debido a la filiación que se forja a partir del prefijo 'pos' con reflexiones como el *pos-estructuralismo* o el *pos-modernismo*. Éstas, según Callinicos, socaban la fe básica en la racionalidad del mundo dejando sin piso cualquier intento de transformación social⁷. Otros acusan que hablar de lo 'poscolonial' es o incorrecto, ya que el dominio colonial simplemente ha tomado otros modo para ejercerse, o anacrónico debido a que ya no existe una necesidad colonial por parte de los países capitalistas (Hardt y Negri dicen que con la llegada de la última fase del capitalismo – el Imperio – ya no queda un «afuera» donde puedan ser aplicadas las categorías de «colonialismo»⁸).

En este trabajo hemos decidido usar el término poscolonial, siguiendo a Robert Young, para referirnos a la historia y al legado del colonialismo occidental, cuya expansión se puede enmarcar entre los años (1492-1945). *Lo poscolonial* designa, pues, las formas de organización, y dominación, económica y política desde el término de la segunda guerra mundial. Si bien esto presenta la dificultad de que se engloba bajo un solo término formas innumerables de resistencia, tanto políticas, subversivas como intelectuales, tiene la ventaja de que permite pensar los puntos de encuentro y de desencuentro entre estas mismas numerosas formas de resistencia en las distintas ex-colonias (en América, Asia y África). Cuando sea necesario demarcar las diferencias entre los procesos en Asia, África y América lo haremos explícito.

América latina a pesar de conseguir la emancipación política de España y Portugal en el siglo XIX, casi en su totalidad, no se puede desvincular de *lo poscolonial* dado que a partir de ese momento, ha soportado la tensión colonial con las políticas económicas de expansión imperialista europea que se justificaron desde el discurso de las *misiones civilizadoras* que Europa asumía para con el resto del globo. Tampoco se puede dejar pasar el hecho de que muchos de los ideólogos en las luchas independentistas en Latinoamérica fueron educados en Francia o Inglaterra (los centros de producción de conocimiento en Europa para el siglo XVIII se habían movido de España, Portugal e Italia hacia Inglaterra y Francia principalmente⁹), países que además aportaron fuerza militar. La construcción de las Repúblicas americanas sobre la idea de nación fue producto de estos hechos, así, en

⁷ Cfr., Castro-Gómez, S., 2005, pp. 25-27

⁸ Ver, Hardt & Negri, 2001, pp. 228-233.

⁹ Mignolo, W., 2009, pp. 165-203.

cierto modo, Latinoamérica ha sido más un hijo de occidente – agradecido siempre por ello – que un territorio de la “otredad”.

Según Robert Young (2009, p. 30) “La verdadera meta del sistema imperialista del siglo XIX era combinar la política interna y la estabilidad económica disponibles con la obtención de prestigio nacional y el mercado cerrado en el ámbito internacional debido a las conquistas”. Queda adicionar que no sólo Europa aplicó políticas imperialistas en las ex-colonias españolas, también lo hizo Estados Unidos cuando la *Doctrina Monroe* fue “complementada” en 1904 con la *Doctrina del Destino Manifiesto*.

Los estudios poscoloniales o el poscolonialismo se han tomado la tarea de analizar las relaciones de poder actuales, basándose en el pasado colonial-colonialista del sistema mundo y las nuevas formas de “colonialidad” (este concepto hace referencia a las dimensiones *epistémica, ontológica y política* de dominación). Aún más, el poscolonialismo nombra también una postura política crítica de las condiciones de poscolonialidad (en el uso de este término seguimos a Young (p. 57) quien nombra con esta palabra las condiciones económicas, materiales y culturales que determinan el sistema global actual). La crítica poscolonial es una forma de escritura activista que analiza las condiciones materiales actuales sin perder de vista el compromiso de los movimientos de liberación anti-coloniales. Por supuesto, ello no representa una reflexión homogénea y/o progresiva. Existen tantos enfoques como lugares de enunciación posible. Se podría decir con Santiago Castro-Gómez (2005, p. 42) que existen dos tipos de poscolonialismo: el Latinoamericano, que estuvo muy influenciado por el desarrollo en estos países de las ciencias sociales de corte marxista, como en las teorías de la dependencia (O’Gorman, Pablo Gonzales, Casanova, Darcy, Riveiro, Enrique Dussel); y el anglosajón, que encontró mayor influencia en los llamados pos-estructuralistas como Foucault, Deleuze y Derrida. Esta división, sin embargo, no parece tan tajante cuando revisamos la mutua influencia que se ejerce entre los estudios poscoloniales tanto latinoamericanos como anglosajones.

Uno de los tópicos comunes del poscolonialismo es precisamente el que nos convoca: el lugar de enunciación. ¿Desde dónde hablan los autores poscoloniales? ¿Debe pensarse la realidad latinoamericana en categorías europeas? ¿Existe algo así como un lugar de enunciación que esté afuera del sistema? Son estas cuestiones las que desarrollaremos a continuación.

El primer paso que se debe dar para avanzar en la comprensión del “lugar de enunciación” en el poscolonialismo es mostrar la ineficacia de críticas que están vinculadas con el lugar donde trabaja o vive el autor. Pues, muchos lectores del poscolonialismo subrayan el hecho de que éste, a pesar de autocalificarse como un discurso de liberación de la *episteme* eurocéntrica, surge y se desarrolla principalmente en los centros de producción de conocimiento tanto europeos como estadounidenses. Afirman que debido a eso el poscolonialismo es simplemente una nueva máscara de la colonialidad. Una forma solapada para redefinir al “otro” (el no-europeo), desde las categorías eurocéntricas. Estas críticas se soportan, por una parte, en el supuesto de que los centros de producción de conocimiento siguen siendo puros y que no han sido influenciados de ninguna manera por la producción intelectual o las luchas anti-coloniales de las “periferias” (en el sistema-mundo de Wallerstein la periferia engloba todo aquello que no es el centro; en este caso las ex-colonias), por otra parte, en una consideración geopolítica que entiende el concepto de “lugar de enunciación” como un lugar geográfico desde el que se debiera hablar. Estos dos supuestos responden a una ontologización eurocéntrica: i) las periferias son el pasado de la humanidad, por ende no pueden intervenir en el presente, ii) Se erige al territorio europeo y estadounidense como centros geográficos “reales”, y no como formaciones discursivas. Estas críticas contra el poscolonialismo se desactivan a sí mismas. Pues, suponer que las periferias no influyeron el centro, es afirmar que la modernidad europea es producto de su desarrollo interno solamente, por tanto, rechazar la posición dialéctica desde la que Enrique Dussel (2011) propone entender la modernidad. Ahora bien, esto es equivalente a decir que la crítica poscolonial enmascara la colonialidad por desenmascarar sus fundamentos.

Nos dedicaremos a hacer frente al tópico del poscolonialismo (el lugar de enunciación), tomando como punto de partida los aportes de Walter Mignolo, cuya posición en los estudios poscoloniales latinoamericanos tiene esta suerte de bilingüismo, pues reside y trabaja en la *Duke University* en Carolina del Norte, y escribe en inglés a pesar de que su tema es la colonialidad/modernidad latinoamericana, y su lengua materna es el español.

La reflexión de Mignolo, en su origen, sigue los análisis del discurso que realizó Foucault en *La Arqueología del Saber*, *El orden del Discurso* y *Las Palabras y las Cosas*, principalmente. Mignolo debe mucho a Foucault en ese sentido: de él toma los conceptos de “formaciones discursivas” y “tipos discursivos” para develar la relación de saber-poder y

prácticas en la época colonial y, más importante aún, en la época poscolonial. Entender el discurso en términos de práctica y disciplina dio a Mignolo una primera concepción del *lugar de enunciación*, que rastreamos y expondremos en el primer capítulo. La arqueología foucaultiana hace parte, pues, de las coordenadas teóricas de nuestro escrito. Mignolo, sin embargo, comienza a desprenderse de la matriz conceptual de Foucault cuando, en su primera gran obra “The Darker Side of Reinassance” (Mignolo, 1995) reinscribe al sujeto y su biografía en el paisaje de la crítica a la modernidad. Sus ensayos del '98 en adelante son notables respecto a este punto. “Historias locales/Diseños globales” (Mignolo, 2003) mapea la cuestión del “lugar de enunciación” ya en términos que denotan un alejamiento definitivo de la *Arqueología* de Foucault. Más cercano en ese momento a los desarrollos de Wallerstein, Dussel y Quijano, Mignolo propone llamar “decolonialidad” al proyecto que comienza con la toma de consciencia de la geopolítica del saber. En ese momento Mignolo asume ya no sólo un proyecto de análisis y crítica del discurso, sino además un proyecto hermenéutico que presupone una fenomenología y estética en la que el sujeto crítico ha de estar sumergido.

En esa medida Gadamer viene a hacer parte de la constelación teórica de Mignolo, y también de nuestro trabajo. Mignolo analiza cómo Europa se encargó de crear un discurso sobre el “otro” que fuese asumido por la periferia, la hermenéutica no sólo le ayudó a esclarecer este proceso, sino a entender cómo ella misma – la hermenéutica filosófica – continúa esta labor sutilmente. Es por ello que propone una *hermenéutica pluritópica*. Este tema lo trataremos con especial cuidado en el capítulo segundo. La hermenéutica pluritópica, que viene siendo una reinterpretación de la hermenéutica diatópica propuesta por el filósofo español Raimon Panikkar, se presenta como requisito indispensable para el diálogo intercultural y para la ampliación de horizontes interpretativos de los fenómenos de la modernidad.

La hipótesis que manejamos en este texto es que el “lugar de enunciación” es un concepto que abre la posibilidad de una crítica al modernismo que introduce otras aristas correspondientes a la vivencia de la colonialidad. Por lo tanto, la introducción de este concepto ayudaría a disolver el límite que separa al posmodernismo y a la poscolonialidad al presuponer la multiplicidad de lugares de enunciación y promover la validez de pensamientos “otros” producto de la geopolítica del conocimiento.

Nuestro trabajo se desarrolla desde dos frentes: i) el adentramiento en los textos de Mignolo teniendo como enclaves el concepto de “lugar de enunciación, “la hermenéutica pluritópica” y la “semiosis cultural/colonial”; ii) la comprensión más amplia del debate colonialidad/decolonialidad que constituye el contexto intelectual en el que se enmarcan los trabajos de Mignolo y demás pensadores, tanto latinoamericanos como africanos y asiáticos, que incumben al desarrollo de esta investigación.

Siguiendo esta línea queremos poner de presente las siguientes afirmaciones que acompañan a nuestra hipótesis de trabajo:

- a) El postmodernismo, a pesar de ser caracterizado por muchos de los autores aquí recogidos como un fenómeno crítico intrínseco a la modernidad e incompleto en la medida que no considera la colonialidad como un elemento esencial de la modernidad, no deja de ser esencial para el poscolonialismo, tanto anglosajón como latinoamericano.
- b) La posmodernidad, sin embargo, no permite un punto de partida fronterizo, por lo cual, el poscolonialismo debe separarse cautelosamente del mismo.
- c) Respecto a la distinción entre poscolonialismo anglosajón y latinoamericano, hay que anotar que, en cuanto al corpus conceptual, permanecen en un constante intercambio de nociones y metodologías; por lo tanto su distinción sólo será clara bajo la luz del “lugar de enunciación”.
- d) La metodología de la *hermenéutica pluritópica* es una herramienta lo suficientemente flexible para prestarse al análisis de realidades poscoloniales diferentes.
- e) La *hermenéutica pluritópica* libera a la hermenéutica del lugar de enunciación centralizado en las prácticas discursivas europeas. Permite un intercambio más explícito de conocimiento desde las “periferias” hacia el “centro”.
- f) Este dispositivo semiótico podría significar un gran aporte no solo al campo de la literatura comparada, sino al de la filosofía de la alteridad.

Ahora bien, para llevar a cabo nuestro objetivo hemos decidido dividir el corpus de este trabajo en cuatro partes:

- 1) En el primer capítulo, cuyo objetivo básico es dar cuenta del concepto de *lugar de enunciación* en el contexto de los textos de Mignolo, exploramos sus trabajos de semiótica en busca de un concepto que precede al que nos interesa. Hemos hecho esto con la intención de explicitar las características, en abstracto, del concepto en cuestión. En este capítulo por tanto explotaremos en mayor medida el marco conceptual de la “Arqueología del Saber” de Foucault, ya que ligado a él emerge el “lugar de enunciación”. Se hará necesario demarcar la relación que tiene Mignolo con los conceptos y la metodología que propone Foucault. A esto se debe la minucia respecto a ciertos términos semiológicos que pasarán a un segundo plano en el trascurso del trabajo mismo. En este mismo capítulo introduciremos el concepto de *semiosis cultural*, que será imprescindible para aclarar porqué un sujeto sujetado por la colonialidad habita lugares de enunciación fronterizos y no externos. En torno a la *semiosis cultural* alargaremos la discusión en el capítulo segundo, donde hemos esbozado la relación que tiene éste concepto con la *diferencia colonial* y la *hermenéutica plitópica*.
- 2) En el segundo capítulo nos detenemos en el concepto de *hermenéutica pluritópica*. Nos trazamos como objetivo esclarecer en qué consiste y cuál es la relación que tiene con el *lugar de enunciación*. Para ello retomamos la hermenéutica de H.G. Gadamer con la intención de comprender cuáles son los límites de su propuesta y cuáles son las críticas que hace Mignolo, en aras de la decolonialidad. En este capítulo revisamos también los avances que, con otro objetivo en mente, pero transversal al de Mignolo, Raimon Panikkar hace respecto al pensamiento de Gadamer. En este capítulo es pertinente no perder de vista que el *lugar de enunciación* es un concepto que se conjura para fundamentar una crítica no-europea de la modernidad. Cerramos el capítulo dibujando el papel que tendrá la *hermenéutica pluritópica* en el proyecto decolonial y cómo ella es, a su vez, una herramienta de construcción del lugar mismo desde el que se interpreta y se enuncia, dando forma así al círculo hermenéutico que alguna vez mencionaba Heidegger. La *diferencia colonial* junto con la *semiosis colonial* serán presentados en una manera más prolija dado que en torno al tópico de la interpretación se hacen menos oscuros.

- 3) En el tercer capítulo a modo de estrategia explicativa decidimos presentar el grupo modernidad/colonialidad del que Mignolo, Dussel, Castro-Gómez y Quijano – cuatro autores que están presentes a lo largo de nuestro trabajo – hicieron parte constitutiva. Este capítulo tiene la intención de mostrar la gestación de un *lugar de enunciación* fronterizo. Recaminando los caminos que otros filósofos e intelectuales latinoamericanos ya habían recorrido, nos arriesgamos a evidenciar la tensión entre crítica realizada en tierras latinoamericanas, pero desde un lugar de enunciación céntrico y la constitución a través de las prácticas y las rupturas epistemológicas de una crítica realizada desde cualquier lado, pero desde un lugar de pensamiento fronterizo. Esto debería debilitar la idea de que los lugares de enunciación son territorializaciones del pensamiento, es decir, el producto de ontologizar un territorio y su pensamiento.
- 4) Este capítulo cierra la tesis. En él hacemos un análisis del eurocentrismo desde el aparato crítico, que intentamos reconstruir desde el capítulo primero. En otras palabras, haremos una crítica al eurocentrismo que consiste en la centralización del saber/poder gracias a la “primera modernidad”.
- 5) Por último está la conclusión. Aquí abordaremos ciertas críticas que han sido realizadas a la estructura crítica que levanta Walter Mignolo, en particular, las realizadas por uno de sus compañeros del Grupo Proyecto modernidad/colonialidad con respecto a la imposibilidad de eliminar de su proyecto la idea de exterioridades.

LUGARES DE ENUNCIACIÓN.

La clave de la decolonización en el pensamiento de Walter Mignolo

En este capítulo haremos una presentación del concepto que consideramos el gran aporte de Mignolo. Queremos que el recorrido del pensamiento, aunque lento, encuentre puntos de apoyo fundamentales para entender qué es, cómo se conforma y en qué consiste el aporte del “lugar de enunciación” a la reflexión filosófica en Latinoamérica. No adherimos a la hipótesis según la cual cada lugar geográfico produce categorías propias del pensamiento, no obstante, aceptamos que se ha configurado, desde al menos la creación de las naciones en América del Sur, una búsqueda implacable de los intelectuales por la identidad, bien de nuestras naciones, bien de nosotros mismos como entidades históricas. El reconocimiento de esta indagación que ha tenido su historia propia y sus historiadores, nos permite diferenciar el rastro histórico de la reflexión latinoamericana del de la filosofía renacentista, moderna y posmoderna que brotó de las manos de los próceres de la Razón. Sin embargo, la idea de una separación radical entre ambas debido a una causa geocultural será tenida en cuenta para el desarrollo de la exposición, dada la gran cantidad de interpretaciones que siguen esa senda.

Este capítulo inicia con una brevísima reflexión sobre las fronteras disciplinarias, que sirve de trampolín para introducir en el campo de la filosofía a Walter Mignolo. El derrotero de éste pensador argentino es ya una invitación a la transdisciplinaridad que caracteriza al *pensamiento nuestroamericano*, como ha optado por llamar Gustavo Cerutti (2011) a la teorización crítica y a la proyección política surgida desde Latinoamérica.

Mignolo aparece en el mundo académico en busca de una teoría del texto literario que responda a la escritura y, principalmente, a las formas nativas de inscripción de signos (escrituras no alfabéticas y oralidad) en América. Sin embargo, este ímpetu, lo lleva paulatinamente a encontrarse con otras disciplinas ajenas, entre comillas, a la literatura: sociología, historia, filología y filosofía. En este trasegar, Mignolo se apoya, primero, en la *Arqueología del Saber* de Foucault con la intención de situarse en el ámbito discursivo, asumiendo la tarea de desactivar el discurso hegemónico para permitir la emergencia de una nueva teoría del texto literario. A ello dedica sus primeros escritos.

En su primera etapa productiva, que podría delimitarse artificialmente hasta principios de 1995, Mignolo acuña dos términos fundamentales para la comprensión de su producción posterior: uno, el “sujeto dicente”, que, en una maniobra estratégica, reemplaza al Sujeto (cartesiano, inmóvil, separado del objeto, creador de sí mismo), para dar cuenta solamente de la dimensión discursiva; y dos, el “punto de vista” con el que se refiere al conjunto de ideas que conforman el *background* del sujeto dicente.

Este último, aquí lanzamos nuestra primera hipótesis interpretativa, sienta el precedente para hablar del *lugar de enunciación*. En otras palabras, según nuestra lectura, el “punto de vista” es la primera versión del *lugar de enunciación*. Apoyamos esta hipótesis en la conciencia que tiene Mignolo de que el “punto de vista” es un concepto que trasciende los límites de la teoría literaria, y, en el posterior traspaso de las características del *punto de vista* al *lugar de enunciación*, que vendría a diferenciarse del primero, por la heterogeneidad del espacio y su dimensión política.

Básicamente este capítulo tiene como objetivo dejar sentadas las bases teóricas, el marco conceptual y el uso que Mignolo le da al concepto de *lugar de enunciación*. Como dijimos en la introducción, ésta es una herramienta conceptual que permite una lectura innovadora de los fenómenos discursivos poscoloniales, a la vez que soslaya la cuestión de la diferencia entre posmodernismo, poscolonialismo y pensamiento latinoamericano, al permitir comprenderlos como discursos críticos que emergen desde lugares de enunciación fronterizos; pero, principalmente, es una herramienta conceptual que invita a pensar, ya no en un “afuera” del sistema-mundo, sino en las “fronteras”, en los intersticios, en el *in between* de las tradiciones – en plural, debido a que los lugares de enunciación auguran la *diversalidad* (diversidad como proyecto universal) del discurso.

En aras a esto, hemos dividido el capítulo en cuatro partes. En la primera, como dijimos, se presenta una pequeña reflexión sobre los límites disciplinarios. La segunda parte está dedicada al marco conceptual básico que continúa como huella en el pensamiento de Mignolo, a saber, los desarrollos metodológicos de Foucault, y la semiosis (interacciones a través de distintos sistemas de signos) como proceso que define la cultura. En la tercera parte, hacemos la exposición del *punto de vista*, partiendo de un tópico fundamental del posmodernismo, la “muerte del sujeto”, con la intención de mostrar la implicada descentralización del discurso que trae consigo; seguida cuenta, abordamos la

definición “provisional” que Mignolo le dio, tratando de mostrar la paulatina metamorfosis del “punto de vista” al “lugar de enunciación”; finalmente, en este capítulo asumimos la tarea de explicar el segundo gran marco conceptual que influirá el pensamiento de Mignolo – la filosofía de la liberación y la macro-sociología de Wallerstein –, y con ello, la constitución del lugar de enunciación como concepto y como estrategia discursiva puesta en práctica. La cuarta parte está consagrada a proponer una definición del “lugar de enunciación”, mediante una exposición de sus características básicas y del uso que Mignolo le da en sus artículos entre 1995 y 2003.

1.1 Las disciplinas sin fronteras

Slavoj Žižek, en una conversación que sostiene con Alain Badiou en torno al rol que debería tener la filosofía en la actualidad, nos ilumina respecto de que ésta casi nunca ha desempeñado un papel normal como mera filosofía¹⁰:

“Veamos algunos hechos inconexos al respecto: en el Siglo XIX, la literatura desempeñó a menudo, en algunas naciones, como Hungría y Polonia, el rol de la filosofía; por ejemplo, la visión filosófica, o bien ideológica, que subyacía al movimiento nacional fue formulada de modo predominante en el marco de la literatura. Incluso en Estados Unidos, en el 99% de los casos se buscará en vano, en las facultades de Filosofía, la denominada *filosofía continental* (y esto hay que tomarlo de manera literal: de 4000 universidades norteamericanas que cuentan con una Facultad de Filosofía, sólo en quince o veinte de ellas está representada seriamente la filosofía continental). En lugar de hallársela allí, se la encuentra en los estudios culturales, en la anglística, en los cursos de francés y alemán. Si uno quiere, pues, leer a Hegel y a Badiou, paradójicamente, tiene que elegir literaturas comparadas con francés y alemán como materias centrales. Por el contrario, si uno investiga el cerebro de las ratas y hace experimentos con animales, entonces tiene que concurrir a las facultades de Filosofía. Sin embargo, no es poco usual que la Filosofía ocupe el lugar de otra materia: cuando cayó el comunismo, la filosofía fue el primer espacio en el que se manifestó la resistencia; en ese momento fue más política que nunca (...) Mi idea es, por lo tanto, la siguiente:

¹⁰ Badiou sostiene que la filosofía no tiene el rol de “dar la opinión de los filósofos” en torno a un tema de la actualidad. Sino, que el rol es estar atento al acontecimiento. El acontecimiento está en la raíz del filosofar, y es junto a él como se construye el discurso filosófico, como discurso del acontecimiento. En este sentido, el papel de la filosofía no es resolver dilemas, sino encontrar los términos en que el dilema se plantea, desentrañar la paradoja de la singularidad. Cabe aclarar que no se trata de un papel destructivo, en el sentido de crítica negativa, la filosofía ante todo es una actividad creativa. Žižek, sin duda está muy de acuerdo con lo que dice Badiou, aunque hace mucho énfasis en el carácter de inconmensurabilidad y de lo inhumano como característica y objeto del pensamiento filosófico. (Žižek y Badiou, 2011)

Quizá debamos dejar que se rompa el sueño de que hay una filosofía normal. Quizá la filosofía sea anormal por antonomasia” (Zizek y Badiou, 2011, pp. 61-62)

Tal vez, como dice Zizek, es hora de abrir nuestras expectativas filosóficas a otras áreas del conocimiento. Justificar tal posición requiere, en términos de comprensión, explicitar una definición de la filosofía, o por lo menos elaborar una serie de características que nos ayuden, por ejemplo, a diferenciar entre un discurso literario y uno filosófico. Asumir aquella labor sobrepasa la intención del texto que tiene en sus manos, pues la definición tendría que tener la capacidad de albergar el ya heterogéneo corpus de la “filosofía tradicional”, además de la “excéntrica” producción contemporánea de literatura filosófica. Por ello hemos decidido sublevar la pregunta, y más bien quedarnos en el preguntar. ¿Qué significa definir la Filosofía?

Por un lado, podría significar rastrear ese *algo* que llamamos filosofía desde su aparición en la historia de la humanidad, y aquí ya tendríamos un concepto que deconstruir (historia de la humanidad), con la intención de hallar su origen: remitirse así, pues, a los primeros hombres llamados filósofos para seguir la huella de su pensamiento hasta la actualidad, y así, finalmente, poder formular una definición que muestre la esencia del pensamiento “verdaderamente” filosófico. O, por otro lado, definirla puede significar dar cuenta de un estilo, de un modo de enunciar y un objeto discursivo que se usan para declarar a ciertas obras como filosóficas: esto es, entender a la filosofía como una disciplina, sujeta a la institucionalidad; esto supone la historicidad y la variación histórica dentro de su misma definición, lo que convierte a la definición de la filosofía en una expectativa de cada época. Como dice Badiou, la disyuntiva está arrojada, pero, la decisión no se toma mediante un mecanismo infalible, sino que habría que recurrir al “salto”, tal como lo entendió Kierkegaard. La decisión, al ser en realidad el planteamiento de una posible tragedia, se hace ya bajo una actitud filosófica; porque, a pesar de todo, sabemos que la definición que tomemos de la filosofía, por más inocente que parezca, tiene consecuencias de exclusión e inclusión de textos, de líneas de pensamiento, de manifestaciones culturales que, sin duda, redundan imperceptiblemente en una elección política. ¿Se encuentra la Filosofía sólo en los textos filosóficos, en los textos universitarios, principalmente en los de las universidades tradicionalmente humanistas, en los textos publicados por ciertas editoriales, en los textos cuyos autores hablen una lengua

indo-europea? Zizek muestra algo muy valioso en la cita: la Filosofía, la actitud filosófica, en muchas ocasiones escapa a la disciplina, se filtra por las fronteras hacia otros órdenes; en el fondo, no sólo desde los siglos XIX-XX, no sólo con el movimiento de la epistemología (historicista) francesa que encabezan Bachelard y Canguillem, la Filosofía ha sido transdisciplinar. No daremos una definición de la filosofía, pues comprendemos el riesgo; tomaremos su carácter transdisciplinar como pretexto para buscar la filosofía también en otro lado.

1.2 Walter Mignolo. La Filosofía en la Semiología

Mignolo no hace parte de los pensadores que estudiaron o trabajan en la Facultad de Filosofía de alguna universidad. Se dedicó, principalmente, a los estudios semiológicos. La motivación que lo llevó a incursionar en textos filosóficos fue, ante todo, su preocupación por hacer una teoría del texto literario latinoamericano. Por ende, no sólo no es filósofo, sino que le atañe una cuestión regional, a saber, la literatura latinoamericana. Entonces ¿cómo justificar la elección de un autor tan lejano a la disciplina y a las pretensiones de universalidad del saber filosófico como autor central de un texto que procura ser filosófico? Como veremos, Mignolo tiene mucho que ofrecer a la filosofía: primero porque su preocupación “regional” hace parte del despliegue de fuerzas intelectuales que promueven la *diversalidad*; esto es, responde a uno de los puntos álgidos de la discusión filosófica contemporánea: el problema de la verdad y su relación con el poder, que desemboca finalmente en la cuestión de la construcción de sujetos a partir del saber y las prácticas (filosofía de la Alteridad). Segundo, porque a pesar de su motivación localizada y del campo de estudio en que se encuentra, Mignolo dialoga con la historia, la sociología y la filosofía, tanto posestructuralista como poscolonial; por esta razón asume y confronta ciertos avances metodológicos en diferentes campos del conocimiento, como el sistema-mundo de Wallerstein, el análisis geocultural de Kusch, la transmodernidad de Dussel, la arqueología de Foucault, entre otros. En tercer lugar, porque camino a su objetivo, plantea la problemática de la colonialidad en términos de lugares de enunciación. La colonialidad evaluada en estos términos, permite, por un lado, desmitificar la idea universal del hombre (ya que se trata más bien de la universalización de una idea local de hombre que se impone) y, con ella, el proyecto moderno como discurso rector de las

acciones humanas y estatales en las colonias y ex colonias; por otro lado, al introducir los “lugares de enunciación”, Mignolo esboza una matriz de análisis discursiva en la que el saber/poder se puede descentralizar, permitiendo así la introducción de diferentes “mundos en el mundo”.

Los primeros textos publicados por Walter Mignolo son catalogados como investigaciones filológicas o estudios literarios. Su primer libro publicado (1978) tiene como objetivo fundamental adelantar una “teoría del texto literario” con la cual “*describir* las condiciones bajo las cuáles éste [el texto literario] llega a darse” (Mignolo 1978, p. 12). En este texto se preocupa en demasía – dedica todo un capítulo a ello – por precisar el “objeto” de la teoría. Tal hábito es, muy seguramente, resultante de su participación en los debates de mediados del siglo XX acerca del estatuto epistemológico de las teorías literarias y las ciencias sociales¹¹. En su trayectoria inicial, se aparta tímidamente del estructuralismo semiológico y del marxismo que influenciaron a Barthes, quien fuera su maestro; acercándose más a los planteamientos de Levy-Strauss, Foucault y Derrida. Define el objeto de su teoría apoyándose en los avances de Foucault en cuanto a la construcción discontinua de la historia y, la metodología que se encuentra especialmente desarrollada en “Arqueología del Saber” (Foucault, 2010) que había sido publicado ocho años atrás. Así, respecto del texto literario, descarta un pensamiento *esencialista* y *universalista* – los textos no adquieren su estatuto literario debido a su *literariedad* que se supone presente en toda creación literaria – así como también descarta una postura neo-marxista en la que el texto literario “verdadero” tendría que cumplir una función crítica y/o liberadora respecto del sistema capitalista, es decir, rechaza la idea de una literatura “comprometida” en la lucha de clases; de este modo, Mignolo se alinea con los analistas del discurso y deconstruccionistas, al postular que la literatura no es otra cosa que una construcción mediante prácticas culturales.

¹¹ Anotemos aquí que Mignolo recibe su doctorado en semiótica en Francia de la Ecole des Haute Etudes, siendo alumno de Roland Barthes, de quien toma los fundamentos estructuralistas con que diferencia el “objeto” de la teoría, además de la crítica al esencialismo, y la inquietud por la polisemia del texto. Aparte de esta formación que nos predispone para entender por qué entró en debate con los epistemólogos europeos de mitad del siglo XX, hay que tener en cuenta las continuas referencias que hará a los críticos que buscan, como él, trazar el camino para desarrollar una teoría regional de la literatura, y que no pertenecen a la academia europea, como el palestino Amhad, la mexicana Rolena Adorno o el cubano Roberto Retamar, entre otros.

Su definición de texto literario merece que nos detengamos, puesto que en ésta *ópera prima* aparecen ya delineadas la metodología y las preocupaciones centrales de sus obras posteriores; además de marcar un momento de su producción en la que, preocupado por hacer una teoría sobre el texto literario en Latinoamérica, aparece lo que Mignolo denomina, aun sin precisar, *punto de vista*, aunque como un concepto casi sin importancia que se convierte en el precedente del *lugar de enunciación*. Procedamos, pues, a exponer brevemente el qué y el cómo Mignolo define el texto literario.

1.2.1 *La Formación Discursiva, centro gravitacional del análisis de Mignolo*

Mignolo comienza por diferenciar entre el *texto* y el *no-texto*, definiendo lo textual y lo no-textual en términos estructurales: mientras el *no-texto* queda definido como cualquier forma discursiva verbal o escrita que no tenga un alcance cultural, el *texto* es una construcción verbal que cumple una función cultural¹². Así, un fenómeno no-textual puede ser la conversación de dos personas en medio de su cotidianidad sin ninguna pretensión de ejemplaridad cultural de sus estructuras verbales – funciones como la metáfora, la metonimia, etc. –; mientras que si los participantes de la conversación fuesen personajes públicos, debido a una necesidad o deseo de conservar, analizar, aprender y/o repetir sus palabras, tal conversación se convertiría en un texto. Se habla, entonces, de dos sistemas: un sistema primario en el que los individuos utilizan el lenguaje – en el sentido más amplio posible, es decir, incluyendo la oralidad, la escritura y la gestualidad – sin otra intención que comunicarse; y uno secundario en el que se erigen como modelos algunas estructuras verbales del nivel primario, por medio de un proceso denominado “semiotización” o “semiosis cultural”, que transforma las “estructuras verbales”, en “estructuras verbo-simbólicas”.

¹² La cultura la entenderemos aquí como algo externo a la individualidad que se expresa mediante rituales y hábitos; y que es el resultado del que hacer intelectual y artístico en las ciudades. No es, empero, un *ente* en el sentido de que no puede entenderse en términos de potencia y acto (como sí lo hacía el estructuralismo al hablar de los *estadios* de las culturas), sino que es una construcción constante de sentidos, significantes y gestos que se reproducen. Mignolo tenderá a reemplazar el concepto de Cultura por el de Semiosis, para evitar plantear su pensamiento en términos que obedecen a formaciones discursivas específicamente eurocéntricas y, para dar cuenta de que está pensando en confrontación, transformación y creación de sentido, no en *entes*.

Dado lo anterior, se puede decir que el *texto literario*, objeto de estudio de su teoría, se ubica en el “sistema secundario” al igual que todos los lenguajes de las diferentes disciplinas con sus respectivos fenómenos meta-textuales¹³. De este modo, define el texto literario como “toda forma discursiva verbo-simbólica, que se inscribe en el sistema secundario y que, además es conservada en una cultura” (Mignolo, 1978, p. 56), es decir, como toda forma del discurso, sea verbal o escrito, que es transformado *intencionalmente* en “texto” mediante un proceso de semiotización y que entrará en el régimen de una *formación discursiva*¹⁴. En consecuencia, el proceso de semiosis implica una intencionalidad que estaría presente en las diferentes producciones meta-textuales alrededor de una disciplina, o en las definiciones de la disciplina que se dan dentro de la misma; esto implica la negación del sujeto psicológico y/o trascendental como origen del discurso (y con él, también se niega la imagen del autor pionero cuya gran creatividad impulsa un cambio de “paradigma” o de “régimen enunciativo”), puesto que, como explica Foucault, el Sujeto es, a su vez, producto del discurso: el sujeto está constituido por una dispersión de estatutos, sitios y posiciones, que ocupa o le pueden ser dados cuando participa del discurso. En la versión de Foucault (2010), el discurso no es producto del sujeto, sino más bien, el sitio de la dispersión del mismo, el lugar en el que se registra su discontinuidad.

Lo que es importante retener aquí, es que i) Mignolo trabaja con la categoría de discurso, en relación a las “formaciones discursivas” de Foucault, y ii) por ello, hay que entender la enunciación como una actividad sustentada y constituida por un sistema de mecanismos institucionalizados, que, a su vez, otorgan diferentes posiciones al sujeto, y mediante las que una *dispersión* discursiva (por ejemplo, los diferentes textos sobre el “racismo”, que pueden diferenciarse entre ellos en cuanto al tipo de argumentos, metodologías, interpretaciones, estilo, e incluso lo que se entiende por “racismo”) puede llegar a componer una *unidad*.

¹³ El meta-texto es aquel en el que se presentan, definen y se dan las categorías tipológicas mediante las cuales se considera legítimo producir e interpretar textos según el marco de expectativas de la clase a la cual pertenecen. Por ejemplo, una definición de la novela, de sus categorías, de su estilo, y de cómo y en qué se diferencia de otros géneros literarios, sería un meta-texto sobre la novela.

¹⁴ Ver, Foucault, 2010.

A raíz de esto, Walter Mignolo hace una “definición operativa”¹⁵ de la literatura, no para desentrañar su esencia, sino para ver las interacciones sociales, culturales, epocales, lingüísticas, a las que podría hacer referencia lo que llamamos literario¹⁶. Así pues, literario serían todos aquellos fenómenos que, por un lado están codificados según las reglas de la lengua natural y, por otro, por un código extra-lingüístico que podemos designar como *norma* (clasificación dentro de un grupo social). Esta codificación extra-lingüística supone un proceso donde existen dos organismos, uno receptor y el otro emisor en los que se actualiza este doble código. Es decir, ambos conocen la lengua y el conjunto de valores determinados que otorgan una *valencia* a tales estructuras verbales en dichos contextos situacionales. Tanto el autor como el lector de literatura, tienen ya una idea de lo que es la literatura¹⁷, y esta idea – que al estilo de los herederos de Bachelard – no responde a una continuidad histórica, sino a la diseminación discursiva a lo largo de la historia.

Mignolo (1981) se encarga de responder cómo es posible que la “crónica” – estilo historiográfico del siglo XVI-XVII empleado en la conquista y colonización de América para mantener informada a la corona de lo que sucedía en sus nuevas tierras – haya sido excluida de la historiografía y, en cambio, reducida a un género literario. Para ello da cuenta del cambio de los “presupuestos epistemológicos” que legitimaban la clasificación y la producción textual, recurriendo a la revisión de crónicas, y de meta-textos historiográficos. Estos últimos son los textos disciplinarios en los que se procura hacer una definición y una delimitación de las disciplinas mismas. En ellos, Mignolo encuentra que no sólo existe una formalidad para que un texto sea considerado una crónica, sino que se exige una cierta autorización, fundamentado en el rol social del autor, un estilo narrativo que muestre cierta imparcialidad y, finalmente, un punto de vista moral que dé cuenta de la superioridad moral de los europeos respecto a los indígenas; inicialmente se consideraba una verdadera *corónica* aquella cuyo autor piso tierra americana, sin embargo, hacia mediados del siglo XVI, también se consideraban *corónicas* aquellas cuyos autores nunca

¹⁵ K. Popper acuña este concepto para referirse a las definiciones de la física moderna, en la que no se responde a un qué es tal cosa señalando una referencia, sino que se asume que las propiedades de lo que define son nombres otorgados a *interacciones* de un objeto con el mundo exterior (ver, Mignolo, 1978, p. 46)

¹⁶ “Un texto no es poético por sí mismo, sino en relación con otros textos” (Mignolo, 1978, p. 168), esto es, hay que introducir el elemento pragmático.

¹⁷ Una idea similar se encuentra en Mignolo (1981): “la literatura es lo que todos sabemos, por tradición, que es literatura” (p. 358).

habían dejado España. Esto denota el cambio en los discursos meta-textuales respecto a la crónica misma. Esto es, Mignolo, da la respuesta de la mano de la *Arqueología* de Foucault. Primero analizando sobre qué principios basan su unidad las grandes unidades discursivas (*la medicina, la historiografía, la literatura, etc.*) y luego aduciendo que la disciplina es el “lugar” desde el que se ejerce la fuerza que controla la producción textual que permite unificar bajo el rótulo de *formación discursiva* las grandes masas de discursos (cfr. Mignolo, 1981, pp. 361-362).

1.2.2 *La Semiosis*

Volvamos a la definición de texto literario: “toda forma discursiva verbo-simbólica, que se inscribe en el sistema secundario y que, además es conservada en una cultura” (Mignolo, 1978, p. 56). De este modo, es posible señalar que si el texto es producto de la doble codificación de las “estructuras verbales”, que las convierte en “estructuras verbo-simbólicas” y que, además, las conserva dentro de la matriz social otorgándoles una valencia; “Lo literario, en consecuencia, es sólo un caso particular del texto: lo literario se define por un conjunto de motivaciones (normas) que hacen posible la producción y recuperación de textos en cuanto estructuras verbo-simbólicas en función cultural” (Mignolo, *ibíd.*, p. 57). Esa doble codificación se da como un proceso de semiosis.

La *semiotización* o *semiosis* transforma una “estructura verbal” que cumple cierta función en un sistema primario – en la Lengua¹⁸ tal como la estudia el lingüista –, en una “estructura verbo-simbólica” que cumple un rol cultural y que obtiene un valor específico dentro de la cultura. Al respecto dice Mignolo (1978):

“la inscripción de estructuras verbales en el sistema secundario (texto, texto literario) es el resultado de un proceso *intencional* (consciente en cuanto intención de producción), pensable como *proceso de semiotización o semiosis*. Este proceso es el que nos permite analizar la transformación de las estructuras verbales inscritas en el sistema primario en estructuras verbales inscritas en el sistema secundario” (p. 14).

¹⁸ Recordemos que para Saussure, según aparece consignado en el texto de Jakobson (1975, p. 202), “la *lengua*, intención de identidad, [es] condición indispensable para la comprensión” diferenciado del *habla* que es la “manifestación personal que individualiza el papel de cada uno de los interlocutores”

El proceso de semiosis no depende exclusivamente de las formas que adquieren determinadas estructuras verbales, sino también del *conocimiento de los códigos pragmáticos* (situacionales) que regulan las formas posibles de semiosis por parte del emisor y el receptor. En efecto, no basta con que la estructura verbal sea una metáfora, una metonimia, un símil, un acróstico, etc., sino que es relevante conocer las reglas de uso de tal estructura verbal (por supuesto en esto juega un papel muy importante los hábitos lingüísticos de los grupos humanos). A esto hay que adicionarle el meta-texto (poéticas, teorías literarias que compondrán las reglas de la *formación discursiva*) que constituye o en el cual se constituye la quiddidad, en este caso, de la literatura, y en el que se decide qué tipo de estructura puede o no puede ser semiotizada como literaria, e.g. “la marquesa salió a las cinco” puede encontrarse como estructura verbal relacionada con un meta-texto que postule la mimesis, pero no con uno que postule contra ella.

En este proceso participa un *dispositivo* específico de la matriz social (puesto en ejecución, claro está, por el individuo) que tiene por función la distribución de discursos y textos en el orden del sistema primario y secundario. Por ello, “toda organización social cuenta con un dispositivo tipológico (DT) que distribuye y ordena discursos verbales en el orden del sistema primario o secundario, y clasifica las estructuras verbales como inscritos en el primero y las estructuras verbo-simbólicas como inscritas en el segundo” (Mignolo, 1978, p. 61). Esto implica que toda definición de lo literario en un meta-texto constituiría una interpretación (ejecución) del DT. Este último, dice Mignolo, puede ser construido (teóricamente) *como un doble proceso de semiotización*: 1) un proceso que *convierte* las inscripciones de las estructuras verbales en estructuras verbo-simbólicas; el resultado de ese proceso es el Texto. 2) un proceso que *otorga* una cualidad literaria a las estructuras verbo-simbólicas del texto; el resultado de este proceso es la conversión de las estructuras verbo-simbólicas en estructuras verbo-simbólicas literarias.

En este doble proceso son la *intención* (la marca) o la *reproducción* (la no-marca) los mecanismos a través de los que las estructuras verbales se insertan en el texto. Es decir, cuando una estructura verbal deja de estar en el sistema primario, cumple una función diferente en el sistema secundario y puede llegar gramaticalmente igual (reproducción) o ser transformada (marca). En ocasiones la reproducción puede ser percibida como una marca, según el receptor participe o no del contexto cultural del emisor; así la metáfora de

la ascensión física que usa Gabriel García Márquez en *Cien Años de Soledad* al hablar de Remedios la Bella, es percibida globalmente como un hecho «fantástico», mientras que dentro de los referentes culturales colombianos – en los que es fácil encontrar personas que dicen haber presenciado este tipo de fenómenos – se recibe como cultura popular.

Ahora bien, la semiosis es producto de una compleja relación de poder dentro de las esferas del saber. ¿Qué pasa a la historia como literatura y qué no? ¿Quién es un escritor de literatura y quién lo es, en cambio, de pacotilla? En conversaciones con estudiantes de literatura a los que hemos realizado esta pregunta, nos hemos dado cuenta que muchos coinciden en la opinión de que los que deciden son los dueños de las casas editoriales, personas que se pueden señalar y a quienes se podría acusar de abuso de poder, si fuera el caso; no obstante, estos sujetos que ocupan cargos elevados en la jerarquía de reproducción y difusión de textos (que a larga componen lo que se denomina “alta cultura”) obedecen a los llamados de los dispositivos de la cultura. Aclararé este punto con un ejemplo que tomo del libro de T. Abraham y German Sucar (1996) y que gira en torno a la polémica del *Nacimiento de la Tragedia* de Nietzsche.

En 1871 Nietzsche visita a Wagner y su esposa para leer juntos *El Nacimiento de la Tragedia*. Visita ésta que Sánchez Pascual considera funesta para la obra de Nietzsche, dado que Wagner imprimirá su huella en el texto; bajo el influjo del músico, Nietzsche se decide a reelaborar totalmente sus pensamientos sobre los griegos y a enfocarlos sobre la obra wagneriana. Esto provocó una adhesión casi inmediata de los wagnerianos a la obra de Nietzsche, y como contrapeso un gran desprecio por los filólogos y filósofos, quienes constituían el público ideal de Nietzsche. A esto ayudó que el libro, escrito por un filólogo, haya sido impreso en una editorial de música – por «el bueno de Fritsch» – debido a que Teubner, editor especializado en las obras de filología, rechazó la obra de Nietzsche y, posteriormente, la defensa que Rhode hizo de ella. El texto de Nietzsche es considerado hoy fundamental para su filosofía: en el *Nacimiento de la Tragedia*, aparece por primera vez las fuerzas dionisiacas y las apolíneas que, según cierta interpretación, continúan siendo referentes para todas sus demás obras. Sin embargo, al momento de salir a la luz pública, lo único que provocó fue un silencio abrumador. No solo por haber sido publicado en una editorial de música, sino, principalmente, por la aversión que causó en los círculos tradicionales de la cultura: para los filólogos, el trabajo del profesor Nietzsche no hizo

justicia a las reglas de investigación filológica; los filósofos no hablaron del libro; en el fondo, el libro de Nietzsche no obedecía a ninguna de las reglas de formación discursiva, y por ello su libro guardó silencio tanto tiempo. Si bien es cierto que cada editorial maneja sus políticas de publicación, también lo es que, a fin de cuentas, no son ellos los que deciden si alguien es catalogado como, en este caso, filólogo, filósofo o teórico de la cultura.

Coherente con esto, Mignolo reduce al máximo la centralidad del sujeto – retomando la posmoderna “muerte del sujeto”¹⁹ –, dando cuenta de la dispersión de la intención, del autor, de la firma, del sujeto cartesiano, al quedar bajo el influjo de la maquinaria de los discursos, del “dispositivo”, en que, en efecto, participa el sujeto – con todo y sus intencionalidades – bajo las reglas de las *formaciones discursivas*.

A pesar de las constantes referencias a la lingüística estructural y a las teorías gramático-transformacionales rusas, la metodología que se impone en este análisis, como he tratado de mostrar, es la *arqueología*. Pues a la pregunta central ¿cómo es que un discurso natural es transformado por la semiosis en un texto literario? El autor que nos convoca responde presentando las prácticas a través de las que se forman las reglas de formación discursiva. De esta manera sigue las indicaciones del libro de Foucault (2010) en cuanto que adopta una posición crítica frente a los modos “pletóricos” de interpretar la historia, de buscar el texto manifiesto debajo de la enunciación (ver Foucault, 2010, pp. 155-157).

