

# El lado más oscuro del Renacimiento<sup>1</sup>



**Walter Mignolo<sup>2</sup>**

Universidad de Duke

wmignolo@duke.edu

Traducción de Martha Cecilia García V.

Recibido: 16 de enero de 2009

Aceptado: 1 de mayo de 2009

---

<sup>1</sup> Este artículo es producto de la investigación del autor sobre modernidad/colonialidad.

<sup>2</sup> Licenciado en Filosofía y Letras, Universidad de Córdoba, Argentina. Ph. D. en Semiótica y Teoría Literaria, École des Hautes Études, Paris. Profesor de Literatura y de Romance Studies en la Universidad de Duke, Carolina del Norte, Estados Unidos.

## El lado más oscuro del Renacimiento

### Resumen

El concepto de *lado más oscuro del Renacimiento* alude a la historia de la colonialidad como parte constitutiva de la modernidad, y no a una historia de la caza de brujas y alquimistas en Europa. La expresión nos remite al momento de fundación de la colonialidad. En la introducción se cuestiona la enunciación y la distinción entre objeto conocido y sujeto cognoscente, una presuposición en la que se asientan las disciplinas del proyecto eurocentrado de «modernidad» y «modernización». El texto marca la enunciación en la que se enuncia el enunciado, rechazando la «epistemología del punto cero» que denunció Santiago Castro-Gómez como base del conocimiento occidental. En otras palabras, el lector debe estar siempre atento a la enunciación que enuncia, a la mano que dibuja la mano. Para quienes moramos en Abya-Yala/América, la fundación histórica de la modernidad/ colonialidad nos envuelve porque somos parte viviente del proceso y solo la alienación «científica» puede hacernos creer que solamente somos observadores de algo (en este caso, la colonización) cuando, de hecho, nos toca hoy en lo que somos.

**Palabras clave:** modernidad/colonialidad, eurocentrismo, política del lenguaje, colonización.

## The Darker Side of the Renaissance

### Abstract

The Darker Side of the Renaissance focuses on coloniality rather than on Europe's witch and alchemist hunt. Today I would dare to say also that this expression refers us to the historical foundation of coloniality. At the same time, coloniality statement is called into question, as well as the distinction between the known object and the knowing subject, an assumption on which the Eurocentric project of "modernity" and "modernization" disciplines lie. The preface marks the enunciation with which the statement is stated. That is, it rejects the "point zero epistemology" denounced by Santiago Castro-Gómez. This means the reader should be always pay attention to the enunciation s/he states him/herself, to the hand drawing the hand. Those of us dwelling at Abya-Yala/America are surrounded by the historical foundation of modernity/coloniality, we are a living part of that process, which only "scientific" alignment can make us believe we are looking at something (e.g., colonization) touching what we are today.

**Key words:** modernity/coloniality, Eurocentrism, language policy, colonization.

## O lado mais obscuro do Renascimento

### Resumo

«O lado mais obscuro do Renascimento» alude à colonialidade e não à caça de bruxas e alquimistas na Europa. Diria hoje, também, que a expressão nos remete ao momento histórico da fundação da colonialidade. Ao mesmo tempo, sua própria enunciação é questionada e a distinção entre objeto conhecido e sujeito cognoscente, pressuposição na qual se assentam as disciplinas do projeto eurocentrado da «modernidade» e da «modernização». O prefácio marca a enunciação na qual se anuncia o enunciado. Ou seja, rejeita-se a «epistemologia do ponto zero» que foi denunciada por Santiago Castro-Gómez. Isto é, o leitor deve estar sempre atento à enunciação que enuncia, à mão que desenha a mão. Para aqueles que moramos em Abya-Yala/América, a fundação histórica da modernidade/colonialidade nos envolve, somos parte vivente do processo que somente a alienação «científica» pode fazer crer que observamos algo (e.g., a colonização) que hoje nos toca no que nós somos.

**Palavras chave:** modernidade/colonialidade, eurocentrismo, política da linguagem, colonização.

## Introducción

### I

La idea del *lado oscuro del Renacimiento* trasciende los límites de la distinción que comúnmente se establece entre el Renacimiento y el periodo moderno temprano. Mientras que el concepto de *Renacimiento* se refiere al resurgimiento de los legados clásicos y a la constitución de la erudición humanística para la emancipación humana y el de *periodo moderno temprano* enfatiza la emergencia de una genealogía que anuncia el periodo moderno y posmoderno, el concepto del *lado más oscuro del Renacimiento* subraya la renovación de la tradición clásica como una justificación de la expansión colonial y la emergencia de una genealogía (el periodo colonial temprano) que anuncia el periodo colonial y el poscolonial. Así, más que una sucesión lineal de periodos, concibo la coexistencia de nudos complejos (Renacimiento/lado más oscuro del Renacimiento; periodo moderno temprano/periodo colonial; iluminismo/lado más oscuro del Iluminismo; periodo moderno/colonial). Es decir, se concibe el Renacimiento junto a su lado más oscuro y el primer periodo moderno junto con el periodo colonial temprano.