Al igual que el filósofo francés, Mignolo da a la enunciación un significado propio que no depende de un relato macro que le otorga un lugar en la historia de las ideas. El considerar al enunciado como un acontecimiento supone que su “dominio enunciativo” – es decir el campo en que puede aparecer un enunciado, y adquirir o no sentido – no esté referido ni a un individuo, ni a una conciencia colectiva o una subjetividad trascendental, sino que se lo describa como un “campo anónimo cuya configuración define un lugar posible de los sujetos parlantes” (Foucault, 2010, p. 160). En los enunciados no importa *quién habla*, sino lo que se dice, entendiendo por ello el conjunto de contenidos, relaciones y transformaciones que se pueden observar en ellos.

¹⁹ La “muerte del sujeto” básicamente se refiere a que el Hombre no es más que lo que diga el discurso sobre el hombre. El sujeto cartesiano es desplazado del centro del saber, para convertirse él mismo en un saber. Para ver una exposición concisa de la “muerte del sujeto” (ver Castro-Gómez, S., 2011, p. 36-40).

“La descripción de los enunciados y de las formaciones discursivas debe, pues, liberarse de la imagen tan frecuente y tan obstinada del retorno. No pretende volver, por encima de un tiempo que no sería sino caída, latencia, olvido, recuperación o vagabundeo, al momento fundador en que la palabra no estaba todavía comprometida en ninguna materialidad, no estaba destinada a ninguna persistencia, y en que se retenía en la dimensión no determinada de la apertura. No trata de construir para lo ya dicho el instante paradójico del segundo nacimiento; no invoca una aurora a punto de tornar. Por el contrario, trata los enunciados en el espesor de la acumulación en que son tomados y que no cesan, sin embargo, de modificar, de inquietar, de transformar y a veces de arruinar. Describir un conjunto de enunciados no como la totalidad cerrada y pletórica de una significación, sino como una figura llena de lagunas y de recortes; describir un conjunto de enunciados no en referencia a la interioridad de una intención, de un pensamiento o de un sujeto, sino según la dispersión de una exterioridad” (Foucault, 2010, p. 164).

Como vemos, para Foucault el sujeto desaparece dando paso a un “sujeto parlante” que se sitúa, en cualquier momento en el lugar de autor. Es decir, el enunciado no es un *acto de creación del sujeto*, el enunciado es un acontecimiento cuyo sentido está ligado a un campo enunciativo, por lo tanto el sujeto, el autor, es más una consecuencia que una causa. El sujeto real, encarnado, no es, en efecto, el origen del fenómeno enunciativo, es la *acumulación* de enunciados lo que constituye un *lugar* determinado y vacío que puede ser ocupado, fácticamente, por individuos diferentes. Este lugar en vez de mantenerse y ser definido de una vez para siempre a lo largo de un texto, de un libro, de una obra, varía, o más bien es lo bastante variable para poder, o bien mantenerse idéntico a sí mismo, o bien modificarse con cada frase. El *lugar* no es un accidente de la enunciación, sino un rasgo propio del mismo que permite su análisis. Dice Foucault (2010): “si una proposición, una frase, un conjunto de signos pueden ser llamados ‘enunciados’, no es en la medida en que ha habido, un día, alguien que profiriera o que dejara en alguna parte su rastro provisorio; es en la medida en que puede ser asignada la posición del sujeto” (p. 126).

Por su parte, Mignolo en sus primeros textos no utiliza el término “lugar” para referirse al rasgo enunciativo, sino que aborda el tema del sujeto que enuncia y del sujeto enunciado desde el “punto de vista”, como un fenómeno de perspectiva narrativa. Anotemos, antes de pasar al siguiente apartado, que de lo que trata de dar cuenta el

argentino es del “modo de enunciación”²⁰. A continuación iniciaremos una exposición del concepto de punto de vista en Mignolo, y de su relación con lo que luego llamará el *locus enuntiationis*.

1.3 El punto de vista, predecesor del lugar de enunciación

Walter Mignolo diferencia dos clases de fenómenos en los “mecanismos enunciativos”: i) la enunciación como tal, o acto enunciativo; y ii) el punto de vista. Nos centraremos en este apartado en la segunda clase de fenómenos.

No hay que entender que el acto enunciativo preceda al punto de vista o viceversa. Consecuentemente con lo recién expuesto, ambas clases de fenómenos son simultáneos: el punto de vista sólo se muestra en el acto enunciativo y, sin punto de vista no hay enunciación. Este concepto, sin embargo, es considerado por Mignolo, en su *Teoría del Texto Literario* (Mignolo, 1978), como un concepto secundario, lo cual se hace evidente por las pocas páginas que dedica a su despliegue, contrario a lo que hace con el acto enunciativo, al que le invierte mucha tinta.

Una razón por la que esto fue así es la conciencia que tuvo el autor de que el “punto de vista” escapa del mero campo literario. En principio, porque este concepto está vinculado con los estudios renacentistas sobre la *perspectiva* en las bellas artes; además, por las implicaciones que tiene en el ámbito epistemológico y político: atribuir a todo enunciado un “punto de vista” ahonda en la crítica a la Verdad, iniciada ya a principios del siglo XX. Así, Mignolo desarrolla sólo de modo “funcionalista” el concepto de “punto de vista”. Es decir, sólo en lo referente a su funcionalidad dentro de la enunciación, a saber, la de mostrarse en el acto mismo de enunciar a la vez que darle sentido a lo enunciado. Sin embargo, nosotros trataremos de recrear cómo el punto de vista de a poco va religando ciertos desarrollos posmodernos, como el desplazamiento del sujeto y la renovación de la hermenéutica, y se va tejiendo con el pensamiento poscolonial convirtiéndose en un concepto de vital importancia para entender el desarrollo de su pensamiento y la construcción del “pensamiento fronterizo”.

Con el término “punto de vista” se refiere al fenómeno al que se le ha dado mayor importancia, primero en la novela (Friedman, N., 1955, pp. 1160-1184) y luego en los

²⁰ Ver Foucault, 2010.

análisis de la enunciación en la lingüística (Jakobson, Benveniste). A pesar de estos preliminares, Mignolo entiende que este concepto va más allá de estos dos campos: “El primer hecho a notar con respecto al punto de vista es, a mi entender, que éste, aunque articulado sobre la lengua, va más allá del alcance de sus categorías, para situarse en una dimensión más conceptual que lingüística” (Mignolo 1978, p. 138). Por lo tanto, para entender en qué consiste el punto de vista y cuál es su función en el discurso, es necesario indagar más por los caminos de la filosofía analítica del conocimiento que por la lingüística, debido a la necesidad de categorías no-lingüísticas.

En cuanto al rol del “punto de vista” en literatura, llamamos la atención sobre lo que Friedman – autor del que Mignolo toma este concepto – comprende como la tarea del escritor en las novelas de ficción: el autor debe limitar la participación de su propia voz en aras a la *ilusión de verdad*:

“If artistic “truth” is a matter of compelling rendition, of creating the illusion of reality, then an author speaking in his own person about the lives and fortunes of others is placing an extra obstacle between his illusion and the reader by virtue of his very presence.” (Friedman, 1955, p. 1164)

Friedman comprende que la verosimilitud, o la ilusión de verdad es la finalidad del texto literario. Como sabemos, según el aparato analítico de Mignolo, esta concepción responde a una poética, a un meta-texto particular. Tal aspiración a la verosimilitud, a crear una ilusión de verdad, requiere del ocultamiento del narrador. Esta actitud se nos hace familiar cuando observamos que los enunciados que pretenden objetividad también requieren del ocultamiento del sujeto. Más que ser una norma exclusiva para autores de novelas de ficción, la afirmación de Friedman da cuenta del modo como se deben presentar los enunciados “verdaderos” en cualquier campo del conocimiento: así, entre más oculto el punto de vista, más verdadero resulta el enunciado.

La separación entre sujeto y objeto es una herencia que deja la modernidad. Situar en el punto (0,0) del plano cartesiano, desde el que la descripción es perfectamente inteligible para cualquier sujeto es, en el fondo, la misma regla de estilo para formar enunciados literarios verosímiles. El “punto de vista”, atañe, pues, a todo tipo de enunciación.

Ahora bien, para que la posición del autor quede velada o, en el caso contrario, para hacerla notoria, es necesario tener un cierto *estilo* y cierto *modo de enunciación* que cumpla con las reglas disciplinarias: no es lo mismo decir: “veo que todos los objetos que hemos lanzado caen al mismo tiempo” que “todos los objetos caen con igual aceleración”. La primera afirmación tiene la forma de cualquier vivencia reiterativa de un sujeto que, no parece usar un lenguaje más científico que cualquiera de nosotros y, por ende, su enunciado cae dentro del dominio de lo contingente; la segunda afirmación tiene forma de ley. Claramente hace uso de la formación conceptual “aceleración”; sugiere su propia validez universal y necesaria usando términos de cantidad universal como “todos” y dejando implícita la modalidad de la afirmación; es una frase donde la ausencia del sujeto sugiere la trascendentalidad del mismo: un sujeto que representa la posible experiencia de todos los seres humanos.

Pero volvamos a la exposición de Friedman, particularmente a las dos preguntas que están implícitas en el análisis de Mignolo:

“1) Who talks to the reader? (...); 2) From what position (angle) regarding the story does he tells it? (above, periphery, center, front or shifting)” (Ibíd.: 1168-69)

¿Quién habla? El problema de la firma, del autor, de la autoridad del narrador, se hace presente en la exposición de Friedman como la primera cuestión a resolver para entender el “punto de vista”. La pregunta supone un sujeto que vendría a ser el origen de la enunciación, el productor absoluto del mensaje que se quiere transmitir, el intérprete de la totalidad, al que todo receptor debiera referirse para saber el sentido preciso de sus enunciados. Sin embargo, el problema del *¿quién?* Desaparece cuando el enunciado se considera un *texto*. “El texto produce sus propios efectos de sentido y el sujeto es uno de ellos, que la escritura crea y abandona al lector” (Margot, J.P., 2004, p. 56). Esto no quiere decir que el sujeto desaparezca, sino que su unidad demasiado determinada se cuestiona; se cuestiona su identidad como presencia permanente en la temporalidad, se cuestiona, pues, la identidad de su firma, tal como lo plantea Derrida²¹.

²¹ Derrida desarrolla este punto en una discusión que sostiene con Austin. Para Austin la firma era uno de los elementos que permitían cierta saturación contextual: decir “yo estuve aquí”, supone la presencialidad del hablante. Para Derrida, en cambio, la firma en tanto signo iterable comparte la misma estructura de la

¿Desde qué posición habla? El sujeto dicente, que no es más que un ocupante del lugar de autor, no es otra cosa que producto del discurso, ¿desde dónde está hablando? Friedman prosigue ¿desde arriba, desde la periferia, desde el centro? aludiendo a posiciones en que un observador puede situarse para narrar una situación. Podría describir mi ciudad, por ejemplo, situándome en el cielo, vista en picada, o desde lo más abajo posible, vista en contrapicada, o tal vez situarme dentro o fuera de la misma. Es una metáfora que sugiere la perspectiva. De situarme en el cielo, no debería cambiar de lugar, para que mi voz pase lo más desapercibida posible – una visión, por lo demás, muy clásica. Entre menos se note el lugar desde el que habla el autor, más verosímil su narración. Análogamente, el sujeto dicente, ya no de un texto literario, sino de una enunciación cualquiera, tiene también un lugar desde el que habla. Un lugar que tal vez es menos consciente que el que elige el narrador literario, pero un lugar de cualquier manera. En el caso de Mignolo, contrario a Friedman, entre más evidente sea el lugar desde el que se enuncia, más interés despierta el texto. Es preciso adelantar que esta cuestión es lo que lleva a Mignolo a transformar el “punto de vista” en “lugar de enunciación”.

1.3.1 *La firma como borradura*

En busca de la tarea del intelectual en una época dominada por las políticas del imperialismo, Spivak (2011) encuentra que la labor de los últimos, y de ella misma como intelectual, es la “representación política” (*vertretung*). Dado que “el sujeto explotado no puede ni conocer ni articular el texto [explotador], aún si se logra el absurdo de que el intelectual que dice no constituirse como su representante le haga espacio para que ese sujeto hable” (p. 55), el subalterno (sujeto sujetado a la violencia epistémica) queda doblemente en las tinieblas. *El subalterno no puede hablar*, concluye la pensadora india. En su lugar, y en representación suya, el intelectual tiene un llamado del que no puede huir: ser su portavoz. La voz del subalterno requiere de una firma ajena, de un signo que represente su presencialidad y participación.

huella en general. Para ser repetido se necesita una cierta temporalización que desbarata la idea de la total presencia. Una firma es también reproducible, y en esa medida falsificable. No asegura, esencialmente la presencia total del sujeto que la ejecuta.

Spivak lee las críticas que Foucault y Deleuze hacen a la idea del “sujeto soberano”, y concluye que ellas enmascaran el proyecto “imperialista de la discontinuidad” y la ruptura *despolitizadora* de los diferentes frentes sociales. Retomemos un poco la conversación entre Michel Foucault y Gilles Deleuze consignada en “los intelectuales y el poder” (Foucault, 1992, pp. 77-87).

El diálogo comienza en torno a la relación entre teoría y práctica. Contrario a la forma tradicional de separarlas como ámbitos excluyentes del saber – la práctica concebida ya como una puesta en escena de la teoría, ya como un fenómeno que inspirara una transformación de la misma –, Deleuze y Foucault plantean otro tipo de relación que tiende a diluir los lindes: más que a subordinar la práctica a la teoría, se inclinan a afirmar la teoría como práctica y la práctica como teoría.

Para ilustrar la idea de Foucault y Deleuze, mencionaré el caso de las teorías sobre la pobreza que se desarrollaron en la segunda posguerra – entre el 1945 y 1955 – y que redundaron en la implementación de prácticas desarrollistas en los países del “Tercer Mundo” (concepto que no existía antes de 1945 y que en 1954 fue acuñado por el demógrafo francés Alfred Sauvy), tales como la “apertura de puertas” económicas, la intervención militar y la generación de políticas amigables para países inversores en los del “tercer mundo”. Estas prácticas no están desvinculadas de las teorías económicas que las sustentan, al punto que es difícil de percibir el momento en que una es la aplicación de la otra; la construcción del “Tercer Mundo”, como objeto de conocimiento, y objeto del discurso desarrollista, es ya, sin duda, una práctica política, que reestructuró el espacio geopolítico, revitalizando la relación colonia-metrópolis, donde las últimas adoptaron un rol mesiánico que terminó por favorecer al imperialismo²². En pocas palabras, el discurso sobre la pobreza y la división geopolítica del mundo son en sí mismos una puesta en práctica de las políticas imperialistas. El discurso es ya una práctica.

Siendo teoría y práctica dos fenómenos indiscernibles, la figura de un intelectual teórico, encargado de sacar de la inconsciencia al “pueblo” o representar a la parte oprimida, de ser la conciencia del pueblo pierde sentido:

²² Arturo Escobar hace una exposición muy clarificadora respecto de la invención del Tercer Mundo y las políticas desarrollistas. (Escobar, A., 2007, pp. 45-98).

“Los que actúan y los que luchan han dejado de ser representados ya sea por un partido, ya sea por un sindicato que se arrogaría a su vez el derecho de ser su conciencia. ¿Quién habla y quién actúa? Es siempre una multiplicidad, incluso en la persona, quien habla o quien actúa. Somos todos grupúsculos. No existe ya representación, no hay más que acción, que acción de teoría, acción de práctica en relaciones de conexión o redes” (Foucault, 1992, p. 78).

El intelectual no es sólo el sujeto cuyo discurso revela la verdad, descubridor de relaciones políticas allí donde no eran percibidas, sino que, a su vez, ocupa un lugar en la sociedad, tiene una posición en el sistema de producción capitalista, juega un papel en la ideología que esta impone (ser explotado, reducido a la miseria, <maldito>, acusado de subversión, etc.). El intelectual tiene esta doble “faz”, una intencional y la otra, tal vez no; sin embargo, juega sus dos roles. ¿Quién es, entonces, el que habla en cada caso? El intelectual comprometido o el intelectual que debe ser parte de la institución rectora, central, y por ello responder, antes que a su tarea de representación, a las reglas de formación discursiva (las reglas de objeto de estudio, modalidades enunciativas, conceptos y estrategias), a los requerimientos para recibir becas o fondos concursables para la investigación y publicación.

El discurso se encarga de crear al sujeto, tanto como al intelectual. La formación discursiva moldea el objeto del que se habla tanto como el modo como se enuncia. Aquí la firma del intelectual, como representante de los oprimidos, cae en una crisis difícil de soslayar. Pues, como dijimos, el sujeto, evidentemente, no es más un ente homogéneo; no sólo por comprender las mismas contradicciones que tendría que develar, sino, también, por la ruptura de los esquemas del sujeto trascendental, a través de lo que se entrevé la multiplicidad del sujeto. Esto no quiere decir, por supuesto, que no haya necesidad del intelectual, tal como veremos más adelante.

Los intelectuales descubren después del '48, apunta Foucault (1992), que “las masas no tienen necesidad de ellos para saber; saben claramente, perfectamente, mucho mejor que ellos; y lo afirman extremadamente bien. Pero existe un sistema de poder que obstaculiza, que prohíbe, que invalida ese discurso y ese saber.” (p. 79). El intelectual no tiene, entonces, la labor de “sacar a la luz” las relaciones políticas de explotación, ni de religar las voces silenciadas y erigirse como su representante (esa tarea mesiánica caducó); para el

filósofo francés la sociedad actual no está tan claramente polarizada como para aplicar, sin más, las categorías de opresor y oprimido; no existen las clases como en la concepción marxista, pues, tras la caída del muro de Berlín el *poder* se diseminó, diluyendo los lindes entre opresor y oprimido. En adelante el *poder-saber*, se introyecta en las prácticas más cotidianas, al punto de destruir al sujeto (colectivo o individual) que ostentaría el título de opresor. La labor del intelectual es, entonces, salirse de ese sistema de poder, al que pertenece y que lo define como portador de las voces enmudecidas, y luchar contra las diferentes formas de poder allí donde éste es a la vez el objeto y el instrumento: el orden del «saber», de la «verdad», del «discurso». Es un guerrero de pluma y tinta, cuyo objetivo es desarticular los discursos hegemónicos que ejercen violencia epistémica, o mejor dicho, ser *crítico* (en el sentido que expresa en *¿Qué es la ilustración?*²³).

La teoría lucha contra el poder: lo encuentra y enfrenta allí donde es más invisible e insidioso. No se trata, pues, solamente de tomar conciencia del micro-poder inscrito en el saber, sino de desarticular el discurso. La teoría es una estrategia de lucha “regional” por el poder, una caja de herramientas (como dice Deleuze) que no está encadenada al significante. No se totaliza – pues es el poder el que totaliza las teorías, imponiendo un régimen de «saber», un régimen de «verdad» –, en cambio, se multiplica, y multiplica la diversidad, pues sólo tiene sentido en cuanto es útil y solo lo es a la luz de otras teorías. Así, una teoría es de inmediato una práctica contra el poder, es de inmediato una explosión revolucionaria. Deleuze entiende, por ello, que en el momento en que el “oprimido” en la relación de poder “tome la palabra” para enunciar sus preguntas, se produce una explosión en el conjunto del sistema implicado. En conclusión, no hace falta un “representante” de la “clase de los oprimidos” que tome la voz y la lleve a los oídos de los espíritus adormecidos. La teoría exige que al fin las personas hablen por su cuenta. La firma no es requerida como signo de presencialidad, sólo hace falta que un individuo se ubique en el lugar del “sujeto dicente”, en el lugar del sujeto del discurso.

²³ Podemos encontrar una traducción de este texto al español en versión digital en: http://www.catedras.fsoc.uba.ar/mari/Archivos/HTML/Foucault_ilustracion.htm#_ftn1
El texto fue escrito originalmente en 1984 y permaneció inédito en su versión original hasta Abril de 1993 cuando fue publicado en la revista *Magazine Littéraire*.

Spivak encuentra que estas afirmaciones son producto de la concepción “mistificante” del poder en el pensamiento de Foucault, capaz de “anular el papel de las clases, el papel de la economía, el papel de la insurgencia y de la rebelión, y la noción del sujeto del poder y del deseo, y de la transparencia signada al intelectual” (Spivak, 2011, p. 30), además de una supuesta autoconsciencia generalizada. Para la pensadora india, la pérdida de responsabilidad del intelectual es una victoria engañosa frente a la institucionalidad y termina por ser la traducción intelectual del proyecto económico-político imperialista. En la medida que prescinde de la “identidad” del oprimido, de las “clases” y de la tarea representacional del intelectual, se encarga de ocultar las relaciones económicas que determinan la constitución de la identidad del Otro, desde las altas esferas de producción de conocimiento, y de la consiguiente reproducción de las mismas por parte de la intelectualidad “criolla”.

Como vemos, Spivak está pensando en clave geopolítica. No hay que olvidar que para ella la historia del imperialismo moderno lleva la marca de la “violencia epistémica” que se encarga de homogeneizar en un discurso las diferencias de los mundos no-europeos bajo la *metafísica* que constituyen los discursos científicos y humanistas. Esta *metafísica* representa al “otro” como una esencia unitaria (sea el salvaje, el primitivo, la alteridad, lo radical, etc.) que se puede conocer, clasificar y controlar, arrebatando de este modo su lugar de enunciación y su posibilidad de hablar. El otro es, pues, hablado por el discurso ilustrado europeo, que según Spivak, representa al mundo ejerciendo un acto de violencia sobre él²⁴.

Así es como encara las afirmaciones de Foucault y Deleuze. Sin perder de vista las relaciones centro-periferia de la estructura mundial económica. Según esta pensadora, tanto Foucault como Deleuze subestiman en su análisis la incidencia que tienen las relaciones de poder a nivel macro: desconocen la jerarquización espacial (periferia-centro), la división internacional del trabajo (países productores-países consumidores), además de la violencia epistémica ejercida desde los centros del conocimiento (Europa Occidental, EEUU). Así, en primera instancia, el sujeto intelectual termina haciendo parte del lado de los explotadores en el campo de la división global del trabajo. “Es imposible para los intelectuales franceses actuales imaginar el tipo de Poder y de Deseo que habita en el sujeto

²⁴ Ver, Castro-Gómez, 2011, p. 151.

innominado del Otro de Europa.” (Spivak, 2011, p. 31) y esto se debe, principalmente, a que en la “constitución del Otro de Europa” se han anulado todos los referentes textuales cuidadosamente con los que el Otro podría recuperar su “proyecto”. Los intelectuales terminan, de esa manera, siendo cómplices en la tarea de construcción de una otredad como mera sombra de sí mismos.

Para Spivak la solución está en incluir el análisis económico “bajo el signo de la borradura”, de modo que sea un factor insoslayable en la reinscripción del texto social. Esto es, partir de la “sociedad de clases” a nivel global para reconstruir la historia, deconstruyendo el discurso sobre el Otro que Europa se ha encargado de crear. Para ella, la tarea del intelectual consiste en hacerse consciente de las relaciones de subalternidad en el ámbito epistemológico – ligadas con la dependencia económica – que enmascaran la ideología colonial detrás de la práctica científica, filosófica, humanística, etc. Habría que añadir, para hacerle justicia a su pensamiento, que no se trata sólo de la ideología colonial, sino de la construcción del Otro (incluyendo a parte de las categorías coloniales a la mujer y a los homosexuales, entre las demás identidades subalternas). La redefinición de Occidente y la reinención del Otro – los Estudios Subalternos nos han enseñado que no se da una sin la otra – se deja ver, sobre todo, en el desenvolvimiento de las ciencias sociales, la bio-política y las políticas desarrollistas de mitad del siglo XX, que surgieron, fundamentalmente, en Estados Unidos bajo la tutela de “organismos internacionales” como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional (FMI). Estas políticas de recuperación económica y de lucha contra la pobreza terminaron la labor de reorganizar la representación geopolítica mediante el Plan Marshall o *European Recovery Program*²⁵ (1948) y el Point Four Program²⁶ (1949). Los países del Tercer Mundo recibieron un monto que no representa ni el 2% de lo que recibió Europa, lo que favoreció el mantenimiento de las colonias y al imperialismo como nueva geo-economía.

La representación geopolítica del mundo y la distribución internacional del trabajo, son la base para hacer la crítica a la visión del intelectual que tienen Foucault y Deleuze. El

²⁵ Estados Unidos donó 19 mil millones de dólares como plan para reconstruir a sus más importantes consumidores, los europeos.

²⁶ Estados Unidos, bajo el mando del presidente Truman, donó 150 millones de dólares como política desarrollista en Latinoamérica, parte del Tercer Mundo. Pero además se le pidió que privilegiara el capital privado, doméstico y foráneo, incluyendo un compromiso con el desarrollo capitalista y el control del nacionalismo. (Escobar, A., 2007: 66)

haber descartado o haber dejado inadvertido estos dos asuntos es lo que permite suponer que la distinción entre oprimidos y opresores, entre colonias e imperio o países del Primer Mundo y países del Tercer Mundo no es más que una fábula del pasado que no tiene ninguna inferencia en la actualidad, y que de ese modo no es necesario hablar de representación de clases, o del intelectual como porta voz. Sin embargo, y en esto coinciden con Spivak es que el intelectual no es concebido como “sujeto soberano”, el punto (0,0), entendido como lugar privilegiado de enunciación, se diluye con el sueño ilustrado de la producción de enunciados absolutamente verdaderos. Para Foucault, antes que el sujeto está el discurso y la relación de fuerzas que lo provoca; para Spivak, lo que está antes del sujeto es la relación de fuerza que provoca la subalternidad inaudible, que representa el intelectual. La firma en realidad no es la que interesa, sino las voces que encarna el discurso, antes del *quién*, lo que importa es “desde dónde” habla el intelectual.

Para Mignolo el ser intelectual no consiste en *hacer teoría*, en el sentido de construir un discurso cuya intensión sea pasar por verdadero universalmente.

En primer lugar, el intelectual es una figura local, no universal, en la medida en que su labor está ligada, efectivamente, a una sociedad particular, en un lugar particular, con una historia y una memoria particulares; la idea de un intelectual cosmopolita²⁷ responde al proyecto de universalización de la cultura occidental, por encima de todas las demás – a las que consideran pasadas, bárbaras o salvajes –, por esta razón, se hace necesario la crítica de este proyecto, no sólo desde su interior (posmodernismo), sino desde las periferias (poscolonialismo y decolonialidad); a este proyecto crítico se le denomina *cosmopolitismo crítico*.

En segunda instancia, Mignolo señala, al igual que Foucault, que la teoría es ya una práctica de emancipación de las epistemologías centrales, pero, agrega, esto supone que, en cuanto a lo que las ciencias humanas conciernen, la hermenéutica requiere un cambio de paradigma.

La noción de Gadamer de “tradición natural, continua” presupone una hermenéutica monotópica en la que el *lugar de enunciación* de quien comprende pertenece a la misma

²⁷ Mignolo interpreta del concepto kantiano, que se trata de un cosmopolitismo falso en la medida que se erige sobre los fundamentos occidentales, solamente, de la ilustración; esto es, un cosmopolitismo en que una sola cultura se universaliza sin dar espacio a las otras, una sola historia se universaliza, sin permitir escuchar a las historias locales.

tradición que se crea y se recrea en el acto mismo del comprender. Ahora bien, esta “tradición natural, continua” no es otra que la tradición Greco-Latina que está, según el *mito de la modernidad*²⁸, justo en el origen de la tradición occidental moderna. En este sentido, la hermenéutica filosófica es regional y restringida a un tipo específico de tradición. Ahora bien, la situación colonial demanda que la hermenéutica vaya más allá de los legados Greco-Romanos para poder comprender las tradiciones no-occidentales, esto es, la hermenéutica no puede ser *monotópica*, sino *pluritópica*. Es decir, “la idea de que el sujeto (que interpreta), localizado en la ‘tradición natural, continua’ occidental, está capacitado para comprender los legados no-occidentales, tiene que ser rechazada si el sujeto no pone en cuestión el acto mismo de comprender y proyecta una comprensión monotópica sobre los mundos multilingües y pluriculturales” (Mignolo, 1995b, p. 18).

El *cosmopolitismo crítico* como proyecto (encarnado en el pensamiento fronterizo) supone una *hermenéutica pluritópica*, en la que la interpretación de los fenómenos humanos se realice desde dos o más tradiciones. Por ejemplo, para tener una comprensión del colonialismo en América como fenómeno histórico sería necesario revisar cómo los Españoles comprendieron el fenómeno de encontrar una tierra completamente distinta, incluso en lo que se refiere a la diversidad biológica, habitada por culturas tan distintas, asimismo, entender cómo las culturas mesoamericanas y andinas comprendieron, o trataron de comprender, a esta cultura hispánica que llegaba surcando lo innavegable²⁹.

Como tercer punto, señalamos que en cuanto a la representatividad del oprimido, Mignolo estaría más cerca de la postura de Foucault y Deleuze, en la medida en que afirma que el “subalterno”, el “otro”, no sólo *puede* hablar, sino que de hecho lo ha hecho y lo sigue haciendo, prueba de ello son los diversos discursos de liberación constituidos no sólo en espacios académicos, sino en espacios públicos, como las redes virtuales, etc.; por lo tanto, más que una tarea de representación, el intelectual tendría la tarea “epistemológica” de diversificar los *lugares de enunciación*. Aunque, muy de acuerdo con Spivak, esta diversificación sólo es posible en tanto que sea producto de la *semiosis colonial*³⁰; esto es,

²⁸ Ver, Dussel (1994).

²⁹ Para ver un ejemplo de esto ver, Mignolo 1995b, 2003; Kusch 1999; entre otros.

³⁰ “Puesto que en el campo de los estudios coloniales debemos dar cuenta de un complejo sistema de interacciones semióticas corporizadas en discursos orales y en productos textuales, nos es necesario un concepto como el de “semiosis colonial”, el cual tiene la ventaja de liberarnos de la tiranía de los conceptos forjados sobre la experiencia de la escritura alfabética y la desventaja de multiplicar una abundante

en tanto que el lugar de enunciación hace referencia a las periferias, y no sólo al centro. Mignolo reemplaza al sujeto como origen del discurso, por la tradición – sin por ello creer que el autor no juega un papel determinante en lo que se dice, es más, aunque suene contradictorio, el autor es el origen del discurso en la medida que participa de una tradición particular –. Así, busca el fundamento de una racionalidad *otra* que emerge desde las ruinas de las culturas mesoamericanas y andinas, tal como la occidental se erige de las greco-latinas. Esto no significa, empero, que un europeo no pueda hablar más que desde su tradición occidental, sino que para situarse en otro “lugar de enunciación” debería descentrar su tradición y moverse hacia otra (lo que siempre termina por iluminar una frontera, por eso Mignolo denomina a esto el “pensamiento fronterizo” o “pensamiento otro”).

1.3.2 *El punto de vista ideológico*

Una vez el sujeto deja de ser el pivote de la reflexión en torno a la enunciación, se hace primordial esclarecer desde qué *lugar* el intelectual, en el caso que venimos hablando, o el sujeto en general, habla. Sobre qué conjunto de ideas, o desde qué perspectiva es que el enunciado se sustenta. Walter Mignolo aún no habla de “lugar” en los textos del argumento que hemos venido desarrollando, y dado que la intención de esta primera parte es reconstruir el concepto de *lugar de enunciación* como la metamorfosis conceptual del *punto de vista*, retomaremos en este apartado lo dicho al respecto en los artículos del 1978 y 1981.

Mignolo aborda el concepto de *punto de vista* remontándose a la idea de Uspenski, según la cual el plano fraseológico en cualquier enunciación se subordina al plano ideológico (ver, Mignolo, 1978, p. 139). Esto supone que detrás de los elementos lingüísticos que componen una frase, se puede esbozar un cuerpo ideológico que se materializa en la elección de cada palabra. Así, el análisis del discurso develaría la

terminología ya existente. Sin embargo, no hay mal que por bien no venga, y es así que “semiosis colonial” puede encontrar su lugar en expresiones ya acuñadas y respetables tales como “historia colonial”, “arte colonial”, “economía colonial”, etc. En resumen, la noción de “semiosis colonial” introducida para capturar la orientación que están tomando los estudios coloniales centrados en los Andes, en Mesoamérica y la región del Caribe, es preferible a la de “discurso colonial” en la medida en que define un dominio de interacciones poblado por distintos sistemas de signos. El concepto de “semiosis colonial”, finalmente, señala las fracturas, las fronteras, y los silencios que caracterizan las acciones comunicativas y las representaciones en situaciones coloniales, al mismo tiempo que revela la precariedad hermenéutica del sujeto que se da por tarea su conocimiento y/o comprensión” (Mignolo, 2005).

ideología (liberalismo, socialismo, comunismo, etc.) a la que adhiere un sujeto hablante, a partir de la disección de sus frases. Tal ideología, que se lee en los términos utilizados por el sujeto hablante, sería equivalente al punto de vista.

Para ilustrar esta idea, reproducimos a continuación la declaración del General Jerez del martes 17 de Julio de 2012: el general Jerez, de las Fuerzas Militares de Colombia, tras las manifestación indígena para proteger su territorio, sus familias, sus cultivos y, más que todo, su tierra que es sagrada, en Toribio-Cauca, concluye con estas palabras la alocución pública: “hay un trabajo conjunto entre la guerrilla y los indígenas de sacar a las tropas de las áreas donde se está trabajando, donde se han bloqueado los corredores del narcotráfico y de movilidad”³¹; al vincular a los indígenas con la guerrilla, el General Jerez realiza un juicio valorativo de los actos de resistencia indígena, a saber, califica a los indígenas y cualquier acto de resistencia que hagan de “terrorismo”, y por lo tanto de criminales. Al hacer esto, el General Jerez está justificando un eventual ataque de las fuerzas militares contra los miles de indígenas que piden el desalojo de los actores armados como “una respuesta a la cantidad de hostigamientos, daños y víctimas que dejan los enfrentamientos en el norte del Cauca”³². La elección de las palabras (además de la imagen que acompaña esta noticia) con que se expresa lo sucedido en Toribio el 17 de Julio de 2012, es prueba de una valoración y de la intención de transmitirla al lector, con la única finalidad de generar adherencia a la ideología que justifica la eventual agresión contra la fuerza resistente. La enunciación muestra el punto de vista desde el que el general Jerez habla: conservadurismo adicionado al afán neoliberal de eliminar cualquier tipo de resistencia a la privatización de territorios y productos.

Pero, entender el punto de vista como ideología, en el sentido como lo plantea Uspenski, implica que toda enunciación es ideológica. Así, el acto enunciativo se reduce al proselitismo o a la revolución; Uspenski politiza el lenguaje y hace de la ideología un *a priori* de la enunciación, esto es, “un sistema de reglas semánticas para generar un mensaje”. Así definida, la ideología se concibe como una matriz que antecede al lenguaje mismo. Esto, entre otras cosas, contradice la simultaneidad que propone Mignolo entre el acto enunciativo y el punto de vista del sujeto enunciante. A pesar de esto, la consideración

³¹ “Soldados denuncian ataques físicos por parte de indígenas que piden su retiro”, El Espectador, 17 de Julio de 2012, Bogotá.

³² “Militares salieron de cima del Cerro La Torre de Toribío”, El Tiempo, 17 de Julio de 2012, Cali.

de Uspenski le parece afortunada en la medida en que se tome el “plano ideológico” de acuerdo con el uso original del término “ideología”³³, es decir, como un conjunto de ideas que se hace presente en los signos de la enunciación.

Mignolo despolitiza, de esa manera, el punto de vista. Se desentiende tanto del sistema político como del sujeto al no buscar el origen de la enunciación en una exterioridad a ella. El punto de vista está expresado por la relación de los signos que componen el acto enunciativo, y no es otra cosa que esa relación. En este momento de su reflexión, Mignolo coincide con Foucault (2010) en que no hace falta preguntar por el *fundamento*, sino por el *funcionamiento* de la enunciación.

1.3.3 Sin embargo, ¿Desde dónde se habla?

Foucault y Spivak son dos grandes referentes en la aurora del pensamiento de Mignolo. No obstante, su preocupación inicial retorna constantemente a su reflexión: ¿Cómo debe pensarse una teoría del texto literario en América latina, o de las letras coloniales³⁴, en “nuestra América”? Esta interrogación reposa en el fondo de su texto de 1978, y se hace más claro en su artículo de 1981. Como un sueño recurrente que lo atormenta.

Entendió las filosofías posmodernas, particularmente la francesa y norteamericana, como una crítica a la metafísica moderna, a la instrumentalización de la razón que se siguió de los sueños ilustrados, y a la universalización de la historia regional de Europa. Por otra parte, en los estudios inaugurados por el libro de Said, *Orientalismo*, que confluyen en el grupo de *Subaltern Studies* – Guha, Spivak y Bhabha –, Mignolo encontró una crítica orientada principalmente hacia la construcción discursiva del Otro que Europa (en particular de Oriente) en los centros de poder/saber europeos. Said mostró que el discurso orientalista en Europa se da a partir de la clasificación, ordenación y reinterpretación de las lenguas, costumbres e historias de las colonias europeas en oriente, que se vertieron en los *saberes* históricos, arqueológicos, sociológicos y etnológicos sobre Oriente. Posibilitado

³³“la ciencia que estudia las ideas, su carácter, origen, y las leyes que las rigen, así como las relaciones con los signos que las expresan” (Destutt 1817)

³⁴ Ver, Mignolo 1988, 1991, 1994, 1995.

por el poder ejercido por las potencias imperiales de entrar sin restricciones y disponer de sus recursos.

Revisando las teorías poscoloniales de Said, Spivak y Bhabha, Mignolo encuentra los límites de dichas teorías para afrontar la problemática latinoamericana. Pues, aunque los tres autores exhiban un punto de vista no metropolitano (no imperialista), su historia colonial es distinta, tanto en origen como en políticas, que la dada en América Latina, pero sobretodo, las tradiciones desde las que surge el reclamo identitario del grupo *Subaltern Studies*. Mignolo gira, entonces, su mirada hacia los desarrollos del pensamiento crítico latinoamericano. Busca en los pensadores latinoamericanos un desarrollo equivalente al de los *Subaltern Studies*, siendo cofundador de los Latin American Subaltern Group en Estados Unidos. Mignolo indaga en la filosofía latinoamericana los modos de pensamiento que no respondan a la tradición occidental de pensamiento, sino que hallen su fundamento en otras tradiciones de pensamiento, bien procedentes de los grupos indígenas que habitan nuestro continente, o bien productos de una “fagocitación”³⁵ de la cultura occidental por las americanas.

En la Filosofía de la Liberación de Dussel halla su primer referente teórico latinoamericano; del que en 1999, estaría convencido que sólo ciertos momentos de ella ofrecen interés para el debate en Latinoamérica³⁶. Pues, la filosofía de la liberación de Dussel cae en el *fundamentalismo* al, en primer lugar, reducir la modernidad a la versión totalizante que no dejó reconocer el despliegue de racionalidades alterativas a la puramente instrumental y colonial; y, en segundo lugar, al convertir al *otro* en el *sujeto trascendental* liberador: el pobre, el oprimido en la periferia latinoamericana, africana y asiática; que al encontrarse en una supuesta “exterioridad” del sistema-mundo colonial, se convierte en la única fuente de renovación del planeta, ya que en el *ethos* del pueblo oprimido, intocado e inmaculado, se encuentran valores más humanos (amor, comunión, solidaridad, relación

³⁵ Ver nota al pie 38, en la página 44 de este texto.

³⁶ Para este año, el debate sobre la modernidad y la posmodernidad, en América Latina, tenía una fuerte presencia de la que no participaba la filosofía de la liberación, ni siquiera para ser criticada. “El libro clásico de Horacio Cerutti-Guldberg [se refiere a *Filosofía de la liberación latinoamericana*] había propinado un golpe fuerte a la filosofía de la liberación al señalar sus vínculos con el populismo y sus inclinaciones dogmáticas y fundamentalistas. Más recientemente, Ofelia Schutte (1993), subrayó los límites de la filosofía de la liberación con relación a las reivindicaciones propuestas por los estudios de la mujer. Y, en general, el rumor había ya enterrado la filosofía de la liberación como cosa de los años 70” (Mignolo, 2001, en la introducción)

cara-a-cara, sentido de la justicia social) que conjurarían a la razón instrumental. A pesar de esto, el pensamiento de Mignolo se erige desde la tendencia liberacionista; por supuesto, tratando de soslayar dicho *fundamentalismo*, además del romanticismo³⁷ que recubre la idea del pueblo oprimido como liberador.

Es en uno de los pensadores enmarcados en la corriente liberacionista, Rodolfo Kusch, en quien Mignolo encuentra la clave para pensar en un lugar de enunciación híbrido, que le permite escapar del exacerbo que la nostalgia por la “cultura popular” produce en la filosofía de la liberación, de la que dice Santiago Castro-Gómez que en último término su crítica a la modernidad “no logró cortar la cabeza del rey, sino cambiar su lugar, poniéndola en donde estaban los pies” (Castro-Gómez, 2011, p. 39). Después de leer “América Profunda” (Kusch, 1999), Mignolo emprende un análisis de la literatura “mestiza” en Latinoamérica, que aborda el discurso de un modo menos ingenuo a como lo hacía el filósofo de la liberación: no como la expresión de una cultura pre-moderna que se conservó tras la apertura de la caja de pandora – la racionalidad moderna –, sino como enunciados que expresan lugares híbridos entre una cultura y otra. No se trata de “aculturación”, debido que no es el caso del reemplazo de una cultura por otra, sino de una *fagocitación*³⁸, donde la “otra” cultura asimila, dentro de sus esquemas, a la cultura que

³⁷ La idea romántica de que los pueblos indígenas, campesinos, afro y, en suma, los oprimidos, han existido al margen del sistema, se intuye en la lectura de Dussel, que, en vez de encontrar diferencias liminales, propone una distinción radical entre la cultura opresora y la oprimida, suponiendo la pureza de la primera.

³⁸ La hipótesis central de Kusch es que en América Latina, particularmente en los Andes, coexisten dos antagónicos modos de vida: uno, proveniente de Europa y radicado en las grandes ciudades, se orienta hacia el control y dominio de la naturaleza mediante la ciencia y la técnica. Es un modo de vivir que se sustenta en el orden, el control, la moral y el trabajo, que impulsa a los hombres a querer *ser-alguien* y a vivir de acuerdo a sus proyectos futuros. A esta forma de vida, Kusch la denomina “cultura del ser” (Kusch, 1999, pp. 110-112). El otro, que se deriva de las culturas indígenas y se radica en los suburbios y en el campo, está comprometido con el suelo y el espacio geográfico. Es un modo de vida ligado a los ciclos naturales. Contrario a buscar un dominio de ésta y de celebrar la individualidad, la “cultura del estar”, como la llama Kusch, es profundamente comunitaria, femenina, resignada a las vicisitudes que le depare la tierra la afronta con lo que tiene (pp. 89-95). Son dos formas de afrontar la vida que atraviesan toda la historia de América. La “fagocitación” es un proceso de interculturalidad que sucede debajo del umbral de la conciencia histórica, “al margen de lo que oficialmente se piensa de la cultura y de la civilización” (p. 146). La fagocitación no es algo consciente, sino un proceso que el hombre experimenta en su relación con la tierra, con el suelo; se trata de la absorción del *ser* por el *estar*, el proceso mediante el cual se “americaniza lo europeo”, en el que la “cultura del ser” se disuelve en el “magma vital primario” del *mero estar*. Por eso, la fagocitación no es un proceso exclusivamente americano, sino que se da incluso dentro de la misma cultura europea, sólo que de un modo fallido. La cultura del *ser*, necesita de la vuelta al *estar* para reconfigurarse. el *ser* y el *estar*, en el sentido de Kusch, se dinamizan a través del proceso de fagocitación. Ejemplos fallidos, dice Kusch, en Europa fueron Freud (y su vuelta al sexo) y Marx (y su retorno a la comunidad), quienes no logran escapar de la modernidad, que pone en marcha una dinámica que terminó por destruir la tradición, el sentido de

viene a imponerse. En su artículo “Decires fuera de lugar” (Mignolo, 1995a), el “punto de vista” da paso al concepto de *lugar de enunciación*, a partir del cual Mignolo hace una relectura de la filosofía latinoamericana.

El “punto de vista”, como dijimos, tiene que ver con el modo de enunciación, el estilo y la “ideología”, en el sentido que le dio originalmente Destutt de Tracy. Además, recordemos que Mignolo vincula este concepto con los estudios sobre la perspectiva que se llevaron a cabo en el Renacimiento. Urgido por responder al esquema geopolítico y a la “violencia epistémica” enmarcada en el contexto de la colonización que develan los estudios subalternos y la misma filosofía latinoamericana, Mignolo (1995a) adopta el concepto de *lugar de enunciación* para dar cuenta de la diferencia entre las “modalidades del decir articuladas en la filosofía renacentista (o iluminista) del lenguaje y de las modalidades del decir articuladas en comunidades ajenas a la historia, a la escritura y al pensamiento regional de Europa” (p. 9).

El “punto de vista” no contempla la *colonialidad*³⁹, en la medida en que, como en los estudios renacentistas sobre la perspectiva, el espacio es considerado homogéneo. La heterogeneidad espacial, que tiene que ver con la reelaboración geopolítica, la división internacional del trabajo y el levantamiento de centros de poder/saber que se llevó a cabo desde 1492 con la conquista de América, es lo que hace necesario el cambio de lenguaje. El lugar de enunciación es el lugar desde el que se enuncia, concebido, no como un lugar

pertenencia a la tierra, la vida simple del campo, sin ciudad, sin mercancía (ver, Castro-Gómez 2011: 166-168).

La fagocitación es un proceso que resignifica ciertas características culturales al impregnarse de otra. Por ejemplo: el vocablo *eternidad* se dice en quechua, *huiñay pacha*, término que no tiene el sentido occidental de una eternidad uniforme, sino que se refiere a una eternidad como simple crecimiento. No un crecimiento infinito, sino que considera que todas las cosas incluso la eternidad se “gasta”.

³⁹ Este concepto, en palabras de Castro-Gómez, nace y crece como alternativa al de colonialismo; pero, una cosa es el colonialismo y otra la colonialidad. El colonialismo tiene que ver con la ocupación territorial, por las fuerzas por las armas de una población, de un territorio, por una potencia extranjera, eso fue lo que ocurrió en 1492, y lo que ha seguido ocurriendo con el neo-colonialismo en toda la historia de América Latina, es en realidad una historia de sucesivas reactualizaciones del colonialismo, ya no quizá como ocupación territorial como ocurrió con España, sino que después vino un nuevo tipo de colonialismo que es lo que se llama el neo-colonialismo que tiene que ver con la dependencia económica, con el imperialismo, etc. Ahora bien, colonialidad es otra cosa. Colonialidad es un concepto que hace referencia a las herencias que deja el colonialismo. Para decirlo de otro modo, colonialidad hace referencia al modo en que la experiencia del colonialismo se convierte en una experiencia constitutiva que permea las formas de conocer, de ser, de actuar, digamos que permea las formas de subjetivación. (Conversación personal con Santiago Castro-Gómez el 19 de Junio de 2012 en Bogotá)

dentro de la enunciación, sino como el *suelo* – colonial o no – desde el que un discurso se pronuncia.