¿Por qué el «lado más oscuro del Renacimiento» y los siglos XVI y XVII y no, por ejemplo, los tardíos siglos XVIII o XIX cuando la mayor porción del mundo estaba bajo dominación colonial? Una de las razones es que mi campo de conocimiento no es la historia cultural inglesa sino las historias culturales española, latinoamericana e indígena. Pero más importante es que los legados del imperialismo británico y de la expansión colonial francesa y alemana no solo están indirectamente relacionados con mi entrenamiento profesional sino también con mis experiencias personales que son tan importantes en la teorización poscolonial. Lo que concibo como periodo moderno/colonial (según las genealogías previas) es el momento cuando el inglés, el francés y el alemán se constituyen como las lenguas de la modernidad y del «corazón de Europa» (según Hegel), relegando al castellano y al portugués como lenguas no apropiadas para los discursos científicos ni filosóficos. Cuando, hacia 1630 en Ámsterdam, René Descartes fusionó la cultura letrada con el conocimiento numérico y empleó de otro modo la noción de rigor científico y razonamiento filosófico en francés, los idiomas castellano y portugués quedaron atados a los legados letrados y humanísticos del Renacimiento europeo. Si a comienzos del siglo XVII pudiéramos detectar una reorientación de los discursos filosóficos y científicos, notaríamos que ella estuvo atada a lenguas específicas (los idiomas del periodo moderno: inglés, alemán, francés) y que coincidió con el momento en que Ámsterdam comenzó a reemplazar a Sevilla como el centro occidental de las transacciones económicas al final del Renacimiento/primer periodo moderno/colonial y al comienzo de la Ilustración/periodo moderno/colonial.

Entonces, ¿por qué escribir este texto originalmente en inglés y no en español? En este momento, escribir en español significa quedar al margen de las discusiones teóricas contemporáneas. En el mundo donde las publicaciones académicas son significativas, hay más lectores en inglés y francés que en español. Como los estudiantes cuando escriben una disertación en estudios literarios, esto requiere un doble esfuerzo: conocer el canon y el corpus. Escribir en español un intento por inscribir los legados hispano y latinoamericanos e indígenas en los actuales debates sobre el Renacimiento/periodo moderno temprano y en los legados coloniales y teorías poscoloniales significa marginalidad antes que tener la posibilidad de participar en una conversación intelectual que, desde el siglo XVIII, ha estado dominada por el alemán, el francés y, más recientemente, por el inglés. Diré más sobre este asunto unos párrafos más adelante cuando presente la contribución de Gloria Anzaldúa a la teorización de las herencias coloniales.

Los legados del Imperio Español en las Américas conectan los siglos XV y XVI con el presente, ya sea el de las sociedades plurilingüísticas y multiculturales andinas o mesoamericanas en Latinoamérica o las culturas latinas emergentes en los Estados Unidos. De tal manera, mi justificación para concentrarme en el primer periodo colonial y en el lado más oscuro del Renacimiento (en vez de hacerlo sobre el Imperio Británico) es que mi propia situación hoy –contraria a pensar desde y acerca de Australia, Nueva Zelanda o India coloniales– está conectada con las herencias del Imperio Español, con la más reciente expansión imperial de Estados Unidos hacia Latinoamérica y con las migraciones latinoamericanas hacia Estados Unidos. Finalmente, la necesidad de reinscribir los legados del lado más oscuro del Renacimiento y del primer periodo colonial en la discusión actual sobre las herencias coloniales y las teorías poscoloniales emerge de la necesidad de descolonizar la erudición y de descentrar los lugares de enunciación epistemológica. Estoy de acuerdo con quienes insisten en que el colonialismo no es homogéneo, que deberíamos poner más atención a la diversidad de discursos coloniales, que la poscolonialidad no puede generalizarse. Precisamente, porque estoy de acuerdo con la necesidad de diversificar las experiencias coloniales, estoy interesado en extender los lugares de enunciación desde donde se estudian y se reinscriben en el presente los legados coloniales. En otras palabras, sería erróneo asumir que las teorías poscoloniales solamente podrían emerger de los legados del Imperio Británico o postularlas como modelos teóricos y monológicos para describir las particularidades y la diversidad de experiencias coloniales; también sería equívoco asumir que los legados teóricos de las lenguas de la modernidad (francés, alemán, inglés) son los únicos con legitimidad

científica. Inscribir las lenguas de l primer periodo colonial (español, portugués, quechua, aymara, náhuatl) en las lenguas teóricas de la modernidad es un primer paso hacia la descolonización intelectual y hacia la *negación de la negación de la contemporaneidad*.

Mi posición no es un interés personal ni intenta defender lenguas, culturas y tradiciones nacionales; por el contrario, está fundada en mi convicción de que un camino fértil de la teorización poscolonial es, precisamente, desarrollar las posibilidades de diversos y legítimos lugares de enunciación teóricos y, al hacerlo, reubicar al sujeto de conocimiento monológico y universal inscrito en el periodo moderno/colonial (Ámsterdam como el nuevo centro económico y Descartes como el ejemplo paradigmático de la inteligencia moderna). Si el Imperio Español declinó en el periodo moderno/colonial y el castellano se volvió un idioma de segunda clase en relación con las lenguas de la modernidad europea –francés, inglés y alemán– esto fue, principalmente, porque el castellano había perdido su poder como idioma que generaba conocimiento: se convirtió en una lengua más idónea para expresiones literarias y culturales en el momento en que el conocimiento se articuló a fuerza de acentuar las cualidades primordiales de la razón en ideas y argumentos científicos y de suprimir las cualidades secundarias transmitidas en sentimientos y emociones. En el periodo moderno se produjo una fractura dentro de las lenguas romances: aunque el francés mantuvo la facilidad expresiva atribuida a ellas, también fue la lengua del rigor filosófico y de uno de los poderes coloniales de la modernidad. Este quiebre se enfatizó después de la Segunda Guerra Mundial cuando el planeta fue dividido en tres áreas clasificadas, y el castellano (y el portugués) se convirtió (se convirtieron) en una (dos de las) tercera(s) lengua(s) mundial(es). La situación se mantuvo y reforzó por la coincidencia de la división del planeta en tres áreas lingüísticas y económicas categorizadas por la migración masiva de población hispanoparlante desde Latinoamérica y el Caribe español hacia Estados Unidos. Parte del mundo francófono (con excepción de Canadá) comenzó a compartir con el hispanoparlante su pertenencia al llamado «Tercer Mundo» (cf. Fanon, 1967) aunque, al mismo tiempo, el francés mantuvo el estatus de lengua del primer mundo.