Es el caso de los cronistas indígenas del siglo XVII como Santa Cruz Pachacuti Yamqui y Guamán Poma de Ayala. En sus crónicas se hace evidente que no sólo hay un lenguaje híbrido, sino que, además, hay una reinterpretación de los elementos culturales occidentales que obedece a las estructuras de pensamiento indígenas⁴⁰.

Mignolo (1995a), nos dice que estos cronistas se ubican en un lugar de enunciación que no puede ser comprendido por una teoría que presupone la complicidad entre actos verbales y escritura alfabética – como es el caso de las teorías de la enunciación⁴¹ – debido a que desde la epistemología occidental, el conocimiento se comprende como un acto de abstracción sustentado en la separación entre el sujeto y el objeto (paso del *mythos* al *logos*), que se materializa en la escritura (bajo la matriz del *logofonocentrismo*⁴²). No es este el caso de la epistemología, si se nos permite llamarla así, incaica.

Kusch (1999) mediante el análisis de la crónica que escribe Pachacuti Yamqui advierte la relación que existe entre la lengua del imperio inca y su cultura:

“esa prevención o defensa ante la ira de dios se refleja incluso en la gramática quechua. Ahí se advierte que es una cultura que tiene un sujeto inmóvil que recibe pasivamente las cualidades de su mundo. En el quechua, el verbo copulativo *cay* es el equivalente de los verbos castellanos *ser* y *estar*, pero con una marcada significación de *estar*. *Cay* es lo mismo que el demostrativo homónimo en quechua. Por eso, esta lengua no tiene conjugación propiamente dicha, como abstracción del movimiento, sino que ésta se hace adjudicando cualidades a un sustantivo. Ésta es la clave de la mentalidad indígena, porque en todos los órdenes se advierte esa conjugación como simple adosamiento de desinencias a

⁴⁰ Ver, por ejemplo, Kusch, 1999, pp. 31-99; capítulo titulado *La Ira de dios*

⁴¹ Castro-Gómez (2011) está interesado en el *lugar de enunciación* y menciona cómo esta afirmación de Mignolo explica por qué la crónica de Guamán Poma fue rechazada inicialmente por los estudiosos de los años cuarenta y cincuenta, quienes la consideraban llena de errores históricos y gramaticales. Los trabajos de Rolena Adorno muestran, en cambio, que aquello que parecen errores gramaticales en el castellano obedece a las normas del lenguaje hablado por los pobladores del Tahuantinsuyo. La crónica surge como un texto de frontera entre la cultura oral andina y la cultura alfabética europea. (ver, Castro-Gómez, 2011, p. 154)

⁴² Tomo de Derrida este concepto debido a que me ayuda a aclarar que hablamos de una concepción de la escritura gobernada aún por la idea aristotélica de representación de la voz hablada, es decir, por la idea de que toda escritura es alfabética y está en representación de un significado ausente. Ver, por ejemplo, Derrida (1998, pp. 347-372). La escritura alfabética, como símbolo de civilización, fue utilizada durante la colonización en América con la firma del Rey español como signo de presencia de la corona en su colonia, por esta razón, me parece muy inclusive el recurso a Derrida.

modo de demostrativos. No hay verbos que designen conceptos abstractos sino que sólo señalan una adjudicación pasajera de cualidades a un sujeto pasivo. El sujeto no se altera en la acción sino que cambia de tonalidad o de colorido según la cualidad que lo tiña” (p. 89).

“La ira de dios” se expresa en la caótica e incierta realidad en la que está sumergido el indígena. Por eso Viracocha (el *pachayachachic* o maestro) no es un creador, tanto como un conjurador. El mundo es conjurado, no creado, pues se trata de dos “entes” diferentes, uno es Viracocha (sabio, maestro) y otro es el “hervidero ynfernal”, el mundo. Es la razón de que la ciudad, el Cuzco por ejemplo, no es comprendida como el mero lugar de residencia, sino que es un orden cósmico. La ciudad se basa en las ordenanzas de Viracocha – particularmente el Cuzco que es donde residía el inca –. Por ello es el lugar en el que el habitante se siente menos desprotegido; pues, el natural se encuentra rodeado de las fuerzas antagónicas del azar (en cualquier momento escasea el trigo, o el rayo quema los cultivos, o la lluvia inunda echando a perder la cosecha, etc.) y el orden (el calendario es entendido por Kusch como el mandala⁴³ que conjura la ira de dios). Salir de la ciudad es equivalente a entregarse al caos, a la fortuna. Esta situación de la ciudad trae consigo un sin fin de estructuras de orden social y estético, que apuntan, en general, a una administración de energías, que redunda en una economía alimentaria que ampara a todo el imperio: “el inca controlaba la producción y consumo de alimentos porque el margen de vida disponible era mínimo y, en cambio, era grave la adversidad” (Kusch, *ibíd.*). Toda la ciudad estaba montada para evitar la escasez y perseguir la abundancia. Era una estructura de trabajo que, según nos dice Kusch, suponía un trasfondo angustioso que no podía, sin embargo, resolverse con la acción sino a través de la identificación con el ambiente, con el lugar, con los ritos y la comunidad.

En el fondo, la ciudad es el único lugar donde el indígena logra enfrentarse contra su *inconsciente* o, como dice Kusch, donde logra permanecer en el *mandala*.

En la escritura de Santa Cruz Pachacuti Yamqui, a pesar de hacerse en el idioma de la *cultura del ser*⁴⁴, el castellano, y de no desafiar de ninguna manera las instituciones

⁴³ Kusch toma el concepto de “mandala” de los estudios sobre la magia, y lo relaciona con los estudios de la psique desarrollados por Jung. Por ello concluye que la estructura social del imperio inca responde a un enfrentamiento de los sujetos con su inconsciente, lo que se logra mediante una “fuerte identificación” con el ambiente. Esto es, el indígena sólo está a salvo dentro del mandala.

⁴⁴ Ver, nota al pie 38.

occidentales – no es una gran sorpresa teniendo en cuenta que Pachacuti escribe a petición del padre Ávila un manuscrito sobre la creencia de los incas, en un momento en que la persecución de los idólatras era política de la colonia –, no deja de resonar los elementos indígenas de la “ira de dios”. Kusch emprende la lectura de esta crónica, mostrando que los elementos de los pueblos indígenas, la *suciedad*, persiste en la colonia, a pesar de las censuras, y las categorías de civilización y barbarie que dominaron la educación, y las instituciones de saber. En síntesis, muestra la fagocitación de la cultura del *ser* por la del *estar*.

Antes de enfrentarnos directamente con el texto de Mignolo es pertinente que revisemos el desarrollo de Kusch, ya que termina por sugerirnos que el lugar desde el que se habla es la *cultura*; entendida ésta, no como un conjunto de ideas, costumbres y ritos de carácter estático e inamovible, como un ente finalmente que respondería a la vieja idea de la antropología evolucionista que calificaba una cultura como superior a otra por el notable abandono de los estadios primitivos (magia y religión), sino como algo disponible y que existe únicamente cuando un sujeto la utiliza: la cultura desde la perspectiva de Kusch es dinámica, variante y, sobretodo, práctica.

1.3.4 *La cultura como lugar*

En su libro, *Geocultura del Hombre Americano* (Kusch, 1976), el filósofo argentino de la liberación advierte que el problema que la filosofía le plantea a América es saber quién es el sujeto del filosofar. En este sentido, postula que la filosofía tiene un solo sujeto, y éste es un sujeto cultural. En otras palabras, la filosofía es “el discurso de una cultura que encuentra su sujeto” (Kusch, 1976, p. 123). En esencia este “sujeto” al que se refiere Kusch, es una identidad que se constituye en la cultura y que, como tal, representa a todos los individuos que se encuentra inmersos en dicha cultura. Por ello, lo que nos llama la atención, no es el sujeto del filosofar (a fin de cuentas Kusch adhiere a la idea liberacionista del sujeto colectivo oprimido), sino, precisamente, ese lugar desde el que se constituye: la cultura.

La cultura se encuentra expresada en el *gesto* y en la *decisión* de manifestarse. El gesto se opone a la acción, en la medida que lo gestual es cultural, mientras la acción (o el acto, si lo llevamos al campo de la discontinuidad) responde a la volición, las

elucubraciones o instintos del sujeto. Cultural es, por ejemplo, el saludo, el baile, el insulto, y también lo es el escribir un libro: todo esto es gestual y por tanto cultural. Así, afirma Kusch que detrás está la decisión cultural, por la cual la cultura se constituye. Aquí entramos aparentemente en un argumento circular, no obstante, el círculo se rompe cuando Kusch recurre a delimitar la “decisión cultural”. Pues, si bien cada grupo de personas decide lo que constituye su cultura (y por lo tanto la decisión parece originarse en el sujeto), lo cultural responde a unos dispositivos que funcionan como bases. Estas son proposiciones anteriores sobre las que se fundamentan otras que vendrán a inclinar la decisión hacia la identificación cultural.

La decisión cultural tiene dos límites: uno inferior, que sería el *suelo* o el *hábitat*, y otro superior, el *horizonte simbólico*. El sujeto cultural logra su totalización entre esos dos límites, en cuanto logra la integración de ellos. En otras palabras, el sujeto se totaliza con el gesto cultural y efectiviza así su cultura; “cada cultura tiene su sujeto, y uno mismo se torna sujeto de esa cultura en tanto utiliza el gesto” (Kusch, 1976, p. 123).

En Latinoamérica, dice Kusch, el problema es que el filósofo se representa como sujeto pensante, antes que como sujeto perteneciente a una cultura. El filósofo piensa en clave universal. Se identifica con el abstracto Sujeto, que se nos ha enseñado a identificar como propio de la humanidad desde que se dan los primeros pasos en la bella disciplina de la filosofía. Gracias a esto, el filósofo es desplazado de las bibliotecas populares y de la misma “cultura popular” latinoamericana. Ningún lugar ocupa el pensamiento filosófico en la cultura popular, pues el mismo pueblo denuncia su impertinencia, su exterioridad. El filósofo se convierte así, paradójicamente en “sujeto sin cultura”, aun cuando la practiquemos. Y esto ocurre porque “Occidente crea el objeto y además la determinación objetual, o sea la ciencia” (Kusch, 1976, p. 124). Y en esta medida, lo que persiste del pensamiento de los pueblos nativos, de los campesinos, de lo afro, se convierte en objeto de conocimiento, curiosidad arqueológica o, formas pre-históricas de vivir, que nada, excepto interés estético, tienen para aportarnos.

Hemos perdido, pues, el lugar de enunciación propio, y desplazamos nuestro sujeto, por extensión, a un lugar de enunciación ajeno que se ha erigido como el único válido, el único desde el que se puede *ver la verdad*.

Dejemos de lado las ideas liberacionistas de encarnar al sujeto trascendental de la cultura popular, pues, tal vez, no es la tarea filosófica la de ser la voz del oprimido, ya que, como piensa Foucault, el oprimido tiene una voz lo suficientemente fuerte para ser oída por sí mismo. No obstante, al ocupar dicho lugar de enunciación hegemónico, sin darnos cuenta, olvidamos que el pensamiento puede ser diferencial. Sin duda, como dijimos al principio del capítulo, este olvido puede significar el olvido del acontecimiento y, por lo tanto, del filosofar mismo.

Quedémonos, entonces, con la idea de que el lugar de enunciación de cualquier discurso es la cultura, y retomemos aquellos límites que ubicaba Kusch en el suelo y en el horizonte simbólico.

1.3.5 *Los límites de la cultura como lugar de enunciación*

Mignolo, en su artículo “Decires fuera de lugar” (1995a), destaca de Ortega y Gasset la idea de que el decir del sujeto tiene un “subsuelo”, un “suelo” y un “enemigo”, a la que le agrega Mignolo, un “amigo”. El subsuelo es algo similar al subconsciente o inconsciente, en cuanto el hablante no tiene control sobre éste. El suelo es aquello en lo que no sólo se sitúa lo dicho, y que comprende no solo el subsuelo del dicente, sino también el subsuelo y el suelo del receptor (escuchas y lectores). En cuanto al enemigo, es el nivel más consciente del decir y es el blanco que el discurso intenta desplazar, destruir o desbancar. El amigo vendría a ser el apoyo del decir y las alianzas que el hablante trata de conseguir y mantener (cfr., Mignolo 1995a, p. 18).

A Walter Mignolo le interesa en particular la noción de *subsuelo*, que vincula con el ya mencionado concepto de *suelo* de Rodolfo Kusch, donde se arraiga el decir y el pensar. Desde la perspectiva del filósofo de la liberación, el sujeto pensante, y dicente, media entre el *suelo* y el *horizonte simbólico*. El *suelo* no es equivalente a un lugar geográfico, al terreno, porque es inmaterial (o como dice Kusch, no se puede tocar, medir, ni fotografiar). Está constituido por las costumbres, los ritos, los hábitos, por la memoria, los modos de actuar, de realizar las cosas, de comprender el mundo, en fin, por la repetición del gesto cultural. El horizonte simbólico, en cambio, vendría a ser lo que engloba el suelo, subsuelo y las condiciones de posibilidad del decir y el pensar.

“Horizonte” es lo que se encuentra en el “límite” del mirar, la marca de lo que somos capaces de ver: más allá puede haber otra cosa, no obstante, representa un misterio en la medida en que no podemos pasar los límites de nuestra posibilidad. Implica, por ende, el límite hacia delante, al que se orienta nuestro mirar y, para salir de la analogía, nuestro decir y pensar. Este horizonte, por supuesto, no está implícito en el *suelo*, en nuestras costumbres y hábitos, que, por su parte, implican un “atrás del decir”, como dice Mignolo.

Es clave para entender lo que significa el horizonte simbólico, detenernos en el artículo de Mignolo, particularmente en su reflexión respecto al caso de la narración de Pachacuti.

Para él, uno de los puntos clave del análisis de Kusch en torno al escrito del Yamqui, sería la lectura de las imágenes que acompañan su manuscrito, los dibujos de Pachacuti. Kusch indicó la similitud existente entre éstos dibujos y los de los alquimistas europeos de la misma época (siglos XVI – XVII). Esto le interesó a Mignolo, no porque señala la posibilidad de pensar a un Pachacuti atraído e influenciado por los modelos alquimistas, sino por las similitudes entre los alquimistas y los intelectuales andinos⁴⁵ de la época. “Esto es, la semejanza entre seres humanos que negocian sus relaciones con el cosmos y con la vida; esto es con el ritmo del día y la noche, de las estaciones, las menstruaciones y reproducciones, las relaciones con el ritmo del universo y cultivo de los alimentos” (Mignolo, 1995a, p. 19). Este intento de articular la existencia humana y el cosmos, en occidente, fue llamado *Metafísica*. Lo que está subrayando Mignolo, es que el decir y el pensar de los *Amautas* (“intelectuales andinos”), muestran un paralelo con la metafísica occidental, al menos, por responder a una misma preocupación.

¿Para qué subrayar esta similitud? Pues bien, el momento en que Pachacuti Yamqui escribe su relación, como mencionamos atrás, corresponde al auge de las campañas de extirpación de las idolatrías. El decir de Pachacuti Yamqui pudo, entonces, cargar con la

⁴⁵ No parece del todo correcto usar el vocablo intelectual para referirse a los *Amautas*, que tenían el rol social de conceptualizar las narraciones andinas y propiciar la interpretación unívoca y universal de cada mito, a la vez que contribuir a generar una memoria colectiva en los pueblos andinos. Del *amauta* llama la atención el modo como concibe el “acto” de conocer. Pues, al no existir la escisión entre sujeto y objeto, el conocimiento consistía más en buscar un modo de actuar en conjunto a las cosas naturales que en controlarlas (ver, Kusch, 1999, especialmente el capítulo sobre “El viracochismo”)

marca de dos suelos y dos horizontes simbólicos, y también con dos tipos de enemigos y de amigos:

“el horizonte simbólico de los extirpadores de ídolos y el horizonte simbólico de sus antepasados andinos. Un terror ante los hombres y las instituciones que se esfuerzan por extirpar su subsuelo y su suelo (como si estos fueran entes físicos) y el terror ante las fuerzas de las costumbres y hábitos que los españoles quieren extirpar” (Mignolo, 1995a, p. 20).

El decir de Pachacuti no sólo condensa las lenguas y culturas quechua y castellana, sino que se transforma en paradigma de *pensamiento fronterizo* por englobar a los dos sujetos dicentes: el de sus antepasados y el de los extirpadores. El pensar y el decir del Yamqui se debate entre las dos “metafísicas” que corresponden a cada cultura, la occidental y la *amauta*; ellas se presentan como el *suelo* de su pensar y su decir, sin que siquiera él mismo lo note. Su decir no es coherente con ninguna de las dos metafísicas, ni puede ser enmarcada bajo ninguno de los horizontes simbólicos que corresponden a cada suelo (el *ser alguien* en el caso de la metafísica occidental, y el *estar aquí*, en el caso de la *amauta*). Pachacuti Yamqui está “parado” entre dos tierras y avizora dos cielos disímiles, como un hombre bifronte: por un lado, alimentado por el fuego de Prometeo, adquiere el deseo de *ser alguien*, y juega el rol occidental del escritor, el investigador, el conocedor de un objeto llamado “la cultura incaica”; por el otro, alimentado por el fruto de la tierra en que posa sus pies, adivina el peligro que se esconde detrás de la luz que emana del *ser*, y busca consuelo en el vientre de la *Pachamama*. Por ello, su decir – igual que el de los colonos españoles– es un decir *fuera de lugar*.

Fuera de lugar porque el ámbito de su decir se vio alterado por la violencia de las instituciones hispanas y por una metafísica ajena. *Fuera de lugar* estaban también los letrados y los soldados españoles, porque su decir no tenía arraigo en estas tierras, no respondía a las costumbres, ni a los hábitos de los pobladores.

Mignolo nos advierte que de esto no se colige, necesariamente, que cada cultura tenga su propio decir, su propio pensar. No obstante, asumir esta idea nos sitúa en la lid entre los humanistas de mitad del siglo XX, respecto a si es posible o no la traducción. No queremos entrar en este debate, pero al mencionarlo queremos hacer notar el paisaje ideológico en que se enmarca cada posible afirmación en torno al tema del *lugar de*

enunciación. Hemos visto que para el semiólogo argentino, la cuestión de la traducción se resuelve mediante el proceso de “semiosis cultural” o “semiosis colonial” en el caso de las colonias. No se trataría, pues, de una “aculturación” o “desculturación”, ni de una “inconmensurabilidad” del lenguaje, sino que el modo como una cultura adopta, cambia y crea significados (el proceso de semiosis) tiene una explicación más apropiada como “transculturación”, en el sentido que Fernando Ortiz⁴⁶ usó este vocablo, o de “fagocitación”.

La cultura no es un ente cerrado que produce su propio decir y pensar. Es más bien un constructo abierto, capaz de asimilar los elementos ajenos que podrían o no interpelar a los sujetos dentro de la misma, y que se rige de acuerdo a lo que las estructuras de poder le permiten. Cada cultura es, por ende, abierta.

La problemática de la colonialidad pasa por el hecho de que mediante los mecanismos de saber/poder se definió la cultura occidental como la cultura superior, que como tal, no tendría nada qué aprender de las culturas colonizadas, ya que se consideraron expresiones de primitivismo, barbarie o idolatría demoníaca, que en nada contribuyen a la religión, a la metafísica, ni al pensamiento científico renacentista. Esto justificó la distinción radical que trazaron los occidentales con los indígenas, y su posterior intento de erradicación de cualquier elemento no occidental mediante diferentes prácticas de disciplinamiento y control: la alfabetización del idioma, la escritura, la sacralización del libro⁴⁷, la cristianización, la imposición de instituciones sociales que obligaban a contravenir a los amerindios sus propias instituciones, etc.

Individuos como Pachacuti Yamqui y Guamán Poma se apropian de la escritura alfabética para dar cabida a un lugar de enunciación distinto a los de las dos culturas que se entienden como previas a la colonización. Un lugar de enunciación *fuera de lugar*, que no tiene su *suelo* ni en el uno ni en el otro, y cuyo *horizonte simbólico* es diferencial con respecto al de los antepasados y los occidentales. Un lugar que hace suyo elementos como la escritura y el dibujo, pero que los integra en una simbólica cultural andina, como, por ejemplo, el mapamundi de Guamán Poma o los ideogramas de los roles sociales que hace Pachacuti. “En el primer caso (...) Guamán Poma lo ‘fagocita’ desde la cosmología

⁴⁶ Ver, Ortiz, F., 1991.

⁴⁷ Ver, Mignolo 1994, p. 223.

tradicional de los incas basada en los cuatro *Suyus*, cuyo centro es la ciudad sagrada del Cuzco” (Castro-Gómez, 2011, p. 155). El resultado es el nacimiento, según el planteamiento de Mignolo, de un lugar de enunciación *fronterizo*, en el *intersticio* (in between), en el *entre*.

Si bien el estar *fuera de lugar* es condición para situarse en la frontera; el sentido en que los andinos (y también mesoamericanos, en Anahuac o en Yucatán) están *fuera de lugar* es diferente a cuando proferimos lo mismo respecto de los españoles. Pues, si bien los hispanos no están en su lugar porque su decir se realiza en un espacio donde los hábitos y costumbres no son las suyas; lo están, sin embargo, en cuanto que el mecanismo de inscripción de la memoria, la escritura alfabética⁴⁸, es un elemento occidental. Para los “cronistas” nativos, en cambio, el estar “fuera de lugar” se manifestaba en la adopción de la escritura alfabética y la creación de una mediación desconocida (sin hábito y sin costumbre⁴⁹) entre el hablar y el escribir u otras formas de inscripciones gráficas o visibles (quipus, tejidos, piedras, pinturas, etc.).

Así pues, el decir de Pachacuti Yamqui, que transfiere la oralidad quechua al alfabeto español, invoca, como síntoma, horizontes simbólicos disímiles e igualmente “fuera de lugar” (esto es, la semiosis colonial materializada). En el caso de los cronistas españoles, su decir está “fuera de lugar”, en estos términos, porque su horizonte simbólico se encuentra en otra parte (si la “civilización” está en algún lugar, al menos, no lo estaba en la América renacentista. Esto recuerda el prejuicio altamente reproducido por el criollismo en el siglo XIX, según el cual la civilización había que traerla de Europa, y, por esa razón, nuestros intelectuales debían formarse en sus tierras). “En ambos casos [dice Mignolo] no se trata *sólo* de geografía (el estar físicamente en un lugar o no estar en el otro) sino de territorio: tanto el espacio como la memoria del espacio” (Mignolo 1995a, p. 24).

⁴⁸ Considerada signo de civilización. Ver, Mignolo 1988.

⁴⁹ La investigación acerca del libro en América, específicamente en Anahuac y Yucatán, vertida en los textos de Mignolo (1994, 1988, 1995b) indica que la alfabetización de la escritura entendida como signo de fundamento de la verdad, la cultura y civilización, como la entendían los españoles, era incomprensible para los indígenas de Anahuac, puesto que la oralidad era para ellos el modo de transmitir la verdad. Para los mexicanos “leer” era mirar los signos gráficos no verbales y “contar lo que las pinturas dicen”; para los españoles, se trata de transferir el signo escrito verbal al movimiento de los labios. “Por tanto, la imagen de un dios que dicta y la correspondiente imagen de alguien que escribe difícilmente podía haber sido captada por los mexicanos. Concebir la narración de lo que se mira en las pinturas, verter el contenido de ellas en discurso oral y conservar la tradición en la oralidad primaria, es algo que difícilmente podían entender los españoles” (Mignolo 1988, p. 41)

1.4 El lugar de enunciación

Hasta este momento hemos perseguido la huella del “lugar de enunciación” en los primeros escritos de Mignolo con la intención tanto de reconstruir la problemática transdisciplinar en la que se enmarca éste concepto, como de comprender el uso que le da en su análisis. No es, en cualquier caso, el único motivo por el que emprendimos esta tarea. En muchos aspectos, este concepto, que aparece reiteradamente en los textos de Mignolo, llama nuestra atención. El mero vocablo que usa para referirlo tiene, de entrada, su cuota estratégica. Suponemos que no responde a un capricho del semiólogo argentino que prefiera evocar el espacio en vez del tiempo con la elección de palabras para designar su concepto. Bien podría haber elegido hablar de la *situación* en que se lleva a cabo la enunciación, o del *momento* enunciativo, para suscribir un pensamiento temporal por encima del espacial; más aún cuando al revisar sus obras encontramos que en muchas ocasiones, al esclarecer el objetivo de su investigación lo hace en términos temporales: “understanding the past and speaking the present” (Mignolo 1995b, p. xii). ¿Cómo es que para comprender el pasado y hablar sobre el presente se requiere de un lugar, y no de un instante, una continuidad o un acontecimiento? ¿Cómo es que Mignolo habla de memorias, tradiciones, ritos, hábitos y costumbres, y en vez de agrupar éstas en una visión temporal, use una categoría espacial? ¿Acaso estas prácticas se ligan más a un territorio, a una geografía que a *instantes*, como habría supuesto Bachelard?

La espacialidad en el pensamiento de Mignolo se hace cada vez más consciente tras las incursiones en el poscolonialismo (que no deja de ser un término temporal). Tras la lectura del *Orientalismo* de Edward Said, los estudios subalternos de Spivak y Bhabha, la obra latinoamericanista desde los “libertadores”, Bolívar, Martí, y de los liberacionistas (Dussel y Kusch), entre otros, Mignolo ha comprendido el posmodernismo y el poscolonialismo como dos maneras distintas de contrarrestar el proyecto moderno/colonial: el primero, desde el centro mismo del sistema-mundo; el segundo, desde las periferias; así, si la “de-construcción” es el modo de operar del posmodernismo, la “de-colonización” es la del poscolonialismo. Lo que cambia entre uno y otro no es, simplemente, el nombre de la estrategia con que se hace frente al discurso moderno, sus instituciones, prácticas y

formaciones discursivas. Por un lado, “la de-construcción limita su tarea a una totalidad imaginaria, cuya ‘imaginación’ fue efecto de la constitución imperial de los países capitalistas y cristianos occidentales”; la de-colonialidad, por su parte, “se constituye pensándose en variadas formas semióticas paralelas y complementarias a movimientos sociales que se mueven en los bordes y en los márgenes de las estructuras políticas”, pensándose en desprendimiento de la idea de totalidad (Mignolo 2006, pp. 9-10). En otras palabras, la de-construcción hace frente al proyecto moderno desde dentro de la totalidad, consagrando las mismas categorías que la constituyen; mientras que la de-colonialidad lo hace desde los márgenes de la misma, recuperando las categorías de las luchas políticas populares y anti-coloniales.

Mignolo toma el análisis de sistema-mundo de Wallerstein de base para entender cómo se constituye la diferencia espacial (Norte-Sur; Occidente-Oriente) en diferencia ontológica (en el Nor-Occidente se alcanza la cima de la civilización, o en términos de Hegel, la auto-consciencia del espíritu absoluto). La propuesta de Wallerstein, sin embargo, no es lo suficientemente aguda para asumir a América como la primera periferia y, darse cuenta de que sin ella la modernidad, y el capitalismo, no habrían florecido en Europa como lo hicieron. Por ello, Mignolo cambia los términos del sistema-mundo, añadiéndole el siguiente par de conceptos que representan una unidad: moderno/colonial. En seguida se entiende que, si bien hablar del sistema-mundo moderno/colonial, implica una macro-estructura analítica que englobaría todas las relaciones de comercio, mercantil, intelectual y cultural, bajo una sola matriz; los individuos dentro de este sistema no son, sin embargo homogéneos. Es decir, a pesar de sólo tener una macro-herramienta de análisis, se reconoce la heterogeneidad, tanto del espacio, como de los sujetos que lo habitan. Además, dicha herramienta es usada para desmitificar la asunción de que la diferencia espacial es de carácter ontológico.

La diferencia, pues, entre el posmodernismo y el poscolonialismo radica en que su enunciación se realiza desde espacios geoculturales heterogéneos. Uno, desde el centro, el otro, desde las periferias. El primero no siente la colonización ni la colonialidad como algo propio, porque han experimentado sólo la otra cara; el segundo, en cambio, se define por las herencias coloniales y por perseguir la decolonización. Si el pensador posmoderno confronta a los defensores del proyecto moderno aduciendo que la “razón moderna”, a

pesar suyo, ha derivado en la mercantilización de la vida, el fascismo, el egotismo, la atomización social, la crisis ambiental; el pensador poscolonial, no sólo comprende que, en efecto, la modernidad traía estas problemáticas en su vientre, sino, además, que la modernidad se erigió sobre los cadáveres de los pueblos colonizados, los saberes quemados, las deidades masacradas y los recursos expropiados, que fueron justificados por un discurso de superioridad que descansó siempre en los brazos de dicha razón.

Esto da cuenta de que la decolonización, como proyecto político para emanciparse de los países imperiales, no es suficiente para que suceda la decolonialidad, pues esta, como dijimos anteriormente, consiste en una emancipación del saber, el ser y el poder. A grandes rasgos, esta diferencia entre el sujeto dicente del centro y el de la periferia, es lo que Mignolo ha denominado *diferencia colonial*⁵⁰. El sujeto de la periferia tiene una historia completamente distinta que contar a la que se cuenta desde el centro; la “historia universal” no es más que otra formación discursiva que alimenta la construcción de un lugar de enunciación único, monolingüista y monocultural, no es más que la *universalización* de la historia local de Europa (ver, Mignolo, 2003) que trata de *sodomizar*⁵¹ a las historias locales de los demás pueblos. Estas historias locales, que a su vez son constructos culturales, constituyen las diferencias coloniales.

Más que describir y narrar cómo se desarrolló la colonización del lenguaje, las memorias y el espacio, Mignolo busca identificar los espacios *in between* producidos por la

⁵⁰ El concepto de “diferencia colonial” es de vital importancia para Mignolo, en la medida en que es a partir de ella en la que se articula la colonialidad del poder (en el sentido de A. Quijano. En el siguiente capítulo hablaré sobre la colonialidad del poder en este sentido). Diferencia colonial es “la localización tanto física como imaginaria desde la que la colonialidad del poder está operando a partir de la confrontación entre dos historias locales [europeas y americanas, por ejemplo] que se desarrollan en distintos espacios y tiempos a lo largo del planeta” (Mignolo 2003: 8). Es, por lo tanto, el espacio geopolítico que Wallerstein había dejado sin considerar en su sistema-mundo moderno. La diferencia colonial es, a la vez, el espacio en el que se verifica la restitución del conocimiento subalterno, y desde el que surge el pensamiento fronterizo. Agreguemos que, la diferencia colonial consiste en “clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos, lo cual marca la diferencia y la inferioridad con respecto a quien los clasifica – la colonialidad del poder es, sobre todo, el lugar epistémico de enunciación en el que se describe y se legitima el poder [colonial]” (ibíd.: 39).

A esta categoría, Mignolo contrapone la “diferencia imperial”, que se refiere a los espacios, dentro del centro (en el sistema-mundo), desde los que se legitiman formas de pensamiento crítico; por ejemplo, el posmodernismo, el feminismo europeo, el pragmatismo norteamericano.

⁵¹ El término lo tomo de Sara Castro-Klaren (1998) quien entiende que la cultura occidental – en particular la hispánica – androcéntrica por excelencia, no entró a comerciar con las culturas americanas, sino que las sodomizó como castigo por su inferioridad moral. En realidad el argumento de Sara Castro es muy interesante, en cuanto que a través de las categorías psicoanalíticas descubre las prácticas sexuales como violación de las mujeres, sodomización de los hombres y niños, que constituyen el falocentrismo.

colonización como *locación* y energía de nuevos modos de pensar cuya fuerza reposa en la transformación y crítica de la “autenticidad” de los legados de Occidente y de América (Mignolo 1995b, p. xv). Con esto se evidencian dos rasgos más del concepto de lugar de enunciación con que trabaja Mignolo:

i) *no existe sólo un lugar de enunciación, ya que el lugar de enunciación se erige desde diferentes territorios*⁵²: en principio se hablaría de un lugar de enunciación central (el que se arraiga en el centro del sistema-mundo) y otros periféricos. Mignolo dice, acerca de los periféricos, que determinados por el proceso colonial que se dio en tal o cual territorio, se diferenciarán los posibles lugares de enunciación; así, el discurso poscolonial de Said, Spivak y Bhabha, por ejemplo, no responde a la problemática poscolonial en América Latina debido a que su teorización está profundamente ligada a las herencias coloniales del imperio británico (que ocupa el centro desde, lo que Dussel y Mignolo denominan, la segunda globalización, cronológica e ideológicamente más cercana a la “ilustración”) en la india, al predominio de las lenguas inglesa y francesa y, por supuesto, a las herencias de la cultura india; en tanto que América Latina fue colonia del imperio hispánico, cuya centralidad en el mundo europeo duró entre los siglos XVI y XVII (época en que occidente vuelve a lo clásico, según estos autores, por la necesidad de generar una identidad histórica: el Renacimiento), y en la que se dio una contemporaneidad del castellano, el náhuatl y las lenguas andinas.

ii) *El lugar de enunciación se construye a partir de los legados culturales*: lo que busca Mignolo en su artículo “Decires fuera de lugar”, es encontrar la posibilidad de arraigo, “de decires y pensares arraigados que conducirían a la decolonización intelectual

⁵² Mientras en *The Darker Side of the Renaissance*, Mignolo intercambia, casi indistintamente, los conceptos de Cultura y Tradición, el de territorio sigue siendo vital para el lugar de enunciación. Cultura, o tradición, no puede entenderse como un *algo* que está ahí para ser recordado u olvidado; con estos términos Mignolo más bien hace referencia al *proceso mismo mediante el cual se recuerda, se olvida, se crea o se destruye* (esta es la razón por la que tiende a reemplazar, finalmente, estos conceptos por el de Semiosis, Colonial o Cultural dependiendo del caso). En ese sentido las “tradiciones” son el tejido de conjuntos de actos de decir, recordar, y olvidar. En tales actos, las “tradiciones” son el lugar al que las personas se ligan en comunidad mediante el lenguaje, los hábitos alimenticios, emociones, maneras de vestir, y se organizan y conciben en un lugar geográfico (país o frontera) por medio de la construcción del *mismo* y del *otro*. El territorio es el sitio de interacción de los lenguajes y las memorias en tanto constructoras de lugares e identidades. No se refiere solamente al lugar geográfico, sino, incluso, a la historia que da origen y que se construye en un lugar geográfico. En este sentido, el territorio es el lugar al que se arraigan las tradiciones. O, en otras palabras, el territorio es el sitio donde ocurren las semiosis. La suposición de Mignolo a este respecto es que cada territorio contiene su historia, historia local, y así es como cada tradición se construye diferente a las otras.

[decolonialidad] y a la regionalización de lo que occidente impulsó como formas universales de conocimiento”. En otras palabras, busca pensar a partir de “las ruinas que legó a la historia de América, tanto las culturas andinas y mesoamericanas como las culturas europea pre-colombina”. Este pensar *a partir* de las ruinas, prosigue Mignolo, es diferente a reconstruir y comprenderlas a partir de un pensamiento etnocéntrico, que exhibiría las “ruinas” como objeto museográfico, las lenguas y el pensamiento como datos históricos que no tendrían nada para decirnos actualmente. Pensar *a partir* del legado de las ruinas andinas y mesoamericanas implica un esfuerzo por “construir un decir arraigado que presuponga y supere el proyecto de Martí de ‘nuestra América’”. No se trata, sin embargo, a la manera de Martí, de recuperar la pureza y autenticidad de un pensamiento americano que, como defiende Dussel, devendría en la salvación respecto de las consecuencias de la razón moderna; sino una manera de pensar a partir de las ruinas de las culturas andinas y mesoamericanas que incorpore las ruinas greco-romanas tal como se exportaron hacia los márgenes del Renacimiento europeo. “Esto es, un pensamiento que se construya en los intersticios, en los *entre-espacios* engendrados por la expansión occidental” (Mignolo, 1995a, pp. 26-27). A esto hay que agregarle que la constitución del lugar de enunciación desde las ruinas incorpora un cambio de lenguaje, aunque no radical debido a la semiosis colonial, que Mignolo considera esencial para distinguir los lugares de enunciación. No a la manera de Calibán que aprende el idioma del amo para maldecirlo; pues ¿cómo saber si en ese idioma no se encuentran ya las patologías que los pensadores latinoamericanos ven en la modernidad⁵³?

La territorialidad es una característica esencial del concepto de *lugar de enunciación* de Mignolo. En la introducción a *The Darker Side of the Renaissance*, el semiólogo argentino se encarga de subrayar esta característica para diferenciar su concepto del de “modo de enunciación” de Foucault. Para usar la expresión de Deleuze, Mignolo *habría dado por detrás* a Foucault, al considerar que uno de los cuatro componentes de las formaciones discursivas era el *lugar de enunciación* (asumiendo que el *modo de enunciación* equivaldría al concepto de Mignolo en terminología foucaultiana). El argentino había visto en los “modos de enunciación” un modelo para entender la historia

⁵³ “¿qué ocurriría si el colonialismo, la racionalización, el autoritarismo, la tecnificación de la vida cotidiana, en suma, todos los elementos deshumanizantes de la modernidad, estuviesen relacionados directamente con los discursos humanistas?” (Castro-Gómez, 2011, p. 113)

como un constructo discursivo que configura y se configura en el presente. Sin embargo, dice Mignolo, Foucault estaba centrado, principalmente, en los fundamentos disciplinarios e institucionales de las formaciones discursivas, dejando de lado la cuestión de la historia personal del sujeto dicente.

No basta con entender el discurso como una trampa epistemológica; la “arqueología del saber” da cuenta de la enunciación en términos disciplinarios, en cierta forma, para escapar de la dimensión ideológica que estaría en juego en la enunciación, y de la que daban cuenta las líneas pos-marxistas del pensamiento. La ausencia de esta dimensión es la que Mignolo extraña, aunque esto signifique, en cierto modo, que su postura respecto al sujeto se revalúa: el sujeto desde este momento es analizado en dos dimensiones: una disciplinaria y otra no disciplinaria; la primera responde a la epistemología y la segunda a la hermenéutica, o, la primera es teórica, mientras la segunda está en el dominio de la experiencia.

En consecuencia, el *lugar de enunciación* no es solamente una herramienta para evaluar discursivamente una enunciación, o incluso una formación discursiva, sino que desentierra el nivel ideológico que subterráneamente se manifiesta en la enunciación. Para distinguir estos dos niveles del *lugar de enunciación*, Mignolo toma prestado el término *standpoint* del pensamiento crítico feminista, y acuña el de *perspectiva*. Afirma entonces que, en la geopolítica del conocimiento, la misma *perspectiva* puede asumirse desde *standpoints* distintos. Ambas dimensiones son necesarias para conseguir transformaciones sociales efectivas: “el uno sin el otro es políticamente débil”. Mignolo ilustra esta diferencia en el pensamiento de Marx: “el *standpoint* de Marx es, por ejemplo, el de la economía política y de la filosofía ilustrada, mientras que su *perspectiva* es el de la clase obrera” (Mignolo, 2003, p. 28)

Antes de concluir, es sumamente importante que volvamos a mencionar, brevemente, el “punto de vista” como predecesor al “lugar de enunciación” en el pensamiento de Mignolo. El “punto de vista” es un concepto que Mignolo toma de un campo ajeno a la filosofía, que responde a su preocupación inicial. Afirma categóricamente que se trata de un concepto vinculado al Renacimiento, en particular, a los estudios sobre la pintura, a saber, a los estudios sobre la perspectiva que desarrollaron inicialmente los maestros italianos. Este concepto, sin duda, lo retoman los físicos del siglo XV y XVI. Un

ejemplo paradigmático es Galileo, quien habla ya de que la descripción de los fenómenos físicos, depende del observador y, por ende, son todos relativos. De ahí la necesidad de un observador inercial, para quién los fenómenos son absolutos. Descartes, al final del Renacimiento, asume esta necesidad y construye el sistema cartesiano, basado en la geometría analítica, y ubica a este observador inercial en el punto cero de su sistema. La crítica literaria y las poéticas modernas, también se adueñan de este concepto y lo aplican al narrador, el narrador como observador ocupa también un “punto” desde el que describe fenómenos, en este caso, humanos.

El “punto de vista”, por esto, es un concepto que responde a la tradición renacentista. Esto llama la atención, cuando en 1995 ve la luz su libro *The Darker Side of the Renaissance*, en el que muestra los legados coloniales que vienen del “lado oscuro del renacimiento”, con la intención de “decolonizar la educación y descentrar el lugar de enunciación epistemológico”, en las naciones latinoamericanas. El punto de vista, como legado renacentista, no responde a la necesidad de decolonialidad, puesto que, como tal, presupone un espacio homogéneo. Ya hemos repetido en variadas ocasiones que el espacio que se ha construido, en cambio, es un espacio heterogéneo, un espacio de diferencialidades de poder. Por esta razón, Mignolo ve la necesidad de elaborar un nuevo concepto que dé cuenta del “punto de vista” en un espacio heterogéneo. Este concepto es el *lugar de enunciación* que, fuera del campo literario, le servirá para responder a la cuestión de cómo hacer frente a la crisis del modernismo desde las ex colonias, cuyo decir está signado por la racionalización moderna, y por una historia de colonialidad que no contempla el posmodernismo.

Respecto a esta cuestión, en *The Darker Side of the Renaissance*, Mignolo muestra tanto los mecanismos mediante los que el imperio hispánico colonizó el lenguaje, la memoria y el espacio, como los modos en que las tradiciones nativas (como las de quienes llegaban esclavizados) resistieron a estas colonizaciones, forjando, de esa forma, lugares de enunciación *entre* ellas. Esto se puede ver, e.g., en el diálogo que cita Mignolo (1988), entre los 12 frailes y los “*tlamantines*” (los aztecas que tienen por tarea cuidar las ceremonias y ritos), citado del libro VI del *códice Florentino* de Sahagún, se puede ver que los frailes trataron de hacer que los mismos *tlamantines* renunciaran a venerar sus dioses y que enseñaran, de esta manera, a los demás aztecas que sus dioses eran falsos. Sin

embargo, los *tlamantine* niegan la veracidad de lo que los frailes arguyen. Se niegan ellos mismos a abandonar y destruir las leyes y costumbres que dejaron los “primeros pobladores” de esta tierra, porque se han criado con ellas y porque a “esto estamos habituados y lo tenemos impuesto en nuestros corazones”. Los “sacerdotes” aztecas tomaron su decisión basados en el reconocimiento de lo que son y de las costumbres que han hecho que sean de esa manera (Mignolo 1988, p. 38). No es que la negativa a abandonar sus dioses haya redundado en la conservación pura de sus creencias. Más bien, esto apunta a mostrar que no hubo una aculturación, sino que se abrió paso a la semiosis colonial, evidenciada en el ámbito religioso actual, por ejemplo, en la multiplicación de santos católicos, que no dejan de ser “crasis” entre las deidades americanas e hispánicas. Lo mismo sucedió en el caso de las lenguas y el espacio, como muestra Mignolo.

El *lugar de enunciación*, más que ser un concepto “liberador” o emancipador, a pesar de que sea, en efecto, resultante de una necesidad de este carácter, es una herramienta que apunta a descubrir y a construir diversas formas críticas de pensamiento analítico y proyectos futuros asentados sobre las historias y experiencias que cargan la huella de la colonialidad (a pesar de que puede haber *lugares de enunciación* no-críticos al discurso hegemónico, v.g., el eurocentrismo; este concepto es pensado y utilizado referente a la colonialidad), más que por aquellas dominantes hasta ahora, asentadas sobre las historias y experiencias de la modernidad. Esto es, el lugar de enunciación es la herramienta para diversificar los discursos, dando origen a lo que denomina el *pensamiento fronterizo*.

El *pensamiento fronterizo* es diverso, pues propende por la *diversalidad*. No tiene un autor referente, un origen común. Lo que tiene en común es el “conector”, lo que comparten quienes han vivido o aprendido en el cuerpo “el trauma, la inconsciente falta de respeto, la ignorancia – por quienes hablan de derechos humanos y de convivialidad – de cómo se siente el ninguneo que los valores de progreso, de bienestar, han impuesto a la mayoría de habitantes del planeta, que en este momento tienen que re-aprender a ser” (Mignolo, 2003, p. 20). El pensamiento fronterizo, es la enunciación que emerge desde las fronteras, desde los lugares de enunciación fronterizos. El reconocimiento, la validación epistemológica y la importancia política de los pensamientos críticos a la modernidad, a los

discursos de progreso, de bienestar, de desarrollo, de industrialización, etc., representan, en gran medida, el campo de acción del concepto en cuestión.

HERMENEUTICA PLURITOPICA: Comprender la historia y comprender al otro

En un temprano artículo, Walter Mignolo, con la intención de sentar las bases objetivas de su teoría del texto literario, elabora una atinada distinción entre lo que significaría la *comprensión hermenéutica* y la *comprensión teórica* (Mignolo 1983).

En las ciencias humanas, nos dice Mignolo, la comprensión teórica es presupuesta por la comprensión hermenéutica. “La ciencia es siempre un contexto objetivo de sentido construido a partir de un contexto general subjetivo o particular y subjetivo de sentido” (Mignolo 1983, p. 10). Esto es, cada vez que un sujeto trata de comprender una obra, un acto, o un acontecimiento, su comprensión se construye sobre las proposiciones teóricas de las ciencias que sean pertinentes. Se interpreta, pues, *desde* la teoría. Sin embargo, la elección de las mismas es un acto volitivo del sujeto; he aquí la dimensión subjetiva de la comprensión, según este esquemático ejemplo. Esto sin olvidar, por supuesto, que la ciencia sólo es objetiva en la medida en que el *modo de enunciación* se corresponde con las reglas de formación discursiva de cada disciplina, esto es, en la medida en que responde a las demandas intersubjetivas de la comunidad científica.

Mignolo parte de la distinción entre *Verstehen* (comprender) y *Erklären* (explicar) con que Dilthey distingue el saber de las ciencias humanas (psicología, historia, sociología, etc.) del saber de las ciencias naturales (física, química, etc.), sin embargo, se distancia rápidamente de ella, al mostrar que esta diferenciación se basa en una supuesta diferencia ontológica entre una y otra ciencia. Diferencia que termina por difuminarse en las manos del análisis discursivo, que devela el “azaroso” proceso por el que las *dispersiones* se aglomeran y organizan en unidades discursivas. Apoyándose en Popper, Mignolo termina por moldear su crítica a la postura de Dilthey. Popper compara el conocimiento sobre el hombre y el conocimiento sobre la naturaleza⁵⁴: i) de la misma manera como comprendemos al otro, porque hacemos parte de la humanidad, comprendemos la naturaleza porque somos parte de ella; ii) de la misma manera que comprendemos al hombre y sus actos en virtud de la racionalización que hacemos de sus acciones, también

⁵⁴ Ver, Popper 1979.

comprendemos a la naturaleza en virtud de la racionalización que hacemos de sus leyes naturales implícitas en ella; iii) comprendemos al mundo natural en los mismos términos que a una obra de arte, como creación; iv) tanto las ciencias humanas como las naturales están destinadas al fracaso en cuanto a la comprensión última de los fenómenos que estudia; v) además, las actividades que realizamos para explicar los fenómenos naturales como la proposición de hipótesis, teorías y leyes, hacen parte de un proceso cognitivo distinto al proceso cognitivo a través del que se comprende la naturaleza.