La perspectiva que acabo de esbozar es relevante para ubicar la emergencia de la «etnología comparativa», de la «razón etnográfica», de la constitución del «mito de la modernidad» y de la configuración de la «razón poscolonial»; en otras palabras, para la articulación de entender el pasado y hablar el presente. Anthony Pagden (1982), un historiador británico cuyo campo de experiencia es el Imperio Español, ubicó la emergencia de la etnología comparativa en el Renacimiento/periodo moderno temprano/colonial, mientras Jean-Loup Amselle (1990), un antropólogo francés cuyo campo de trabajo es la expansión colonial

francesa en África, localizó la emergencia de la razón etnográfica en el Iluminismo/periodo moderno/colonial. La «etnología comparativa» de Pagden (1982) y la «razón etnográfica» de Amselle (1990) son dos caras de la misma moneda: la articulación racional de diferencias culturales que hace un observador europeo (o, si se quiere, diferentes tipos de observadores europeos) que, en ningún caso, tiene en cuenta la racionalización discursiva de un observador no-europeo (o de diferentes tipos de observadores no-europeos). Aunque sean las dos caras de una misma moneda, la «etnología comparativa» y la «razón etnográfica» son significativamente diferentes (Amselle, 1990). Más allá de la diferencia del periodo en el cual se ubican, la primera es forjada por un historiador británico que tiene al Imperio Español como su campo de conocimiento, mientras la segunda fue fraguada por un antropólogo francés que tiene la expansión colonial francesa como campo de experiencia. En el primer caso, la identificación erudita es con Europa y Pagden hace explícita su posición en las últimas publicaciones. Por otra parte, es claro que Amselle se identifica ante todo con una disciplina (la Antropología) e implícitamente con Francia como país, más que con Europa como una entidad transnacional. Aunque encuentro interesantes y útiles las contribuciones de Pagden y Amselle, no puedo inscribirme en sus programas. En cambio, encuentro una base más compatible en la expresión de Enrique Dussel (filósofo argentino) de contrarrestar la modernidad desde una perspectiva colonial. El «mito de la modernidad» de Dussel es el equivalente de la «etnología comparativa» de Pagden y de la «razón etnográfica» de Amselle, que se expresa así:

La modernidad incluye un «concepto» racional de emancipación que afirmamos y subsumimos. Pero, al mismo tiempo, desarrolla un mito irracional, una justificación para la violencia genocida. Los posmodernistas critican la razón moderna como una razón de terror; nosotros criticamos la razón moderna por el mito irracional que oculta<sup>3</sup> (Dussel, 1993: 66).

Al ubicar la emergencia de la modernidad hacia finales del siglo XV con el «descubrimiento» europeo de un «Nuevo Mundo», Dussel (1993) pone el acento en el periodo moderno temprano/colonial cuando Europa se mueve desde una situación periférica en relación con el Islam, hacia una posición central en relación con la constitución del Imperio Español, la expulsión de los Moros y el éxito de la expansión transatlántica. En esa configuración, las Américas se convierten en la primera periferia del mundo moderno y en parte y parcela del mito de la modernidad. Al hacer frente común con Dussel y no con Pagden o con Amselle, intento enfatizar en la necesidad de hacer una intervención cultural y política inscribiendo la teorización poscolonial en legados coloniales particulares: en otras

<sup>3</sup> N. del editor. Todas las citas textuales son traducidas del inglés.

palabras, la necesidad de inscribir el *lado más oscuro del Renacimiento* en el espacio silenciado de las contribuciones hispano y latinoamericanas e indígenas a la historia universal y a la teorización poscolonial.

El escenario que acabo de describir podría remodelarse en términos de dos estadios (periodo temprano moderno/colonial y periodo moderno/colonial) de la colonización y la globalización occidental, que tienen en común una constante tendencia hacia la organización de jerarquías en una estructura temporal. Aunque esta tendencia tuvo sus inicios a finales del siglo XVI cuando José de Acosta clasificó los sistemas de escritura según su proximidad al alfabeto como punto de llegada, Amselle (1990) ubica la emergencia de esta idea poderosa y transformadora en el libro de Lafitau de 1724, *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*: las complicidades entre el reemplazo del «otro» en el espacio por el «otro» en el tiempo y, por la misma razón, la articulación de diferencias culturales en jerarquías cronológicas. Fabian (1983) bautizó esta transformación como la *negación de la contemporaneidad*. Aquí lo que nos debe llamar la atención es que el reemplazo del «otro en el espacio» por el «otro en el tiempo» fue enmarcado arbitrariamente en términos de límites y fronteras. A finales del siglo XV se construyeron las fronteras no solo en términos geográficos y relacionados con las extensiones y los límites del Océano Atlántico sino también en términos de las fronteras de la humanidad. El ordenamiento aún no era abiertamente cronológico; solo llegó a ser así, claramente, en el siglo XVIII. Entonces, el problema planteado es la articulación de diferencias tanto en el espacio como en el tiempo, y los usos del espacio y el tiempo como medios para articular las diferencias culturales. Así, mientras la *negación de la contemporaneidad* emergió como una de las principales consecuencias conceptuales de la exageración del privilegio del tiempo sobre el espacio en la organización y categorización de culturas y sociedades en el periodo moderno temprano/colonial, la *negación de la negación de la contemporaneidad* es una de las mayores tareas de la teorización poscolonial.

El tercer estadio de la expansión y la globalización occidental, del cual somos parte, habitualmente se ubica después de la Segunda Guerra Mundial. Algunos de los hitos de este tercer periodo son los movimientos de descolonización en las colonias británicas, francesas y alemanas, la creciente expansión de Estados Unidos y la sustitución de todas las formas de colonialismo territorial por el *marketing* y las finanzas globales. Aunque el sujeto a quien le estoy escribiendo está localizado en el tercer estadio de la globalización, los sujetos [d]escritos están en el primero. De tal manera, un problema que se plantea es el de entender el pasado y hablar el presente. En el presente hablado (que también habla de nosotros), las teorías que articulan lo global hablan el presente en un mundo posmoderno y poscolonial. Si posmoderno y poscolonial son



expresiones sospechosas porque no estamos fuera de la modernidad o del colonialismo, o porque al usarlas se refuerza la preferencia que la modernidad atribuye al tiempo sobre el espacio, quisiera enfatizar que, a pesar de todas las ambigüedades, posmodernidad y poscolonialidad designan (en mi argumento) las ubicaciones de dos modos diferentes de rebatir la modernidad. Si «deconstrucción» es un modo u operación ligada con la primera, «descolonización» se asocia con la última.

Gloria Anzaldúa (1987), al teorizar sobre los bordes, las fronteras y los lugares de contacto cultural, provee más entendimientos teóricos de los que puedo desarrollar aquí. Solo mencionaré algunos de ellos. Primero, la doble re-inscripción del español: Anzaldúa reinscribe el español (una tercera lengua mundial) en el inglés (una primera lengua mundial) haciendo hincapié en las dificultades para domesticar una lengua salvaje. Resulta muy curioso el replanteamiento que hace Anzaldúa del concepto de «domesticar una lengua». Semejante –a primera vista– a la filosofía del lenguaje de Nebrija, es en realidad Nebrija visto desde las consecuencias de su propia filosofía. Para Anzaldúa (1987) domesticar una lengua es una estrategia de resistencia, mientras que para Nebrija era una estrategia imperial de control, gobierno y colonización. Por otra parte, Anzaldúa reinscribe el concepto azteca de pintar y escribir (*Tilli, In Tlapalli* [la tinta roja, la tinta negra]) y, al hacerlo, refuta a Nebrija y a Aldrete negando que la escritura sea la representación del sonido (Nebrija), y que las lenguas sean fronteras en un territorio (Aldrete). En segundo lugar, al ligar lengua y género, Anzaldúa tiene en cuenta reconfiguraciones geoculturales y cronológicas: geoculturales porque la «América Hispánica» [en el trabajo de Anzaldúa (1987)] se extiende e inscribe dentro de Estados Unidos y cronológicas porque la noción de «América Hispánica» desdibuja las fronteras entre lo colonial y lo neo o poscolonial, ya que el español fue la lengua oficial tanto del imperio colonial como de las naciones neo o poscoloniales, por una parte, y se habla en las comunidades latinas en Estados Unidos, por otra. Aún más, los vínculos que establece Anzaldúa entre género y lengua tienen en cuenta los desplazamientos de conceptos neoculturales como *América, Nuestra América, Hispanoamérica, Latinoamérica, etc.*, en cuanto ellos están fundados en y por formaciones discursivas que presuponen la masculinidad como el sujeto constitutivo de categorías neoculturales. En cambio, Anzaldúa (1987) desplaza el acento desde la demarcación de los espacios geográficos hacia sus bordes, locaciones en las cuales lenguas (español, inglés, náhuatl) y género (macho, hembra, homosexual, heterosexual) son las condiciones de posibilidad para la creación de espacios-en-medio como una forma diferente de pensar. La gran contribución teórica de Anzaldúa es crear un espacio-en-medio *desde dónde* pensar más que un espacio híbrido para *hablar acerca de*, un espacio de pensamiento híbrido de legados hispano/latinoamericanos e indígenas como la condición de posibilidad para



teorías poscoloniales hispano/latinoamericanas e indígenas. En este aspecto, las «tierras de frontera» de Anzaldúa empalman con el concepto de «fagocitosis» de Rodolfo Kusch (1962, 1973) (a quien comento en el siguiente acápite), con el «mito de la modernidad» de Dussel (1993), y con «un pensamiento otro» de Abdelkebir Khatibi (1990) quien, como Anzaldúa, construye un espacio transdisciplinario para pensar acerca de la colonización *desde* la inscripción lingüística y personal en legados coloniales más que para escribir *sobre* la colonización desde las reglas de un juego disciplinario. Tales son los lugares desde donde intento hablar el presente teorizando el pasado.

## II

Quisiera mencionar solamente un puñado de los muchos artículos que se relacionan directamente con la línea general de mi argumento. “Eurocentrism and Modernity”<sup>4</sup>, la primera de las conferencias de Enrique Dussel en Frankfurt, y su libro sobre el mito de la modernidad (Dussel, 1995) son un desarrollo de su primer trabajo sobre la filosofía de la liberación (Dussel, 1985b). *Culture and Imperialism* de Edward Said apareció en 1993. El libro es extenso y controversial, y aquí no puedo hacerle justicia ni tampoco a la polémica que ha suscitado. Me limitaré a dos aspectos relacionados con mi propio argumento.