En ambos campos, tanto las ciencias naturales como las ciencias humanas, de acuerdo a lo anterior, se hablará de comprensión teórica y de comprensión hermenéutica. En las ciencias humanas, que son las de nuestra incumbencia por el momento, el contexto objetivo de la comprensión se corresponderá con la comprensión teórica, mientras el contexto subjetivo con el de la comprensión hermenéutica.

Pensemos, por ejemplo, en un espectador de *Blade Runner* (Ridley Scott, 1982), la famosa película que se basó en el libro de Philip Dick *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?*⁵⁵ Se trata de un sujeto que no ha sido entrenado para ver cine, por lo que su comprensión teórica no estará determinada, entonces, por la reflexión en torno a qué es el cine, o cómo debe hacerse una película. Su juicio, probablemente, no girará en torno a si la película revoluciona la estética del cine, probablemente no hará un análisis de los planos o de los sintagmas cinematográficos, o si acaso debe ser o no considerada un *clásico*, aunque, por supuesto, esto dependerá de la intención que tenga el sujeto; sin embargo, al no ser un “conocedor” de la teoría sobre el cine, su opinión no tendrá mucho peso en el ámbito de la estética o de la teoría del cine. Estará inclinado, más bien, a comprender la película desde otra perspectiva, más cercana, tanto a sus intereses personales, como a su contexto objetivo. Supongamos que se trata de un espectador que se interesa por el tema de la colonialidad y que se ha empapado de las reflexiones en torno a ello. Lo primero que notará es que en esta ficción futurista la idea de la colonia es patente, lo cual es evidente en la pequeña introducción de la misma: “Replicants were used off the world as slave labour, as a hazardous exploration and colonization of other planets”. Después de esta contextualización sigue una imagen de la ciudad futurista, Los Ángeles en 2019, que muestra la fantasía de la “hipertecnologización” – extrapolación de las ideas del desarrollo

⁵⁵ Dick, P., 1992.

científico moderno – a la vez que transmite una extraña sensación de apocalipsis, sugiriendo con ello la deshumanización de la vida y la destrucción ambiental que sigue al desarrollo tecnológico. La escena siguiente, tal vez, será la que más llame su atención. Tras mostrar una ciudad completamente gris, un anuncio invita a poblar las colonias interesaciales: “a new life awaits you in the out world colonies, the chance of begin again in a golden land of opportunities and adventure”. Una crítica, tal vez, del moderno deseo de maximizar la explotación de recursos naturales, de tecnificar al máximo los trabajos, de agilizar el transporte e incrementar el número de viviendas en la ciudad; una crítica, en fin, a las ideas de desarrollo. Pues, sin lugar a duda, el desarrollo destruyó la ciudad. En ese momento, las colonias se hacen esperanza para una “nueva” vida llena de oportunidades y aventuras. Nuestro espectador terminaría, pues, por fijarse más en la relación que existe entre la modernización y la consideración de las colonias como necesarias para comenzar de nuevo, en vez de notar las innovaciones en la narrativa cinematográfica.

Para Mignolo, hay al menos dos niveles de comprensión. Un nivel corresponde al momento en que el espectador se representa “dentro” del fenómeno que trata de comprender y profiere juicios sobre el “sentido” del mismo, en el ejemplo anterior sobre la relación entre modernidad y colonia. Este nivel es el de la *comprensión hermenéutica*. En el otro nivel, el espectador se “separa” del fenómeno que comprende (el filme) con la intención de proferir juicios sobre cómo se forman los universos de sentido bajo los que son coherentes las diferentes interpretaciones, estos juicios participan de un universo de sentido disciplinar, es decir, entran en la danza de la *dispersión discursiva* que termina por adherir a una formación discursiva (sociología, filosofía, historia). Este es el de la *comprensión teórica*⁵⁶.

Comprensión teórica y hermenéutica no son excluyentes. Al contrario, tienen una relación muy estrecha; y es sobre esta relación sobre la que queremos detenernos en este capítulo.

⁵⁶En literatura la comprensión hermenéutica controla el universo de sentido literario mediante la comunidad interpretativa, mientras que la comprensión teórica no se circunscribe a dicho universo de sentido, sino que su tarea es la de reconstruir las condiciones bajo las cuales se forman los universos de sentido. Sus fundamentos, pues, no están en la literatura, sino en los *paradigmas* (concepto de Khun) desde los que trabajan las comunidades disciplinarias. Ver, Mignolo 1983, pp. 16-19.

La *comprensión* de un fenómeno, sea una obra literaria, un acto político o un acontecimiento, está determinada por las formaciones discursivas. Los universos de sentido conformados por las comunidades interpretativas de cada disciplina son el campo en que la comprensión se asienta. Pero, en mayor medida, es el tiempo, histórico, el que determina tanto que un evento sea interesante como la comprensión del mismo. Esto quiere decir que la comprensión de un fenómeno siempre es parcial y sujeta a la época. Hasta el momento no se ha incorporado a la reflexión los elementos diferenciadores del pensamiento de Mignolo. Hemos estado hablando de un sujeto que se relaciona sólo con la dimensión temporal; de un acto de comprender que sólo se ve influido por elementos epistemológicos e históricos, dejando al margen la dimensión espacial que permite abrir la historia a otros modos de interpretación, en otras palabras que introduce el *lugar de enunciación*. Un fenómeno como la oficialización del español en territorio latinoamericano podría ser comprendido como un fenómeno histórico completamente coherente con la *superioridad* de los lenguajes de raíz indo-europea sobre todo otro lenguaje; o como una consecuencia lógica de la desaparición, a causa de la colonia, de los lenguajes indígenas; podría creerse, como lo creyó Andrés Bello, que en ciertas zonas territoriales de América del Sur se habla un mejor español que en otras, y que era deseable “purificar” el idioma. Los tonos de la occidentalización de esta interpretación descuellan en sus términos. Una segunda interpretación nos diría que la preponderancia del español se debió a las políticas coloniales, sí, pero que no es el único idioma que se habla en nuestras tierras, y que, si puede decirse, este español latinoamericano contiene muchas palabras conservadas de los lenguajes indígenas, como guagua, chuspa, entre tantas otras. Esto es, que desde esta segunda interpretación se puede afirmar que otros lenguajes coexisten en el español de Latinoamérica.

Esto es, i) un mismo elemento a ser comprendido, puede entrar en dos o más universos de sentido, ser incorporada en dos o más horizontes diferentes; ii) la colonización americana sirve de paradigma para concebir la coexistencia, tanto territorial como temporal, de varios “lugares de enunciación”; de esto deriva que iii) la comprensión de un fenómeno en el que coexisten dos o más “culturas” o “tradiciones”, debería ser comprendido no desde una de ellas, sino desde todas.

Este capítulo tiene como finalidad exponer cómo entiende Mignolo el acto de comprensión, al introducir la dimensión espacial del lugar de enunciación. Como punto de partida para pensar la comprensión, nos situaremos en la hermenéutica de Gadamer, particularmente expuesta en *Verdad y Método I*, ya que es el punto de partida del mismo Mignolo, y mostraremos cómo y porqué es necesario diversificar esta hermenéutica.

2.1 Reivindicación de la tradición hermenéutica de Gadamer y el sentido de la comprensión

No es nuestra intención exponer en qué consiste la hermenéutica de Gadamer de un modo exhaustivo. En este apartado nos concentraremos en la reivindicación que hace el hermeneuta alemán del concepto de “prejuicio”, con la intención de: i) entender qué papel juega la tradición en el acto de comprender; ii) entender qué significa comprender en el contexto de la hermenéutica; y iii) entender la relación entre la hermenéutica de Gadamer y la modernidad como proyecto, esto con la intención de justificar la crítica que se hace a la hermenéutica desde la perspectiva decolonial.

Esta última relación inevitable entre el pensador y su época es la que da pie a la crítica que Mignolo hace a la hermenéutica filosófica. La hermenéutica de Gadamer es el terreno sobre el que se cierne la *hermenéutica pluritópica* como metodología del pensamiento fronterizo. Mignolo parte del planteamiento de Gadamer para fundamentar su metodología de literatura comparada con la que se propone restablecer las voces del “otro-que-Europa”, que habían sido enmudecidas tanto por las políticas coloniales, como por la reconstrucción moderna de la Historia Universal. No obstante, Mignolo introduce a la hermenéutica las ideas interculturales de Panikkar⁵⁷, de una interpretación desde dos frentes. La diatopía, empero, no es suficiente para dar cuenta de la interpretación en el marco de la colonialidad americana, pues en ésta confluyen no dos sino más tradiciones, por ello prefiere hablar de *pluritopía*.

Heidegger se adentra en la problemática de la hermenéutica y la crítica de la historia sólo para desarrollar a partir de ellas, desde el punto de vista ontológico, la preestructura de

⁵⁷ Estas ideas aparecen en el libro de Panikkar (1997).

la comprensión (Ver Gadamer 1999: 331; Heidegger 1927, §63 s.). Gadamer, en cambio, persigue la cuestión de cómo, una vez liberada de las ataduras ontológicas, del concepto científico de verdad, la hermenéutica puede hacer justicia a la historicidad de la comprensión – sin desatender la estructura ontológica del Dasein y el análisis existencial que hace su maestro, Heidegger.

El Dasein, como ente capaz de encontrarse con el *ser*, es el sujeto de su filosofía. A pesar de esto, Gadamer intenta escapar de la ontología de Heidegger, dada la poca importancia que tiene el historicismo en su pensamiento. Sin embargo, Gadamer no abandona del todo la ontología de Heidegger – que se considera como el desarrollo más alto de la ontología occidental que, dicho sea de paso ha sido la base de la ideología colonialista, puesto que a pesar de lo universal que pueden parecer sus juicios, no son más que formulaciones que conservan y enaltecen la tradición del pensamiento occidental, su cultura, valores, cosmovisión, etc. Es decir, la filosofía del ser no es más que la totalización de la historia del pensamiento occidental.

Gadamer toma como punto de partida la preestructura de la comprensión que definió Heidegger: la circularidad de la comprensión. Tal circularidad puede ser ilustrada con el siguiente ejemplo: en nuestra vida cotidiana el gesto de extender la mano dejándola a la espera de que otra la estreche es un gesto de reconocimiento, de igualdad, en el caso más general; es un símbolo cultural que expresa que quienes se estrechan las manos se entienden como iguales. La igualdad es uno de los valores más fundamentales de nuestra sociedad; en efecto, la legislación, al menos en abstracto, es un modo de fomentar y conservar este valor. Para entender el estrechón de manos es inapelable participar de tal sociedad, compartir su cultura y sus valores, ya que sólo dentro de ella tiene sentido; esto es, el símbolo cultural es entendido sólo dentro de la cultura que, sin embargo, es expresada por el símbolo mismo. Ya que sin la reafirmación del valor de la igualdad, la cultura comienza a desmoronarse. Así puesta, la circularidad está en que la comprensión del fenómeno cultural implica el conocimiento y la reafirmación de la cultura, esto a su vez es el fundamento del fenómeno a entender.

No hay que entender esto como un “círculo vicioso”, pues en esta circularidad, dice Heidegger y repite Gadamer, hay una “posibilidad positiva del conocimiento más originario” (Gadamer 1999, p. 332). La autoconciencia histórica mostraba esta posibilidad:

“todo saber sobre sí mismo puede convertirse en objeto de un nuevo saber” (Gadamer 1992, p. 38). Así, el conocimiento histórico se vuelve a su vez, objeto de saber, en la misma medida en que toda interpretación de la historia es, simultáneamente, histórica.

A pesar de esta conciencia de la circularidad que sugiere que sólo son posibles interpretaciones parciales y sujetas a las diferentes necesidades epocales, una versión de la historia se ha impuesto, si no como universal y absolutamente verdadera, sí, en cambio, como paradigmática y aceptada: la llamada *historia universal* que ocupa el currículo del curso de ciencias sociales en la mayoría de los institutos de educación en nuestro país (Colombia). Una historia contada desde un lugar de enunciación eurocéntrico, en la que el tiempo y las épocas se han definido con relación a los acontecimientos del “viejo continente”; una historia que nos enseña a plegar las historias locales sobre los grandes momentos de la “historia global”. Gadamer, gobernado en su pensamiento por la ontología de Heidegger, pensó que la hermenéutica tendría como fin último, el descubrir las condiciones de una hermenéutica capaz de llevarnos a la comprensión misma del *ser*, tras un movimiento dialéctico que iría ensanchando los horizontes interpretativos del Dasein. En otras palabras, Gadamer creyó en una verdad ontológica alcanzable mediante su hermenéutica.

Por ende, la universalidad de la hermenéutica filosófica de Gadamer, desconoce sus propios fundamentos históricos; y, tal vez obedeciendo a uno de esos prejuicios “invisibles” a los que alude en “Verdad y Método”, dio por sentado que la tradición ontológica occidental, fundada en el clásico pensamiento griego, era la tradición “natural” de todo ser humano⁵⁸.

Estamos convencidos, no obstante, de que una postura hermenéutica no logra hacerse universal, sino a través de políticas y prácticas de poder/saber. La decolonización consiste, dicho sea de paso, en deconstruir los discursos que se han universalizado haciendo visibles los *lugares de enunciación*, tanto el hegemónico como los marginados, con la intención de permitir la entrada de pensamientos “otros” en el diálogo mundial.

⁵⁸ Sin embargo, en una conversación que sostiene con Silvio Vietta en el 2001 (ver, Gadamer, 2004), Gadamer comenzaba a sospechar de las raíces egipcias en el pensamiento presocrático. Aunque, notoriamente, no le dio mucha importancia a la cuestión del origen del pensamiento, sino más bien a la carencia de fuentes que permitieran entender mejor la historia de la filosofía eleática (Gadamer 2004, pp. 65-66).

La hermenéutica filosófica de Gadamer, sin embargo, tiene muchos puntos de interés, en particular la reivindicación del prejuicio y de la tradición, lo cual permite pensar en una manera diferencial de comprender.

La diferencia entre los modos de saber de las ciencias naturales y las ciencias sociales que inauguró Dilthey, marcó el fracaso de la aplicación del método científico al análisis de lo humano. La vida humana comprendida en términos de “causa-efecto” analógicamente a la mecánica newtoniana, y así mismo los fenómenos sociales, los actos políticos, el desarrollo del pensamiento, la producción artística, etcétera, fueron habituales hasta el siglo XIX, no obstante, hacia finales del siglo XIX y principios del XX los científicos sociales y filósofos “despertaron de su sueño dogmático” y, retomando aquella división tradicional entre *doxa* y *episteme*, escindieron los modos de saber de las ciencias naturales y las humanas, calificando a unas como teóricas (ciencias sobre la naturaleza) y a otras como hermenéuticas (ciencias humanas).

A mediados del siglo XX, empero, con los desarrollos y la difusión de los resultados y los procesos de la física de partículas y de la física gravitatoria, los fracasos del positivismo lógico para fundar el funcionamiento de la lógica en las matemáticas y viceversa, la aparición del análisis del discurso, entre otras cosas, hicieron que la división entre conocimiento teórico, saber científico y hermenéutico se viera cada vez menos claro. Bachelard había develado en sus cursos de historia de la ciencia que la producción científica no se podía desligar de su época. Por ello se hace necesaria la presencia de la filosofía, para que haya una vigilancia epistémica que ilumine los obstáculos epistemológicos y propicie las rupturas de la ciencia con ella misma. Kuhn y Lakatos también habían encontrado que la actividad científica es histórica. Por ello antes que hablar de teorías, preferían hablar de paradigma (Kuhn) o programas de investigación (Lakatos)⁵⁹.

⁵⁹ Estas ideas aparecen en repetidas ocasiones en: Bachelard, 1970, 1975, 1981, 1985, 1988; Kuhn, 2006; Lakatos, 2007.

Los análisis históricos de la ciencia muestran la relación directa que sostiene la misma con las necesidades sociales, con la cosmología de la época⁶⁰ e incluso con las posturas políticas de las naciones, como veremos en el siguiente ejemplo.

Desde los inicios de la física cuántica, que podríamos ubicar cronológicamente a principios del siglo XX con la hipótesis de Planck⁶¹, en concordancia con Einstein (1991), la física cuántica se ha configurado a través de un proceso de diálogo interdisciplinar. El libro de Beller (1999) recoge los diálogos más significativos de la física del siglo XX, en él se ve la proliferación de las hipótesis explicativas de los fenómenos cuánticos. El componente ideológico de la ciencia es señalado por Phillip Frank (1945), quien muestra cómo la interpretación idealista de la física moderna responde a una aversión política hacia el materialismo – que se vinculaba fácilmente con políticas socialistas –; a su vez, el repudio de la sociedad soviética por el empirismo lógico se erigía sobre la base de que una ciencia que no permite hacer una descripción social en términos dialécticos y que además pone en tela de juicio el “mundo real” es claramente un aparato ideológico igual que la religión. Las ciencias naturales, pues, como las ciencias del espíritu, pueden ser comprendidas como discursos de poder que se encargan de imponer una serie de verdades que a la larga no son más que interpretaciones, pues, no hay más que interpretaciones, como dice Nietzsche.

Si acaso se hacía cada vez menos descabellado hablar de interpretación en las ciencias naturales, fue cada vez más radical la diferencia entre *doxa* y *episteme*. El científico, social o natural, debía estar en la capacidad de “demostrar” o “justificar” los juicios que considerase verdad; de este modo todo prejuicio quedaba resueltamente fuera del campo del saber, es más, todo prejuicio fue considerado como un no-saber. Pues, si el saber consiste en comprender la cosa en cuestión, los prejuicios, sin duda, nos ciegan frente a ella y sesgan nuestra percepción. Los prejuicios desfiguran la cosa a su antojo, y si dejamos que ellos se apropien de nuestra comprensión del mundo, entonces el mundo no podría dejar de ser una desfiguración conjunta de las cosas.

⁶⁰ Los estudios de “psicoanálisis superficial” o “psicoanálisis del conocimiento” de Bachelard son muy aleccionadores a este respecto.

⁶¹ Planck establece en 1900 que la energía se absorbe y se radia en pequeñas cantidades discretas que denominó cuantos. Planck determinó que la energía de cada cuanto radiado es igual a la frecuencia de la luz radiada multiplicada por h la *constante de Planck*.

Suena lógico. Pero no podemos perder de vista que esta aseveración es la expresión de una ontología particular: metafísica de una ausencia que promete presentarse sin hacerlo, del *ser* que gusta de ocultarse hasta en su propio nombre; metafísica que sugiere una epistemología del develamiento, de la visión cada vez menos borrosa de la cosa en sí.

El prejuicio no significa “juicio falso”. Aunque la consideración negativa del prejuicio nos parezca natural, no debemos olvidar que se trata de una valoración moderna del prejuicio: “existe realmente un prejuicio de la ilustración, que es el que soporta y determina su esencia: este prejuicio básico de la Ilustración es el prejuicio contra todo prejuicio y con ello la desvirtuación de la tradición” (Gadamer 1999, p. 337).

La ilustración quiso construir una nueva tradición donde los prejuicios estuviesen justificados previamente por los mecanismos de la razón, es decir, en que no hubiese prejuicio, sino que el punto de partida de nuestra experiencia fuese una ley descubierta por el método racional de la ciencia. De esa manera era pensable un continuo progreso en los saberes, y la utopía de una humanidad científica se contoneaba en el horizonte de la historia. No obstante, esta lucha en contra de los prejuicios enfunda a los que se encuentran en la base del proyecto ilustrado; el más esencial de ellos, la creencia de que puede haber comprensión sin prejuicio, una comprensión desinteresada de los fenómenos.

Toda comprensión es prejuiciosa, dice Gadamer (1999):

“Si se quiere hacer justicia al modo de ser finito e histórico del hombre es necesario llevar a cabo una drástica rehabilitación del concepto del prejuicio y reconocer que existen prejuicios legítimos” (p. 344)

La legitimidad de los prejuicios pone sobre la discusión el tema de la autoridad. En la medida que la validez de la autoridad toma el lugar del juicio, la autoridad se convierte en fuente de prejuicio. Qué autoridad y por qué es fuente de prejuicios verdaderos y cuál es fuente de prejuicios falsos, es la cuestión que tendríamos que solucionar a continuación. Y es en este punto en el que Gadamer arroja sus cartas sobre la mesa.

Gadamer recurre al romanticismo alemán por la gran fascinación que mostraron los románticos por el pasado y por la tradición, que posee una autoridad que se ha hecho anónima. Al ser comprendido el Dasein como ser histórico y finito, no podemos ignorar el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no sólo lo fundado en la razón, gobiernan nuestras acciones y nuestro comportamiento. Los ritos, los dichos, la musicalidad del lenguaje, los gestos, la cercanía con el cuerpo o la lejanía, la incertidumbre o la seguridad ante el futuro, la importancia del pasado, entre otras muchas cosas que conducen gran parte de nuestra capacidad de actuar e interpretar, hacen parte de la tradición y, en su mayoría, no son fuentes de autoridad racionalmente validadas. Los románticos reconocen, pues, que al margen de los fundamentos de la razón, la tradición conserva algún derecho y determina ampliamente nuestras instituciones y comportamientos (Gadamer, 1999, p. 349).

La tradición no es entendida como una cárcel de la que escapamos con las alas de la razón, sino que ella misma es también un momento de la libertad y de la historia que ha de ser reconocida como tal. El hecho de que responda a otra lógica, diferente al *logos* o al método científico, no quiere decir que es falsa o errónea. Tampoco se quiere erigir la tradición como una autoridad absoluta en la que se debieran fundar todos nuestros juicios. Simplemente se trata de reconocer que las tradiciones determinan nuestra interpretación, y por lo tanto de que cada intento por descubrir lo que hay de verdadero en los fenómenos es una expresión de la época y de su tradición. Es decir, como un momento nuevo dentro de la relación humana con el pasado.

Pensar en la tradición requiere de reinterpretar el significado de lo clásico. Puesto que, en lo clásico está expresada la relación que sostiene una comunidad humana con su pasado y su presente. Lo clásico es lo que aun siendo pasado es actual, o donde vuelve siempre la danza de la creación y de la comprensión. Es algo más que el concepto de una época o el concepto histórico de un estilo, sin que por esto haya que entenderlo como un valor suprahistórico, Gadamer (1999) dice al respecto:

“No designa una cualidad que se atribuya a determinados fenómenos históricos, sino un modo característico del mismo ser histórico, la realización de una conservación que, en una confirmación constantemente renovada, hace posible la existencia de algo que es verdad

(...) [lo clásico] es una realidad histórica a la que sigue perteneciendo y estando sometida la consciencia histórica misma (...) [posee pues] una especie de presente intemporal que significa simultaneidad con cualquier presente” (pp. 356-357)

El pivoteo de la comprensión del presente en lo clásico es el movimiento circular del que hablamos al principio de este apartado. Lo clásico, aquello frente a lo que se construye el presente, sea para alejarse de él o para reivindicarlo, siempre se reafirma.

Desde esta perspectiva, la comprensión está dada, no por un “milagro” de los sujetos involucrados, sino por la participación de los mismos en un “sentido comunitario”. La comprensión es una actividad intersubjetiva en la cual la tradición juega el papel de catalizador del sentido. El “sentido comunitario” está dado por la tradición. A su vez, la comunidad determina la tradición.

Esto significa que la anticipación de sentido que guía nuestra comprensión (esa especie de intuición respecto a lo que se sigue), por ejemplo de un texto, no es una característica especial de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición. Esta comunidad se somete a un proceso de continua formación, en lo referido a nuestra relación con la tradición. “No es sencillamente un presupuesto bajo el que nos encontramos siempre, sino que nosotros mismos la instauramos en cuanto que comprendemos, participamos del acontecer en la tradición y continuamos determinándolo así desde nosotros mismos” (Gadamer, 1999, p. 363). Aquí radica la circularidad de la comprensión. La tradición es el pivote de la comprensión, a la vez que la comprensión conforma a la tradición. La interpretación de nuestro pasado constituye la tradición pasada y porvenir.

¿Acaso esto quiere decir que sólo somos capaces de comprender lo que nuestra comunidad y nuestra tradición nos permite? ¿Qué pasa entonces cuándo desde el siglo XVIII, como nos alecciona Said, o desde el siglo XVI, como nos cuentan los decoloniales, desde occidente se trató de comprender comunidades y tradiciones ajenas a las suyas como el Oriente o América? ¿Es que Gadamer desacredita todos los estudios con pretensión de verdad sobre otras tradiciones? Es importante resolver estas cuestiones para comprender la crítica que se la hace a Gadamer desde las posturas decoloniales, y, con esto, darle peso a la necesidad de una hermenéutica pluritópica.

2.2 El horizonte de sentido y la necesidad de una hermenéutica otra

El horizonte es una de las características esenciales de la comprensión en la hermenéutica de Gadamer. Para llegar a tener una “comprensión correcta” de algo, se ha de tener en cuenta la tradición, la distancia en el tiempo y el horizonte.

El horizonte es el ámbito de captación que recoge y toma todo lo que se presenta ante el conocer, desde la condición de cada persona. Existiría una precomprensión dada en el horizonte que si para Heidegger responde al estar volcado hacia el futuro del Dasein, para Gadamer manifiesta también el estar emergiendo desde el pasado. Esto es, por la tradición y por la proyección de cada Dasein.

Ahora bien, tal como cuando una persona se detiene ante un paraje y distingue el horizonte como la forma que separa la tierra del cielo y en la que se contienen las cosas, pero también como el límite de su campo visual y, porque no, de su mundo; el horizonte, en el contexto de la hermenéutica, es analógicamente el contenido precomprendido y coaprendido de la unidad de sentido y el margen de la interpretación – es decir el límite en que una interpretación es considerada valiosa. Sin embargo, esto no significa que no exista un más allá del horizonte. Al desplazarse la persona que se hubo detenido, también lo hace su horizonte, y serán otras cosas las que quedarán contenidas dentro de su campo visual y será otra tierra y otro cielo el que bañe la visión del caminante; así mismo, el horizonte hermenéutico no es estático, pues se mueve con el Dasein. En la medida en que el círculo hermenéutico es un movimiento preestablecido, estructural de toda comprensión (y esencial del Dasein en su relación con el ser), el Dasein se traslada en espiral hacia la comprensión del Ser. Gadamer continúa la propuesta de la hermenéutica de la facticidad de Heidegger.

El ir hacia el Ser es lo que hace devenir al horizonte en uno cada vez más correcto. No obstante, ese movimiento es, como en la dialéctica, un movimiento que parece fugarse hacia el infinito, y, antes de encontrarse con el Ser, el Dasein se encuentra con el otro. El otro como Dasein, es decir, el otro como un yo externo ocupa en la hermenéutica de Gadamer el lugar del Otro, como absolutamente otro. Comprender al otro consiste en la *fusión de horizontes*.

Cada uno lleva consigo su propio *horizonte*. Lo que ve es lo que su tradición le ha enseñado a ver, y lo que la comunidad ha enseñado a incorporar en la tradición. Llevar consigo el horizonte es, por lo tanto, llevar consigo el espacio en el que se valora el significado de las cosas que caen dentro del mismo según los patrones de cerca, lejos, grande y pequeño. “La elaboración de la situación hermenéutica significa entonces la obtención del horizonte correcto para las cuestiones que se nos plantean cara a la tradición (...) El otro se hace comprensible desde el momento en que se ha reconocido su posición y horizonte” (Gadamer, 1999, p. 373).

La comprensión del otro comienza al hacerse consciente de que, a pesar de compartir la misma estructura ontológica, la historicidad del ser humano nos ha llevado a tener tanto posiciones, como horizontes, distintos. Cada cual responde a su tradición en cuanto al rol y a la precomprensión.

Cerrar el horizonte de cada cultura para distinguir las unas de las otras no puede ser otra que una abstracción. Para Gadamer, la movilidad histórica de la existencia humana estriba, precisamente, en que no hay una vinculación absoluta de ningún Dasein a una posición determinada, en que él puede ampliar, estrechar, alargar o achicar su horizonte, y en ese sentido, ningún horizonte está realmente cerrado. “El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve” (Gadamer, 1999, p. 374).

La fusión de horizontes implica el coaprender con el otro su pasado, su tradición, y compartir el presente, estar con el intérprete. Esto es, comprender implica desplazarse a una situación histórica ajena. Y ¿qué significa el desplazarse a una situación histórica que no es la propia? No se trata de ‘apartar’ la mirada de uno mismo simplemente. También es necesario llevarse a uno mismo para poder ‘desplazarse’. “Si uno se desplaza (...) a la situación de otro hombre, uno le comprenderá, esto es, se hará consciente de su alteridad, de su individualidad irreductible, precisamente porque es *uno* el que *se* desplaza a su situación” (Gadamer, 1999, p. 375). Este desplazarse no debe ser entendido como una simpatía o empatía de una individualidad en la otra, ni sumisión bajo los patrones del uno o del otro; por el contrario, significa siempre un ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro.

Este ascenso es el movimiento en espiral que nos llevará, infinitamente a la corrección de nuestro horizonte. En ese sentido “*comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos horizontes para sí mismos*” (Gadamer, 1999, p. 377).

A pesar del destino que tiene la hermenéutica, la comprensión cada vez más universal, Gadamer recurre constantemente a la tradición greco-latina, con ello ahoga el bizarro intento por incorporar a la alteridad en el pensamiento. El hermeneuta alemán implícitamente sugiere que i) la tradición greco-latina es, como tal, una tradición natural del Dasein; ii) que la comprensión del otro implica la transculturalidad, es decir, que las tradiciones se pueden fundir, mezclar ilimitadamente en la garganta del hermeneuta, y, por lo tanto, traducir perfectamente de una a otra.

Una tradición y el sujeto que la interpreta son el mismo; esta es la consecuencia del círculo hermenéutico. La fusión de horizontes anima a pensar en una posible tradición universal, que adquiere el sujeto que ha avizorado todos los horizontes. Esta tradición universal, de acuerdo al círculo hermenéutico, es tradición en la medida que haya sujetos que la conserven y la transformen, en la medida, pues, que hayan sujetos universales.

La hermenéutica de Gadamer busca, finalmente, la universalidad de una tradición desde la que todas las demás pueden ser comprendidas. Por supuesto que no existe una tradición más universalista que la occidental, que además se ha encargado de definirse a sí misma, definiendo al otro-que-Europa.

Sin embargo, Occidente no es ontológicamente un *dónde*. Más bien es históricamente un *cuándo*. No hay Oriente ni Occidente en una figura esférica, eso lo saben los matemáticos y los geómetras. Sin embargo todo lugar en el planeta tiene su Oriente (dónde amanece) y su Occidente (hacia dónde se dirige el sol). Mucho antes del Renacimiento o la Modernidad, Europa designó, siguiendo los parámetros cristianos que se encuentran consignados en el mapa de “T en O”⁶² a Asia y África, bajo una categorización

⁶² Mignolo (2007) publica los resultados de su investigación respecto a la invención de América, explicitando que América como invención europea desatiende la comprensión que tienen otras tradiciones del mundo. Advierte que sólo la tradición cristiana impulsada por el imperio romano, representaba el mundo, antes de la invención de América en tres continentes, representados en el mapa de T en O. en este mapa se dividió el mundo (La O) en tres continentes, Asia, África y Europa. A cada continente se le relacionó con uno de los herederos de Noé: a África se le relacionó con Cam – cuyo nombre significa caliente – fue el segundo hijo de Noé y se le separó de los otros dos, por ello se le relacionó con “la raza caliente de los hereje”; Sem – que significa el nombrado – a cuyo linaje pertenece Jesús se le relacionó con Asia; Jafet – engrandecimiento y en

racial. Pero fue en la modernidad cuando se construye un discurso sobre Oriente, el lugar en el que “nace” el espíritu (el Arte y la Cultura). Situándose a sí mismos en el Occidente, lugar en el que el espíritu llega a su perfección, cumple su finalidad. Así, en el mero denominarse Occidente, la tradición europea se autodefine como la cultura que contiene a las demás, la más universal. Gadamer asumió esta verdad hasta sus últimos años de vida, cuando apenas comienza a sentir un poco de curiosidad en torno a la cultura egipcia antigua (en cualquier caso la cultura egipcia hace parte de la línea histórica que crearon en Europa: hacía parte de la pre-historia).

Así mismo, la fusión de horizontes, que significa ir hacia donde el otro ha ganado su opinión, hacia donde la opinión del otro es auto-valorada, implica el llegar sin quitarse el ropaje extranjero y articular los elementos culturales que encajen con nuestros prejuicios tradicionales. De esto puede surgir, como dice Panikkar, una violación fecunda, pero no es ese el resultado en la mayoría de los casos. Por el contrario, el desentendimiento, la desestimación, el silenciamiento ha sido la constante, incluso hasta ahora, cuando el *mito de la modernidad* ha sufrido desencantamientos irreversibles, la mirada aciaga frente al otro ha sido la marca de un rey que se resiste a morir.

Hemos dicho que, i) la hermenéutica de Gadamer responde al ideal de transculturación, que tiende a difuminar las diferencias entre las tradiciones para generar así la ilusión de cosmopolitismo; ii) Gadamer sugiere con el planteamiento de su hermenéutica que el intérprete puede comprender todas las culturas desde la occidental, mediante un desplazamiento de sus horizontes; y iii) confía en un movimiento dialéctico de la historia que, si bien no se hace evidente, privilegia la tradición greco-latina por sobre las demás para alcanzar la “correcta” comprensión. Creemos que al mostrar i), ii) y iii) la relación de la hermenéutica con el proyecto de modernidad se hace evidente; sobre todo con aquel que anunciamos en el capítulo anterior, que entroniza a occidente como centro y fin de la historia. Pero, aún más con las políticas del multiculturalismo que responden a las

las casas de Cristo – se relacionó con Europa, es decir, el lugar donde las naciones crecen en la Iglesia. (ver, pp. 48-53)

necesidades mercantiles de incluir nuevos compradores y nuevos productos provenientes de las culturas periféricas, contrario a un proyecto político intercultural⁶³.

Ahora bien, el hecho de que la hermenéutica esté forzosamente vinculada con el proyecto moderno occidental, no la deshabilita como herramienta para esclarecer metodológicamente cómo comprende el sujeto. Más que excluirla por ello, nuestra intención es ampliarla mediante la adición de múltiples lugares de enunciación. La hermenéutica se convertirá en una de las herramientas con que Mignolo se enfrenta al problema de la colonialidad.

Pues, el momento en que los hispanos, con sus yelmos, espadas, caballos, mapas, carabelas, artefactos de navegación y supervivencia, con su dios único y sus libros, sus roles, etc., quedan cara-a-cara a los indígenas y sus vestimentas, sus cantos, su lengua, su fauna, su flora, su calendario, su tecnología, sus ciudades, ritos y dioses, es el momento del acontecimiento. El tiempo en que son impelidos a decidir, la expresión íntima de la historia. Comienza una matanza, sin referente histórico, a la vez que se inicia una comunicación entre las tradiciones nativas y la hispánica. Un constante proceso de traducción, ya en el idioma, ya en las maneras de actuar; esfuerzos de un lado por comprender al dios y del otro por imponer el libro; un ininterrumpido intento por escribir la historia de una y otra tradición. Por ello, una hermenéutica que pretenda la transculturación, una interpretación *monotópica*, no podrá dar cuenta del modo, tanto de la transformación (inclusión de elementos culturales indígenas en la tradición hispánica y viceversa) como tampoco de la resistencia (elementos de las tradiciones que se transforman, pero conservan su significado).

En este caso, en el de la colonialidad y el proyecto decolonial, se hace imprescindible una hermenéutica *pluritópica*. Una hermenéutica que reconozca la interculturalidad como destino, que suponga las dificultades existentes en el acercamiento a una cultura con las categoría de otra y que permita interpretaciones que, en vez de enclaustrar a los seres humanos en verdades inamovibles, les permitan libertad para el

⁶³“El reconocimiento de y la tolerancia hacia los otros que el paradigma multicultural promete no solo mantiene la permanencia de la inequidad social, sino que deja intactas las estructuras sociales e institucionales que construyen reproducen y mantienen esas inequidades” (Walsh en Mignolo, 2006, p. 45)

pensamiento. Esto es, que permita liberar las voces encerradas bajo “las verdades” del discurso hegemónico.

Interculturalidad no quiere decir ni folklore ni turismo⁶⁴. No se trata de ver al otro como una alteridad llena de curiosidades que divierten. La interculturalidad exige el respeto de la diversidad y horizontalidad en el diálogo. Esto quiere decir que una cultura no está por encima de ninguna otra. Cada cultura es una galaxia con vida propia. Es por tanto, metodológicamente inadecuado acercarse a una cultura con las categorías de otra.

2.2.1 *La diatopía en la hermenéutica. El aporte de Panikkar*

Raimon Panikkar sigue las huellas de Marx, sin convertirse por ello en marxista, reabriendo constantemente la cuestión sobre la *praxis* filosófica. Retumba en sus textos la estridente sentencia según la cual la actividad filosófica debería dedicarse a transformar el mundo, no solo a comprenderlo. Panikkar es un convencido de que la modernidad fracasó como proyecto europeo y asimismo como proyecto mundial. Un fracaso marcado por la desolación que dejó la segunda guerra mundial en el espíritu optimista. Decepción que impulsó al espíritu occidental a explorar los recovecos culturales de oriente (de África y América, añadiría yo) con la esperanza de encontrar en ellas otros modos de vivir, comprender y pensar el mundo. Ello con la intencionalidad de construir un *mundo distinto*; aunque con la falencia metodológica de la *monotopía*, es decir, de mirar las diferencias culturales bajo la lupa de la metafísica y la ciencia occidental. En parte, la tarea que acometieron la antropología y los estudios culturales derivó en una traducción cuestionable de las cosmovisiones no-occidentales. Esta actitud, tal vez inconsciente, condujo a la negación y al silenciamiento de las culturas periféricas.

⁶⁴“Cuando la palabra interculturalidad la emplea el Estado en el discurso oficial el sentido es equivalente a ‘multiculturalidad’. El Estado quiere ser inclusivo, reformador, para mantener la ideología neoliberal y la primacía del mercado. Pero, en todo caso, es importante reconocer las reformas que se pueden realizar a través de las políticas de Estado. En cambio el proyecto intercultural en el discurso de los movimientos indígenas está diciendo otra cosa, está proponiendo una *transformación*. No está pidiendo el reconocimiento y la inclusión en un Estado que reproduce la ideología neoliberal y el colonialismo interno, sino que está reclamando la necesidad de que el Estado reconozca la diferencia colonial (ética política y epistémica). Está pidiendo que se reconozca la participación de los indígenas en el Estado, la intervención en paridad y reconociendo la diferencia actual de poder – esto es la diferencia colonial y la colonialidad del poder todavía existente – de los indígenas en la transformación del Estado (ecuatoriano y boliviano) y, por cierto, de la educación, la economía, la ley.” (Mignolo en Walsh 2002: 26)

Panikkar entiende que occidente está en busca de la *realization* del hombre, de la salvación como liberación, como plenitud. Una antigua búsqueda que se revela común en diferentes culturas. Por ello, la actividad intelectual no debería encerrarse en el revisionismo de viejas reflexiones. ¿De qué sirve esto cuando la gente muere de hambre, es víctima de guerras, opresiones y padece injusticias de todo tipo? ¿Qué valores justifican tal actividad? A esto es a lo que nos referimos cuando afirmamos que camina sobre las huellas de Marx, a que piensa a la filosofía como lo *urgente*, no porque haga falta una nueva interpretación de Aristóteles o Platón, sino porque es necesario que la actividad intelectual se ligue a la vida.

Esta necesidad lleva a sus escritos a adquirir un matiz espiritual que podría parecer místico. A pesar de esto, el vasto conocimiento que este pensador tiene de la cultura hebrea, india y cristiana, lo ha llevado a retomar estas cuestiones con una metodología comparativa que se nos antoja apropiada para abordar los problemas decoloniales. No desechamos el contenido de tinte místico que podemos encontrar en sus libros, pero nos interesa en este apartado más la estructura analítica con que desenvuelve su pensamiento.

Panikkar (2007) afirma que una visión *cosmoteándrica*⁶⁵ de la experiencia requiere de tres momentos de la consciencia: el mito, la fe y la hermenéutica. Explicaremos estos tres elementos brevemente.

El *mito* es una parte fundamental de la experiencia humana que no puede ser objeto del pensamiento, ni alimento del mismo, puesto que lo purifica, lo sobrepasa de tal manera que deja emerger lo no pensado y hace desaparecer lo intermediario.

La *fe* se refiere a la dimensión humana que corresponde al mito, ésta manifiesta el mito sin que creamos que creemos en él.

La *hermenéutica*, que es el tercer momento, se corresponde con la interpretación de lo simbólico, que viene a ser el producto de la fe (el símbolo *per se*). Panikkar distingue *tres hermenéuticas*, tres modos interconectados de superar la distancia epistemológica y por lo tanto el aislamiento humano:

i) La *hermenéutica morfológica* comporta las interpretaciones que se transmiten de los ancianos, adultos, maestros o padres a los que no han tenido aún acceso al significado preciso de una cultura concreta. “La hermenéutica morfológica es el desvelamiento

⁶⁵ Una visión indivisa de la realidad, en la que las dimensiones cósmicas, divinas y humanas son integradas.

homogéneo de elementos implícitos o, de hecho, desconocidos” (Panikkar 2007, p. 32). El método de esta hermenéutica es la lógica. En otras palabras éste momento hermenéutico se corresponde con las reglas de uso e interpretación del lenguaje.

ii) La *hermenéutica diacrónica* se refiere al conocimiento del contexto. La necesidad de conocer el contexto se hace explícita si tenemos en cuenta la “distancia en el tiempo” que puede oscurecer o iluminar el significado. La hermenéutica diacrónica se hace cargo también de la ideología y el tiempo. Su método fundamental es el histórico, ya que considera el elemento temporal como esencial para la comprensión. “Ello significa salir de nuestra posición personal para penetrar en otra visión del mundo. Es el lugar oportuno para la dialéctica: aquí el movimiento va desde el presente al pasado, de manera que lo incorpora, lo incluye en una categoría más amplia o lo anula” (Panikkar, 2007, p. 33).

iii) Este tercer momento ha sido dejado de lado por la tradición occidental. Esta es la razón por la que ha existido la incompreensión entre las diversas culturas del mundo. Panikkar la llama *hermenéutica diatópica*, debido a que no sólo hay que superar la distancia temporal dentro de una única y amplia tradición, sino también la distancia que existe entre dos *topoi* humanos, lugares de comprensión y autocomprensión, entre dos (o más) culturas que no han construido sus modelos de inteligibilidad a partir de la misma tradición histórica o que se encuentran en relación recíproca. “La hermenéutica diatópica parte de la consideración temática de que es necesario comprender al otro sin presuponer que éste tenga nuestro mismo autoconocimiento y conocimiento de base” (Panikkar, 2007, p. 33). El método empleado para la hermenéutica diatópica es el de un particular *diálogo dialógico*, que traspasa el *logos* con el fin de abrirse al reino dialógico y transdialógico, del “corazón” (de acuerdo con lo que dice Panikkar), consintiendo el emerger de un nuevo mito con el que podamos entrar en comunión y que nos lleve, al fin, a la comprensión del otro, a compartir el mismo horizonte de inteligibilidad.

Con la hermenéutica diatópica se aspira a conocer el *pretexto*, *texto* y *contexto*. Desde ella se valora al otro como fuente originaria de conocimiento. Finalmente, la hermenéutica diatópica no pretende conocer al otro, sino dialogar con él, pues es mediante este diálogo, y no mediante el “método científico”, como el hombre puede llegar a conocerse.

El diálogo se entiende como intercambio de opiniones, encuentro entre creencias una vez supuesta la igualdad de posiciones, la paridad en la confianza mutua y la absoluta franqueza sin motivos ocultos. El diálogo es, pues, por antonomasia, el encuentro de dos sujetos que se consideran iguales y que pretenden, mediante el *logos* (diá-logos), el lenguaje, el pensamiento, el razonamiento, develar sus creencias, unas conscientes, otras no, con la intención de avanzar en el conocimiento de sí, del otro y del mundo. He aquí una definición primaria de diálogo.

En la actualidad el diálogo se da, como don del hombre, con la naturalidad que exige la necesidad. Pues, un mundo que ha reconocido la pluralidad – tal vez demasiado tarde – no puede desatenderlo. La coexistencia, la democracia y también la justicia y la paz, necesitan del diálogo para realizarse. El diálogo es la esencia de la libertad de palabra. También es la esencia de la ideología dominante como la clave de liberación de esa misma ideología. Por un lado, si pensamos en el plano eclesial, v.g., el diálogo de los cristianos con los “paganos” ha sido fundamental para la divulgación de la *palabra* y para la conversión de los mismos; por el otro, el diálogo es el que ha permitido la hermenéutica teológica que nos ha mostrado que la religión, más que ser el legado auténtico del Creador, responde a una necesidad antropológico-cultural de los grupos humanos. Si pensamos en el plano político, es evidente que el diálogo es el cimiento de la actividad parlamentaria: el diálogo de los más aptos para tomar la decisión más favorable para el *pueblo*.

Nos centraremos en el diálogo como método de la hermenéutica diatópica. Después de hacer esta pequeña reapertura de la cuestión del diálogo, queremos pasar a distinguir dos modos como Panikkar entiende el diálogo: el dialéctico y el dialógico.

El diálogo dialógico no deriva de la categoría del *logos*. El *logos* se refiere a la esfera epistemológicamente verificable, al reino de la crítica y del lenguaje *articulado*. Es decir, a la tradición del pensamiento que se define como “superación” del *mythos* mediante la desmitificación del mundo, valga la redundancia⁶⁶.

⁶⁶ Ver, Betancourt, W., 2003. Especialmente el Capítulo III, apartado 1.

El diálogo dialéctico puede ser entendido aquí como una arena intelectual en la que se compite mediante argumentos racionales para mantenerse frente al adversario, con la única finalidad de ganar la contienda y hacerse con el reconocimiento de que sus ideas (las del ganador) son veraces. No obstante, no se trata de la mera retórica, pues, los argumentos dialécticos descansan en la razón, en el *logos*. El diálogo dialéctico permanece abierto, siempre que uno continúa indagando, preguntando aunque sólo dejando espacio a la razón. De acuerdo con esto, no pudo haber diálogo dialéctico entre el indígena cuya experiencia e interpretación del mundo estaba basado en otra fuente, no la razón, el *logos*, sino en el mito, en la cosmología americana, en la experiencia de la selva.

El diálogo dialéctico no es, afortunadamente, la única forma de diálogo y, añade Panikkar, tampoco la más importante. “El descubrimiento de importancia capital del diálogo dialógico representa una importante transformación cultural de nuestro tiempo⁶⁷” (Panikkar, 2007, p. 251).