Quien lea el libro de Said encontrará que el énfasis que yo pongo en la estrategia comparativa resuena en la estrategia analítica del contrapunteo de Said. De inmediato, el lector no se remite al «contrapunteo» del azúcar y el tabaco de Fernando Ortiz (1995). Cuando leí *Culture and Imperialism*, asumí que su análisis del contrapunteo era prestado de Ortiz. Fernando Coronil (1995) me mostró mi error al destacar que dos críticos de las complicidades entre antropología e imperialismo, con cincuenta años de diferencia entre uno y otro, pensaron a la manera del contrapunteo y que ambos modelos derivaron de la música: de la clásica en Said, de la cubana y de tradición litúrgica popular en Ortiz. Mi propia restitución de la estrategia comparativa viene de otro intelectual del «Tercer Mundo», Raimundo Pannikar (1988), un historiador de la religión que examina la tradición metodológica comparativa moderna (clásica) implementando una estrategia comparativa epistemológica y metodológica emergente moderna (colonial), al preguntar quién compara qué, por qué y cómo. Al reformular la estrategia colonial en los legados coloniales y al introducir al sujeto comparado en el acto de comparar, Pannikar (1988) desbarata la idea de que las culturas son entidades monológicas que una mente científica observa, disecciona y compara. La estrategia comparativa, así reformulada, se convierte en el análisis del proceso de transculturación (otro concepto introducido por Ortiz) del

<sup>4</sup> N. del editor. Aunque en varios casos se citan obras que tienen traducción al español, o que incluso éste es su idioma original de publicación, se decidió conservar, tanto en el texto como en la bibliografía, la referencia en el idioma consultado por el autor.

cual el sujeto comparado es parte y parcela: Ortiz, Said, Coronil y yo, tenemos diferentes intensidades y formas de inversión con los legados coloniales que promovieron nuestros análisis y críticas del colonialismo: por ejemplo, mientras Ortiz no transige con la cuestión del exilio, Said no puede evitarlo (Mudimbe, 1994). De ahí la necesidad de mirar las interacciones entre la gente, las instituciones, y la producción cultural alineadas mediante relaciones de poder y dominación, y la necesidad de mirar las teorías poscoloniales en su conexión con los legados coloniales. En consecuencia, mi argumento está concebido y construido en la intersección de legados tanto del Renacimiento/periodo temprano moderno, de una parte, como del periodo colonial temprano/indígena, de otra. En conexión con el *locus* de enunciación, se debe intentar menos describir y narrar cómo se dieron e implementaron la colonización de las lenguas, las memorias y el espacio, y más *identificar los espacios del medio producidos por la colonización como la locación y la energía de nuevos modos de pensar, cuya fuerza reside en la transformación y en la crítica de las «autenticidades», tanto de las herencias occidentales como indígenas*. Esta es la razón por la cual en mis trabajos me interesa más explorar nuevas formas de pensar acerca de lo que sabemos, que en acumular nuevo conocimiento bajo viejas formas de pensar.

Frecuentemente uso la palabra «tradición». Mi insistencia en entender el pasado y hablar el presente invita a una comprensión de «tradición» no como *algo* que está aquí para ser recordado, sino como el *proceso mismo de recordar y olvidar*. Por eso, mis trabajos hacen parte del proceso de reconfiguración de las tradiciones. En este sentido, las «tradiciones» serían un ensamblaje de actos múltiples y filtrados de decir, recordar y olvidar. En tales promulgaciones, las «tradiciones» son los lugares donde la gente se afianza en comunidades por medio de las lenguas, los hábitos de comida, las emociones, las formas de vestir, de organizarse y concebirse a sí misma en un espacio dado (país o frontera) mediante la construcción de una imagen propia y del otro. Quiero insistir en que ésta es la razón por la cual estoy más atento a la emergencia de nuevas identidades que a la preservación de las viejas, y la territorialidad se concibe como el escenario de interacción de lenguas y memorias al construir lugares y definir identidades. *Semiosis colonial* es la expresión que uso para sugerir un proceso –más que lugares– en los cuales la gente interactúa. Un concepto performativo de interacción semiótica me permite concebir los encuentros coloniales como un proceso de manipulación y control más que de transmisión de significado o representación. No estoy buscando representaciones sino, más bien, procesos e interacciones semióticas.

En la primavera de 1994 fue puesto en venta el tan esperado libro de Homi Bhabha, *The Location of Culture*. En ese momento, había leído casi todos los artículos que se convirtieron en capítulos del libro, con excepción de la introducción y la conclusión. Ya había dedicado