El diálogo aparece ahora desenganchado de la dialéctica. Este diálogo no es una herramienta a través de la que se puede buscar la corroboración de la introspección, de las reflexiones fruto del “solitario trabajo del pensamiento”. El *diálogo dialógico* no es el reforzamiento externo del monólogo del pensador, que llega con la convicción de que la realidad requiere la aprobación del otro para llegar a ser real. “En su forma crítica es una novedad de la cultura contemporánea y es precisamente el *kairós* de nuestro tiempo el haber sustraído el diálogo al control de la dialéctica” (Panikkar, 2007, p. 251); tampoco es, consecuentemente, un método para convertir al otro, para evangelizarlo, ni para medir sus capacidades dialécticas mediante la evaluación lógica y sintáctica de sus argumentos.

El diálogo es la apertura del *sí mismo* hacia el otro, de manera que él pueda develar el fondo de mi experiencia del mundo, develar la tradición bajo la que construyo la realidad, a la vez que yo pueda revelar la suya. El diálogo dialógico, en vez de sacar a la luz la necesidad de dos *logos* que se encuentran, propone un diálogo en que se reconozca la presencia del mito en ambos *logos*. Mito, como decíamos, no puede ser entendido como el antecesor del *logos* o la explicación pre-lógica del mundo, su acaecer y su experimentación.

⁶⁷ Reproduzco aquí el pie de página que se encuentra en el texto citado: Cf. El diálogo entre Heidegger y un japonés: «hablar de un idioma sólo puede ser un discurso sobre el idioma», Heidegger (2002). Cf. También «la palabra *dialéctica* indica de nuevo el diálogo y caracteriza el método del pensamiento dialógico»

En palabras de Panikkar, el mito es aquello que somos incapaces de ver, porque se encuentra en la raíz de nuestro modo de ser en el mundo. Dos individuos inmersos en un diálogo dialógico ofrecen el uno al otro la posibilidad de develar sus tradiciones o, en términos del horizonte de comprensión, tienen la oportunidad de incorporar en sus horizontes de sentido elementos de otras tradiciones.

2.3 La Hermenéutica pluritópica. La multiplicación de los lugares de enunciación

La propuesta decolonial de Mignolo exige una revisión de lo que se entiende por historia. Desde el texto que se encarga al historiador, hasta el meta-texto, que sienta los criterios para discriminar qué afirmaciones y con qué características serán incorporadas en el corpus de la historia. Mignolo (1981), muestra el proceso mediante el que la crónica – particularmente la crónica como género histórico en medio de la conquista y la colonia de América – se ve desplazada desde la historia hacia la literatura. Las narraciones de los cronistas españoles que estuvieron en América – por cuya razón eran mejor recibidas que las de aquellos que escribieron desde España sin haber estado en el “Nuevo mundo” – pasaron de ser objetivas, a ser narraciones donde la imaginación jugó un papel tan determinante que no se consideraron pertinentes para reconstruir los “hechos” de la conquista. Una de las razones que permite entrever la necesidad de controlar la producción intelectual es que sólo los escritores que recibían el aval del papa fueron considerados verdaderos cronistas, mientras los demás quedaron por fuera de la actividad histórica. Así es como la crónica de Guamán Poma de Ayala, quedó silenciada por siglos, hasta que en el siglo XX volvió a considerarse como un escrito de valor intelectual. Cuando se develan las prácticas mediante las que se va constituyendo un corpus discursivo, prácticas como la censura, el silenciamiento, la falta de difusión, etc., y se ubican geopolíticamente los entes que sancionan dichas prácticas, entonces, salta a la luz que hay una heterogeneidad en cuanto al poder/saber que constituyen los discursos. Esto es, la decolonialidad al indagar respecto a estas prácticas, da cuenta de que la historia, como disciplina, trajo como consecuencia la marginación de la memoria de los pueblos no-europeos; no obstante, tal marginación, fue precisamente la razón de su conservación.

Ahora bien, la decolonialidad comienza por la excavación del pasado, es decir, la reivindicación de las memorias marginales – las historias locales – con la intención de comprender el presente. Esto requiere: primero, pensar en clave de *lugares de enunciación*, y segundo, abordar la problemática de la comunicación de estos lugares de enunciación mediante una *hermenéutica* que sea capaz de superar la distancia que los separa. Superar, pues, la hermenéutica de Gadamer en cuanto introduce la dimensión espacial y la problemática intercultural, en la “hermenéutica diatópica”; adiciona Mignolo, de acuerdo a su concepción de la *semiosis colonial*⁶⁸, que las tradiciones pueden resultar de interacciones semióticas de más de dos *topoi*, como en el caso de América donde coexisten elementos culturales indígenas, europeos, africanos y árabes. Propone, por ello, que en vez de diatópica, se hable de hermenéutica *pluritópica*. Esto quiere decir que, en vez de comprender los fenómenos del pasado desde dos lugares de enunciación, el europeo y el nativo, habría que introducir otros lugares de enunciación.

The Darker Side of the Renaissance constituye un intento por comprender la historia introduciendo la pluritopía. Pues, dada la necesidad de una metodología comparativa para abordar el tema de la colonialidad en América, es necesario escindir los fundamentos para la interpretación en dos o más tradiciones; distanciarse de la tradición moderna europea, para “trasladarse” hacia las otras tradiciones que participan de la semiosis colonial. En la dinámica de la semiosis colonial coexisten sistemas de descripción y procesos coevolucionarios, con grados diferidos y niveles de interferencia e hibridación que no pueden justificarse desde la hermenéutica filosófica de Gadamer.

Vale la pena seguir las pistas que Mignolo da para esclarecer la relación que guarda su hermenéutica pluritópica con los intentos por construir un sistema que justifique la participación de los pensamientos periféricos, en la interpretación de los fenómenos históricos.

⁶⁸ Cfr. Nota 30. Mignolo subraya dos cosas al hablar de semiosis colonial: 1. Un campo de estudio paralelo a otros bien definidos como la historia colonial o el arte colonial; 2. Con él intenta indicar, también, un cambio en nuestra comprensión de la construcción del Nuevo Mundo durante el siglo XVI, una perspectiva en la que “el lado Oscuro del Renacimiento es iluminado y un cambio de voz en el que el Renacimiento europeo es contemplado desde una periferia colonial” (Mignolo 2005: 8)

a) *La analéctica de Dussel*

Dussel había desarrollado la “analéctica” como una alternativa a la “dialéctica”: sintéticamente explicado, el método analéctico es una consecuencia de la aplicación que Dussel hizo de la concepción del *Otro* de Lévinas, a la experiencia Latinoamericana. El rostro del indio, del pobre, de la mujer, del niño, del proletario, del colonizado, invita a una politización de la fenomenología, en la que el *Dasein* es reemplazado por el concepto de *gente*.

Para él, el método dialéctico es el camino a la totalidad, desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes, un camino de ida vuelta cuya misión es comprender la totalidad. La analéctica es un método que parte de la revelación del *otro*, como más allá de la totalidad, como *otro* radical, diferente del sí mismo y que no puedo entender partiendo desde mi contexto socio histórico. La verdadera dialéctica, dice Dussel, parte del diálogo con el *otro* (la proximidad, el face-to-face, que implica la irreductibilidad) y no del pensador solitario. La verdadera dialéctica es un movimiento ana-dia-léctico, y la falsa, es un movimiento conquistador⁶⁹.

La analéctica de Dussel es especialmente interesante porque implica una postura ética radical. Una ética que privilegia el diálogo con el otro, por encima de la razón. Que propone el face-to-face sin intermediaciones institucionales, burocráticas, epistémicas o estéticas, que encubren al otro con identidades externas a ellos mismos. El rostro como símbolo de la diversidad y de la crudeza con que Dussel piensa en la realidad latinoamericana, invita a la ética de la liberación; liberación del dominio y la opresión ejercida desde los centros económicos mundiales, sembrados en el llano del mito de la modernidad. La dialéctica no podría derivar en una ética de la liberación, porque desde ella no se ven *los* rostros, sino tan solo *el* rostro universal de la humanidad.

A Dussel se le criticó enfáticamente tres puntos, en cuanto a la analéctica: i) el haber reemplazado el *Dasein* por otro concepto metafísico, *gente*; ii) el hecho de que la metodología analéctica dio origen a un único lugar llamado *periferia*, desde donde eran realizadas las críticas y que estaba destinado, en la filosofía de la liberación, a reemplazar el eurocentrismo e imperialismo que ocuparon el centro desde 1492. En otras palabras, la

⁶⁹ Dussel, 2011

analéctica de Dussel, que se fundó en el verdadero diálogo, en contraposición de una postura centrípeta que totalizó su propia historia, devino en una postura equivalente pero en sentido contrario: una liberación latinoamericana del pensamiento que terminaría por ocupar el lugar central de la actividad filosófica; iii) conceptualiza la periferia con marcos fijos y ontológicos en vez de comprenderlo como un concepto relacional.

El concepto de *hermenéutica pluritópica* de Mignolo se distancia de la *analéctica* de Dussel en cuanto que, mientras ésta permite un modo radical de repensar el objeto a ser entendido, descrito o interpretado, la hermenéutica pluritópica también pone en cuestión la posición y la homogeneidad del intérprete. Dussel tiene una concepción del conocimiento que cuestiona la conceptualización del Otro como sujeto a ser comprendido, sin cuestionar la comprensión del sujeto mismo que comprende.

b) El análisis de las tradiciones de Kusch: la relacionalidad de la periferia

El segundo referente de Mignolo es el análisis geocultural de Kusch. Rodolfo Kusch es el pionero en el esfuerzo por comprender la colonización del “nuevo mundo”, particularmente de los Andes, aplicando la hermenéutica pluritópica – sin llamarla de ese modo. Kusch pone en práctica una filosofía que avanza mediante la comparación entre los sistemas de pensamiento de la elite Inca – transmitido por los Amautas, del siglo XVI (bajo el poder español); el de los campesinos de ascendencia amerindia contemporáneos; y el de la tradición filosófica de Occidente practicada en Europa y en las periferias coloniales. El análisis de Kusch constituyó, además de un ejercicio de hermenéutica pluritópica, el paso mínimo de construcción de un lugar de enunciación diferencial.

Kusch trasciende el *relativismo cultural*⁷⁰, ya que en vez de permanecer intactos los valores étnicos de cada comunidad y, por ello, ser imponderables, se construye una instancia de diálogo dialógico, intercultural, interacción semiótica entre las respectivas culturas que da pie a un nuevo lugar de enunciación en las intersecciones de los límites de cada cultura. Esto no quiere decir que por alguna especie de norma universal, todas las

⁷⁰ Independientemente del pluralismo como actitud de rendición ante el reconocimiento de la diversidad de sistemas de pensamiento, inconmensurables en la mayoría de los casos, Kusch, sin llamarlo *filosofía imparativa* como Panikkar, se encargó de mostrar que podía haber un “aprendizaje” entre las tradiciones que, en vez de encargarse de categorizarlas, serviría para develar sus presupuestos mediante la actividad dialógica, que se extendería indefinidamente. (Para el concepto de Filosofía Imparativa, ver Panikkar 1997, pp. 58-59)

culturas comparten una pequeña porción de sus estructuras, aunque sería una hipótesis razonable. La semiosis, por un lado, y la hermenéutica, por otro, forjan un claro en el que las dos, o más, culturas encuentran la posibilidad de la comprensión, del aprendizaje mutuo.

La comprensión trasciende en cuanto tal al valor democrático de la tolerancia. Este último es el bastión de la praxis del relativismo cultural, sin embargo, además de las difíciles cuestiones que tiene que resolver en torno a la moral universal (muchas discusiones se han generado en torno a si el relativismo cultural no se convierte en una excusa para tolerar injusticias contra la mujer, los infantes, animales, etc.), la tolerancia no parece propiciar la generación de nuevos lugares de enunciación desde los que se interpreten y construyan nuevos mundos. Empero, la tolerancia sigue siendo un valor fundamental para la comprensión, que no puede ser subestimado.

La investigación de Kusch acerca de los residuos seminales que aún hay en las tradiciones coexistentes en el norte de Argentina, Salta en particular, tiene la singular cualidad de que, al investigar acerca de los amerindios y los campesinos, no deja de pensarse a sí mismo. Pues, como intelectual, comparte las mismas tradiciones. Es decir, su ejercicio de hermenéutica pluritópica es una reflexión sobre las políticas de la investigación intelectual y una estrategia de intervención cultural.

A su vez, la experiencia de Kusch y su consiguiente análisis de las comunidades en el norte de Argentina desde las tres *herencias* o *tradiciones* que coexisten, esclarecen la relacionalidad del concepto de periferia. Pues, si bien América Latina, África y parte de Asia, son las periferias de Europa y Norte América, los campesinos e indígenas del norte argentino lo eran con relación a los ciudadanos, y con relación a la capital.

Poco ha cambiado la relación de sumisión de las comunidades étnicas y campesinas ante las capitales. Desde la construcción de las identidades nacionales de América Latina se impulsó la adopción de los paradigmas sociales, políticos, epistémicos y artísticos occidentales, en vez de redescubrir los que gobernaron estas tierras antes de la llegada de los invasores. No es esta una sentencia patética que busca la identificación lamentosa de los indigenistas, americanistas o latinoamericanistas; sino que fue una situación que determinó, y aún hoy determina, el trato político que se les da a las comunidades indígenas y campesinas en nuestros territorios.

Las identidades nacionales no sólo se encargaban de moldear la subjetividad de los ciudadanos de acuerdo al paradigma del *citizen* proveniente de Inglaterra y Francia. También bajaron los niveles de resistencia cultural, al punto que se descuidaron los lenguajes nativos que aún sobrevivían, con sus mitos, héroes, dioses y demonios. Pero en lo que más influencia tuvo, respecto a la configuración centro-periferia dentro de las colonias, fue en la identificación de los criollos con los ciudadanos europeos y con su etnocentrismo excluyente. José Martí era consciente de que las diferencias étnicas de “nuestra América” debían ser homenajeadas construyendo una identidad que respondiera a sus características esenciales, y que no se constituyeran bajo los parámetros políticos, judiciales e incluso arquitectónicos de Europa, lamentablemente sus palabras quedaron dando tumbos sin oídos que las escuchasen.

En Colombia (país desde el que escribimos) la identidad nacional poco ha sido revisada, y las palabras de Martí no pasan de ser un tema académico, de turismo hermenéutico como dice Panikkar. Las decisiones políticas respecto a la implementación de tecnologías, medios de transporte, generación de empresas, siguen reproduciendo casi acríticamente lo aconsejado por economistas extranjeros, casi todos norteamericanos – por el FMI, por ejemplo. El problema con estas políticas económicas y de índole público, es que, si bien pueden estar justificadas desde una perspectiva mundial económica, no ha mejorado, como promete, el ‘nivel de vida’ del grueso de la población, sino que favorece en primera instancia a los empresarios, luego a los sectores empresariales del país, las capitales departamentales, y finalmente, a los países inversores, los países centrales.

Análogo a lo que sucede a nivel global, las decisiones tomadas desde el centro no toman en cuenta las voces de los marginados. Esto ha derivado en la ininteligibilidad de los proyectos nacionales para sus mismos ciudadanos:

““¿Por qué consideran normal bombardear un cerro de propiedad indígena e incendiar allí bosques y cultivos, pero consideran absurdo bombardear sin permiso escrito del dueño una plantación de caña o un latifundio forestal?”, se preguntan los comuneros en las audiencias realizadas en el resguardo La

María, para llamar la atención sobre la incoherencia de la interpretación oficial del derecho humanitario”⁷¹.

2.3.1 *La pluritopía y su aspecto ético*

La hermenéutica pluritópica que va a articular Mignolo recupera pues: primero, la politización de la fenomenología, al modo de la analéctica.; segundo, un concepto de conocimiento y comprensión que refleja el proceso mismo de construcción de objeto a conocer; tercero, la relacionalidad de los conceptos de centro y periferia.

Aunque es esencial partir de la premisa de que cada cultura es irreductible a otra, la hermenéutica pluritópica no se encarga de demostrar la veracidad de ésta. Separar los elementos pertenecientes a una u otra cultura en las dimensiones lingüísticas, geográficas, representacionales, etc., para subrayar el multiculturalismo o la relatividad cultural, no es en lo que enfatiza la hermenéutica pluritópica, sino los intereses humano y social en el acto de contar una historia como intervención política. Las políticas de construcción y promulgación de lugares de enunciación están en juego, en vez de las diversas representaciones del mundo producto de las diferentes locaciones y distintas maneras de contar historias o construir teorías (Cfr., Mignolo 1995b, p. 15).

En este punto la introducción de la ética del discurso, del conocimiento, es pertinente. Asumir la hermenéutica pluritópica implica que el sujeto que conoce, o que acepta una “verdad”, asume la existencia de políticas alternativas, de lugares de enunciación con equivalente derecho de reclamar para sí la interpretación verdadera. El relativismo cultural está implícito, pero con una postura de diversificación, no geográfica (como proponía Kusch), sino discursiva (el lugar de enunciación). La dimensión discursiva pone de presente las estrategias de poder que se adoptan para *imponer* una interpretación del pasado o una utopía al futuro. El problema ético se muestra cuando, a pesar de saber que coexisten diversas interpretaciones y visualizaciones del pasado y del futuro, se opta por mostrar, mediante diferentes estrategias de poder y en algunas ocasiones mediante la violencia, una sola como verdadera. Así, mientras en la dimensión epistemológica u ontológica, la pluritopía se puede ponderar en términos de relativismo, en cuanto a la

⁷¹“indígenas en el Cauca: negociación en medio del terror”, Razón Pública, 08 de Octubre de 2012. Recurso digital: <http://www.razonpublica.com/index.php/regiones-temas-31/3312-indigenas-en-el-cauca-negociaciones-en-medio-del-terror.html>

dimensión ética, no se puede asumir sino en términos de poder. Poder en su sentido más crudo.

Kusch era consciente al respecto. Sabía que no bastaba con analizar el tema y concluir en la reafirmación del relativismo. La práctica de Kusch sugiere que la interpretación debía ser analizada en términos de poder y dominación.

La hermenéutica de Gadamer es repensada, por ello, en términos de poder y dominación. Pues, ella no sólo es la ciencia que nos dice cómo interpretamos, sino que reflexiona sobre el sujeto que interpreta inserto en una tradición, entonces las tradiciones diferenciales llaman a fundar y desarrollar una hermenéutica que parta de la pluralidad de tradiciones culturales y que va más allá de los límites de cada tradición. La hermenéutica pluritópica de Panikkar es el acierto en este punto. De ella ya hablamos en el apartado anterior, por ello aquí sólo anotaré que lo único en lo que se diferencia de la pluritopía es que Panikkar, funda esta hermenéutica partiendo de un “campo colonial” sustentado en la segunda época colonial (S. XVIII-XIX), mientras que Mignolo debe partir de una “semiosis colonial” distinta, acontecida en las américas.

Por ende, la situación colonial implica una pluralidad de tradiciones (en vez de “nuestra tradición natural”) que interactúan en el proceso de semiosis colonial, lo que lleva a replantear la hermenéutica de Gadamer, multiplicando los lugares que encarna el intérprete, esto es, invita a la formación de una hermenéutica pluritópica. Mientras la analéctica de Dussel impulsa al filósofo a recalcar la voz del conocimiento y la sabiduría de la Gente, en una comprensión dialógica el rol del filósofo es más bien hablar y escuchar las otras voces que hablan sobre sus propias experiencias. Si las tradiciones “naturales” son cuestionadas y localizadas, entonces la posición universal del sujeto que interpreta no puede mantenerse. Raza, género, clase y nacionalidad son dimensiones, todas, importantes en el proceso de entenderse a uno mismo como a los demás en el proceso disciplinario en el que la cuestión, “¿Qué es entender?”, es respondida.

EL GIRO DECOLONIAL.

Reconocimiento de los lugares fronterizos del pensamiento

El giro decolonial es la puesta en práctica de la hermenéutica pluritópica. Como el giro copernicano, el giro decolonial reside en salir del paradigma de la modernidad, recuperando la memoria marginada, ya en libros rechazados por las disciplinas modernas, ya en libros contemporáneos que formularon una respuesta identitaria desde la marginalidad del sistema-mundo. Este giro hace referencia, pues, a un cambio de lugar de enunciación, a un hablar desde otro lugar. Esto se logra principalmente, cuando al modo de comprender la modernidad se le agrega su “lado oscuro”, la colonialidad.

Hacia 1998 comienza a formarse un colectivo de pensamiento crítico en América Latina compuesto de una red interdisciplinar y multigeneracional de intelectuales entre los que contaron los semiólogos Walter Mignolo y Zulma Palermo, los sociólogos Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel y Agustín Lao-Montes, la pedagoga Catherin Walsh, los antropólogos Arturo Escobar y Fernando Coronil y los filósofos Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, María Lugano y Nelson Maldonado-Torres. Este grupo fue bautizado “proyecto modernidad/colonialidad” (P-M/C) dado que su tesis fundamental, que desafortunadamente tuvo su última reunión oficial en el año 2005, consiste en proponer la colonialidad y la modernidad como un par de conceptos inseparables, o mejor dicho, como dos fenómenos simultáneos y fundantes el uno del otro.

La colonialidad, como se plantea en el PM/C, no es algo que se opone a la modernidad, ni la modernidad es un proyecto netamente liberador. Pues, las instituciones modernas en las que se materializó la Razón Moderna (el capitalismo, la ciencia moderna, el Estado, etc.), no pueden entenderse sin tener en cuenta la fundamental experiencia de expansión y colonización europea, que comienza en el siglo XV con la llegada de los españoles a América. No sólo fue determinante el enriquecimiento por la explotación del oro americano, lo que impulsó el mercantilismo y posteriormente la industrialización, sino

también, el incontestable argumento contra las nociones ptolemaicas adoptadas por el cristianismo y las maravillas encontradas en el continente americano⁷².

Según el sociólogo peruano Aníbal Quijano en su artículo “modernidad, identidad y utopía en América Latina” (Quijano en: Lander, E., 1991) la modernidad muestra dos facetas, de las que la segunda influye negativamente en la realización del proyecto moderno en América. Pues, nos alecciona el peruano, la modernidad sucedió en simultáneo en Europa y en América. Dejando como gran “perdedora” a la América Latina.

La primera fase de ella bosqueja los ideales sobre los que se construyen las naciones: libertad, igualdad y fraternidad. Estos tres elementos de las sociedades modernas son producto, inicialmente, de la Razón que se opone a la ciega fe que reinaba en el Medioevo, y cuyo reinado entraba en crisis cuando la negra muerte asechaba a Europa a la vez que la aristocracia se veía amenazada por una nueva clase emergente. La Razón llegó con la ciencia para liberar el saber, con el capitalismo para liberar a las clases oprimidas, y con el Estado para liberar a los ciudadanos de subyugarse a la voluntad de uno. En este sentido la Razón emergió como la solución a las crisis medievales.

La llegada de Von Humbolt y las expediciones botánicas a tierras americanas como también las diatribas en las que De las Casas envolvió al cristianismo respecto de la aceptación de “grados” de humanidad en los pobladores nativos, fueron, sino origen, sí al menos fundamentales para el avance de las ciencias naturales y las humanidades, tanto en América como en Europa.

La modernidad se fue construyendo simultáneamente con la experiencia de la “invención” de América. Aquí y allá tuvieron participación tanto europeos en sus países, como europeos en América; además, aun desde la oscuridad de la historia, los Amautas del imperio Inca al igual que los Tlamantine Aztecas, experimentaban la “modernidad” desde sus categorías, sus lenguajes y sus pinturas (recordemos que la escritura indígena no era alfabética, y se acerca más a lo que conocían como pintura), que se fueron transformando mediante el proceso de semiosis, como fueron los casos de Guamán Poma y Pachacuti Yamqui.

⁷² Quijano, por ejemplo, llega a afirmar que las utopías modernas en occidente fueron una expresión sincrética de los elementos de las culturas indígenas (solidaridad y comunidad) con los elementos de desarrollo económico de occidente. (Cfr., Quijano en: Lander, E., 1991)

La otra cara no se refiere al pensamiento como expresión del espíritu libre, sino a la constitución de las relaciones sociales, transformadas fundamentalmente por el mercantilismo de los siglos XVII y XVIII. Pues, cuando esa modernidad parecía ingresar a América, señala Quijano, en un momento de deslinde con lo europeo, de especificidad y de maduración, cuando comienza a proyectarse como una propuesta social, lo que le sucede realmente es que cae presa de la relación colonial con Europa. Mientras en Europa el mercantilismo muta en capitalismo industrial, en América Latina, va “estagnándose” debido a la política económica colonial y al desplazamiento de las relaciones de poder a favor de Inglaterra. Así, mientras en Europa el capitalismo enriquece sus países, en América Latina el estancamiento económico y la desintegración del poder, permiten que los sectores sociales adversos a la modernidad (a la primera cara de la modernidad) ocupen el primer plano del poder (Cfr. Quijano en: Lander, E., 1991).

En otras palabras, las relaciones coloniales con Europa, detuvieron la modernidad económica de América Latina dejando a las naciones emergidas en el siglo XIX bajo la marca de una dependencia económica, y con el agravante de que quienes ocuparon los puestos de poder antes de la “independencia” se habían encargado de esparcir políticas anti-modernas en los grandes territorios americanos.

Ahora bien, dice Quijano, la simultaneidad de la modernidad debe ser evidente para una consciencia histórica porque hasta el siglo XVIII tenían participación, e incluso protagonismo, en la escena moderna, intelectuales latinoamericanos como era el caso de Pablo de Olavide, amigo de Voltaire y Diderot, publicado por éste último. Es más algunos de “nuestros” criollos llegaron a hacer parte del mapa intelectual y científico mundial.

No obstante, la modernidad sufrió, en términos de Quijano, de una “metamorfosis kafkiana”, que produjo que las ideas, pletóricas de anhelos libertarios, se materializaron en estructuras coloniales que garantizaron el bienestar y “desarrollo” de los países del centro a costa del de las ex colonias. A esto lo llamó “segundo colonialismo” o “colonialismo moderno”. Puesto que se ejerció sobre los nacientes países americanos una forma de dominación indirecta, mediante el mercado y la dependencia económica, y no, como en el primer colonialismo, mediante la letra sagrada del rey o el papa que autorizaba la ocupación y sumisión de territorios y habitantes.

A diferencia de la primera, la segunda colonización se dio soterradamente. Pues, mientras entraban las ideas liberadoras por medio de los intelectuales, las prácticas económicas y políticas dilataban la realización de los sueños modernos. En otras palabras, la modernidad estuvo a la sombra de la modernización. Distinguimos estos dos términos en tanto que el primero hace referencia a las ideas modernas de liberación, y el segundo a las políticas y prácticas que se ejecutaron bajo el eslogan de “desarrollo” y “mejoramiento de la calidad de vida”.

Colonización, empero, no es colonialidad. Colonialismo es la ocupación militar y el anexo jurídico de un territorio y sus habitantes por medio de una fuerza imperial externa. La expulsión de los militares y la ruptura de tal anexo, acaba con el colonialismo, tal como la declaración de independencia, terminó con el carácter de colonia de las naciones americanas. Colonialidad, en cambio, hace referencia a la “lógica cultural” del colonialismo, es decir, a las herencias coloniales que existen y se multiplican incluso una vez terminado el colonialismo. El colonialismo pudo haber terminado en el siglo XIX, pero la colonialidad sigue actuando sobre nosotros aún hoy en día⁷³.

En este capítulo, pretendemos esclarecer cuatro puntos: 1) hacer una pintura del pensamiento filosófico latinoamericano mediante un breve repaso de cómo ciertas corrientes del pensamiento latinoamericano han abordado el problema del colonialismo, con la intención de representar el clima intelectual en el que el P-M/C emerge; 2) Exponer el concepto de Colonialidad de Poder de Aníbal Quijano, que será básico en su hermenéutica de la modernidad, pues a partir de este el P-M/C planteará tres dimensiones de la colonialidad, a saber, colonialidad del saber, del poder, y del ser. 3) Presentar la *diferencia colonial*, categoría que en el pensamiento de Mignolo, y del P-M/C, es fundamental para: i) diferenciar entre la posmodernidad y la decolonialidad; y ii) a partir de esta distinción clarificar en qué consistiría la decolonialidad; 4) Dentro de este marco, situar el proyecto de decolonialidad de Mignolo, mencionando cómo el “lugar de enunciación” y la “hermenéutica pluritópica” vienen a jugar un papel predominante.

⁷³Al respecto ver nota al pie 39. Estas ideas emergen en la misma conversación que sostuvimos con Castro-Gómez y que se referencia en esa nota.

3.1 “Nuestroamericanismo”: el problema de la identidad

Hacia el siglo XIX, después de la independencia de Haití y las siguientes, tanto en el Caribe como en el continente, los intelectuales se debatían respecto a la identidad, y el carácter del enemigo que ahora afrontaban. Pues, si bien el yugo español había sido sacudido, y con ello se esperaba haber ganado terreno en el camino hacia la modernización, ahora debían enfrentar un enemigo interno.

El pensamiento previo a la emancipación muestra una preponderancia de las ideas del criollismo, sin embargo, otros sectores, como el indígena, afroamericano, español norteamericano y europeo, tuvieron gran relevancia en el proceso de independencia. Tamaña lucha que se llevó a cabo contra los intentos españoles de quedarse con la hegemonía territorial de América Latina, requirió que grandes territorios y sus habitantes compartieran una identidad. Así es como las búsquedas de *una* identidad que integrase a los pueblos americanos, se hizo común en el discurso del siglo XVIII en adelante.

Bolívar en la *Carta de Jamaica* responde a la pregunta ¿quiénes somos? diciendo “un pequeño género humano”. Cuatro palabras que logran aglutinar el ser y el deber ser de algo, de lo que no cabía duda, y de múltiples anhelos. Pues, no se podía sino recurrir a la unidad para lograr la emancipación. Desunidos, dice Cerutti, y agredándose entre sí, jamás indios, negros y criollos habrían podido concretar la emancipación (Cerutti, G., 2011, pp. 25-26). En la respuesta de Colón se logra ver que no solo se buscaba identificar a los habitantes del territorio americano con la intención de unificarlos, sino también, con el interés de hacerse iguales ontológicamente, y por ende iguales en derecho, a los europeos. La categoría universal de “ser humano” hace parte del discurso humanista que se fue constituyendo, como ya señalamos, en el renacimiento. Este deseo de encontrarse igual entre los europeos hizo parte de las clases educadas en Europa y Norteamérica, entre los que contaron figuras como Bolívar, Santander, San Martín y demás próceres libertadores.

La identidad, en el decir de Bolívar estaba subordinada al proyecto político criollo. En otras palabras, la identidad sólo tuvo importancia para ejercer una fuerza que contrarrestara a los “invasores” de “nuestro” territorio. Un “nosotros” se hizo necesario, y por ende, había que construir una identidad que aliara a los diversos pobladores de América. No es que la identidad estuviese esperando a ser descubierta o reconocida, la

identidad se construiría: “no somos ni indios ni europeos, sino una raza intermedia entre los aborígenes y los usurpadores”; ni legítimos dueños de la tierra, ni usurpadores. En el mismo juego impuesto por los “invasores” y con el mismo idioma, los criollos reclamaban tener los mismos derechos de propiedad. No eran indios ni europeos, aunque sí un pequeño género, herederos de Europa.

Criollos, que sin desparpajo se asumieron como el sujeto social e histórico eficiente, potente, aglutinador, representativo de América. Crearon una supuesta unidad de iguales para llevar a cabo su proyecto, que a final de cuentas dejó en la oscuridad a los pueblos indígenas y afroamericanos sufriendo un yugo insospechado, sus propios aliados en las luchas emancipadoras.

Generalmente se entiende que después de tales guerras, los americanos se sacudieron del dominio exterior, de la colonización, y con ello se abrían las avenidas de la prosperidad moderna prometida. Pero se dejó invisible la subordinación interna. Subordinación de los pueblos indígenas y afroamericanos frente a sus nuevos dirigentes, pero además, subordinación de estos últimos a las categorías, el lenguaje y el saber de sus antiguos gobernantes. Esto es, la descolonización no trajo consigo la decolonialidad.

3.1.1 Necesidad de una filosofía “Nuestroamericana”

Después de la etapa heroica, como llama Cerutti al siglo XIX, los intelectuales que les sucedieron plantearon la soberanía americana, como una emancipación incompleta. Los libertadores blandiendo sus espadas alcanzaron la “libertad política”, en cambio, mentalmente habían quedado atrapados en el pasado, atados en el nivel de las ideas. La generación del '37 (1837) propuso entonces, a modo de complemento, la “emancipación mental”. Se trataba, muy a pesar de su terminología, de dejar atrás las categorías escolásticas de los españoles, y dar paso libre a las ideas de la Europa moderna, en los términos del liberalismo capitalista.

Fue Juan Bautista Alberdi, el mejor representante de este intento por transformar el pensamiento de las naciones recién conformadas. Alberdi proponía que la filosofía, siendo ella producto universal de la razón, debía situarse, es decir, comenzar y responder a las necesidades actuales desde el que se realizaba su actividad. Si bien los temas de la filosofía no dejarían de ser los mismos, la actividad filosófica en cambio sería una actividad de

situación. Dejar de lado las reflexiones estériles sobre la filosofía en sí, y poner en marcha una filosofía aplicada a las cosas de interés inmediato para un sujeto colectivo, un “nosotros”. Así, ya no habría que estudiar *la* filosofía, sino *nuestra* filosofía.

¿Cuáles eran esos intereses que debía resolver dicha filosofía?

“Los de la libertad, de los derechos y goces sociales de que el hombre puede disfrutar en el más alto grado en el orden social y político; son los de la organización pública más adecuada a la naturaleza perceptible del hombre en el suelo americano (...) Americana será la [filosofía] que resuelva el problema de los destinos americanos” (Alberdi citado por Cerutti, G., 2011, pp. 34-35)

Alberdi consideró que la filosofía no podía escapar a los problemas coyunturales que acucian las épocas. Razón por la cual se concentró en resolver la cuestión acerca de cuál sería la organización pública, política y social más adecuada después de las luchas de emancipación. Nacionalizó, en este sentido, la filosofía: no haciendo de ella una actividad válida sólo dentro de los límites geográficos y políticos, sino sentenciándola a hacer partícipe de las reflexiones en torno a los problemas políticos y sociales de estas naciones recientemente erigidas.

Concibió que este filosofar consistía, por un lado, en eliminar del ámbito propiamente filosófico a la metafísica, ya que ésta suponía un inútil movimiento del pensamiento que no conlleva resoluciones prácticas, por el otro lado, una práctica de lo pensado por Europa. La practicidad de la filosofía terminó por dar la razón al viejo adagio según el cual, “el que piensa, pierde”. Pues según Alberdi antes que la fundamentación filosófica de una decisión, había que decidir: la filosofía no antecede a los procesos políticos. Así mismo, el entender la filosofía como una repetición de lo que otros piensan, termina por desesperanzar cualquier intento de pensar por sí mismo.

Fue José Martí quien devolvió al pensamiento propio su valor filosófico y su lugar dentro de un proyecto de emancipación de las mentes, pero sobre todo del poder colonizador que supuso acoger las categorías modernas acríticamente. El pensador cubano de fines del siglo XIX, el de “Nuestra América” que cerró el siglo con lo que sería la capitulación de los restos de dominio español en el Caribe – Cuba y Puerto Rico – y el comienzo de la injerencia del nuevo imperialismo procedente de Norteamérica, debatía con

ambos frentes, el Español y el Norteamericano. En su artículo “Nuestra América” enfrenta tanto a los que desde fuera de la región descreían de ella, como a quienes desde dentro obstaculizaban sus expresiones más plenas. Enfrenta pues, el racismo de Sarmiento y pugna por un saber enraizado en la región. Un saber universal que deja el “tronco” y no reniega de él.

Martí reclamaba una cultura descolonizada, una liberación del espíritu. Estaba completamente seguro que la mera liberación política, realizada para ese momento en casi toda Latinoamérica, estaba preñada de fracaso – Bolívar había insinuado la llegada prematura de la liberación a un pueblo que no estaba preparado para ella – porque los gobernantes y los intelectuales optaron por ajustar modelos y categorías del pensamiento occidental a una América en la que descolló la diferencia, antes que la igualdad, respecto de Europa. Martí pedía a los intelectuales, en cambio, que tornaran sus miradas hacia los “elementos naturales” de cada país. Estos elementos naturales, que nunca llegan a ser explicitados por el pensador cubano son, por demás, la cuota que diferencia a los americanos de los europeos.

En ese orden de ideas, el intelectual “nuestroamericano” sería, desde todo punto de vista, un crítico de la República oligárquica que se habría montado en los curules de poder. Destructor de los discursos modernizantes que predominaron en el escenario del pensamiento durante todo el siglo XIX, el intelectual de nuestra América ha de encontrar los “elementos naturales” que constituyen la esencia “Nuestroamericana” con la intención de construir el modo adecuado de gobierno. En otras palabras, Martí creyó en una identidad americana subyacente y que siempre estuvo latente durante las imposiciones de lenguaje, saber, cultura y políticas de los hispanos sobre los nativos y los afroamericanos. Imposiciones que continuaban, de acuerdo a Martí, perpetrándose ahora por la República oligárquica.

“Nuestra América” inaugura el pensamiento latinoamericano del siglo XX. La identidad de América – y de sus habitantes – que si bien estaba delineada en el ensayo del cubano, seguía escurriéndose como el agua entre los dedos en los ingentes esfuerzos intelectuales por asirla en las palabras.

3.1.2 Pensamiento filosófico latinoamericano del Siglo XX

Si algo caracterizó el pensamiento filosófico latinoamericano del siglo XX, nos dice Castro-Gómez (2011), fue su relación íntima con la política y su preferencia por temas socioanalíticos. Este elemento toma un carácter diferenciador cuando comparamos el desarrollo del pensamiento en Europa, donde la reflexión filosófica y la actividad científica tuvieron una cierta libertad respecto de los cambios del clima social y político. El intelectual de nuestra América, coherente con el pedido de Martí, se caracterizó por desarrollar un pensamiento comprometido con las coyunturas políticas y la necesidad de hallar (o crear) una identidad que recubriera de esperanza a una América Latina que soñaba con la modernidad.

La relación entre política y filosofía en Latinoamérica iba a llegar a ser tan estrecha que una llegó a convertirse en dimensión de la otra. Las filosofías que vieron la luz durante el siglo XX estaban aunadas, tal vez desde antes de nacer, a una ideología política, fuese a favor o, como casi siempre, en contra del republicanismo oligárquico. Así, la filosofía llegó a ser “populista”, “socialista” e incluso “mesiánica”. El populismo, sin embargo, fue el fenómeno político que más influyó en el quehacer intelectual latinoamericano. Fernando Calderón lo define de la siguiente manera:

“A pesar de todas sus incoherencias, el populismo fue la creación social y cultural más genuina de América Latina en el siglo XX. El populismo transformó incluso a aquellos que se oponían a él. Modificó la cultura de nuestras gentes, su sexualidad, sus maneras de amar, de pensar, e incluso de danzar y caminar: en suma, la totalidad de la vida cotidiana. Solamente bajo el populismo, con la integración de las masas al mercado, la sustitución de importaciones, la urbanización y otros cambios sociales de grado y ritmo diferentes, la modernidad pudo ser impuesta definitivamente en América Latina y con un estilo latinoamericano (...) el populismo fue el instrumento de nuestra completa integración en la experiencia universal y paradójica de la modernidad” (Calderón citado por: Castro-Gómez, 2011, pp. 65-66)

La crisis social y económica en Europa que dejó la Primera Guerra (1920's) fue aprovechada por las “burguesías” de los países latinoamericanos para recomenzar un proceso de industrialización – alimentado por las políticas de ayuda exterior de Estados

Unidos – que significó, a su vez, retomar el proyecto civilizatorio que habían comenzado los criollos intelectuales del siglo XIX. Tal proyecto de civilización gatilló el intento por conformar un “sentimiento nacional” que residiera en los corazones de piel negra, roja, blanca y mestiza. Si en el siglo anterior los esfuerzos intelectuales estaban puestos en construir la nación, para el siglo XX el problema era conservar su *unidad espiritual* como sostén de los procesos de modernización. Mantener la unidad nacional se convirtió en el rol principal del Estado, que asumió su tarea mediante la adopción y difusión de símbolos y estereotipos representativos de la identidad nacional.

El populismo político, siguiendo a Calderón, básicamente estaba fundamentado en una visión *sustancialista* de la democracia que imaginó una identidad única del pueblo bajo la guía de un gran líder – el populismo político dio vida a la figura del caudillo –. “Este, para decirlo con Ernesto Laclau, ocupa de forma permanente el lugar vacío del poder y se presenta como *fundamento* mismo de la unidad nacional” (Castro-Gómez, 2011, p. 66). El populismo es, en términos más universales, una “democracia” en la que la identidad entre gobernantes y gobernados no está mediada por ningún tipo de institución. En ese sentido, cualquier instancia de mediación es considerada como inútil e indeseable. Pues, ella conspira contra el proceso de formación de la identidad nacional.

Ahora bien, suponiendo el populismo una identidad no mediada entre el caudillo y su pueblo, es igual decir que el caudillo es el líder o que el pueblo es quien manda. En el populismo la categoría de “pueblo” tanto a nivel político como intelectual, pasó inconscientemente a ser objeto discursivo, en el sentido que usara Foucault este término. Proliferaron los discursos que hablaban del “pueblo latinoamericano” adjudicando características esenciales, homogéneas y “verdaderas”. El discurso populista veía al “pueblo” como una masa sustancial y homogénea que hacía las veces de fundamento político. Un pueblo sin diferencias y cuyo anhelo era el mismo para todos los integrantes de esta masa: el desarrollo de la nación. Indígenas, afroamericanos, criollos y mestizos, mujeres u hombres, niños y ancianos, todos bajo un mismo concepto debían olvidar sus historias, narrativas, tradiciones para adoptar los símbolos, historias y estereotipos nacionales que no fueron construidos a través de un diálogo intercultural, sino que se conformó desde arriba hacia abajo, desde el carisma del caudillo, y las clases educadas. El sentimiento por la nación se enardecía cada vez más y la identidad, como toda otra

identidad, encontró su contraste en el imperialismo norteamericano, que conseguía cada vez más poder.

El populismo fue el momento del romanticismo latinoamericano, una de sus consecuencias positivas, en relación a la constitución de un intercambio cultural generalizado por el continente, fue que incentivó una coalición intelectual en América Latina cuya preocupación era responder a los diferentes coyunturas socio-políticas teniendo como paradigmas movimientos anticoloniales como la Revolución Mexicana de 1910 y la Revolución Cubana en 1959, lo que nos permite hablar de un clima revolucionario que gesta la fundación de la APRA (Alianza Popular Revolucionaria para América) en 1931. La APRA enarboló la bandera de la unidad latinoamericana frente a la intervención del capital extranjero, frente al imperialismo estadounidense. Su meta era la creación de una nueva Latinoamérica que fuese capaz de asumir sus herencias multiculturales – indígenas principalmente – con la intención de integrarlas al progreso y desarrollo de la nación. El progreso como el desarrollo fueron otros *objetos discursivos*, pero esta vez comprendía métodos cuantitativos que clasifican las sociedades respecto del mismo; entre las variables cuantitativas que hicieron parte de este método de medición de progreso se encontraba la *pobreza*. Un pueblo progresista era aquel cuya cantidad de habitantes sumidos en la pobreza tendía a erradicarse. Esta lucha contra la pobreza que comenzó como una tarea “humanitaria” asumida por los países “desarrollados”, allanó el camino para el mercado sin fronteras que caracterizó la segunda mitad del siglo XX. La APRA optaba, en últimas, por una síntesis cultural que apuntara a la meta desarrollista, imaginada por los discursos sociológicos americanos, y esperaba a intelectuales y economistas con el argumento de que la raza mestiza estaba destinada a ser la llave del equilibrio social, político, económico e intelectual del globo.

Con el triunfo de la Revolución Cubana, en el paisaje intelectual latinoamericano se dio un fuerte reverdecimiento del marxismo; un marxismo interpretado desde las periferias europeas que tomó a Carlos Mariátegui como una de sus figuras a seguir. El pensamiento de Mariátegui, como apunta Feinman en sus cursos de Filosofía, se diferenció de la interpretación usualmente izquierdista-leninista, en la medida en que Mariátegui pensaba en un marxismo campesino para el Perú, más cercano a las propuestas de Mao. Siendo él un pensador que participó en la vida pública peruana, mediante la publicación de su

pensamiento a través de los medios comunicativos, sin recurrir a la idea de un imperialismo que retozaba su poder imponiendo una explotación insuperable, Mariátegui expuso un marxismo de corte nacional. Apuntaba a una transformación interna de la división del trabajo mostrando la necesidad de una reforma agraria, de una revitalización del campesinado. Esto es, giró su rostro hacia el interior del país, para mostrar que el único “mal” no se encontraba en un afuera colosal que había puesto a los países latinoamericanos en una desventaja con respecto al sistema-mundo, sino que existía una especificidad del problema en la cultura peruana: la repartición de tierras que se sostienen incluso hasta hoy. Con Mariátegui como figura, el marxismo viró las miradas hacia sus propios gobiernos.

Estos tres eventos (el populismo, la APRA y el marxismo, especialmente el de Mariátegui), sin duda, marcaron el desarrollo del pensamiento filosófico latinoamericano en la búsqueda inminente de una identidad transnacional frente a los constantes embates del imperialismo norteamericano creciente, y que desarticulaba las oligarquías nacionales que estimulaban la intervención imperialista.

Con el objetivo de descubrir el espíritu latinoamericano, José Gaos, discípulo de Ortega y Gasset, propuso la faena de construir la *historia de las ideas* en América Latina. La historia del pensamiento, que respondería a impulsos generacionales y coyunturas circunstanciales, otorgaría la identidad a la filosofía latinoamericana. Y, viceversa, quien busca la identidad debe rastrear en la historia de las ideas. Latinoamérica, convertida en un objeto del discurso, fue equivalente a la historia de las ideas que allí se fueron gestando. No obstante, tres objeciones se pueden hacer a la historia de las ideas: i) rastrear las ideas de un pueblo para encontrar su identidad supone la existencia de un ente, llamado Latinoamérica en este caso, que preexiste como tal a las ideas que ahí se gestan a sus generaciones y sus circunstancias; ii) la historia de las ideas se construye bajo el presupuesto de que sólo son las ideas las que preparan al mundo para una transformación y, de ese modo, se subestiman las prácticas; esto desemboca en que iii) las clases educadas son las únicas capaces de generar transformaciones, pues ellas son las que producen nuevas ideas y, por ello, el pensamiento latinoamericano no dejaría de ser más que las adaptaciones de las ideas europeas a coyunturas particulares.

Al mismo tiempo, emergería un pensamiento mesiánico respecto a la tarea de América Latina. En este “Nuevo mundo”, también aguafuerte de los sueños europeos, se

levantaría la raza salvadora: el mestizo. El mestizaje fue considerado ya no como una falta de identidad, como un medio camino entre lo blanco y lo indígena o negro, sino como una mezcla aparentemente perfecta entre la cultura occidental y su avanzada en la Razón, y las culturas indígenas (lo afro aún no jugaba un papel preponderante en la restitución de etnias) maestras en lo comunitario, la solidaridad y el buen uso de recursos.

La mestiza, raza cósmica, como la llamo Vasconcellos, fue conceptualizada como identidad de América Latina que vendría a apaciguar el dominio de la razón instrumental, característica negativa de la modernidad que iba opacando cada vez más los ideales de libertad, igualdad y fraternidad. El mestizo se levantaba en estas tierras con la ilusión del llamado a completar la evolución espiritual (claramente este mesianismo poco fue impulsado por una Europa que ocupaba el lugar central de la historia y que a los ojos de sus intelectuales estaban en la cima de la evolución social). Sin embargo, otros discursos que quisieron explicar cómo es que esta raza cósmica no llegó a pelear como estaba profetizado, argüían que se debió a que la psiquis estaba herida y por ello, no era capaz de crear nada nuevo. Destinados a imitar a sus “padres” occidentales y sus hermanos mayores “norteamericanos”, los mestizos requerían de un trabajo psíquico, tal vez psicoanalítico, para abandonar su “minoría de edad”, y entrar así al diálogo de los modernos.

El viraje hacia el interior estuvo a punto de sesgar por completo la interpretación marxista de la historia que, en gran medida, reapareció con el análisis macro-sociológico de Wallerstein y la colonialidad de poder de Quijano.

3.2 La colonialidad del Poder

A continuación presentaremos el concepto de colonialidad del poder que expuso Quijano en la Conferencia titulada “Colonialidad/Descolonialidad del poder” en Agosto de 2010 en Paraguay en el marco del IV Foro Social Américas. Como veíamos, hacia el siglo XX los intelectuales americanos exigen una descolonización de las mentes en dos sentidos: el primero, tomando una actitud crítica respecto a los conceptos modernos que provienen de Europa y Norteamérica, ya que la consciencia de la diferencia circunstancial obliga a cambiar los contenidos o adecuarlos a las realidades americanas; el segundo sentido de esta descolonización tiene que ver con un “cambio de mentalidad” que debe proseguir al hacerse consciente de la tarea a la que está llamada la raza mestiza. No obstante, ambas

visiones de la descolonización coinciden en algo, a saber, la consciencia de una dominación que existe sobre los habitantes, obreros, campesinos, políticos e intelectuales de América Latina. Dominación que puede tener como raíz ya la subalternidad de la economía latinoamericana respecto a las naciones norteamericanas y europeas que ocupan el centro del sistema-mundo, ya la subalternidad del saber latinoamericano respecto a los centros productores de saberes a nivel global. Pero, de cualquier manera, dominación al fin.

Primero, Quijano nos sitúa como actores de un período excepcional, en la que surge algo “completamente nuevo” de lo que es necesario ser consciente. Este periodo se caracteriza, pues, por este algo inédito que hoy en día, nos dice, entra en crisis. No se trata, consecuentemente, de que sea un periodo en el que exista *una* crisis, sino que la crisis de este periodo es sumamente especial, “primero, porque se trata del primer patrón de poder realmente global de la historia que conocemos” y es éste patrón global, el primero en la historia, el que entra en crisis desde sus fundamentos constitutivos e inherentes. Por lo cual, la estructura histórica completa está en crisis con cada uno de sus ejes y sus ámbitos centrales, esto es, dicha crisis afecta a todos los habitantes del globo; se trata de una crisis global.

Ahora bien, ¿qué es este “primer patrón de poder realmente global de la historia”? ¿En qué consiste? Este patrón de poder ha sido denominado por Quijano “Colonialidad del Poder”. Reiteramos que colonialidad y colonialismo son dos experiencias distintas, pero, en el caso del que se habla, en el momento en que surge la colonialidad del poder, colonialismo y colonialidad tienen una relación visceral. Pues, mientras el colonialismo, como decíamos, hace referencia a una experiencia muy antigua de la humanidad, de la que tenemos muchos ejemplos, la experiencia del colonialismo de América tiene muchas cualidades irrepetibles: comenzando por las rupturas epistemológicas que propició a la vez que los debates sobre la naturaleza del ser humano que produjo, además de las riquezas materiales que proveyó a una Europa que apenas podía salir sola de sus crisis. Sin esta violencia de la dominación colonial, este patrón de poder no se hubiera constituido, por lo tanto tiene origen colonial. Pero no es solamente por esto por lo que hablamos de colonialidad de poder, sino porque hay elementos que son fundantes y que han sido permanentes y continuos desde el siglo XV hasta este momento. Quijano menciona dos cuestiones centrales:

- 1) Este es un patrón de poder que tiene dos ejes centrales, el primero es lo que denominamos un nuevo patrón de dominación social, es nuevo porque es en el proceso mismo de la conquista y de la colonización en que se produce un constructo mental que conocemos hoy en día con la palabra “raza”, y que no tenía en el momento de su producción nada en común con la materialidad del universo existente. La idea de “raza” no se refiere solamente al etnocentrismo o esta idea de superioridad e inferioridad que se produce en todos los lugares donde se establece el poder, se refiere a algo muy específico, a eso que se debatía a final del siglo XVI en Valladolid, cuyos sujetos de debate principales fueron De las Casas y Sepúlveda, y que giraba en torno a la pregunta sobre qué son aquellos habitantes de las nuevas tierras, ¿son humanos o no? Debate que terminó con la resuelta del Rey de Castilla y Aragón, quien decide que sí son humanos, pero paganos, y por lo tanto, que deben ser cristianizados. Sin embargo, después de medio siglo de esclavización y dominación a los nativos de estas tierras, la idea de inferioridad “natural” de la población ha penetrado en las prácticas sociales, al punto que no importa si han sido aceptados como humanos, porque de serlo, lo son en el nivel más bajo posible de la humanidad. Los aztecas, zapotecas, incas, calimas, entre muchos otros, fueron los primeros victimizados por este patrón de poder: sus ciudades, conocimientos, creencias les fueron siendo expropiadas y fueron sometidos a una esclavitud que trescientos años después homogeneizaría a todos los habitantes bajo el rótulo, accidental por demás, de “indios”. En torno de la idea de razas se produjeron nuevas identidades histórico-sociales, y la primera en ser producida de este modo es la de los “indios”, y junto con ella la de “América”. Alrededor de este “constructo mental que llamamos hoy en día raza, se redefine, se reconfigura, el conjunto de mecanismos y de formas de dominación social previa, comenzando probablemente por la más antigua, la dominación entre sexos”. Los Ibéricos llegan con la estructura cristiana que legitima un orden vertical, autoritario, represivo y patriarcal. Toda mujer es por definición en ese momento inferior a todo varón. Hasta que llega la idea de razas, que clasifica a las gentes como “naturalmente” inferiores o superiores. Desde ese momento, toda mujer de raza “naturalmente” superior, será por definición superior a todo hombre de raza “naturalmente” inferior.

- 2) En el mismo proceso se va constituyendo un nuevo eje de “explotación” social⁷⁴, que también es nuevo. Y que consiste en una configuración en que son asociados estructuralmente todas las formas conocidas de explotación y de control del trabajo y de sus recursos y productos, es decir: “esclavitud, servidumbre, pequeña producción mercantil, reciprocidad y salario”. En América, estas formas de explotación coexistieron simultáneamente en todas partes, con muchas formas, pero no asociadas. El capital era marginal, emergía en esos momentos, no era para nada dominante entre las otras formas de explotación conocidas, y mucho menos dominante mundialmente. Pero al establecerse América, cada una de estas formas es reconstituida, reconfigurada, de manera deliberada para producir mercaderías para el mercado mundial. Empero, como los conquistadores tienen su sede fuera de América, se va conformando una nueva cuenca de tráfico comercial mundial central que reemplaza el mediterráneo: el Atlántico. El Atlántico se vuelve el eje central de tráfico comercial mundial, pero la relación colonial establecida durante el siglo XVI y gran parte del XVII entre Iberia y los reinos de Castilla y Aragón con América determinan que las formas de explotación coexistan, sin darse una dialéctica de superación entre ellas. El capital comercial y el emergente pequeño capital industrial pasan a ser hegemónicos en esta configuración total. Y por eso mismo se configura este conjunto único de producción de mercaderías para el mercado mundial bajo hegemonía del capital, conjunto que va adquiriendo carácter capitalista global; cuando hablamos de capitalismo colonial global hablamos de toda esta estructura y no solo de la relación capital fundada en la compra y venta de la fuerza de trabajo. Se trata de un eje de explotación nuevo históricamente-sociológicamente.

Este patrón de poder tiene dos momentos importantes para Quijano. En un primer momento es Iberia y América. El sur de la península ya ha dejado de producir capital comercial y ha pasado a producir “capital capital”, compra-venta de fuerza de trabajo. Ha

⁷⁴ Vemos aquí que Quijano diferencia “dominación” de “explotación”. El primero se refiere a un nivel de carácter ontológico del poder, mientras el segundo a un nivel económico y político del poder. Ambos ejes se combinan cuando se revisa la clasificación social impuesta por la raza europea en América, y en las nuevas colonias asiáticas (hacia el siglo XVIII), así mismo a nivel mundial: “cada forma de control laboral fue asociado a una raza particular. Consecuentemente, el control de una forma de labor específica podría ser, al mismo tiempo, el control de un grupo específico de gentes dominadas” (Quijano en: Moraña, Dussel y Jáuregui, 2008, p. 185).

estado produciendo, pues, lo que algunos intelectuales llaman la *primera modernidad*⁷⁵; pero la derrota de los reinos del sur, la expulsión de árabes y judíos, produce la instalación de un tipo de dominación señorial arcaica y pobre. Durante esta dominación, en lugar de usar los ingentes recursos comerciales para la producción de capital, se usó para armamento, principalmente. Lo cual conduce a que gran parte de los beneficios comerciales se paguen a los bancos por los préstamos que hacen a la corona, y porque los beneficios del comercio van pasando gradualmente al centro norte Europeo. Iberia pierde, pues, la oportunidad de desarrollar, incluso para su propia población de la península, el uso de los recursos económicos procedentes de América, y va emergiendo así lo que llama Quijano el “eurocentramiento”. Emerge en la cuenca occidental una nueva región económica. Se va formando una nueva identidad histórica que hoy llamamos Europa occidental, en la que Iberia queda cada vez más marginada. Por ello, y esto es importante remarcarlo, decimos que no hay Europa Occidental sin América. Los recursos comerciales van siendo usados por esa nueva franja hegemónica que pone a Iberia en plena declinación. Gracias a esto, Europa occidental comienza a expandir el capitalismo rápidamente a nivel global.

Este eurocentramiento no produce solamente la expansión del capital, sino también, más importante aún para nosotros, la colonialidad/modernidad. Pues, tras el fracaso de los reinos de Castilla, se produce la segunda modernidad en Europa occidental; esta segunda modernidad no sólo se desarrolla por las necesidades del capital: medición, exactitud, comparación, experimentación, observación, que luego compondrán el llamado método científico; sino, porque además, hay un nuevo modo de producir sentido a la experiencia. Surge, por lo tanto, algo que se llama una nueva “racionalidad”, y en esa racionalidad la relación directa entre la colonialidad y la modernidad se pensó como accidental.

⁷⁵ Dussel (ver Lander, 2000, pp. 41-54) señala que la *primera modernidad* comienza con la acumulación de capital en manos de los países colonizadores, producto de que el océano Atlántico fuera convertido en cuenca mercantil central. En otras palabras, la *primera modernidad* es producto de la colonización y extracción de recursos tanto naturales como humanos por parte de los países europeos peninsulares principalmente: España y Portugal. Dussel también defiende en este artículo, que la *segunda modernidad*, la modernidad del surgimiento de las naciones, la modernidad de los ideales de igualdad y libertad, la modernidad del *yo pienso*, la de Inglaterra, Francia y Holanda, está fundamentada en la experiencia clave de la primera modernidad, pues, “son ya desarrollo posterior en el horizonte abierto por Portugal y España” (p. 48).

Quijano insiste en que esta colonialidad, que comprende un colonialismo especial, es causante de la situación prolífica de Europa. Puesto que, hasta el siglo XVIII no hubo otro tipo de colonización de este corte, que enriqueciera o produjera tantos cambios sociales como los que se siguen de la americana. Por primera vez, se estableció una comercialización mundial basada en el intercambio monetario, una economía completamente monetarizada (monedas producidas de la plata extraída de Potosí y Zacatecas desde mitad del siglo XVI). Hay realmente un nuevo mercado mundial: la colonialidad del poder, en el ámbito laboral, determina geográficamente la distribución de las formas laborales y de control de cada uno de los países integrados al capitalismo; en otras palabras, la colonialidad del poder determinó la geografía social del capitalismo y la división del trabajo a nivel global – dónde y quiénes venderían materias primas, dónde y quiénes producirían mercancías –. Por esto, dice Quijano, la modernidad es el resultado de la colonización. Pero al mismo tiempo es el resultado del patrón de poder que se gesta sobre estas ideas de raza y género, y sobre esta configuración única de mercado mundial. Que abrió las puertas para que se impusiera posteriormente la modernidad/colonialidad a escala mundial, es decir, para el horizonte histórico de sentido que comienza a llamarse luego “civilización”.

3.3 Capitalismo histórico y la Colonialidad del Poder: la presencia de la Diferencia Colonial

Capitalismo histórico se refiere a la conceptualización que hace Wallerstein (2010) en su ensayo de 1988, del capitalismo, ensayo en el que muestra que el sistema económico global se va afianzando desde el siglo XV en el sistema-mundo, que va transformándose y expandiéndose desde entonces. En él, Wallerstein: primero, define al capitalismo según su característica esencial, a saber, la acumulación de capital y, como consecuencia, la auto-expansión⁷⁶, dos características que, según la lectura del científico social norteamericano, convierten al capitalismo histórico en un sistema que se sume en crisis con facilidad,

⁷⁶ “El capitalismo histórico es, pues, ese escenario integrado, concreto, limitado por el tiempo y el espacio, de las actividades productivas dentro del cual la incesante acumulación de capital ha sido el objetivo o «ley» económica que ha gobernado o prevalecido en la actividad económica fundamental” (Wallerstein, I., 2010, p. 7)

debido a que la acumulación de capital por parte de los actores económicos afecta la capacidad de consumo y, por lo tanto, el mercado como tal. No obstante, esa misma facilidad para entrar en crisis ha sido el motor de las transformaciones que ha sufrido a través del tiempo hasta llegar a lo que hoy conocemos como neo-liberalismo. Segundo, sitúa el inicio del capitalismo histórico a finales del siglo XV; esto significa que el capitalismo es, en principio, una de las consecuencias que trajo el “descubrimiento” del “Nuevo Mundo”, y no una consecuencia del desarrollo interno europeo, cuya tradición, incluida la perspectiva marxista desde la que se analizó la paulatina implementación de dicho sistema económico (y político), interpreta que el capitalismo es la superación necesaria de los sistemas económicos anteriores que iban quedando obsoletos. En tercer lugar, Wallerstein supuso en su estudio que con la llegada del capitalismo, todas las demás formas de organización económica desaparecieron.

Su visión histórica se nota preñada de dos elementos de la ideología capitalista que comparte con la epistemología moderna. La linealidad del tiempo (lógicamente necesaria para la noción de progreso), y la idea de lo *nuevo* (que sobrepasa lo precedente superándolo y, por ende, erradicándolo). Según esta percepción, el capitalismo vendría a emerger como un *nuevo* sistema económico en el siglo XV, eliminando cualquier forma de economía que la precede. La concepción lineal de la historia y la idea de lo nuevo son elementales para construir una imagen del capitalismo como totalidad que borró toda otra forma de economía sobre la faz de la tierra.

Aunque fuera cierto que el capitalismo sobrepasa a las organizaciones económicas precedentes, no fue cierto, empero, que por esto las demás desaparecieran en toda la faz de la tierra. Wallerstein supone que el capitalismo se impone homogéneamente a nivel global, y que, a pesar de haber una división geográfica de las labores (centro-periferia), el capitalismo se convierte en una totalidad sin “exterior”. Wallerstein, quien en los años 70s había propuesto una lectura de la modernidad – o mejor dicho, del “sistema mundo-moderno” –, ya no como producto de la civilización occidental y su llamado a la evolución espiritual que se produce desde Grecia Antigua, sino como un proceso histórico no lineal, sino debido a una espacialidad del poder que se fue articulando desde el siglo XV con el capitalismo, no vio, sin embargo, lo que Aníbal Quijano experimentó y conceptualizó como Colonialidad del Poder. Quijano y Wallerstein coinciden en que fue entre los siglos XV-

XVI cuando se dio la articulación espacial del poder (sistema-mundo moderno), con la emergencia de la cuenca Atlántica como circuito comercial principal, vinculado a un sistema económico mundial único (el capitalismo), y que el énfasis no habría que ponerlo tanto en Europa como en el colonialismo para comprender lo que llamaron “modernidad”; sin embargo, la concepción del sociólogo peruano se distancia de la de Wallerstein en cuanto que, por un lado, la colonialidad del poder se funda en la división social (y ontológica) de acuerdo a la diferencia racial, y por otro lado, el peruano subraya que la coexistencia de los otros modos de organización económica con el capitalismo en América Latina es, precisamente, la causa de que se vaya dando un eurocentramiento de la economía y del saber.

¿Por qué Wallerstein no pudo ver esto? Para Wallerstein, cuando propuso su análisis del sistema-mundo, no hacía falta examinar el patrón del poder ejercido en América Latina, pues su mira no era enfrentar una historia particular frente a la universalmente aceptada, y mucho menos bocetar líneas de guía para la acción política en esas mismas tierras. Su lugar de enunciación y la tradición desde la que interpreta no son la misma que la de Quijano o de otros teóricos que lo precedieron. Estos últimos buscaban, como en Asia y en África sus respectivos intelectuales, la descolonización de las mentes, en tanto que el sistema-mundo entregaba a la academia una matriz de análisis histórico en la que se desmitifica la modernidad como producto europeo. Los ojos de Wallerstein miran aún hacia la universalidad de la validez académica, mientras que la mirada de Quijano busca denunciar la universalización del conocimiento como una práctica de colonialidad del poder. Esta diferencia (de lugar de enunciación) implicada por la geopolítica del conocimiento [recordemos que Wallerstein es norteamericano y se ha especializado en ese momento en la escuela anglosajona, mientras Quijano es peruano y su recorrido intelectual estuvo influenciado, sobre manera, por la teoría de la dependencia], no es otra cosa que la irreductible *diferencia colonial* – la diferencia entre centro y periferia, entre la *critique* eurocéntrica⁷⁷ del eurocentrismo y de la producción del conocimiento por aquellos que participaron en la construcción del mundo moderno/colonial y la crítica de aquellos que han sido dejados afuera de la discusión: “Las Casas defendió a los indígenas, pero ellos no

⁷⁷ Esta composición que consta de la palabra francesa *critique* la española eurocéntrica es utilizada por Mignolo con la intención de subrayar una crítica a la modernidad que surge en huestes intelectuales francesas: Barthes, Badiou, Bordieu, Derrida, Lévinas, entre tantos otros.

participaron en la discusión sobre sus derechos” (Mignolo en: Moraña, Dussel y Jáuregui, 2008, p. 231).

Desatender la *diferencia colonial* significa confundir la crítica eurocéntrica del eurocentrismo como si fuera “nuestra propia” crítica al eurocentrismo. Así, la alternativa socialista y liberal de Europa fueron tomadas, en las colonias, como un camino a la liberación sin distinguir entre la emancipación europea y la liberación del mundo colonial.

Una ilustración de esta idea puede sugerirse al leer, por ejemplo, *Ventana al Caos* de Castoriadis (2008). La discusión de este conjunto de ensayos que se recopilaron con este título, en particular el primero de ellos, “transformación social y creación cultural” (1979), giran en torno a la cultura como concepto general, y a la “decadencia” de la cultura occidental como tema particular. A la pregunta sobre si se debe hablar de una “decadencia” respecto a la cultura occidental después de la segunda guerra, Castoriadis responde que no se puede hablar de “decadencia” o declinación de una cultura, cuando en esta última ha dejado de existir como cultura creadora. Para él, una sociedad que deja de crear valores y de conservarlos mediante prácticas sociales (e intelectuales), no puede ser llamada “cultura” (en un sentido intermedio entre “obras del espíritu” y aquella acepción de la escuela norteamericana que opone cultura a animalidad; en definitiva entiende cultura como *paideia*). Pues, en la sociedad contemporánea, capitalista – nos dice el griego – los valores no funcionan como *paradigma* para generar un juicio respecto a una obra del espíritu, sino que cada obra espiritual parece entrar en un espacio mercantil en el que el número de copias vendidas son las que finalmente le otorgan un “valor”. Sin duda que la percepción de Castoriadis es bastante lúcida respecto a la cultura, sin embargo valdría la pena preguntar a este texto, si esta concepción de cultura, que no rompe de ninguna manera los límites del eurocentrismo y su coetáneo norteamericano, es aplicable para sociedades como la colombiana, peruana, boliviana o chilena en la que simultáneamente aparecen la cultura capitalista (neo-liberal) y las formas de pensamiento comunitarias de las sociedades indígenas y afroamericanas. Es necesario reconocer en este punto la profundidad que tiene esta cuestión. Pues, si bien es cierto que las culturas indígenas no existen en un “exterior” del sistema que les permitiría conservar su pureza y su absoluta diferencialidad respecto a la occidental, cristiana, moderna, etc., en cambio, sí es posible afirmar que ha existido un pensamiento que se desarrolló alternativamente al de occidente y, que en vez de tener una

de las seis lenguas imperiales, se expresa en otra lengua, y con otras categorías. En este sentido, la filosofía de la liberación de Dussel, que parece a primera vista no ser sino otra lectura, desde el lugar de enunciación continental, de la problemática latinoamericana, con todas las problemáticas que ello trae, sin embargo no lo es, en la medida en que lo que Dussel descubre es la localidad del pensamiento oscurecido por la universalización de la epistemología moderna y su paralelismo y asociación con el capitalismo. Lo que, de hecho, es el pivote del pensamiento de Dussel no es el Ser, sino la colonialidad del Ser. No es otra cosa, en últimas, que la *diferencia colonial*.

Pensar desde el canon de la filosofía occidental es problemático, incluso cuando se parte del canon crítico a la modernidad. Ya que hacer tal cosa es reproducir el “etnocentrismo epistémico ciego” que dificulta la inclusión política. El límite de la filosofía occidental es la frontera donde la *diferencia colonial* emerge, haciendo visibles “las historias locales que occidente creyó, desde la Derecha y desde la Izquierda, haber escondido y erradicado” (Mignolo en: Moraña..., 2008, p. 234).

Ahora bien, si el Ser es una noción “inventada” por la filosofía occidental, la colonialidad del Ser no puede ser considerada como una continuación de la misma. Porque, en primer lugar, la colonialidad del poder también recae sobre el Ser; y, en segundo lugar, porque la diferencia colonial hace que la colonialidad del Ser no sea una crítica continuada de la primera, sino, en vez de eso, una relocalización del pensamiento y una consciencia crítica de la geopolítica del conocimiento. En este sentido, la colonialidad del poder de la que hablaba Quijano, recae sobre dos ámbitos, además del político: el Ser y el Saber.

La diferencia colonial tiene que ver con tres dimensiones de la colonialidad: colonialidad del poder (política y económica), del ser (ética y ontológica) y del saber (epistemológica). Son estas tres colonialidades, además de las “raíces” de la tradición desde la que se hable, la que señala y modifica la diferencia colonial. Wallerstein seguía la ideología de la epistemología occidental al proponer la universalidad tanto del sistema-mundo (sin posibilidad de “exterioridades”⁷⁸) y al responder a los cánones de la escolaridad

⁷⁸ Mignolo hace una distinción entre “exterior” del sistema y “exterioridad”. Si bien de la primera dice que en efecto no existe un “exterior” al sistema-mundo moderno/colonial, en cambio, afirma que existen “exterioridades” desde las que se resurgen las historias locales, desde las que se reorganizan la memoria y el tiempo de modo diferente a como se hace desde la epistemología occidental. Esto es, la “exterioridad” es el lugar desde el que emerge el pensamiento fronterizo o pensamiento otro. Exterioridad no es el afuera ontológico, sino el afuera conceptual creado por la misma retórica de la modernidad.

occidental con sus pretensiones de validez universal. Es comprensible, puesto que Wallerstein se sitúa en la *diferencia imperial* (concepto con el que Mignolo determina el lugar crítico a la modernidad, en otras palabras al posmodernismo). Por su parte, Quijano y Dussel no buscan la universalidad del conocimiento, como una epistemología que se construya desde la diferencia colonial. La consecuencia de esto es el derecho de reclamar derechos epistémicos desde otros lugares de enunciación, el derecho a hablar de los marginados.

3.4 Decolonialidad. El Proyecto del grupo P-C/M

No se puede entender en qué consiste la decolonialidad sin revisar antes en qué consiste la colonialidad. Por esta razón, dedicaremos este apartado a explicitar de qué se trata esta dupla conceptual colonialidad/decolonialidad, cuál es su anclaje, y en qué se diferencia del proyecto posmoderno que surge desde la *diferencia imperial*. La dupla colonialidad/decolonialidad es, por supuesto, una estructura hermenéutica de la modernidad desde un lugar de enunciación que comprende la *diferencia colonial*. Interpreta, pues, la modernidad desde su “lado oscuro”, desde la colonialidad y culmina con la propuesta decolonial. En aras a responder con las tres cuestiones que acabamos de mencionar, en el pequeño espacio que tenemos, sustentaremos nuestra exposición en uno de los ensayos recientes que Mignolo consagra a la decolonialidad: “*Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad, gramática de la decolonialidad*” (Mignolo, 2010). En él, Mignolo establece las relaciones que hay entre la retórica de la modernidad y la lógica de la decolonialidad, llegando a la conclusión de que se hace necesario, para desprenderse de la matriz colonial de poder, tanto epistémica como política y ontológica, en la que se sumen los países “tercermundistas” o periféricos, no sólo hacer una crítica de los contenidos de la modernidad, sino cambiar la retórica de la misma: “cambiar no sólo el contenido, sino los términos”.

El embrujo retórico neo-liberal, reproducido y difundido por los medios de comunicación que nos venden la modernización, tecnificación y la naturalización de la democracia actual como modelos políticos y epistemológicos universales, actúan no sólo a un nivel “espiritual”; también se materializan en la retorcida retórica que justifica la condenación de cualquier otro tipo de modelo político, religión o pensamiento que se

distancie de los presupuestos “racionales” en que se ancla la misma retórica, justificando así la sagrada guerra para preservar la “democracia”⁷⁹ mundial. Así, los sujetos/as se ven convertidos en objetivos de todo tipo de violencia directa e indirecta. Esta retórica oculta su lado más oscuro, la *colonialidad*. Descubrir la colonialidad que se esconde en la retórica de la modernidad, exige considerar la forma de descolonizar las “mentes” y el “imaginario”, es decir, descolonizar las mentes y el ser.

Como hemos mencionado ya, la matriz de análisis del sistema-mundo y de las teorías de la dependencia que dibujaron una geopolítica económica en la que se establecieron centros y periferias globales, con sus respectivas definiciones (ver, Wallerstein, 2010), fue yuxtapuesta en el ámbito del conocimiento y la filosofía, por Quijano y Dussel. De esta manera Aníbal Quijano (1989) presenta el concepto de *colonialidad* (la parte constitutiva e invisible de la modernidad) en un artículo. Como hemos expuesto en este mismo capítulo, Quijano vincula la colonialidad a una matriz de poder en las esferas política y económica que se encarga de constituir un *occidentalismo*, que precede al *orientalismo* que expone magistralmente Edward Said. El *occidentalismo* consiste en la constitución de una identidad occidental que contrasta con la “identidad” del “otro” americano y el “otro” oriental. Indígenas, negros y posteriormente mestizos, fueron clasificados ontológicamente bajo una matriz racial, que los condenó a una inferioridad espiritual (y física como se puede leer en las crónicas españoles sobre la conquista).

La colonialidad del poder (económico y político) fue expandido por el grupo de investigación colonialidad/modernidad a la colonialidad del conocimiento y la colonialidad

⁷⁹ La “democracia” concepto tan anfibológico como sagrado en la sociedad actual, notoriamente se ha convertido en una especie de enclave ideológico para defender los intereses económicos de los países del “primer mundo”. En nombre de este ambiguo término se han invadido países enteros con segundas intenciones, como fue el caso de Irak, y como se sospecha en el caso de Afganistan. Ciertamente la anfiboloigía del término democracia viene del término *políteia*, o mejor dicho, de la dificultad de traducir esta palabra griega, pues, unas veces se refiere al cuerpo político como tal, a la estructura de administración del poder, y otras veces a una técnica de gobierno, es decir, unas veces a las leyes y otras a la policía que se encarga de “hacer cumplirlas”. La “democracia” ha jugado, entonces, un papel ideológico en el que un mundo es presentado como “real” mientras que las vivencias de cada uno lo separan claramente de ese mundo “real”. Al respecto invito al lector a revisar la interesante compilación que hizo Agamben (2010), además de los textos de Roberto Dahl, quien propone una re-lectura y re-interpretación de la democracia actual, como una estructura política no-realizada, utópica, y que más bien tiende a formar poliarquías. Respecto al concepto de Utopía, como mundo por-venir y como “falsa conciencia” recomiendo revisar el resultado investigativo de Horacio Cerutti.

del ser (de género, sexualidad y subjetividad)⁸⁰. En suma, pues, la colonialidad del poder remite a la compleja matriz o patrón de poder sustentado en tres pilares: el conocer (epistemología), entender o comprender (hermenéutica) y el sentir (*aesthesis*).

La crítica de Quijano a la colonialidad del poder, tiene como pivote la noción de totalidad que sostiene la complicidad entre modernidad/racionalidad. Totalidad implica la universalización de todos los sistemas de producción, a la vez, que la inferioridad de todas las demás culturas. La noción de totalidad excluye, opaca la diferencia y las posibilidades de otras totalidades. Noción que, según el sociólogo peruano, no existió (e incluso fue impensable) en imperios, epistemologías e idiomas no europeos. Fue a partir de 1500, añade Mignolo, con la ego-logía (que estableció la secularización del saber del pensamiento teológico), que los conceptos no occidentales se han de enfrentar con la totalización del pensamiento regional europeo. Los casos del Sultanato Otomano y de los imperios andinos son ejemplos a menudo citados. Ahora bien, la intención de la crítica a la colonialidad no es rescatar un núcleo mítico pretérito que se encuentra enterrado bajo las tierras de la historia, sino de dar cuenta que existen otros anclajes posibles para proyectos futuros.

El proyecto de Quijano tiene dos direcciones simultáneas: por un lado, la *analítica*. “El concepto de colonialidad ha abierto la reconstrucción (...) de historias silenciadas, subjetividades reprimidas y conocimientos subalternizados por la idea de totalidad definida bajo el nombre de modernidad y racionalidad” (Mignolo, 2010, p. 14). El posmodernismo ya se había encargado, no obstante, de criticar la noción de totalidad de la modernidad, criticando a su vez la racionalidad de la misma, llegando a mostrar la invisibilización del otro bajo las premisas logocéntricas de la metafísica; pero, esta crítica, como puede verse por ejemplo en la deconstrucción derridiana o la crítica a la totalidad de Lévinas, se limita a lo interno de la historia de Europa y a la historia de las ideas europeas, esto es, no se sale de su matriz totalitaria del pensamiento. La deconstrucción y los análisis de Lévinas pueden constituir la ruptura con el *logocentrismo* y con la metafísica totalitaria que se manifestó en el genocidio judío, pero desconoce que el “otro”, motor de la deconstrucción según Derrida, puede no ser un *sí mismo* europeo o judío, sino que puede tratarse del rostro ajado del campesino que trabaja bajo el sol, o del negro africano que ve como sus niños mueren de

⁸⁰ Habría un cuarto campo de la colonialidad propuesto por Edgardo Lander: colonialidad de la naturaleza. Este último hace referencia a la disposición de los recursos naturales.

hambre o sed bajo los gobiernos de sus países. Por eso, resulta crucial una crítica a la totalidad desde “otro lugar”, desde otra “perspectiva”, desde la colonialidad.

Ahora bien, y aquí se hace presente la segunda dirección del proyecto de Quijano, esta crítica no nos lleva a la poscolonialidad, que resulta ser el proyecto que inicia desde el orientalismo de Said y desemboca en la crítica desde los países de la segunda colonización (como hemos aclarado más atrás). Esta segunda orientación la llamamos *programática*. “Quijano presenta la dirección programática como un proyecto de “desprendimiento” o “delinking”” (Mignolo, 2010, p. 14). Recordemos que Samir Amin usó el término “delinking” para referirse a una descolonización en el plano económico que sugiere el desprendimiento del capitalismo; en ese sentido, pero refiriéndose al plano epistemológico, Quijano usó el mismo término.

La decolonialidad parte de otras fuentes. No arranca del pensamiento francés de Foucault, Lacan o Derrida, quienes han sido reconocidos como la base del pensamiento postcolonial de Said, Spivak y Bhabha; aunque, como hemos visto, tampoco lo ignoran⁸¹. Surge desde el “vuelco decolonial” implícito en la *Nueva Corónica y Buen Gobierno* de Guamán Poma de Ayala; en el tratado político de Ottoba Cugoano; en el activismo y la crítica decolonial de Mahatma Ghandi; en la fractura del Marxismo en su encuentro con el legado colonial en los Andes, en el trabajo de Mariátegui; en la política radical, el giro epistemológico de Amílcar Cabral, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Rigoberta Menchú, Gloria Anzaldúa, entre otros (Mignolo, 2010, pp. 14-15). Lo que tienen en común estas fuentes es su desprendimiento (y también silenciamiento por parte de) respecto a la academia. El proyecto decolonial, para Mignolo, requiere, pues, del aporte de los conocimientos adquiridos por otras epistemologías, otros principios del conocer y de entender, por tanto,

⁸¹Empero, el pensamiento postcolonial y el postmoderno, aunque no fuente del giro decolonial, son dos lugares de enunciación que le dan sentido. Los pensadores latinoamericanos, como hemos visto, han sostenido un diálogo con la tradición posmodernidad que les ha mostrado lugares fronterizos dentro del mismo *logos* occidental moderno, y, por otro lado, el *orientalismo* de Edward Said, el mismo Mignolo lo menciona, inaugura un modo de abordar la problemática colonial que sirvió de modelo (por lo menos terminológicamente) para la conciencia de la colonialidad que tiene Quijano. Esta será una de las críticas que tendrá que recibir el planteamiento de la decolonialidad de Mignolo: a pesar de la conciencia que tiene de las categorías modernas de lo nuevo y lo auténtico, y su petición de cambiar los términos, perpetúa la categoría de la autenticidad como el anclaje del giro decolonial. Sin embargo, en sus textos cercanos al 2005, Mignolo tenía una idea mucho menos identitaria del lugar de enunciación que daba origen al pensamiento fronterizo.

otras economías, políticas y éticas⁸². Esto es, a fin de cuentas, el desprendimiento decolonial presupone moverse hacia una “geopolítica y una corpo-política del conocimiento” (siendo esta última la contestación a la bio-política mediante la que los estados inventaron instrumentos de control de la población analizados por Michel Foucault. La corpo-política es una epistemología que se desprende del “pienso, luego existo” y afirma el “se es donde uno piensa”), que por una parte denuncia la pretendida universalidad de una etnicidad en particular (biopolítica) localizada en una región particular del globo (geopolítica).

Dussel, en las conferencias de Frankfurt, subraya dos asuntos que nos atañen: i) que la modernidad es, en efecto, un fenómeno europeo, pero que se constituye en una relación dialéctica con una alteridad no europea; ii) que una crítica a la modernidad, no puede desatender esa relación dialéctica, pues de ocluir a la periferia (y el papel de España y Portugal en la formación del mundo moderno desde el fin del siglo XV a la mitad del XVII) no podría escapar de la genealogía provincial y parcial sobre la que se construyó toda la retórica de la modernidad.

Dussel nos invita con estas dos críticas a la posmodernidad a pensar, por un lado, ¿para qué estamos escribiendo? ¿Para quién? Y ¿desde dónde? Construir una crítica a la modernidad desde la matriz epistémica occidental, sin tener en cuenta otras epistemologías, supone primero, la universalización de la tradición de pensamiento occidental, al tiempo que desconoce su regionalidad, a la vez que perpetúa la invisibilización de las tradiciones regionales; segundo, implica que el sujeto de esta tradición de pensamiento es, asimismo, universal, por lo tanto esta crítica “representaría” a todos los sujetos pensantes. En conclusión, al homogenizar la modernidad mundial, aduciendo que, si acaso existen grados de modernización, la modernidad como matriz racional es un producto netamente

⁸²Si acaso es posible hablar de otras economías, políticas y éticas en un mundo donde el “capitalismo histórico” se ha encargado de asentarse en casi todo el globo, impulsando el individualismo que acompaña a una política altamente estetizada. Parece aún más difícil hablar de otros modos de conocer, entender y comprender; sin embargo, un ejemplo puede servirnos de paradigma: la Universidad Amawtay Wasi, cuya propuesta, según señala Katherin Walsh, refleja la necesidad de alentar procesos de traslación mutua de conocimientos: “el objetivo no es la mezcla o hibridación de formas de conocimiento ni una forma de invención del mejor de los dos mundos posibles. Por el contrario, representa la construcción de un nuevo espacio epistemológico que incorpora y negocia los conocimientos indígenas y occidentales (y tanto sus bases teóricas como experienciales), manteniendo consistentemente como fundamental la colonialidad del poder y la diferencia colonial de la que vienen siendo sujetos” (cfr. Walsh en: Mignolo 2003, p. 33).

occidental que se universalizó desde el siglo XVIII, se refuerza la *monotopía* y se oscurece la colonialidad que resultó esencial para la modernidad.

En el campo de la educación las críticas de Dussel a la posmodernidad parecen tomar más fuerza cada día en los países latinoamericanos. La introducción de *competencias* y de *saber transversal*, en vez de “logros” o “matrices de conocimiento” se ha encargado de hacer de la educación un campo de constante crítica a las estructuras clásicas de educación, aunque aún se mantengan el *trivium* y el *cuatrivium* como complejos básicos de la formación académica. La *competencia* y la transversalidad del saber exigen que el educador ponga los contenidos al servicio del sujeto que se está construyendo, es decir, el educador ha de mostrar cómo el conocimiento se incorpora a la vida de cada uno de los estudiantes, lo que, supone una consciencia de la educación como aparato constructor de subjetividades, además de un “proyecto de subjetividad” que se adecúa a las realidades particulares de cada individuo, en otras palabras, una consciencia geopolítica del conocimiento. Pues, de lo contrario, los contenidos educativos servirían sólo a la colonialidad de las mentes, haciendo cada vez más borrosa la posibilidad de una decolonialidad.

Geopolítica y corpopolítica del conocimiento son el océano en que se ancla la posibilidad de construir nuevos lugares de enunciación alternativos, fronterizos, desde los cuales la crítica a la matriz colonial de poder se ejecuta; desde los cuales, la diferencia colonial se hace presente en el diálogo que constituye un nuevo presente y un nuevo futuro.

Ahora bien, geopolítica y corpopolítica del conocimiento, implican a su vez, la reconstrucción de identidades en la *exterioridad* del sistema-mundo moderno/colonial (esta es una de las características que se le ha criticado con más fervor a Mignolo, pues de la construcción de estas identidades se colige que el pensamiento fronterizo, o pensamiento otro, se incorpora a los proyectos de identidad nacional y transnacional de la modernidad). Estas identidades se corresponden con una fenomenología particular del sujeto colonial: el mundo de la vida en las periferias está atravesado por la experiencia de la colonialidad, es decir, periferias y centros tienen experiencias disimiles: no es lo mismo ser un obrero con sueldo mínimo en Colombia, que serlo en Alemania o Estados Unidos. Decolonialidad del ser se refiere a la desmitificación de la trascendentalidad de la experiencia, de la subjetividad, e invita al derrocamiento de la fenomenología occidental pretendida como

universal y verdadera. La subjetividad de las fronteras lleva el trazo de la “herida colonial”. Una yagua que prolonga su existencia en la actualidad mediante la colonialidad del poder. Cabe decir, antes de continuar, que la salvedad que hace Mignolo, respecto a la crítica mencionada es que la decolonialidad epistémica no se trata de vindicar el privilegio epistémico de las “minorías” sino su *derecho* epistémico que ejercido como tal tiene el potencial decolonial que se contrapone a la asimilación cultural. La tarea de la decolonización mental tendría, entonces, que empezar, no por el cambio de contenido, sino por la trasmutación de los términos de la conversación (Mignolo, 2010, p. 33).

El contenido ha sido modificado muchas veces en el mundo de la modernidad/colonialidad por la cristiandad (teoría de la liberación), por el liberalismo (el apoyo de Estados Unidos), y por el marxismo (el respaldo de la descolonización de África durante la Guerra Fría). El desprendimiento colonial demanda que la conceptualización económica, política, filosófica, ética, etcétera, basada en los principios bíblicos que reinterpretan Adam Smith y Kant o Marx (referencias necesarias) se planteen en otras claves del pensamiento, como ya lo habían formulado intelectuales indígenas y africanos, e.g. Guamán Poma⁸³. Comienza por descreer la ilusión de que la razón moderna puede ser el yugo y la libertadora. No se trata, por consiguiente, de incluir a Guamán Poma en el canon de la literatura colonial (mucho menos universal), puesto que ello sería entregar su *nueva corónica* al control de la enunciación occidental/imperial. Se trata de sembrarlo como asentamiento epistemológico de la geopolítica y la coropolítica. De ellas emergen las epistemologías de la *exterioridad*. Exterioridad como habíamos mencionado atrás es lo que la retórica de la modernidad construye como aquello que debe ser conquistado, colonizado, dominado y convertido según los principios del progreso (la continua

⁸³ “La estructura básica del argumento de Guamán Poma reside en que es necesaria, en primer lugar, un “nueva corónica”, es decir, una crónica de la civilización andina antes de la llegada de los españoles, para complementar o incluso pulir las narraciones de los misioneros y hombres de letras que se dedicaron a escribir las crónicas de las cuales los indígenas, según ellos, no disponían. Los argumentos misioneros eran simples: esta gente no tiene alfabeto escrito, entonces no pueden tener historia, porque para un hombre del siglo dieciséis, la historia estaba indisociablemente vinculada a la escritura y al alfabeto de la tradición greco-romana (...)

La nueva corónica no es una corrección de errores de los cronistas españoles (...) sino que es sobre todo una introducción a una manera otra de contar la historia (...) En consecuencia desde la nueva corónica (...) surge la propuesta de “buen gobierno” (...) El buen gobierno propuesto por Guamán Poma no está basado en Maquiavelo sino en *prácticas e historias de la organización social andina, aunque esta vez tomando en cuenta (...) que los españoles llegaron a quedarse y que por ende la región ya no sería nunca más la que había sido.*” (Mignolo, 2010, pp. 39-40)

descalificación y apropiación simultánea de los conocimientos de razas “inferiores”). La retórica de la modernidad no sólo justifica la apropiación de tierras, recursos naturales y fuerza de trabajo, sino, de manera tardía (S. XXI), el conocimiento de los “Otros”, mediante una política del tiempo según la cual occidente estaba a la vanguardia del tiempo, mientras el resto del mundo transitaba su pasado (como reflejan las interpretaciones estructurales de la cultura, o, acercándonos más al núcleo de la colonialidad/modernidad, la dialéctica del espíritu absoluto).

Esta negación de contemporaneidad, que Mignolo llama “colonialidad del tiempo” (Mignolo 2005a), esconde la relación simbiótica entre la modernidad (entendida, por ejemplo como la organización social que surgió en Europa en el siglo XVII y que transformó el mundo bajo su influencia)⁸⁴ y la colonialidad. Un bonito ejemplo de esta relación nos la da Fernando Ortiz, que nos señala, desde una mirada distinta, desde la mirada del colonizado en Cuba y en el Caribe, cómo los plantíos de tabaco, azúcar y café se convirtieron en los “estimulantes” del siglo XVIII que impulsaron la construcción del imperio británico; legitimando así la geopolítica del conocer. Su cuerpo ha sido teñido por otra historia local: “los colores imperiales de Inglaterra no son los mismos que los colores coloniales del Caribe. *Se es y se siente – soy donde pienso – donde se piensa*” (Mignolo, 2010, p. 47). El pensar decolonial es una manera “otra” de conocer que coexiste (ruptura de la colonialidad del tiempo) conflictivamente, para criticar y desplazar la razón imperial/moderna.

Geopolítica y corropolítica servirán de “piel” y de “razón” para el pensamiento que surge desde las fronteras de la racionalidad moderna, a diferencia de los planteamientos posmodernos que surgen desde la modernidad misma, como una crítica a la totalidad que construye totalitariamente, valga la redundancia. Como dijimos, la posmodernidad es una crítica sesgada, ya que está encallada en la tierra de las tradiciones occidentales de pensamiento (racionalismo crítico, giro lingüístico, dialéctica, marxismo, fenomenología, hermenéutica) sin reconocer, por lo tanto, la relación simbiótica entre colonialidad y modernidad. Desde ellas puede emerger, como lo ha hecho, *modernidades alternativas*, que alivianan las consecuencias de la modernización en diferentes partes del mundo (baja en los precios de los alimentos, donaciones a países “en vía de desarrollo” o

⁸⁴ Ver Guiddens, citado en Mignolo, 2010, p. 46.

“tercermundistas”, uso de combustibles amigables con el medio ambiente, apoyo a los campesinos por medio de la exhortación a consumir alimentos orgánicos, etcétera⁸⁵). En cambio, las *alternativas a la modernidad* presuponen el *desprendimiento epistémico* y el “habitar la geo- y la corpo-política del conocer y el pensar: esto es, la energía que conduce a la decolonización del saber y el pensar” (Mignolo, 2010, p. 52).

El triunfo de la retórica de la modernidad, o del *mito de la modernidad*, estuvo en la capacidad de esconder su propia geopolítica y corpopolítica del conocimiento. En otras palabras, su capacidad de universalizar su historia local. La decolonialidad es una invitación a desprenderse de la historia local occidental y, por ello mismo, de fundar una hermenéutica pluritópica que ayude a la emergencia de la pluriversalidad como “utopía” realizada. Para ello es imprescindible el abandono consciente de la terminología de la tradición occidental. Por ello,

“No debe sorprender que esos procesos sean ahora más patentes en las áreas herederas de las primigenias fuentes de la cultura original, que todavía surten o que brotan de nuevo, como en México-Mesoamérica y el mundo andino. ¿No es la obra de José María Arguedas, una expresión, una instancia de esa utopía? Él tuvo que optar entre el español, el idioma dominante, y el quechua, el idioma dominado, nada menos que para expresar las necesidades de comunicación de los dominados. Optó por escribir en el idioma dominante. Pero empeñándose en lograr que, no obstante, así pudieran transmitirse todas las posibilidades expresivas del idioma dominado. Eso es un programa de subversión lingüística. Su realización llevaría a una expresión original.” (Edgardo Lander, 1991.)