muchas páginas (Mignolo, 1994) a comparar las contribuciones de Dussel (1993, 1995) y Bhabha (1994) a la crítica de la modernidad desde una perspectiva colonial y poscolonial. Aquí solamente quisiera subrayar dos aspectos estrictamente relevantes a mi proyecto y a la línea de razonamiento que estoy tratando de articular. En primer lugar, Bhabha (1994) está rebatiendo la raíz de la modernidad desde las experiencias y las herencias del Imperio Británico en India y, en consecuencia, desde el legado del segundo estadio o globalización, desde el Iluminismo hasta la Segunda Guerra Mundial. Así, su teorización está profundamente afianzada en la historia lingüística de la modernidad y en el predominio del inglés y del francés. Por ejemplo, encontré «natural» el entusiasmo intelectual y emocional que Terry Eagleton expresó por el libro, entusiasmo que yo mismo tiendo a poner en la crítica del occidentalismo de Kusch (1962, 1973), en la crítica de Dussel (1993, 1995) a la modernidad y en la ubicación crítica de Anzaldúa (1987) entre el habla azteca y las herencias escritas, entre el castellano como una lengua colonial con relación al náhuatl y al inglés; como una nueva lengua colonial que reemplaza y desplaza el papel del castellano en las historias complejas y en las genealogías de los periodos temprano moderno y temprano colonial. Sus argumentos brotan de la herencia del Imperio Español y, en consecuencia, su teorización está profundamente enraizada en las lenguas e historias de la modernidad y el desplazamiento del castellano como una lengua propia para el conocimiento y el razonamiento filosófico.

Segundo, comparto con Homi Bhabha (1994) su énfasis en los «espacio del medio», un concepto que aprendí de la noción de Ortiz (1995) de «transculturación», de la noción de Kusch (1962, 1973) de «fagocitosis cultural», de la noción del novelista y crítico literario Silviano Santiago (1978) del «entre-lugar» de la literatura latinoamericana elaborada a comienzos de la década de los años setenta, de la noción de «tierra de frontera» de Anzaldúa (1987), de la palabra *nepantla*, acuñada por quienes hablaban náhuatl en Nueva España durante el siglo XVI para designar el entre-espacio entre culturas, de la noción de Khattibi (1990) de «un pensamiento otro» y de la transformación de «bi-lingüe» en «bi-lengua», que pone el acento en los espacios en medio más que en los dos polos implícitos en la noción de bilingüismo. Todos esos ejemplos tienen en común su inscripción en el periodo colonial temprano y en el hecho de que están enraizados en el desplazamiento del castellano y el portugués en la historia de la modernidad. Khattibi parece ser la excepción. Sin embargo, el hecho de que en Khattibi el francés colonial está transculturado con el árabe, y que ésta sea la lengua sobre la cual el castellano construyó su momento triunfal en el periodo moderno temprano, me hace sentir más cerca al pensar y sentir de Khattibi que al de Amselle, por ejemplo, cuyas conceptualizaciones están investidas en la historia de las culturas

y lenguas francesas y su expansión colonial. En otras palabras, todo esto significa traer al primer plano la historia de la lengua (y la objetividad) en el periodo moderno y las inscripciones lingüísticas para teorizar y comprender el abigarrado campo de los legados coloniales<sup>5</sup>.

### **En el acto de describir y explicar nos describimos y entendemos a nosotros mismos: comparaciones, diferencias y hermenéuticas pluritópicas**

Si la erudición no puede representar al colonizado fielmente ni permite hablar al subalterno, al menos puede romper una noción monolítica de éste y mantener una práctica discursiva alternativa, paralela tanto al discurso oficial del Estado –para el cual los mapas representan territorios y las historias se consideran la verdad de los eventos–, como al discurso establecido de la erudición oficial, en el que las reglas del juego académico son la sólida garantía del valor del conocimiento, independientemente de cualquier agenda política o interés personal<sup>6</sup>.

Como dije anteriormente, trato de entender tanto el pasado como hablar del presente. Esta comprensión es una empresa comunal y dialógica, no solitaria ni monológica; el impulso hacia la comprensión no surge solamente de los imperativos disciplinarios y racionales sino también de los sociales y emocionales. El pasado no se puede volver un discurso neutral. Ligado a una determinada disciplina, cualquier concepción de él será diseñada según las reglas de los reportes eruditos o científicos dentro de la disciplina. Los discursos eruditos (como cualesquier otros) adquieren su significado a partir de sus relaciones con el tema, con una audiencia, con un contexto de descripción (escogido para hacer del pasado un evento o un objeto absolutamente significativo) y con el *locus* de enunciación desde el cual uno «habla», y, hablando, contribuye a cambiar o a mantener sistemas de valores y creencias. Para Foucault (1969), el *locus enuntiationis* (modo de enunciación, en su terminología) era uno de los cuatro componentes de las formaciones discursivas que él concebía en términos de roles sociales y funciones institucionales. Foucault se preocupó principalmente por la base disciplinaria e institucional de las formaciones discursivas y puso menos atención a la historia personal del sujeto que comprende (¿macho o

<sup>5</sup> Agradezco a Alton Becker, Lemuel Johnson, Norman Fiering, Paul Gehl, Michael Palencia Roth, Elizabeth Hill Boone, Ignacio Osorio Romero, Deborah Keller-Cohen, Anne Ruggles Gere, Bruce Mannheim, Nancy Farriss, Serge Gruzinski, Raymond Grew, René Acuña, Susan Danforth, Bryan Harley, David Bouisseret, Jerry Danzer, Dave Woodward, Doris Sommer y Benítez Rojo, Nina Scott, Julio Ortega, David Bosse. Al Instituto para las Humanidades de la Universidad de Michigan, a su director, James Winn y a los demás colegas y estudiantes. A Fernando Coronil, Anton Shammas, Fatma Müge Göçek, Piotr Michalowsky, George Baudot, LeAnn Fields, Marianne Grashoff, Noel Fallows, Maureen Dyokas, Kristin Pesola, Lisa O'Neil y Debbera Carson, a los empleados anónimos de la Biblioteca de la Universidad de Michigan y a Ellen McCarthy. Finalmente, a Anne Wylie, Andrea Wylie Mignolo y Alexander Wylie Mignolo.

<sup>6</sup> Estoy pensando en la persuasiva expresión de Cornel West (1990).

hembra?, ¿con qué grupo étnico se identifica él o ella?, ¿a qué clase social pertenece él o ella?, ¿en qué configuración política particular está hablando o escribiendo él o ella?). En su horizonte no estaba plantear preguntas acerca del *locus* de enunciación en situaciones coloniales. Desde la perspectiva del *locus* de enunciación, entender el pasado no puede separarse de hablar el presente, así como el sujeto disciplinario (o epistemológico) no puede separarse del no-disciplinario (o hermenéutico). Esto implica, entonces, que la necesidad de hablar el presente tiene su origen en un programa de investigación que necesita desacreditar, reformar o celebrar hallazgos disciplinarios previos y, a la vez, en la confrontación no disciplinar del sujeto (género, clase, raza, nación) con las urgencias sociales. Ciertamente, no abogo por reemplazar lo disciplinar por fundamentos políticos, sino que intento subrayar las inevitables dimensiones ideológicas de cualquier discurso disciplinar, particularmente en la esfera de las ciencias humanas.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, debo decir que este texto ha sido escrito desde la perspectiva de un académico literario nacido y crecido en Argentina, un país impregnado más de una historia poscolonial con un gran componente de inmigración europea que de experiencias coloniales o tradiciones indígenas. Como académico literario, me interesé en la relectura de textos y eventos de la conquista y la colonización del Nuevo Mundo desde la perspectiva de la expansión de la cultura letrada occidental, más que desde las fórmulas provistas por la interpretación literaria. Como latinoamericano y argentino, me interesé en la fusión de horizontes entre el presente, tal cual es narrado por los ancestros canonizados de la cultura española en Latinoamérica y el que nosotros, latinoamericanos y eruditos del presente, elegimos narrar. Esta fusión de horizontes no es necesariamente amistosa pero podría ser crítica (por ejemplo, al trazar una genealogía que me ponga, como hijo de inmigrantes italianos, en riña con la tradición española en Latinoamérica). Al traer este fragmento de autobiografía a un primer plano, no tengo la intención de promover una relación determinista entre el lugar de nacimiento y el destino personal. No creo que alguien nacido en Nueva York será un corredor de bolsa, alguien nacido en San Luis Potosí será un minero o en Holanda un cervecero. Pero entrego estas partes de mi procedencia que me hacen particularmente sensible a temas de bilingüismo y de comprensión transcultural: mi vivencia primero en una nación predominantemente española, Argentina, que no coincidía con mi propio estatus de hijo de inmigrantes italianos y luego, en otro, Estados Unidos, donde llegar a ser ciudadano resuelve una gran cantidad de asuntos prácticos pero no borra las propias memorias. En consecuencia, el esfuerzo de autoexaminarse críticamente es imperativo porque el erudito literario se entremezcla permanentemente con identidades lingüísticas y nacionales. Los lazos entre el pasado,

que me esfuerzo por entender, y el presente, que me motiva a hablar y a escribir, no siempre son obvios. De ahí la constante necesidad de nuevas interpretaciones (entender el pasado y hablar el presente) de textos, eventos, acciones e ideas.

El nombre apropiado del campo de estudios de estas reflexiones oscila entre *discurso colonial* y *semiosis colonial* (Seed, 1991; Mignolo, 1992, 1993). El primero ha sido definido por Peter Hulme (1986, 1989) como toda clase de producción discursiva relacionada con y producida en situaciones coloniales desde –para usar sus propios ejemplos– las Capitulaciones de 1492 hasta *La Tempestad*, desde las órdenes y edictos reales hasta la más cuidadosa prosa escrita. El *discurso* usado en este sentido tiene una enorme ventaja sobre la noción de literatura cuando el corpus que está en juego es colonial. Mientras la *literatura colonial* ha sido construida como un sistema estético dependiente del concepto renacentista de poesía, el *discurso colonial* pone la producción discursiva colonial en un contexto de interacciones conflictivas, de apropiaciones y resistencias, de poder y dominación. Textos significativos como el *Popol Vuh*<sup>7</sup> y muchos otros del mismo tipo adquieren un nuevo significado: en vez de considerarlos textos precolombinos admirados por su otredad, se convierten en parte de la producción discursiva colonial. No podría ser de otra forma ya que el *Popol Vuh* como lo conocemos fue escrito alrededor de 1550. ¿Cómo podría ser precolombino un texto escrito alfabéticamente si los indígenas no tenían letras, como todos los misioneros y hombres de letras constantemente nos lo recuerdan? Entonces, ¿cómo no podría estar relacionado este texto con el Renacimiento europeo cuando la celebración de la letra llegó a ser uno de sus fundamentos? El *Popol Vuh* original, destruido durante la conquista, fue escrito en quiche, ciertamente una lengua no muy popular en el Renacimiento europeo, pero muy común en las colonias donde la mayoría de las lenguas (como el náhuatl, el zapoteca y el quechua) compitieron con el latín y el español, y desafiaron la continuidad de la tradición clásica y la expansión de la cultura letrada occidental.