La decolonialidad es, por todo esto, un doble trabajo: de desprendimiento y de fundación de una nueva utopía⁸⁶. De trasfondo está la “insurgencia” de tradiciones que quedaron oscurecidas por la retórica de la modernidad y la colonialidad del poder, es decir, la construcción de nuevos lugares de enunciación desde los que la crítica de la modernidad va emparejada con el reconocimiento de la colonialidad. El giro decolonial no es otra cosa, pues, que el asentamiento del discurso en “otro” lugar de enunciación.

⁸⁵ Zizek hace una crítica en varios de sus ensayos a estas modernidades alternativas aduciendo que no dejan, a pesar de sus buenas intenciones, de ser un cinismo neoliberal, pues los mayores estimuladores de estas alternativas son las compañías transnacionales, quienes terminan por reducir su responsabilidad al respecto.

⁸⁶ “Toda utopía es, después de todo, un proyecto de reconstitución del sentido histórico” (Quijano en Edgardo Lander...)

EUROCENTRISMO:

El lugar desde el que el mundo ha sido enunciado

Hasta ahora hemos avanzado con cautela en el desarrollo del concepto de *lugar de enunciación*, anclado al proyecto decolonial de Mignolo. Hemos revisado el vínculo y la separación de su pensamiento con la “Arqueología del Saber” de Michel Foucault en torno al concepto que convoca este escrito. También guiados por su pluma nos hemos conducido hacia la metodología hermenéutica que requiere el giro decolonial, y, a su momento, describimos en qué consistiría este giro: en la emergencia del saber desde lugares de enunciación fronterizos. Ahora, en este último capítulo, queremos dar cuenta de ese lugar de enunciación moderno/colonial del que el pensamiento de Mignolo, y de los integrantes del Grupo Modernidad/Colonialidad, trataron de desprenderse, a saber, queremos dar cuenta en este episodio de la tesis del “eurocentrismo”. En principio, para trazar un hilo coherente, plantearemos el “eurocentrismo” como un lugar de enunciación desde el que se universaliza una historia local, y no como un sistema ontológico que responde a una naturalización de las prácticas imperiales. La ventaja de plantearlo como un lugar de enunciación es que nos permite considerar al eurocentrismo como una construcción discursiva que se liga desde sus inicios a una retórica particular y una lógica colonial que permite ser “deconstruída” desde los lugares fronterizos del conocimiento, con otras categorías y desde otras historias locales, en vez de sólo desactivar la metafísica bajo la conceptualización de una “pseudo-ciencia” o de un discurso sobre la ausencia de la presencialidad, o desde su imposibilidad por estar enmarcada en los hábitos del lenguaje. Recurriremos, no obstante, a las ideas de poder y de subjetivación, aunque no en los mismos términos de Foucault o Althusser. Subjetivación como negación no de los impulsos naturales del sujeto, como puede denotar el psicoanálisis, sino como negación de la alteridad cultural, étnica, como “encubrimiento del otro”. Poder, no sólo bajo el par vigilar/castigar (biopolítica y bioética), sino también, como supresión y apropiación de los modos de pensamiento de la otredad bajo la escriturad (cultura escrita) y la racionalidad (colonialidad del poder – racismo y capitalismo). En este orden de ideas, subrayamos que nuestra reconstrucción del eurocentrismo como lugar de enunciación está principalmente erigida sobre los avances de

Dussel, Mignolo, Quijano y Castro-Gómez, además de algunos autores no americanos como Samir Amin, Edward Said y Robert Young.

4.1 Prolegómeno para una crítica al lugar de enunciación privilegiado

A pesar de que la crítica al “eurocentrismo” se antoje como un anticuado argumento de mitad del siglo XX que no responde a la realidad actual debido, entre otras cosas, a la creciente “diversificación” de los centros de producción del conocimiento, y al surgimiento de Estados Unidos y China como potencias económicas del sistema-mundo moderno, que desplazaron a Inglaterra, Francia y Alemania de la privilegiada posición que ocuparon durante los siglos XVIII y XIX; afirmamos que las manifestaciones de lo que llamamos “eurocentrismo” caracterizan aún las actitudes dominantes comunes en las sociedades del capitalismo histórico en su momento neoliberal. Este centro que hoy está constituido por los países occidentales de Europa, América del Norte, China, Japón y otros (Australia, Israel, Corea del Sur, Arabia, Nueva Zelanda), por oposición a las periferias (América Latina, África, Asia, las Antillas, etc.), lo reproduce sutilmente.

En diferentes posturas “posmodernas” se pueden rastrear críticas a la modernidad (europea) que exceden las rupturas con la ontología o la estética modernas, llegando a revelar y deconstruir las jerarquizaciones supuestas sobre las que se fundó el pensamiento y el proyecto de la modernidad “formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la ilustración [que] consistió en (...) desarrollar una ciencia objetiva, una moralidad y leyes universales y un arte autónomo acorde con su lógica interna” (Habermas en: Foster, H., 2008, p. 28); como ejemplo tenemos los análisis de Foucault que develan las relaciones entre saber y poder; la crítica de la ontología llevada a cabo por Lévinas que introduce la categoría del Otro radical; la deconstrucción de Derrida que muestra el *logocentrismo* que impera en la metafísica occidental; los diferentes discursos feministas que denuncian la dominación mediante el saber y las prácticas sobre la mujer; el orientalismo de Said que evidencia la construcción discursiva de la alteridad desde los centros de producción de conocimiento occidentales. Estas críticas, no obstante, no constituyen aún una crítica al eurocentrismo como tal, a excepción, tal vez del *orientalismo* y el *feminismo*. No a razón de

que el posmodernismo sea un discurso que emerge y se desarrolla desde Europa, entendido como un lugar geográfico determinado, sino porque, delimitado por sus condiciones históricas y epistemológicas el posmodernismo se desentiende de las condiciones que hicieron posible la “modernidad”, tal como la plantea Habermas. A saber, se desentienden del colonialismo y la colonialidad inherentes al “proyecto moderno”.

El análisis macro-sociológico de Wallerstein, quien plantea que el sistema-mundo con sus centros, periferias y semiperiferias aparece conformado desde el siglo XVI con la conquista y colonización del territorio americano, a pesar de descubrir los fundamentos coloniales de la modernidad, cae, sin embargo, en un eurocentrismo mucho más sutil que reside en el respeto a la “historia universal”. Al respecto Enrique Dussel propone ver al eurocentrismo dividido en dos momentos: el “primer eurocentrismo”, que fue formulado a fines del siglo XVIII dentro de las corrientes de la Ilustración francesa e inglesa y el Romanticismo alemán, y más tarde reelaborado por Hegel, Marx y Weber, entre otros, y que consistió en presentar una Europa inmaculada que se había erigido a sí misma en la pieza central y el fin de la historia universal gracias a su desarrollo interior; y el “segundo eurocentrismo” dentro del que caería Wallerstein, consistiría en asumir que, desde el siglo XVI, tras el “descubrimiento” de las Américas, Europa se convirtió en el centro del sistema global (Cfr. Dube, S., 2004, pp. 38-39).

El “primer” eurocentrismo se encuentran principalmente en el pensamiento de Hegel y Weber, quienes supusieron la superioridad de la cultura europea; superioridad “basada” en factores puramente internos de la misma Europa. El “segundo” tipo de eurocentrismo, que ha superado al primero, piensa todavía desde Europa, aunque acepta que ésta logró el dominio por factores exteriores (por ejemplo, los metales preciosos americanos), lo que le permitirá triunfar en la competencia con el mundo musulmán, África y Asia desde 1492. Superar este segundo eurocentrismo es vital para dar cabida a un proyecto alternativo: la *transmodernidad* para Dussel, el giro decolonial para Mignolo, el utopismo latinoamericano para Quijano o, en general, la decolonización (Dussel en: Dube, S., 2004, p. 205).

4.1.1 *Pre-textos para hablar sobre el eurocentrismo*

“¿Tienen personalidad los indios americanos? La tienen completamente reconcentrada, humillada; caminan agachados, embrujados, entristecidos celularmente, los ojos alertados por el miedo. Como vencidos. *Pero no imitan, no desean parecerse a sus amos, no se prostituyen. Poseen un orgullo prometedor(...).* Lo inteligente con nuestra raza indígena sería ayudarle a su desarrollo, instigar sus instintos creadores, sus formas religiosas y su arte. La obra verdadera está en comprenderlos; pedagogo es quien comprende, no quien enseña letanías. En América, podría haber originalidad en la cultura, aporte al haber común de la humanidad.” (Fernando Gonzales en: Gonzales, L. J., 1990, p. 59 [*cursivas nuestras*])

Fernando Gonzales – ensayista, poeta y filósofo colombiano del siglo XX – fue considerado por Jean-Paul Sartre como uno de los escritores más prominentes de comienzos de siglo, por la gran calidad de sus aforismos y por la mezcla inteligente de crítica y sátira que caracteriza sus ensayos. “El brujo de Otraparte” como solían llamarlo desarrolló un trabajo intelectual crítico en un contexto que tendía, principalmente, a la conservación de los valores judeo-cristianos heredados del sistema colonial y difundidos por la iglesia católica, y a la emulación “europeizante” en muchos, sino en todos, los aspectos de la vida social colombiana; momento en que, como nos dice, los ciudadanos “tienen vergüenza del carriel envigadeño y de la ruana”. Sin embargo, su crítica a esta nación que había decidido adoptar el modelo económico, el sistema de control del trabajo, los planes de estudio, las leyes, la constitución y hasta las costumbres europeas, fue, prácticamente, una voz perdida en el silencio. Al punto que sobre este pensador corre el rumor de ser postulado por Sartre al premio nobel de literatura, sin tener éxito debido al desconocimiento de su obra en Colombia. La veracidad de esta historia no es lo que más interesa, sino lo que precisamente subraya: a pesar de la gran calidad del escritor, el reconocimiento en su propia tierra no llegó, sino cuando un filósofo europeo dio su aval; por otra parte, que la filosofía en Colombia, tanto en las academias como en los ámbitos culturales no era más que un reducto de la filosofía occidental.

La crítica de Gonzales ronda el problema de la identidad. No tanto de la identidad nacional como podría sugerir su mordaz comentario respecto a la vergüenza de las tradiciones propias, sino que se trata de la identidad del sujeto sudamericano. Pues, su principal preocupación está en la tendencia del sudamericano en “copiar” al europeo.

Cuestión que se manifiesta en la falta de autonomía de las mismas repúblicas para constituirse como verdaderamente independientes, en los ámbitos político y cultural. Bajo la égida del progreso socio-económico que prometía el capitalismo y de la “mayoría de edad” que acarrearía la modernidad (la confianza en el así llamado “proyecto moderno” se deja ver, por ejemplo, en Rodó, E., 1969, p. 138), dichas repúblicas desconocen la diversidad étnica y cultural que las constituye, y se homogeneizaron con la cultura impuesta desde el centro del sistema-mundo. Cambiando, por ejemplo, los sistemas de poli-cultivo indígena por los monocultivos propuestos por la producción industrial, las diversas lenguas nativas, por el castellano, inglés o portugués, el conocimiento ancestral de los “chamanes” por el conocimiento técnico-científico de los modernos, las múltiples “deidades” americanas por el único Dios de la religión cristiana o protestante, las inscripciones gráficas en piedras por la escritura alfabética en papel o pergamino (ver, Mignolo, 1994, pp. 220-270), etcétera. Gonzales acusa, pues, a los individuos de reproducir en todo al sistema europeo, y de querer ser uno de ellos. Había descubierto así de dónde provenía ese *estado de espíritu especial* que el filósofo uruguayo, Ferreira, encontraba como el causante de que en Sudamérica no se produjera ciencia ni filosofía (Ferreira en: Gonzales, L. J., 1990, pp. 24-31): provenía de la pusilanimidad de los criollos y mestizos aburguesados que se manifiesta en su “vanidad” – léase inautenticidad: la acción vana no surge de la determinación íntima, ella es la ausencia de motivos íntimos, propios y es la hipertrofia del deseo por ser reconocido –, pero ¿cuál es la razón de esto?:

“¿Qué ha sucedido y qué sucede? *Que todavía Europa, a través de nosotros, mulatos vanidosos, gobierna a Suramérica; que somos completamente vanos.* Los instintos americanos no se han manifestado, nuestro pueblo está dormido en sueño de siglos. ¿Las causas? El indio fue humillado por la civilización más fanática, la cristiana, y Suramérica, por los más rudos de Europa, los españoles. De suerte que nosotros, los libertos bolivarianos, mulatos y mestizos, somos vanidosos, a saber: creemos, vivimos la creencia de que lo europeo es lo bueno; nos avergonzamos del indio y del negro (...) *A nuestra tierra y a nuestras razas se han hecho críticas europeas, aceptadas y agrandadas por nosotros, y que han sido formuladas por el profundo interés que tiene Europa en conservarnos humillados, con almas de colono. La literatura y la sociología europeas han hecho circular y repetido hasta formarnos un complejo de inferioridad, las siguientes proposiciones:*

1ª El trópico es impropio para el hombre.

2ª El producto de la mezcla de razas no sirve.

Con estas dos proposiciones, Europa nos ha tenido más colonos humildes, que España con sus virreyes y ordenanzas (...) SURAMERICA NO HA SIDO LIBERADA SINO APARENTEMENTE” (Gonzales en: Gonzales, L.J., 1990, pp. 59-61)

La crítica de Gonzales carece del análisis materialista que puede proveer el marxismo, y termina por hacer recaer toda su reflexión sobre la construcción del sujeto sudamericano, de un modo similar al de Nietzsche respecto al sujeto moderno. Así, desconociendo las relaciones económicas y epistemológicas que controlan la fuerza de trabajo, la producción de conocimiento, y la producción del sujeto sudamericano, Fernando Gonzales insta al individuo a liberarse de Europa de esa sutil forma de colonización que persiste y que deja ver en la cita anterior: la colonización epistemológica e ideológica que nos “ha mantenido más colonos humildes, que España con sus virreyes y ordenanzas”.

Con la inclusión de este pensador colombiano, queríamos mostrar un antecedente de la idea de “eurocentrismo” que, en esta ocasión, aparece ligada a la concepción de un sujeto sudamericano aparentemente débil, en cuanto no tiene la capacidad de desunirse de las estructuras morales, religiosas, científicas, artísticas, sociales y políticas producidas, y reproducidas, en Europa por el sujeto moderno, que a su vez, tiene interés en mantenernos humillados, colonizados. Aunque Gonzales no utiliza el término “eurocentrismo”, encuentra que la debilidad del sujeto sudamericano radica en las ideas que, a pesar de parecer propias, no vienen de su interioridad, sino de una identidad que se ha construido desde afuera y para afuera, en otras palabras, se fundamenta en la vanidad.

Paulo Freire, sin utilizar la misma terminología de Gonzales, añadiría a esta idea del eurocentrismo, que esa identidad impuesta al sudamericano representaría un peligro para la liberación del “oprimido”⁸⁷, pues ellos hospedan al “opresor” en sí, en la medida en que tienen interiorizadas sus estructuras de poder y de conocimiento, así pues, “la estructura de su pensar (el del oprimido) se encuentra condicionado por la contradicción concreta, existencial, en que se ‘forman’. Su ideal es, realmente, ser hombres, pero para ellos, ser hombres, es ser opresores” (Freire en: Gonzales, L.J., 1990, p. 88).

⁸⁷ En este caso vendría a reemplazar al “sujeto sudamericano” del que hablábamos con Gonzales, sin embargo, la categoría de “oprimido” es dialéctica, y da cuenta de la relación de fuerzas entre aquél que tiene el poder para someter al otro (opresor) y aquellos sobre los que el opresor ejerce su poder físico y epistemológico (oprimidos).

Me gustaría subrayar dos ideas en este primer apartado: i) a pesar de que ninguno de los dos pensadores de los que he hablado hasta aquí haya utilizado el concepto de eurocentrismo, ambos hacen notar que hay otro tipo de colonización, además de la colonización económica y política que supuestamente termina con la declaración de independencia de las repúblicas americanas, que llega a ser incluso más difícil de descubrir y de liberarse de ella, y que reside más bien en el ámbito epistémico, y ii) que esta colonización ha introyectado una idea de “hombre” o de “bien”, en los sujetos oprimidos por la colonización, que coincide con las ideas de “hombre” y “bien” procedente de los países centrales de Europa.

4.2 El mito de la modernidad y la invención del eurocentrismo

El eurocentrismo es un culturalismo en la medida en que supone la existencia de elementos constitutivos de las culturas que no varían y dan forma a los trayectos históricos de los diferentes pueblos. Se propone como un *universalismo* en el sentido de que propone a todos los pueblos la imitación del modelo occidental como única solución a las problemáticas históricas. Como *universalismo* es a la vez negador de cualquier tipo de posición exterior (en el sentido de *exterioridad* que explicitamos) a ella, es decir, al plantearse como universal se autoproclama como la visión del narrador omnipresente, del observador en el punto cero. Esta pretensión de universalidad está emparentada con los anhelos de verdad y objetividad, inherentes al conocimiento racional de la “modernidad” (de esto hablamos ya en el capítulo 1 y 3). El eurocentrismo no es, pues, la sumatoria de prejuicios, equivocaciones e ignorancias de los pueblos europeos occidentales respecto de los demás; en cualquier caso éstos no son más graves que los que los demás pueblos pudieran tener respecto a occidente. El eurocentrismo es un fenómeno *moderno*, cuyas raíces, según Samir Amin (1989), no van más allá del Renacimiento y que se ha difundido, principalmente, en el siglo XIX. En ese sentido constituye una dimensión de la cultura⁸⁸ y

⁸⁸ El concepto de “cultura” que usaremos en este capítulo escapa de la categoría tradicional que implica un corpus estático que define la identidad de un grupo particular de personas. Adoptamos más bien el concepto de cultura que utiliza Tielman Schiel (en Lander, 1991, p. 82) que denota el “entorno simbólico” – específicamente humano, por ser “hecho por el hombre” –, además de los efectos de la actividad humana

de la ideología del mundo moderno. No es, nos dice Samir Amin, una teoría social bajo cuya luz se aclaren las dinámicas sociales que darían solución a las problemáticas que pretende diluir la teoría social. Es más bien “un paradigma que, como todos los paradigmas, funciona de manera espontánea, con frecuencia en la vaguedad de las evidencias aparentes y el sentido común” (Amin, S., 1989, p. 9). Un paradigma que silenciosamente domina los diferentes ámbitos de nuestra historia. Esta es la razón por la que se manifiesta tanto en el sentir común de las personas, en los medios de comunicación, como en las opiniones eruditas de especialistas en diversos campos del conocimiento.

Samir Amin, afirma que el eurocentrismo es una reconstrucción mitológica de la historia de Europa y del mundo, principalmente en su dimensión cultural. Hasta el Renacimiento, Europa pertenece a un “sistema tributario”⁸⁹ regional que agrupa europeos, árabes, cristianos y musulmanes. Para entonces, la mayor parte del occidente europeo hace parte de la periferia del sistema, cuyo centro se sitúa en torno a la cuenca oriente del mediterráneo – y la parte más oriental de Asia, China, cuyo dominio continuó hasta el siglo XVIII según nos explica Enrique Dussel (Dussel en: Dube, S., 2004, pp. 201-226). A partir del siglo XV, momento en que se constituye el sistema-mundo moderno/colonial, los países que dominaron el Atlántico (España y Portugal, principalmente), al enriquecerse con los metales preciosos extraídos de las tierras americanas, el tráfico de esclavos, y la colonización desplazan el centro hacia la península ibérica, dejando a la zona mediterránea como límite periférico. El momento en que la parte occidental de Europa (Inglaterra, Francia, Italia) ocupa el lugar central del sistema-mundo moderno/colonial⁹⁰ coincide con

que afecten tanto el entorno natural como el simbólico. Este concepto de “cultura” como vemos enmarca todo el movimiento en el ámbito simbólico, tanto las tradiciones, como las críticas a las tradiciones e incluso los cambios en las mismas. Este concepto no es contradictorio en ningún modo con el concepto de “cultura” que veníamos usando en el capítulo anterior tomado de Kusch y de la interpretación que de él hace Mignolo.

⁸⁹ Amin (1989) denomina sistema tributario a todo sistema pre-capitalista avanzado donde las clases y el estado están claramente concretadas y que prepararán el camino para la aparición del capitalismo (p. 19)

⁹⁰ Este concepto lo acuña Mignolo para añadirle la dimensión colonial al concepto de sistema-mundo moderno que Wallerstein incluye en su análisis del capitalismo histórico. La introducción de la dimensión colonial le da un giro al análisis histórico al dar cuenta de una condición negada, por el eurocentrismo, para la modernidad. El colonialismo ejercido por Europa en las tierras trasatlánticas, caracterizado por la irracionalidad, la violencia física y epistémica, el saqueo de metales, la destrucción de culturas y lenguas, añadido al sistema mercantil de esclavos africanos bantú, además de proveer de capital para la industria, dispone más consumidores de los productos europeos. Esto permite, primero en España y Portugal, la expulsión de los moros, el enriquecimiento de Flandes, la industrialización inglesa, etc. En otras palabras, si el genocidio indígena y la posterior colonización de América era considerado como un hecho accidental, tal

el Renacimiento italiano. Esta nueva cultura europea, como la llama Amin, se reconstruye en torno a un mito que supone la continuidad histórica y geográfica de Europa: una colonización del espacio y del tiempo, como veremos. Para este autor, *todo el eurocentrismo reside en esta construcción mítica*. A continuación haremos una breve exposición de algunos puntos en los que la reconstrucción histórica eurocéntrica deja entrever sus presupuestos.

En principio, mencionemos que en la visión eurocéntrica de *la* historia, Grecia se considera ‘la cuna de la civilización’, a pesar de aceptar que el desarrollo del pensamiento clásico estuvo influenciado por el pensamiento oriental. Se habla, entonces, del “milagro griego”, según el cual la genialidad del espíritu helénico es desde donde brotan las semillas de la racionalización paulatina del mundo: se busca el origen de las ciencias naturales en las soleadas planicies balcánicas, el origen de la medicina moderna en las proposiciones hipocráticas, cualquier ímpetu filosófico debe recoger los pasos del pensamiento platónico y aristotélico, en las narraciones homéricas se esboza toda la literatura, e incluso en el pulular de los mercaderes entre el mar Egeo y el mediterráneo se delinea el capitalismo. El “milagro griego” es uno de los prejuicios eurocéntricos que aparecerá en repetidas oportunidades durante la apropiación que Europa hace de “la” historia, en la que yace la idea de una Europa – siempre en el centro del mundo – que se crea a sí misma y que se desarrolla por sus fuerzas internas. Cabe decir antes de continuar que no tratamos de minimizar la importancia de la filosofía, la ciencia y la política teorizada y practicada en la Grecia clásica, sino, de cuestionar: i) la inclusión de Grecia en esta Europa “definitiva”,⁹¹ Europa moderna, dado que ella vendría a ser para la Grecia originaria lo incivilizado, lo no-político, lo no-humano (Amin,1989, p. 41); y ii) la exclusión de los aportes del mundo bizantino, árabe e islámico, además de la americana (andina y mesoamericana), tanto en la reconstrucción de la época clásica, como en la medieval.

vez el último de la edad media; con la inclusión de la dimensión colonial en el concepto de Wallerstein, Mignolo sugiere que la modernidad y el colonialismo son caras de la misma moneda, y que no hay una sin la otra.

⁹¹Ver el ensayo de Dussel, E., “Europa, Modernidad y Eurocentrismo” en Lander (2000, pp. 41-54). O el Recurso digital, en:

<http://www.etcscueladetrabajadores.org.ve/Descargas/Libros/Europa,%20modernidad%20y%20eurocentrismo.pdf>

Para aclarar el punto (i), repasemos el argumento de Dussel sobre el “deslizamiento semántico de Europa”, donde Dussel da cuenta de un giro semántico en el que Europa pasa de ser entendido como provincia, periferia, a interpretarse como el centro económico, cultural y el eje de la historia de la humanidad. En principio, Europa es hija de fenicios, por ende hija de Oriente. Bajo el yugo egipcio, se puede leer en los escritos de Heródoto, los primeros habitantes de Grecia recibieron una influencia innegable – del que el idioma es testimonio de acuerdo a la tesis de Martin Bernal (1988) – de los semitas, fenicios, etruscos, entre otros. Como tal, esta Europa (la colonizada) tiene un contenido diferente a la Europa *moderna*, a la Europa que se auto-proclama la culminación “del” proceso dialéctico que depura las contradicciones internas, elevando a la sociedad “al” estado superior: la linealidad Grecia-Roma-Europa, a la que Hegel se refiere, vendría a ilustrar el proceso de la Europa moderna.

A Grecia, sin embargo, no hay que confundirla con la Europa moderna. Ella se situará sobre Macedonia y al norte de la Magna Grecia de Italia, en territorio ocupado por lo “bárbaro”, lo salvaje. En tanto que Asia y África (que en la historia moderna fueron declaradas eternas provincias) eran las civilizaciones con mayor desarrollo; cuestión de la que los griegos clásicos tenían consciencia: el Asia y el África, no son consideradas “bárbaras”, aunque tampoco plenamente humanas. En contraste, lo que vendría a constituir la Europa moderna “es simplemente lo incivilizado, lo no-político, lo no-humano” (Amin, 1989, p. 41). A esto le suma Dussel que el imperio romano de Occidente, en contraste con el de Oriente, tiene sus lindes geopolíticos aproximadamente entre la actual Croacia y Serbia. Grecia y Asia pertenecían a lo “Oriental” incluso después de la caída del imperio romano de Occidente. Así pues, Grecia es menos europea que asiática.

El rapto “Moderno” de Grecia responde a la necesidad de fundamentar históricamente la idea de superioridad racial europea (‘aria’, en particular) que le daría derecho natural sobre las demás culturas, delirio de conquistadores y colonizadores, y así generar la falsa idea de ser el eje de la historia humana (Dussel 1969). Este enajenamiento de la historia de Grecia se llevó a cabo en el siglo XIX en el afán nacionalista y racista del romanticismo alemán, principalmente. Respecto al punto del racismo, Bernal (1988) en la introducción a su *Black Athena*, señala dos proposiciones fundamentales de lo que ha denominado el “modelo ario” de la historiografía de Grecia – esquema simplificado y

reducido desde el que se interpretó a la Grecia clásica como el producto de las invasiones arias que llegaron desde el norte de, una aún inexistente, Europa⁹²–:

“(1) the non-Indo-European-speaking ‘Pre-Hellenic’ peoples upon whom every inexplicable aspect of Greek culture has been thrust; (2) the mysterious diseases of ‘Egyptomania’. ‘barbarophilia’ and *interpretation Graeca* which, the ‘Aryanists’ allege, have deluded so many otherwise intelligent, balanced and informed the Ancient Greeks with the belief that Egyptians and Phoenicians had played a central role in the formation of their culture” (Bernal, 1988, p. 7)

Queda así, en el “modelo ario” excluida la participación de cualquier población no-aria en la formación de la cultura que será elegida como el origen de la historia misma. Este modelo que atavía a Grecia con tal magnanimidad, magnificencia, nobleza y sobretodo ‘pureza’ (en cuanto a la raza se refiere) continúa sutilmente ocupando los intersticios del pensamiento, reproduciéndose en las escuelas e incluso en las universidades. Y no es que este modelo deba ser eliminado por alguna cuestión netamente moral, sino que, como da cuenta Bernal, el ‘modelo ario’ es menos verosímil que el ‘modelo antiguo’ – del que, sin embargo, nos avisa tener muchas cuestiones sin resolver – que el mismo Bernal revisa y corrige. Aparte de este argumento de carácter disciplinario, hay que decir que el ‘modelo ario’ responde a una ideología colonial – como se puede notar en la conceptualización de la colonialidad del poder de Quijano – que tiende a ocultarse entre los pliegues de la razón moderna mientras silencia todas las voces de los territorios periféricos, del que Latinoamérica viene a ser uno de ellos.

Respecto al punto (ii), debemos recordar que fue el imperio bizantino del siglo VII el que enfrentó al imperio musulmán creciente, y que fue allí donde se logró la unificación de los pueblos helénicos, a lo que poco aportó el imperio romano⁹³. Agregarle a este punto

⁹² Ernst Curtius, escritor del siglo XIX y pionero del modelo ario, vio en los Pelasgos – de quienes se suponen fueron los primeros habitantes de Grecia – una población “semi-aria” que vendría a ser invadida por una minoría de “Helenos arios superiores” provenientes del norte (Bernal, 1988, p. 80).

⁹³ Al respecto dice Amin (1989) “La unificación helenística está limitada, en un principio, al Oriente, de Grecia y Egipto a Persia. Pero entonces engloba ya a todas las civilizaciones de la región, así como a todos los intersticios más o menos bárbaros que las habían aislado entre sí y que progresivamente se habían debilitado entre sí. La constitución posterior del imperio romano no aporta nada nuevo al oriente helenístico, pero transporta sus elementos de civilización y de cultura al Occidente italiano, celta y berebere y finalmente, después al germánico” (p. 35). La cultura helénica sirvió primero al imperio bizantino (del siglo III-VII), posteriormente al musulmán (del siglo VIII al XIII, principalmente), y posteriormente al tiempo clásico

que en el *centro* del sistema Europa-África-Asia estaba el imperio musulmán desde el siglo VIII al XIII, y que todo intento del imperio romano de Occidente por afanarse con el lugar privilegiado fracasó por sus desbalances de poder militar sumados a la ubicación geográfica extremadamente occidental. Con la caída del imperio bizantino, el renacimiento italiano (S. XV) comienza la fusión de lo Occidental latino con lo griego Oriental, enfrentando el mundo turco, del que olvida su origen helenístico-bizantino. Nacerá unos siglos más tarde la *ideología eurocéntrica* del romanticismo alemán: la historia de Asia es una prehistoria europea, del que se sigue la linealidad Grecia-Mundo romano pagano y cristiano-Mundo cristiano medieval-Mundo europeo moderno (cfr. Dussel, en Dube 2004; Dussel, 1994; Hegel 2010).

Queda por mencionar al respecto que la reconstrucción de la historia eurocéntrica oculta que tanto la organización social, como la profundidad del pensamiento islámico y bizantino – en cuanto a la ciencia, la filosofía y la política – superaban en todo al producido en Europa, en el “sistema tributario”. La influencia que ejerció la escolástica islámica en la escolástica cristiana de Occidente, “en este Occidente semi-bárbaro hasta el siglo XI, incapaz por eso de retomar por su propia cuenta la escolástica helenística y cristiana de Oriente” (Amin, S. 1989, p. 60). La escolástica occidental, a partir del XI-XII, adapta la escolástica islámica:

“los debates que habían opuesto a los motáziles y filósofos al *asarismo* y en particular el sueño que Ibn Roch (Averroes) habían producido, en su polémica con Ghazzali, son leídos con pasión e interés por Tomás de Aquino (1225-1274) y sus sucesores, para irrigar la renovación de la escolástica cristiana que reprodujo con los mismos argumentos – tomados tal cual – los mismos debates.” (ibíd., p. 60).

De esto concluimos: I) que la ruptura edad antigua/edad medieval no se sitúa ahí donde la historia convencional eurocéntrica la coloca, es decir al final del imperio romano de Occidente (los primeros siglos de la era cristiana). Sino, en la época de Alejandro el Grande, es decir en el momento de la unificación helenística (300 a.C.) La época medieval comprende pues la sucesión de los mundos helenístico, bizantino, islámico (otomano) y cristiano occidental (feudal). La elección de la ruptura tradicionalmente situada al final del

escolástico latino desde fines del siglo XII. El renacimiento italiano en el siglo XV, a la vez el renacimiento platónico, pues las recién mencionadas se sirvieron sobretodo de Aristóteles.

imperio romano revela el tinte eurocéntrico bien anclado que confiere a la era cristiana el valor de una ruptura cualitativa decisiva que en realidad no tiene. Esta ruptura es sin duda importante para el conjunto de países europeos, pues corresponde al paso gradual de los años de “la barbarie” (céltica, germánica y eslava) a la sociedad de clases (la forma feudal), pero en Oriente (bizantino e islámico) no es estable⁹⁴. II) Que la intención de la reconstrucción de la historia al modo eurocéntrico es reforzar la falsa idea de que desde el despunte de la cultura helénica, Europa siempre ha estado en el centro mismo de la historia [euro-centrismo], y ha cumplido la función de ser el eje del “desarrollo” de la humanidad; afín a esta idea, Hegel en su *Enciclopedia* (1974) expresa el pleno Derecho que tienen los países europeos del Norte (Inglaterra, Francia, Alemania) sobre los demás pueblos donde el Espíritu no se ha terminado de desarrollar⁹⁵ (sobre este tema ver Dussel, 1994, pp. 19-30). La idea de “desarrollo” tiene como precedente las misiones de los franciscanos y jesuitas que llegaron al sur de América con la finalidad de “humanizar” o “civilizar” a los nativos, enseñando la “verdadera” religión.

Hemos hablado acerca del eurocentrismo en términos muy generales. Lo hemos presentado como una *ideología* que encuentra su expresión más evidente en el siglo XIX con el romanticismo alemán, y cuyas raíces no van más allá del Renacimiento. Una *ideología* que se manifiesta en el ámbito simbólico, específicamente en la reconstrucción histórica. Nos disponemos ahora a mostrar cuál es la relación que hay entre la “modernidad” y el “eurocentrismo”. Con la intención de indicar que el eurocentrismo además de ser un elemento esencial en la producción simbólica, especialmente en las ciencias sociales, es el resultado de una re-organización del sistema-mundo, de una nueva jerarquización del espacio de producción en la que Europa se centraliza, partiremos de la tesis de Dussel y de la filosofía de la liberación, acerca de las dos modernidades. Según

⁹⁴Amin (1989) además saca tres conclusiones más: “ ii) la ruptura propuesta edad antigua/edad media no corresponde a una transformación importante del modo de producción dominante, como por ejemplo el paso de la esclavitud al feudalismo (...) iii) La ruptura propuesta es, entonces, propia del dominio de la historia de las ideas y de la formación ideológica (...) La tesis es entonces que la formación ideológica propia de los tiempos muy prolongados de las sociedades tributarias se inicia lentamente en el Oriente civilizado (...) iv) la ruptura edad medieval/ edad moderna corresponde, por el contrario, al efectivo paso al modo capitalista” (p. 64). No las consigno dentro del cuerpo textual, principalmente, debido a que nuestra argumentación dejó por fuera de momento la cuestión del sistema de producción.

⁹⁵ “Porque la historia es la configuración del Espíritu en forma de acontecimiento” (Hegel, F., 2010, § 346) “el que pueblo que recibe tal elemento como principio natural (...) es el pueblo dominante en esa época de la historia mundial (...) Contra el derecho absoluto que él tiene por ser el portador actual del grado de desarrollo del Espíritu mundial el espíritu de los otros pueblos no tiene derecho alguno” (§ 347)

esta tesis, al *ego cogito* cartesiano, que inaugura el proyecto de la modernidad como emancipación y liberación racionalista de los despotismos religioso, político y moral, lo precede una conciencia de poderío sobre el Otro (sobre las demás culturas) que se inaugura con la conquista de América y su posterior colonización. Esta conciencia, denominada *ego conquiero*, por Dussel, será entendida como la primera subjetividad moderna, desde la que se levantan las diferentes prácticas de control que terminarán por definir un sujeto moderno colonizado en los países periféricos.

4.3 La constitución del sujeto moderno/colonial: “Europa, punto cero”

La Modernidad tiene un concepto racional, positivo, emancipador. Se revela contra lo que aún tiene de prejuicioso el conocimiento (Descartes, 1977), contra el dominio político de la iglesia (Hobbes, 2007), contra las instituidas normas estéticas, contra la superstición en la que el mundo medieval sumió a la verdad, entre otras cosas. Habermas en su ensayo “*La modernidad, un proyecto incompleto*” de 1980 (en Foster, 2008), dice sobre la modernidad que: “el término moderno apareció y reapareció en Europa exactamente en aquellos periodos en los que se formó la consciencia de una nueva época a través de una renovada relación con los antiguos”. Lo moderno se define, pues, como lo “nuevo”, lo original, lo auténtico. Esto nos advierte de las diversas significaciones que puede tener el término “modernidad”: se habla, por ejemplo, de una modernidad estética cuyo origen se busca en Cervantes, según algunos estudiosos de la literatura, o en Baudelaire, según otros; de una modernidad filosófica que comienza con Descartes, Bacon o Guillermo de Ockham; una modernidad económica que comienza con el capitalismo mundial (Wallerstein, 2010). Sin embargo, lo que nos interesa señalar aquí es que todas estas posibles significaciones de “modernidad” que buscan su principio en el desarrollo propio de la Razón o del Espíritu Absoluto comparten un elemento oculto: como tal *encubren un ‘mito irracional’*, negativo, además de racista y falocéntrico que justificó la violencia, la esclavitud, la violación, el genocidio y el exterminio de culturas no-europeas. Tal violencia, tal exterminio, según la hipótesis de Dussel que recogemos aquí, es constitutivo de la modernidad. En este apartado nos proponemos dos objetivos: i) desocultar el mito irracional de la Modernidad; a la vez

que ii) dar cuenta de la subjetivación moderna, desde otro lugar de enunciación no-eurocéntrico. Para ello nos basaremos principalmente en la exposición de Dussel al respecto.

La tesis central de Dussel (1994) es que la Modernidad *comienza* en 1492 con la llegada de los navíos españoles a las “indias occidentales”, aunque el desputo de la época que se llama Modernidad haya tomado más tiempo. Inicia cuando Europa pudo confrontarse con “el Otro” y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando se define como un *ego* conquistador, descubridor, colonizador de la Alteridad, mucho antes que como *ego* pensante. En realidad, más que un descubrimiento, el Otro fue “encubierto”. Fue conceptualizado, conocido, objetualizado, cosificado como “el Mismo” que Europa era desde siempre. Habría una segunda modernidad que se consagra esencialmente en el siglo XVIII y que es experimentada y aceptada por la tradición como emancipación, “salida” de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano. Esta segunda modernidad encubre la primera. A continuación haremos una breve exposición de la primera modernidad, fundamento de la segunda.

4.3.1 *El desencuentro con Asia*

Tras la caída de los moros en Granada, un experto navegante del Mediterráneo, Cristóbal Colón inicia su ventura por el lomo plateado del “Mar Océano” con la bendición de los reyes de España. Pretendía cruzar el Mar Océano por Occidente para llegar a las tierras de India y del príncipe Gran Kan, cuyos antecesores habían pedido a Roma, en el pasado, doctores en la fe cristiana para que la enseñasen, y “que nunca el Santo Padre le habría proveído y se perdían tantos pueblo creyendo en idolatrías o recibiendo en sí sectas de perdición”. Su faena sancionada por los reyes españoles, quienes “como católicos cristianos y príncipes amadores de la santa fe cristiana y acrecentadores de ella, y enemigos de la secta de Mahoma y de todas idolatrías y herejías” consistía en partir a las “dichas partidas de India para ver a los dichos príncipes, y los pueblos y tierras y la disposición de ellas y de todo, y la manera que se pudiera tener para la conversión de ellas a nuestra santa

fe”⁹⁶. A la vez Colón fue ennoblecido, nombrado Almirante Mayor de la Mar Océano, y Virrey y Gobernador perpetuo de todas las islas en tierra firme que descubriese y ganase. Colón parte de las Canarias el tres de Agosto de 1492 con la firme intención de arribar a la India desde el Oriente para acrecentar la fe cristiana y expandir el comercio.

Después de dos meses y nueve días, al atardecer del 12 de Octubre de 1492, según el diario de a bordo, los navíos finalmente besan tierra de nuevo. Colón interpretó que pisaban islas asiáticas cercanas al Cipango (Japón). Veía las plantas, los animales, los “indios” (de la India, asiáticos entonces) como una constatación de que había llegado a las islas orientales del Asia, algo nuevo estéticamente, sin embargo antiguo en la medida en que no constituía un “nuevo mundo”. Intentaba llegar a la isla del Cipango para no perder tiempo en su quehacer; y el 15 de Marzo de 1493 afirma haber explorado, según su opinión las islas del Asia oriental (cerca de Cipango) sin haber llegado aún al continente oriental. En su segundo viaje, el Almirante italiano intenta aportar pruebas de que se encuentra en el continente asiático, afirmando que está a punto de adentrarse en la India, no obstante, en 1506 muere sin conocer la entrada oriental a tierra india – aunque con la clara “conciencia” de haber descubierto el camino por el Occidente hacia Asia – y sin darse cuenta de que se encontraba en territorio “americano”. Esto es lo que Dussel llama la “invención” del ser-asiático de América (Dussel, 1994, p. 38). Dussel acuña el concepto de “invención” en vez de “descubrimiento” en un sentido muy particular; para aclarar esto es pertinente mencionar, primero, la hipótesis de O’Gorman: según este historiador mexicano, América es un ser en potencia (la *dynamis* aristotélica), por lo tanto la experiencia de Colón y su tripulación no es la de un descubrimiento, sino, simplemente el reconocimiento de una materia donde el europeo comienza a “inventar” a su propia imagen y semejanza. No deja de ser eurocéntrica tal hipótesis, porque América aparece como una *potencialidad*, únicamente capaz de actualizar en sí misma la *forma* europea del devenir humano, en otras palabras: la invención consiste en el *acto* europeo de reconocer a América como tal, y de moldearlo⁹⁷. Por su parte Dussel, con “invención” quiere indicar la experiencia existencial colombina de prestar el ser-asiático a las islas encontradas en su ruta hacia la India. No es

⁹⁶ Las tres citas fueron sacadas de “Diario de a bordo del primer viaje de Cristóbal Colón”. Relación compendiada de Fray Bartolomé de las Casas. En http://es.wikisource.org/wiki/Diario_de_a_bordo_del_primer_viaje_de_Crist%C3%B3bal_Col%C3%B3n:_texto_completo

⁹⁷ Sobre el eurocentrismo en la hipótesis de O’Gorman, ver Dussel, 1994, pp. 40-41.

que América sea una potencialidad, como afirmaba O’Gorman: los pueblos nativos al igual que los africanos arrancados de su tierra resistieron a la colonización, por ejemplo con su tradición oral, expresiones musicales, entre otras; más bien la “invención” consiste en una presuposición epistemológica de los navegantes que termina por clasificar ontológicamente a los nativos de la tierra a la que recién arribaban:

“El ser-asiático (...) es un invento que sólo existió en la imaginación, en la fantasía estética y contemplativa de los grandes navegantes del mediterráneo. Es el modo como desapareció el Otro, el «indio»; no fue descubierto como Otro, sino como «lo Mismo» ya conocido (el asiático) y solo re-conocido (negado entonces como Otro): «en-cubierto»” (Dussel, 1994, p. 41)

4.3.2 *El descubrimiento como encubrimiento*

Este Otro, nativo de las tierras al occidente del atlántico, fue incorporado dentro de la visión cristiana europea como asiático. No podía haber otra interpretación, pues el pensamiento cristiano europeo, que apenas se empapaba de las reflexiones confeccionados por musulmanes y bizantinos, no concebía la existencia de un cuarto continente. Hasta finales del siglo XV la idea de que el mundo estaba dividido en tres continentes hacía parte de la cosmovisión cristiana de occidente, ni la China, ni los mayas, ni los aztecas, ni el islam, concebía el mundo de esta manera. Esta idea está plasmada en el mapa T/O que presenta la repartición territorial del mundo asignando un continente a cada hijo de Noé: “así, a Cam, el más despreciable de los tres, se le atribuye África; a Sem, quien ofreció esperanzas y dio signos de buen comportamiento, se le identifica con Asia; y a Jafet, el aliento, la expansión y la visión del futuro, se lo asienta en Europa” (Mignolo, 2003, p. 45; 2007, pp. 48 - 53).

En los albores del siglo XVI (1500-1502) otro navegante, AméricoVespucio, esta vez partiendo de tierra portuguesa cruza el atlántico para llegar a la India, siguiendo las narraciones de Colón. Al cabo de dos exploraciones desde las costas brasileras hacia el sur, Vespucio comienza a sospechar, en su retorno a Portugal en 1502, que no se encuentra en el mundo conocido, sino que han “descubierto” uno nuevo. En una carta a Lorenzo de Medici, Américo “indica con total conciencia y *por primera vez en la historia de Europa*” que la masa continental a la que había llegado Colón – y que creyó hacía parte del Asia – es

la “Antípoda” de Europa en el sur, una Cuarta parte de la Tierra, y además habitado por *seres*⁹⁸ muy primitivos (ver, Dussel, 1994, p. 44). Europa, que hasta ese momento no era más que una periferia de los mundos musulmán y chino, pasaba a ser un ente descubridor, un “ego descubridor”, una “universalidad” que nominaliza.

Pero este descubrir de Vespucio no se entiende como un abrirse al ámbito de lo absolutamente nuevo, puesto que: en principio, la tierra transatlántica con sus habitantes fueron ataviados con el ser-asiático, como mencionamos en el punto anterior; posteriormente, incorporado bajo la categoría de lo primitivo, del pasado, América fue condenada a ser el “futuro”, sólo en la medida en que como pasado de la humanidad será civilizado y modernizado. América no hacía parte del presente, pues Europa, negó su simultaneidad. Destinado, además, a ser ecúmene – es decir, considerarla como una porción de la Tierra apta para ser habitada por el hombre –, fue descubierta como una materia en la que se proyectara lo europeo; no es, entonces, la aparición del Otro, sino la proyección de lo Mismo, el “en-cubrimiento”⁹⁹.

Descubrir, en este sentido, es constatar que las tierras al oeste del Atlántico están habitadas por “asiáticos” que pueden llegar a ser cristianos, a ser *como* los europeos. En otras palabras, descubrir es cerrar el círculo terrestre. Después de 1520, cuando fue descubierto el estrecho de Magallanes, recorrido el Océano Pacífico, la Tierra es descubierta como lugar en el que acontece la *Historia Mundial*. Por primera vez, Europa se

⁹⁸ No sólo eran los nativos de América quienes eran descritos como “primitivos”, sino que incluso las plantas y los animales

⁹⁹ Santiago Castro-Gómez en su artículo “*Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’*” (en Dube, S., 2004, pp. 285-303) elige hablar de “invención” en otro sentido que el que acabamos de mencionar, contrastando, simultáneamente, con la idea de “encubrimiento” que acuña Dussel. La hipótesis de Dussel supone que preexiste una “identidad” americana que vendría a ser encubierta por el imaginario europeo; Castro-Gómez dice que al hablar de “invención” no se refiere sólo al modo en que un cierto grupo de personas se representa mentalmente a otras, sino que apunta hacia los dispositivos de saber/poder a partir de los cuales esas representaciones son construidas. La identidad es, pues, *inventada* en los procesos coloniales de subjetivación, donde tiene gran participación las ciencias sociales, no sólo en las colonias sino en los países colonizadores, donde ayudaron a legitimar las políticas regulativas del Estado. Las ciencias sociales, grandes coadyuvantes de las identidades nacionales y mundiales, surgen de las prácticas estatales para “ajustar” la vida de los hombres al aparato de producción. Lo interesante de la postura de Castro-Gómez es que al poner el énfasis en los procesos de subjetivación en la colonialidad, desoculta también la suposición de una continuidad histórica, ahora desplazada de Europa a América. La falencia que encontramos en la hipótesis de este filósofo es que desatender a una “identidad” preexistente, es también negar la posibilidad de hablar de cultura antes de la colonia, en otras palabras, es subestimar la oralidad americana como productor de identidad; en este sentido estamos de acuerdo con Dussel, pues de esta manera es más fácil dar cabida a lo que llamamos “resistencia cultural” desde la que Mignolo evalúa las posibilidades y la existencia de un “pensamiento otro”.

auto-interpreta en el centro del mundo, rodeado por tres continentes, cuya nominalización (la “a” de África, Asia y América) coordina las “periferias” y lo diferencian como el *centro desde el que se enuncia el mundo*; se supone como el núcleo del acontecer humano, e impone su historia particular, como modelo global (como lo sugiere el título del libro de Mignolo “Historias Locales/Diseños Globales”). Se constituye desde ese momento, como el “lugar de enunciación” universal, privilegiado. La *cultura occidental* se despliega, desde ese momento, como horizonte de la Historia, del que los europeos (en particular los ingleses¹⁰⁰) eran sus misioneros.

4.3.3 *Conquisto, luego existo*

Antes del *cogito* cartesiano, de la afirmación del Yo como punto de partida de todo conocimiento, del Yo como *res cogitans* a partir de la cual objetualizamos el mundo, del Yo racional, clave de la Verdad; apareció durante el siglo XVI, el *ego conquiro*, que objetualiza al no europeo, que domina al Otro por medio de la violencia y subyuga sus cuerpos amparados en la firma papal. Un sujeto que tiene el “deber moral”, y religioso, de imponerse sobre las culturas recién descubiertas, sin importar los medios. Un sujeto que se auto-proclama superior, y por ende, con pleno derecho de apoderarse de los cultivos, de las mujeres, de los templos, del oro y de las tierras que vayan encontrando a su paso sin tolerar ningún tipo de oposición (aunque aquella responda a la lógica).

Este sujeto capaz de domeñar las fuerzas de los dos grandes imperios americanos – Azteca e Inca – por medio de las armas, y entrenado en la guerra debido las experiencias de reconquista, experimenta la superioridad cuasi-divina¹⁰¹ del sujeto europeo en relación al primitivo, rústico, pastoril “Otro” americano. El conquistador experimenta “un «Yo» violento-militar que «codicia», que anhela riqueza, poder y gloria” (Dussel, 1994, p. 56).

La experiencia del conquistador, del Ser-Señor por encima del antiguo Señor, nos dice Dussel, es la “proto-historia” de la constitución del cogito cartesiano. Y no se equivoca en este punto, pues éste es el momento en que Europa, a través de los españoles,

¹⁰⁰ Dussel, 1994, p. 46

¹⁰¹ Cuenta Torquemada (1975) que Moctezuma al enterarse de la llegada de los navíos de Cortés, sin olvidar lo que su adivino hubiese advertido respecto de la llegada del Rey Quetzalcohuatl, envió sus mensajeros a recibirlo y estos dijeron a Cortés: “Dios nuestro y Señor nuestro, seáis muy bien venido que grandes tiempos ha que os esperamos nosotros vuestros siervos y vasallos” (p. 63)

deviene ente significador del mundo. Por supuesto, la conquista como proceso violento de apropiación de la tierra y de los cuerpos no es suficiente para explicar el Yo moderno, no obstante, fue a partir de ella que la modernidad y su subjetivación se hicieron posibles. La conquista es la fundación de una totalidad, de un régimen de saber a nivel global que se consolidó en el siglo XVIII, pero que se gestó durante el Renacimiento. El «Yo» europeo, tras la conquista, se siente con la fuerza suficiente para competir con las culturas centrales, en ese momento, musulmanes y chinos. A esto habría que adicionar la tesis de Wallerstein quien, a pesar de desconocer la participación activa de América en la constitución del “capitalismo histórico” como sistema económico global, muestra que solo a partir de la conquista de tierras americanas, de los cuerpos indígenas y negros, Europa consigue elementos para centralizar el mercado – y adiciona Dussel: entrar a competir con China (ver, Dube, 2004, pp. 201-224). Sin duda, América fue la primera periferia del sistema-mundo (ver por ejemplo, Wallerstein, 2010, pp. 20-23; Dussel, 2011, pp. 30-31).

La «conquista del espíritu» prosiguió a la de la carne¹⁰². Los ritos, los cantos, las imágenes, los mitos y en algunos casos los lenguajes indígenas fueron destituidos de su lugar sagrado, tradicional, para llegar a ser paganos, primitivos, herejes y hasta satánicos¹⁰³. Los españoles justificaron la travesía por el atlántico, la invención, el descubrimiento, la conquista y la colonización del Otro aduciendo que esa era la voluntad de Dios. Se trataba de una evangelización forzosa: los conquistadores leían un texto (el “requerimiento”) a los nativos antes de comenzar cada batalla. El texto les proponía la conversión a la religión cristiana-occidental a fin de evitarles la humillación y el dolor de la derrota¹⁰⁴. La cristianización que prosiguió a la “pacificación”, como le llamaron por ese entonces al genocidio que se llevó a cabo en diferentes partes de América, fue la primera tarea del

¹⁰² Tal violencia fundó un sistema erótico, pedagógico, económico, social, productivo, etc. Completamente distinto, desde el punto de vista de los nativos. También dio origen a la mestización y con ello al posterior sistema de exclusión racial que explicaremos más adelante.

¹⁰³ Esta idea está presente en toda la crónica de Bernal Díaz del Castillo (1992). También hace parte del análisis que hace Mignolo (1994) sobre la semiosis en torno a la escritura.

¹⁰⁴ El texto rezaba de la siguiente manera: “Os ruego y requiero que entendáis bien esto que os he dicho y toméis para entenderlo y deliberar sobre ello todo el tiempo que fuese justo, reconozcáis a la Iglesia por señora y superiora del Universo Mundo, y al sumo pontífice llamado Papa en su nombre, y a su Majestad en su lugar, como superior y señor y Rey de las islas y tierra firme (...) si no lo hicierdes, o en ello dilación maliciosa pusiéreis, certificoos que con la ayuda de Dios entraré poderosamente contra vosotros y os haré la guerra por todas las partes y maneras que pudiere (...), tomaré vuestras mujeres e hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé, y os tomaré vuestros bienes y os haré todos los males y daños que pudiere” (Dussel, 1983, p. 337)

modernismo: el vencedor no pensó en incorporar o respetar parte alguna del «imaginario» del vencido, casi todo fue catalogado como “demoníaco”, razón suficiente para intentar hacerlo desaparecer en el olvido. A pesar de que esta era la intención del colonizador, apuntamos de inmediato, que este ímpetu destructor en cierta medida fracasó, pues la resistencia del “núcleo mítico” como diría Ricoeur del imaginario tanto indígena como africano, concluyó en un sincretismo religioso.

España trajo consigo la cruz que se apoderó del “nuevo mundo”: horizontalmente se apoderó de las ciudades y los cuerpos nativos; verticalmente quiso hacerse con el espíritu de estos mismos pueblos. La religión cristiana occidental llegó a América, no sin dejar ver sus contradicciones. Cuenta el Inca Garcilaso de la Vega que después de la exposición acerca de la «esencia del cristianismo» que llevó a cabo el Padre Valverde, Atahualpa argumentó mostrando las contradicciones de un cristianismo que termina por servir al poder de Carlos V – mientras dios ocupaba un lugar subalterno al rey –; frente a su argumentación los españoles respondieron arremetiendo contra los indios. La religión se impuso por sangre y fuerza. Con ella se colonizó el espíritu, pero también el tiempo y el espacio: la emergencia de templos cristianos dentro de los antiguos imperios y la destrucción, asimismo, de los templos indígenas vino acompañado de un nuevo modo de repartir el tiempo, de un control del tiempo de trabajo – esclavización o servidumbre – y de los ritos (era obligación asistir a la eucaristía a diario). Esta imposición del cristianismo venía acompañado además, ya, de la suposición de que los habitantes americanos, que fueron compelidos a convertirse en cristianos occidentales, eran ontológicamente inferiores a los europeos: infantes que debían seguir el camino hacia la civilización; en otras palabras, hizo de la modernidad en América, un proceso de *modernización*.

4.4 El control colonial de la Razón moderna entre el siglo XVII-XIX

This is no longer your world, Jones. The immaterial has become immaterial.

Cito esta frase con un poco de temor, pero también con algo de emoción por haber encontrado en uno de los films más populares en la actualidad (*Pirates of the Caribbean*) escenas que podrían simbolizar el paso de una era – llena de artefactos mágicos y criaturas

maravillosas, de morales basadas en el honor y la palabra, y sueños de inmortalidad narrados en cantos épicos – a otra – cuya primera manifestación fue la ambición por el monopolio, adicionado a la destrucción de aquellas criaturas y al control, tanto del océano, como de las personas por medio de la razón instrumental. Es como si estas escenas obedecieran a una conciencia “epocal”, como diría Heidegger, que nos advierte de las atrocidades que llegaron bajo el manto de la Modernidad o racionalidad moderna. Por supuesto, este film hollywoodense no es más que un juego estratégico del mercado, que termina universalizando sus personajes ficticios como héroes e incluso paradigmas de identidad individual, tal es el caso del personaje central (Jack Sparrow), con la finalidad meramente mercantil de incentivar el consumo. Sin embargo, no se puede despreciar aquel gesto paradójico que termina por hacer una crítica al imperialismo, como práctica capitalista para conseguir hegemonía en el mercado, cuyo epítome en la saga se encuentra en la tercera parte.

El epígrafe hace parte del guión del film mencionado. El almirante Beckett, quien vendría personificando al sujeto moderno, obediente a los deseos de la Indian Trading Company despliega movimientos militares para acabar con los últimos peligros que representa el mar, para domeñarlo mediante negociaciones infalibles, y finalmente, para controlar el paso de los demás barcos mercantiles. De eso se trata, del control del mercado. Davy Jones, que es, tal vez, el último ser mitológico que sobrevivía de una época pre-moderna, ha caído inevitablemente ante el poderío militar de Beckett. En ese momento pronuncia las palabras consignadas en el epígrafe de este apartado. Este ya no es el mundo en que lo inmaterial tenía sentido, y dominaba el imaginario de los hombres; en el que los valores como el honor o el amor eran el “background” (parafraseando a Taylor) de las acciones humanas. No es el mundo de la racionalidad mágica, sino el de una nueva, una racionalidad donde lo inmaterial es, sencillamente, insubsistente; una donde lo trascendental son los negocios.

¿Cómo podemos entender la mencionada *segunda modernidad*? Es decir ¿qué entendemos por “el proyecto de la modernidad”? De manera general, “nos referimos al intento fáustico de someter la vida entera al control absoluto del hombre bajo la guía segura del conocimiento.” (Castro-Gómez en: Dube, S., 2004, p. 286). Dejar atrás el “culpable” estado de “minoría de edad” de la humanidad a través del uso de la razón. El proyecto de la

modernidad, como llamaremos en este ensayo a la “segunda modernidad”, encomienda al ser humano, y no ya a la inescrutable voluntad de Dios, la tarea de ordenar el mundo: es el hombre el que logra descifrar las leyes de la naturaleza y colocarlas a su servicio. Esto viene de la mano de la ciencia y la tecnología, cuyo vaticinador principal fue Francis Bacon, quien presentó a la naturaleza como el “gran adversario” del ser humano, a la cual domeñar para instaurar al fin el *reino del hombre*. No habría una mejor “arma” para esta labor que la razón científico-técnica, preparada para penetrar en el oscuro vientre de la naturaleza y desgarrar de él sus secretos. Conociendo la intimidad del adversario, se puede manipular con mayor facilidad. La razón científico-técnica fue la herramienta del hombre moderno para hacer cumplir sus imperativos de control. Si acaso la “ciencia” medieval había dejado espacio para algunas de las fantasías más elevadas de la imaginación en la alquimia, el proyecto moderno destripó las últimas sirenas y extinguió los últimos seres mágicos. En este sentido, Max Weber habló de la racionalización de Occidente como un proceso de *desencantamiento* del mundo.

En este camino hacia el *desencantamiento*, es importante hacer notar el lugar esencial que ocupa el Estado, pues este es la *instancia central* desde la que se dispensan y se coordinan los mecanismos de control sobre el mundo natural y social, como advierte Castro-Gómez: “El Estado es entendido como la esfera en la cual todos los intereses encontrados de la sociedad pueden llegar a una ‘síntesis’, esto es, a un *locus* capaz de formular metas colectivas, válidas para todos” (Castro-Gómez en: Dube, 2004, p. 287). El Estado se convierte en la garganta donde gorgotean los intereses individuales, hasta devenir “interés público”, al mejor estilo de la “mano invisible” de Adam Smith. Se le encomienda, pues, una labor liberadora en la medida en que el despotismo del gobernante se ve refrenado por los sistemas mecánicos de control, como en el caso del Leviatán Hobbesiano. No obstante, tomando este mismo ejemplo, podemos colegir el componente autoritario que posee el Estado. El poder centralizado en el Estado le da una capacidad de control social que juega un rol fundamental en la creación de “sujetos modernos”.

En esta confección de personalidades modernas, las ciencias sociales participaron determinantemente como herramienta de control. Una interesante afirmación al respecto la encontramos en Castro-Gómez (en Dube, 2004, p. 288), quien desde un análisis discursivo, muy al estilo foucaultiano, da cuenta de la relación que hay entre la ciencia social y la

necesidad de ‘ajustar’ la vida de los hombres al aparato de producción, en otras palabras al capitalismo. La ciencia social no se limitaba a la elaboración de un sistema abstracto de reglas llamado ‘ciencia’, no sólo obedecía a la formación discursiva – como pensaban ideológicamente los padres fundadores de la sociología – “sino que tenía consecuencias en la medida que eran capaces de legitimar políticas regulativas del Estado” (ibídem.). Las políticas y las instituciones estatales (la escuela, la constitución, los hospitales, las cárceles, etc.) responden al imperativo de la “modernización”, es decir, a la exigencia de disciplinar las pasiones y los cuerpos para orientarlas hacia el beneficio colectivo. Comenzaba de este modo un sometimiento del cuerpo y del tiempo de los civiles, a los modos de producción que se van imponiendo globalmente desde el siglo XVI – según arroja el análisis de Wallerstein¹⁰⁵, y legitimados por el *conocimiento*. En cuanto al control del tiempo, por ejemplo, vemos que las formas de medir el tiempo en las sociedades no modernas fueron reemplazadas por el “tiempo moderno”¹⁰⁶, que ha llegado a dividirlo en fracciones tan pequeñas que ni siquiera podemos imaginar cómo es experimentar, por ejemplo un nanosegundo. Los “tiempos modernos” – retratados en la película de Charles Chaplin –, “nuestro” tiempo moderno está sujeto al control capitalista del modo de producción. La soberanía sobre el tiempo por parte del industrial es tan real que la *duración* de los procedimientos de fabricación es supervisada, cada vez más, por medios digitales y por el control del trabajo mediante las nuevas formas de organización que someten a la fuerza laboral arbitrariamente a las exigencias de la empresa – metas, horarios, logística, etc. –, punto en el que comienza a evidenciarse la paradoja de la modernidad y el tiempo moderno:

“Aunque se requiere cada vez menos tiempo para producir todas las cosas que necesitamos, aunque la mano de obra (pagada) precisa menos y menos tiempo (queriendo decir que el poder de nuestra fuerza laboral es cada vez menos necesaria), no estamos en absoluto liberados, ni siquiera aliviados, del régimen despótico que rige nuestro tiempo. Por el

¹⁰⁵ El capitalismo comienza a globalizarse desde el momento en que aparece el sistema-mundo, es decir, desde el siglo XV-XVI con la colonización de América y la centralización de Europa. El modo de producción capitalista se siembra en las periferias, principalmente en las colonias ultramarinas a las que Europa se hizo, originando cadenas de mercancías que van desde los países periféricos hacia los centros. Es decir, se originó una división social del trabajo que ha jerarquizado el espacio en la estructura de los procesos productivos, que han enfatizado cada vez más las diferencias entre el centro y las zonas periféricas. Ver, Wallerstein, 2010, pp. 20-22

¹⁰⁶ Un ejemplo muy actual es el cambio del calendario que se impuso en el Sur de América en los tiempos de la colonización.

contrario, nos parece que tenemos menos tiempo, nunca tenemos tiempo; en lugar de tener o tomar nuestro tiempo, tenemos que utilizar el tiempo al máximo” (Schiel, T., en: Lander, E., 1991, p. 67).

La creación de subjetividades modernas, con su correspondiente efecto, “la invención del otro”, tienen un elemento sumamente importante: no sólo quisiera subrayar que las prácticas de subjetivación se llevaron a cabo mediante, como lo llamó Althusser (en Zizek, 2008, pp. 115-157), los *Aparatos Ideológicos del Estado* (AIE), además la importante labor que tuvo la *escritura* o “lo escrito” en esta modernización. “Escribir era un ejercicio que, en el siglo XIX, respondía a la necesidad de ordenar e instaurar la lógica de la ‘civilización’ y que anticipaba el sueño modernizador de las élites criollas” (Castro-Gómez en: Dube, 2004, p. 289). En la escuela se nos dice qué debemos aprender, los medios de comunicación instauran estéticas particulares, los manuales de urbanidad nos compelen a actuar de un modo determinado, las gramáticas del lenguaje – como en el caso de Andrés Bello reprimen el uso “infortunado” del idioma, las constituciones consignan qué es lo correcto y lo incorrecto. Beatriz Gonzales Stephan, siguiendo a Ángel Rama, constata que la legitimidad de estas tecnologías de subjetivación descansa en la *escritura*. “Escribir era un ejercicio que, en el siglo XIX, respondía a la necesidad de ordenar e instaurar la lógica de la “civilización”, y que anticipaba el sueño modernizador de las élites” (ibídem.), utilizados por los AIE por acción directa del Estado.

La escritura tuvo una función legitimadora de la imposición desde la primera vez que se cruzaron el camino de españoles e “indios”. Las bulas papales, y las escrituras de tierras sin dueño fueron, tal vez, las primeras palabras escritas que subyugaron a los nativos. Aunque existían otras formas de inscripción de signos en las tierras que recién en el siglo XV-XVI pisaban los españoles (los calendarios, los quipus, el *Vuh*, las pinturas e inscripciones en roca, entre otros), éstas “grafías” no trascendían a la mirada de los hispanos lo primitivo de las formas de comunicación. Ha habido, aún la hay, una religiosidad escritural materializada en el “libro”, que no sólo es un “algo” en el que están consignadas y conservadas historias, crónicas, pensamiento y sistemas de pensamiento, sino, primordialmente, las palabras del dios creador de todo. El encuentro entre el sacerdote Valverde y el Inca Atahualpa que, según cuenta el relato, lanzó la biblia al suelo al tiempo que dijo: “no me *dice* nada”, es un claro ejemplo de dos asuntos importantes: por

un lado, de la sacralización occidental del libro, de la palabra escrita; por otro lado, de una cultura representada en este caso por el Inca, ajena a tal sacralización. Hoy en día la escritura continúa siendo sagrada, y no sólo para los fieles de las así llamadas “religiones del libro”, sino para la vida social, principalmente en cuanto a lo judicial se refiere.

Pero, ¿es que vamos a afirmar que por ser la escritura alfabética una herencia de la colonia, entonces debemos dejarla atrás y recomenzar una sociedad en la que otras formas de inscripción de signos se apoderen de la comunicación y del conocimiento? Por supuesto que no. La escritura alfabética desmitifica la lectura y la escritura misma, primordialmente desde la ilustración, cuando los idiomas imperiales (francés, inglés, alemán, italiano, español y portugués) se permiten en el ámbito académico, y así mismo, las personas del común tienen, así sea virtualmente, la posibilidad de comunicar históricamente sus opiniones. Más bien, el tomar consciencia del papel que jugaron la escritura, el libro y el saber en la colonización y la colonialidad, da cuenta de las prácticas de poder que dejaron en silencio el conocimiento que comienza a resurgir desde los márgenes. La escritura alfabética era, para los peninsulares (y los occidentales) la historia misma; sin escritura alfabética, no había historia. Sin historia, un imperio no era más que una organización maravillosamente creada por seres primitivos. Así, desde el lugar de enunciación eurocéntrico, los pueblos americanos eran pueblos sin historia, pueblos cuya memoria era inexistente y, por lo tanto, bárbaros.

EL LUGAR INHABITADO.

Lugares por habitar

Eurocentrismo es más que una ideología, entendida como “falsa consciencia”. Acaso puede ser entendida, más cercano a lo que queremos expresar, como el conjunto de textos y prácticas que sitúan a la cultura europea en un lugar privilegiado con respecto a las demás culturas, en otras palabras, como el discurso que sostiene la hegemonía cultural de occidente. Sin embargo, al hacerlo no podemos olvidar que tras ese conjunto de ideas funcionan distintos mecanismos de asimilación y exclusión del “otro” y su saber. Tampoco optamos por perder de vista que la centralización de Europa, tanto a nivel económico como a nivel epistémico, tiene un correlato de dominación basado en la colonialidad del poder. Olvidar esto significaría dejar de percibir que el eurocentrismo se expresa en un conjunto de prácticas de subjetivación, a la vez que contiene las reglas de la enunciación científica, tanto natural como humana. Más que como una ideología entendemos al eurocentrismo como un “lugar de enunciación”. Uno entre tantos otros lugares posibles, que van emergiendo desde el siglo XX, con el orientalismo, los estudios subalternos, los estudios culturales, la transmodernidad, post-occidentalismo, etcétera.

No obstante, de acuerdo a lo que hemos estudiado en los primeros capítulos, éste lugar de enunciación tiene unas características especiales que nos impulsan a diferenciarlo de los demás lugares desde los que se puede enunciar.

En el capítulo primero de este escrito determinamos dos propiedades del “lugar de enunciación” que el *eurocentrismo* no satisface. A saber, por un lado, el eurocentrismo se erige como “único lugar de enunciación” desde el que la enunciación alcanza su universalización; por otro lado, al erigirse como único desarraiga sus legados culturales postulándolos como los legados culturales de la humanidad. Ampliemos estos dos puntos.

Después del “descubrimiento” del “Nuevo Mundo”, cuando el mundo “pre-global” comenzó a ser rearticulado por un mundo global, comienza la modernidad, o más bien, el espíritu transita hacia los tiempos modernos. Los tres grandes hitos que la definen, según Hegel, son: la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa. Tres acontecimientos de emancipación, sin duda. Pero, emancipación de qué. Del dominio de la religión en el

ámbito de la subjetividad, por un lado, y de su dominio en los ámbitos del conocer, por otro. Emancipación de las monarquías que favorecían por antonomasia a la aristocracia. Emancipación, al fin, de una historia también europea, y definida por ella misma: emancipación de las ruinas del medioevo. A veces esa emancipación, como puede verse en las meditaciones de Descartes, consistía más bien en ir dejando atrás un momento absolutamente prejuicioso de la historia de Europa (Bernal (1988) señala el olvido de la influencia otomana en la reconstrucción de las ideas medievales), en superar su momento “menos occidental”. Emancipación, pues, de un pasado del que se supuso no quedaría ningún resabio con el paulatino despunte de la racionalidad. Lo *viejo* desaparece del presente, lo cual es precisamente el problema para quienes no tienen la suerte de estar en el *espacio* donde el *tiempo* y la *historia* avanzan.

Estos tres momentos de la historia occidental que dieron forma a la modernidad según Hegel, excluyen la posibilidad de otros lugares de enunciación contemporáneos, o simultáneos. Desde el punto de vista de la evolución del espíritu, mediante la dialéctica, cualquier tradición situada en las afueras de esta emancipación está en el pasado.

La emergencia, anterior en tiempo que Hegel, de las *humanitas*, que catalogaron a los hombres según su nivel de civilización en primitivos, bárbaros y civilizados (proveniente, muy probablemente, del texto de Fray Bartolomé de las Casas), da cuenta de la creencia según la cual las culturas, que por seguir otros caminos de pensamiento, fueron “dejados por el tren de la historia”.

La modernidad, que siguió y fue posibilitada sólo por aquella primera modernidad de la que habla Dussel, se auto-proclamo como el presente de la humanidad, y el futuro de la barbarie. El fin de la historia, pues, en términos de Hegel. Esa misma estructura retórica la siguió, con otro contenido, Marx, al plantear al comunismo como el fin de la historia.

Ahora bien, tal actitud respecto a la temporalidad del mundo globalizado, constituyó un lugar de enunciación único, universal, en el que todos los seres humanos habitan, pues desde él se ve, finalmente, la verdad del hombre, y la verdad del ser. Un lugar ontológico, en el que el sujeto *universal, transcendental*, se yergue para poder observar directamente a los ojos del tiempo. No obstante, este sujeto transcendental, que éramos todos y ninguno a la vez, nunca habitó ese magnífico lugar, sino que más bien, era el sueño de una razón especulativa particular, ligada a una historia singular, que de a poco caía en un sueño cada

vez más profundo. Tanto, que olvidó que la tradición helénica, de la que se jactó como único heredero, había sido influenciada por otras tantas culturas que coexistieron con ella (Bernal 1988).

El lugar de enunciación inhabitado es, por definición, el lugar que se erige sin consciencia de su geopolítica, de su ligazón con el “territorio”, el lugar que se auto-proclama como universal, como el punto cero. Punto cero sólo puede ser en la medida en que niega los legados culturales, en el caso del eurocentrismo, a través de la “invención” de una tradición pura, que estuvo en constante trámite con el Ser. Por ello, no nos debe sorprender que las críticas al eurocentrismo comenzaron, en casi todas las oportunidades, por deconstruir esa historia que se construyó bajo la imperante necesidad de una identidad superior a la de todas las demás culturas, dejando por ello en las tinieblas cuestiones tan esenciales como la colonialidad. La posmodernidad echa luz sobre otros cuantos aspectos, como la contradicción entre el proyecto letrado moderno de una razón emancipadora, y la imperante razón práctica gobernando en casi todos los ámbitos de la sociedad europea (y global, bajo la misma suposición eurocéntrica del sujeto trascendental).

El llamado de Mignolo a construir lugares de enunciación fronterizos es el paso consiguiente. O más bien, el reconocimiento de esos otros lugares desde los que la enunciación puede hacerse. Sin embargo, tampoco aceptamos todos los lineamientos que Mignolo hace al respecto. Este trabajo de grado se hizo con la intención de rescatar unos ciertos conceptos que, desde nuestra perspectiva, permiten salir de un giro decolonial que gradualmente comienza a cerrarse sobre sí mismo, casi volviéndose impermeable a los discursos europeos posmodernos. La idea de un cambio de términos, que nos parece a primera vista tan necesario, a la larga desemboca en un encerramiento entorpecedor del diálogo y que propende más por la totalización de la filosofía fronteriza. Empero, estamos convencidos de que una apropiación del discurso posmoderno por parte de los pensadores latinoamericanos, no es suficiente para dar cuenta de la colonialidad, y mucho menos para construir lugares de enunciación diferenciales. Por un lado, porque la constitución de estos lugares de enunciación requieren de la construcción de una subjetividad particular que pueda habitar un tal lugar en un momento determinado, esto es, una subjetividad capaz de volverse el *sujeto enunciante*. Este sujeto ha de comprender las historias locales que están

en la base del “lugar de enunciación”, y por ende, debe estar en la capacidad de interpretar desde una hermenéutica pluritópica.

Hacemos la salvedad, en relación al proyecto decolonial que Mignolo asevera, de que su propuesta no deja de arremeter contra la hermenéutica monotópica mediante una práctica explícita de la pluritopía en la materialización de su pensamiento (libros, ensayos, discursos, entrevistas, cursos y hasta conversaciones). Sin embargo, es notorio el recelo que tiene respecto al uso de los conceptos provenientes tanto de la modernidad, como de la posmodernidad, sin poder escapar de ellos. Esta es una de las críticas que recibe por parte de Orlando Betancour¹⁰⁷. Además de la mitificación de la modernidad como un proyecto intelectual de emancipación que cerró las puertas a la “liberación” del pensamiento fronterizo. Pues, sin duda, la modernidad, a pesar de sus prácticas de colonialidad, fue a su vez un aliciente en el pensamiento de las periferias, que trataron, a pesar de la subjetividad universal que atraviesa el pensamiento moderno – y por ello el oscurecimiento de las historias locales –, de constituir un pensamiento moderno “desde” las periferias.

La necesidad del giro decolonial es inminente, o se plantea como tal, debido a que las críticas a la modernidad, desde las matrices modernas y posmodernas de pensamiento, no parecen haber aportado a un cambio significativo respecto del *statu quo*. Más que propiciar una liberación política, económica y epistémica, se ha encargado de generar actitudes cada vez más escépticas respecto a una posible liberación en estos ámbitos. Las políticas públicas y las políticas económicas de nuestro momento histórico, en nuestros países, terminan por fortalecer una economía neoliberal y un aseguramiento del bienestar de las empresas y los empresarios que terminan por debilitar las libertades del individuo, que se ven cada vez más reducidas al simulacro de libertad: consumir lo que se quiera y profesar la libertad sexual, religiosa y de pensamiento. La justicia se ve reducida a actos de reivindicación de derechos a Estados que poco se interesan por ello. Reivindicaciones sin cambios constituyentes que terminan en convertirse en un juego de justicia personal. En el ámbito discursivo proliferan “eufemismos” que no parecen promover cambios de actitud respecto a las antiguas palabras que vienen a reemplazar; e.g. el cambio de terminología de “negro” a “afrodescendiente” que se propone como un término que remarcaría la diferencia étnica basado en las herencias culturales, pero que no tiene ese efecto en la cotidianidad

¹⁰⁷ Recurso digital: <http://www.henciclopedia.org.uy/autores/Orlando/Posestructuralismo.htm>

porque no profundiza en cuanto a tales herencias. La decolonialidad no sólo busca una liberación epistémica; también exige un cambio de prácticas para la generación de subjetividades “otras”, que juega un papel clave en el brote de nuevas posibilidades políticas y económicas: mediante la eclosión de discursos y prácticas críticas a la colonialidad del poder – que se expresa en la “limpieza de sangre” como práctica de las elites criollas –, la decolonialidad intenta la desarticulación de las técnicas remanentes (y subyacentes) al poder colonial, las cuales, como defiende Castro-Gómez, se diferencia tanto en su genealogía, como en sus prácticas de lo que Foucault llamó el “poder soberano” (ver, Castro-Gómez, entrevista hecha por Hernán Alejandro Cortés, Febrero de 2011, pp. 284-285). Esta última referencia al poder soberano, la hacemos con la intención de demarcar de nuevo el dominio significativo del posmodernismo respecto al de la decolonialidad.

Por último, y a modo de conclusión, quisiéramos explicar cómo es que el “lugar de enunciación” que parece un concepto inmanente al plano analítico o, en el mejor de los casos, semiológico, conlleva al giro decolonial y permite sortear la cerradura que parece advenirse en el pensamiento de Mignolo.

“Lugar de enunciación” no se puede decir sin suponer la existencia de otros lugares de enunciación. No existe *un* lugar de enunciación desde el cual un discurso pueda autoproclamarse verdadero para todos los seres humanos. La universalidad, que parece guarnecerse en los juicios científicos (naturales, humanos y sociales), se presenta como un sueño inasible del discurso occidental moderno – el cual se entendía a sí mismo como “origen” y “morada” del Ser, por ende, de la Verdad, única, “circular” y universal. Desde la matriz decolonial que se apoya en el concepto de “lugar de enunciación” la universalización no es más que una característica de todo discurso que se pretende verdadero, para un grupo particular de personas. Siguiendo este orden de ideas, podría afirmarse que en cuanto una cultura se proclame superior a otra, supondrá que sus saberes y prácticas sirven, por derivación, a todas las demás culturas que son inferiores a ella – pues, siendo inferior, ¿cómo podrían producir algo más excelso, verdadero o bello? –; lo mismo con la historia. La universalización de su historia está justificada bajo el pretexto de que

toda la historia ha girado en torno, se ha puesto en marcha y tiende a finalizar, por y en dicha cultura. Por ende, la universalización, más que ser una característica subyacente al discurso, responde a creencias y presupuestos culturales que, tanto se forman con el discurso, como provienen de otros discursos y prácticas – más políticas y militares – que epistemológicas. La universalización de una historia local (la de occidente) es el resultado de otros discursos y prácticas, que han sido llamados, por los autores que consultamos para este trabajo, colonialidad del poder.

“Lugar de enunciación”, pues, es ya un concepto crítico a la universalización. A la vez, presupone que esta universalización posibilitó una geopolítica del conocer, y del ser, que fortalece los dos pilares de la colonialidad del poder: racismo y división mundial del trabajo. Geopolítica que no se deshace con la migración, ni la inmigración, puesto que no se marca en el territorio, en la tierra como tal, sino que se marca en el lugar de enunciación, en la identidad de las tradiciones. Esto es, una geopolítica que divide el globo en Sur y Norte no territorialmente (aunque en la mayoría de ocasiones coinciden), sino en “Occidental” (como identidad de una cultura que se sitúa en el origen de la civilización y se plantea como el fin de la misma) y no-occidental.

El “lugar de enunciación” obliga a que el sujeto dicente, productor o intérprete del discurso, esté en capacidad de reconocer la existencia de otros lugares de enunciación desde los que la articulación de un discurso da cuenta de realidades locales, problemáticas locales e interpretaciones locales de enunciaciones “extranjeras”. Esto es, implica la ampliación del registro de lenguas en que se piensa (no sólo se piensa en griego, latín, alemán, inglés, francés, italiano y español), y de objetos y formas cómo se plasma el pensamiento; implica, así mismo, el diálogo intercultural que busca la comprensión del otro y de uno mismo. Las consecuencias directas de plantear la crítica a la modernidad en términos de “lugar de enunciación”, no pueden ser otras que la ruptura con la epistemología universalista moderna, con la exacerbación del sujeto europeo – producto de la conformación de su identidad global racial en el siglo XVI – y con los discursos y prácticas de progreso y desarrollo que pululan desde la primera mitad del siglo XX (sucedáneos de los discursos de cristianización y civilización del renacimiento).

Ahora bien, una crítica decolonial levantada sobre los cimientos del “lugar de enunciación” puede parecer insuficiente en la medida que supone la identidad de cada lugar

de enunciación. Identidad que estaría dada por las tradiciones y los gestos culturales. Esto implica una diferenciación radical, aunque salvable desde el punto de vista de la hermenéutica pluritópica, entre los “habitantes” de un lugar y los “extranjeros”. Lo que produce la sensación de que este giro decolonial derivaría inevitablemente en un relativismo cultural. No es que haya que evitar el relativismo cultural a cualquier precio, sino que el proyecto decolonial supone acciones políticas que no pueden justificarse bajo la mirada relativista, pues ella invalida el enjuiciamiento y la puesta en cuestión de gestos culturales que pueden afectar a otras comunidades, aduciendo la falibilidad de instancias globales, como la ONU. El proyecto decolonial que se deriva del “lugar de enunciación”, crítico ante las mismas instancias globales (pues, los derechos humanos que dicen cultivar y proteger, en variadas ocasiones se han maleado a favor de los intereses mercantiles de compañías o Estados particulares, aplastando así expresiones de culturas periféricas y, pasando, en muchas ocasiones, por encima del derecho internacional y por los mismos DDHH de tales culturas y estados), a pesar de reconocer que su figura actualiza la utopía de una democracia global (cosmopolitismo), nunca deja, empero, de tomarlos en consideración. El giro decolonial comienza con la ruptura epistemológica, pero esta ruptura se da a conocer globalmente, es decir, esta ruptura se enmarca en un diálogo, presupuesto, entre Sur y Norte, entre Occidente y no-occidente, y entre Sur-Sur y no-occidental-no-occidental. El diálogo es lo que permite trascender el relativismo, matriz en la cual el diálogo no es más que un ejercicio informático, puesto que las valoraciones que están en juego en los juicios se mueven en distintos universos de significado.

La invitación del proyecto decolonial es a construir y fortalecer los “lugares de enunciación” fronterizos con vistas a una liberación del sujeto colonizado. La construcción y búsqueda de estos *lugares otros*, no se encontrarán, por supuesto, en el corpus académico de filosofía, sino que habrá que buscarlos en aquellos textos que han sido, en el momento histórico de su producción, clasificadas en silencio, bajo rótulos no académicos. Ahora bien, algo que no tocamos en la tesis, pero que resulta esencial en la construcción de lugares de enunciación, es el idioma. Como se requiere un cambio de términos, así mismo, se requiere un pensamiento plurilingüe. Que nos hable no solo en nuestro idioma, pues, como afirmaba Wittgenstein, el lenguaje marca el límite del pensamiento, sino que sea

capaz de recoger el significado de palabras en otros idiomas. Esto, sin duda, facilitará el diálogo.

Mignolo propone que Guamán Poma y Pachacuti Yamqui estén a la raíz del pensamiento fronterizo, así como Descartes y/o Kant lo están respecto a la ilustración. Por supuesto, como decía al comienzo del primer capítulo, esto implicaría una concepción de la filosofía completamente distinta, consciente de su geopolítica, de sus condiciones de producción y de que responde a problemáticas globales, tal vez, actualizadas por una historia local. Ahora bien, ¿cómo sería esta filosofía? ¿Vale la pena llamarla filosofía, o es necesario llamarla por otro nombre, como “pensamiento latinoamericano”? ¿Implica ella una exclusión del pensamiento occidental, o le está permitido retomarlo¹⁰⁸? Por último, ¿en qué consistirá ese lugar de enunciación que surge desde estos escritores amerindios? Estas cuestiones nos es imposible resolverlas en el espacio que nos queda, por ello las proponemos como cuestiones que pretendemos resolver en el futuro.

¹⁰⁸ Mignolo da una respuesta clara a esta cuestión. No se trata de excluir el pensamiento occidental, más bien se exige la superación mediante la decolonialidad. Pues el pensamiento occidental ya está arraigado en todo pensamiento fronterizo (por ello habla de exterioridad y no de exterior)

BIBLIOGRAFIA

- Abraham, T. y Sucar, G., **1996**. El Último Oficio de Nietzsche y la Polémica sobre el Nacimiento de la Tragedia. Ed. Sudamericana, Buenos Aires.
- Agamben, G. (comp.), **2010**. Democracia, ¿en qué Estado? Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Amin, S., **1989**. El Eurocentrismo. Crítica de una ideología. Ed. Siglo XXI, México.
- Bachelard, G. **1970**. La filosofía del no: ensayo de una filosofía del nuevo espíritu científico. Ed. Amorrortu, Buenos Aires.
- , **1975**. La actividad racionalista de la física contemporánea. Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires.
- , **1981**. La formación del espíritu científico. Ed. Siglo XXI, Buenos Aires.
- , **1985**. El nuevo espíritu científico. Ed. Nueva Imagen, México.
- , **1988**. El compromiso racionalista. Ed. Siglo XXI, México.
- Beller, M. (comp.), **1999**. Quantum Dialogues. The University of Chicago Press, Chicago.
- Bernal, M., **1988**. Black Athena: the Afro-asiatic roots of classical civilization (v1). Rutgers University Press, New Jersey.
- Betancourt, W., **2003**. Los Caminos de Grecia en los Orígenes del Pensar. Univalle: Programa Editorial Facultad de Humanidades, Cali - Colombia.
- Castro-Gómez, S., **2005**. La Poscolonialidad explicada a los niños. Ed. Universidad del Cauca, Popayán - Colombia.
- , **2011**. Crítica de la Razón Latinoamericana. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Castro-Klaren, S., **1998**. "Literacy, conquest and interpretation: breaking new ground of the records of the past", *Social History Vol. 23, N° 2*: 133-145.
- Cerutti, H., **2011**. Doscientos Años de Pensamiento Filosófico Nuestroamericano. Ed. Desde Abajo, Bogotá.
- Del Castillo, B.D., **1992**. Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España. Ed. Planeta, Barcelona.
- Derrida, J., **1998**. Márgenes de la Filosofía. Ed. Cátedra, Madrid.
- Descartes, R., **1977**. Meditaciones Metafísicas. Con objeciones y respuestas. Ed. Alfaguara, Madrid.
- Destutt de Tracy, **1817**. Éléments d'idéologie. I Idéologie proprement dite. Courcier, Paris. Dube, S. (comp.), **2004**. Modernidades Coloniales. Ed. Colegio de México, México.
- Dick, P., **1992**. Blade Runner: ¿Sueñan los androides con ovejas electrónicas? Ed. Edhasa, Barcelona.

- Dussel, E., **1969**. El humanismo Semita. Ed. Eudeba, Buenos Aires.
- , **1983**. Historia general de la Iglesia en América Latina. Ed. Sígueme, Salamanca.
- , **1994**. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad. Ed. Abya-Yala, Quito.
- , **2011**. Filosofía de la liberación. FCE, México.
- Einstein, A., **1991**. Mi visión del mundo. Ed. Tusquets, Barcelona.
- Escobar, A., **2007**. La invención del Tercer Mundo. Construcción y Deconstrucción del Desarrollo. Ed. El perro y la rana, Caracas.
- Frank, P., **1945**. Entre la física y la filosofía. Ed. Losada, Buenos Aires.
- Foster, H. (comp.), **2008**. La Posmodernidad. Ed. Kairós, Barcelona.
- Foucault, M., **1992**. Microfísica del Poder. Ed. La Piqueta, Madrid.
- , **2010**. Arqueología del Saber. Ed. Siglo XXI, México.
- Friedman, N., **1955, Diciembre**. "Point of view in fiction: The Development of a Critical Concept", *PMLA vol. 70, N° 5*: 1160-1184.
- Gadamer, H.G., **1992**. Verdad y Método II. Ed. Sígueme, Salamanca.
- , **1999**. Verdad y Método I. Ed. Sígueme, Salamanca.
- , **2004**. Hermenéutica de la Modernidad. Conversaciones con Silvio Vietta. Ed. Trotta, Madrid.
- Gonzales, L.J. (comp.), **1990**. Ética Latinoamericana. Ed. El Buho, Bogotá.
- Gramsci, A. **1971**. The Prison notebooks Selections. International Publishers, New York.
- Hardt, M. y Negri, T., **2001**. Imperio. Ed. Desde Abajo, Bogotá.
- Hegel, G.W.F., **1974**. Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Juan Pablos Editor, México.
- , **2010**. Filosofía de la Historia Universal. Ed. Losada, Buenos Aires.
- Heidegger, M., **1927**. Ser y Tiempo. Edición Electrónica de www.philosophia.cl, Escuela Filosofía de la Universidad ARCIS. Traducción y Prólogo de Eduardo Rivera.
- , **2002**. De camino al habla. Ed. Del Serbal, Barcelona.
- Hobbes, T., **2007**. Leviatán. Ed. Losada, Buenos Aires.
- Jakobson, R., **1975**. Ensayos de Lingüística general. Ed. Six Barral, Barcelona.
- Kuhn, T., **2006**. La estructuras de las revoluciones científicas. Ed. FCE, México.
- Kusch, R., **1976**. Geocultura del Hombre Americano. Ed. Fernando García Cambeiro, Buenos Aires.
- , **1999**. América Profunda. Ed. Biblos, Buenos Aires.
- Lakatos, I., **2007**. Escritos filosóficos. Ed. Alianza, Madrid.
- Lander, E., **1991**. Modernidad y Universalismo. Ed. Nueva Sociedad, Caracas.

- , **2000**. La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. CLACSO. Buenos Aires.
- Margot, J.P., **2004**. La Modernidad, una Ontología de lo Incomprensible. Ed. Universidad del Valle, Cali - Colombia.
- Mignolo, W., **1978**. Elementos del texto literario. Ed. Crítica, Barcelona.
- , **1981, Marzo**. “El metatexto historiográfico y la histografía indiana” en *Modern Language Notes*, Vol. 96, N° 2: 385-402. Johns Hopkins University Press.
- , **1983**. “Comprensión Hermenéutica y Comprensión Teórica” en *Revista de Literatura*, Vol. 45, N° 90: 5-38. CSIC.
- , **1988**. “Anahuac y sus otros: La cuestión de la letra en el Nuevo Mundo” en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año XIV, N° 28: 133-145.
- , **1991**. “Teorizar a través de fronteras culturales” en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año XVII, N° 28: 103-112.
- , **1994**. Writing without words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes. Co-editor con Elizabeth Hill Boone. Duke University Press, London.
- , **1995a**. “Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y forma de inscripción” en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año XXI, N° 41: 9-31. Lima, Berkeley.
- , **1995b**. The Darker Side of Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization. The University of Michigan Press, Michigan.
- , **2001**. Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo. Ediciones del Signo, Buenos Aires.
- , **2003**. Historias locales/diseños globales. Ed. Akal, Madrid.
- , **2005**. “La semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas” en *Adversus*, Año II, N° 3. Recurso virtual: <http://www.adversus.org/indice/nro3/articulos/articulomignolo.htm>
- , **2006**. Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento. Ed. Del Signo, Buenos Aires.
- , **2007**. La idea de América Latina. Ed. Gedisa, Barcelona.
- , **2009**. “El lado más oscuro del renacimiento” (Trad. Martha Cecilia García) en *Revista Universitaria Humanitas*, Enero-Junio 2009. Bogotá.
- , **2010**. Desobediencia Epistémica. Ed. El signo, Buenos Aires.
- Moraña, Dussel, Jáuregui, (comp.), **2008**. Coloniality at large. Duke University Press, Duke.
- Ortiz, F., **1991**. Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. Editorial de Ciencias Sociales, Habana.

- Panikkar, R., **1997**. La experiencia filosófica de la India. Ed. Trotta, Madrid.
- , **2007**. Fe, Mito y Hermenéutica. Ed. Herder, Barcelona.
- Popper, **1979**. Objective Knowledge. A realist view of Logic, Physics and History. Oxford University Press, New York.
- Rodo, J., **1969**. Ariel. Ed. Clásicos de Ayer Y Hoy, Buenos Aires.
- Said, E., **2009**. Orientalismo. Ed. De Bolsillo, México.
- Spivak, G. Ch., **2011**. ¿Puede hablar el subalterno? Ed. El cuenco de Plata S.R.L., Buenos Aires.
- Torquemada, J. **1975**. Monarquía Indiana (Libro IV). Ed. UNAM, México.
- Wallerstein, I., **2010**. El capitalismo histórico. Ed. Siglo XXI, México.
- Walsh, C., **2002**. "Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo". En Walsh, C.; Schiw, F. y Castro-Gómez, S. Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino. UASB/Abya-Yala, Quito.
- Wittgenstein, L., **1992**. Tractatus lógico-philosophicus. Ed. Alianza, Madrid.
- Young, R., **2009**. Postcolonialism: An Historical Introduction. Blackwell Publishing. Oxford, UK.
- Zizek, S. **2008**. Ideología: un mapa de la cuestión. FCE, Buenos Aires.
- Zizek, S. y Badiou, A., **2011**. Filosofía y Actualidad. El debate. Ed. Amorrortu, Buenos Aires.