Sin embargo, cuando se cruza la frontera, la noción de discurso colonial<sup>8</sup>, deseable y bienvenida, no es la más exhaustiva para aprehender la diversidad de interacciones semióticas en situaciones coloniales ni para iluminar el lado más oscuro del Renacimiento. La noción de discurso, aunque comprende tanto las interacciones orales como las escritas, no tiene en cuenta las interacciones semióticas entre diferentes sistemas de escritura, tales como el alfabeto latino introducido por los españoles, el sistema de escritura picto e ideográfica de las culturas mesoamericanas y los quipus en Perú colonial<sup>9</sup>, los cuales delinean sistemas particulares

<sup>7</sup> Una antología de literatura maya con comentarios es Garza, comp. (1980).

<sup>8</sup> O «discurso del colonialismo», según la expresión de Bhabha (1986).

<sup>9</sup> Para una rigurosa descripción de los quipus, ver Ascher y Ascher (1981).



de interacciones que tuvieron lugar durante el periodo colonial. Si fuéramos a usar el término *discurso* para referirnos a interacciones orales y reserváramos *texto* para las escritas, necesitaríamos extender este último más allá de los documentos escritos alfabéticos para incluir todas las inscripciones materiales de signos<sup>10</sup>. Al hacerlo, honraríamos el significado etimológico de *texto* (tejido, textil)<sup>11</sup> que se empezó a perder cuando la escritura alfabética y la celebración renacentista de la letra oscurecieron el significado medieval más generoso. La expresión *semiosis colonial* indica, de una parte, un campo de estudio paralelo a otros ya establecidos como la historia o el arte coloniales, pero, de otra, también intenta mostrar un cambio en nuestra comprensión de la construcción del Nuevo Mundo durante el siglo XVI, una perspectiva en la cual el lado más oscuro del Renacimiento se ilumina y cambia de voz: el Renacimiento europeo es visto desde la periferia colonial<sup>12</sup>.

La introducción de la semiosis colonial como un campo de estudio va acompañada de una aproximación filológica y comparativa para su comprensión. Los procedimientos filológicos podrían generar poco entusiasmo entre los lectores interesados en estudios culturales y subalternos o en repensar las culturas populares, que esperarían un fundamento más ideológico. Sin embargo, creo que una «nueva filología» es esencial para contextualizar objetos culturales y relaciones de poder ajenas a la cotidianidad del académico y especialmente para (re)construir el conocimiento y las creencias que los españoles y los mexicas tuvieron acerca de sus propias interacciones semióticas y cómo percibieron las prácticas y las creencias del otro. La nueva filología que suscribo gira

<sup>10</sup> No se sugiere *semiosis colonial* para reemplazar la noción de discurso colonial sino para crear un contexto más amplio de descripción del cual el discurso colonial es un componente importante. Se propone *semiosis colonial* con la intención de remodelar las fronteras de un campo de estudio principalmente habitado por textos escritos por los colonizadores, alfabéticamente o en sus lenguas, con el objeto de abrirlo a un espectro más amplio de interacciones semióticas en lenguas indígenas y en escrituras no alfabéticas.

<sup>11</sup> Y justificaríamos la inserción de los quipus en un sistema en el cual la escritura había sido entendida siempre como rayar o pintar sobre superficies sólidas, pero no como tejer. Dos metáforas me vienen a la mente: la analogía latina entre escribir y arar y las similitudes modernas entre texto y textil. Como actividad, escribir ha sido concebido y comparado con arar; como producto, el texto ha sido concebido y comparado con lo intrincado de los textiles. Las conexiones olvidadas entre texto y textil han sido aprovechadas por Tedlock y Tedlock (1985).

<sup>12</sup> El uso de la dicotomía centro/periferia no lo hago bajo el presupuesto de que hay un centro ontológico (Europa) y varias periferias ontológicas (las colonias). En general, pienso que el centro es móvil, así como el pronombre personal «yo» y las nociones de *lo mismo* y *lo otro*. Sin embargo, durante el siglo XVI, Europa comenzó a construirse como el centro y la expansión colonial como un movimiento hacia las periferias –claro está, desde la perspectiva de un observador europeo–. Desde la perspectiva de las periferias europeas, el centro permaneció donde estaba, aunque en peligro de transformaciones radicales. Tomo la dicotomía centro/periferia de Wallerstein (1974), aunque soy consciente de las críticas que se le han hecho a este autor, principalmente por negarle a las formaciones periféricas sus propias historias. Ver, por ejemplo, Laclau (1971) y Brenner (1977). Precisamente, uno de los principales objetivos de un estudio desde la semiosis colonial es traer al primer plano las «historias» y «centros» que los misioneros europeos y los hombres de letras negaron a la gente de las periferias coloniales. Solamente dentro de un modelo evolutivo de la historia, el centro y la periferia pudieron ser fijados y ontologizados. Dentro de un modelo coevolutivo y de una hermenéutica pluritópica, los centros y las periferias coexisten en una lucha constante de poder, dominación y resistencia.



alrededor de dos axiomas: 1) cada mundo es exuberante porque dice más de lo que piensa; 2) cada mundo es deficiente porque dice menos de lo que se espera. Los dos axiomas fueron propuestos por Ortega y Gasset (1959, 1963) quien [como Bakhtin (1986) por la misma época] estaba reaccionando contra la lingüística de Saussure y moviéndose hacia una comprensión más pragmática del lenguaje. En vez de mirar el «sistema de la lengua» de Saussure, Ortega y Gasset puso su atención en el «habla de la gente» [el decir de la gente]. Sin embargo, ni Ortega y Gasset ni Bakhtin enfrentaron el problema de una nueva filología o una imaginación dialógica que transara satisfactoriamente con la comparación entre eventos y artefactos desde culturas radicalmente diferentes<sup>13</sup> y, mucho menos, con situaciones coloniales en las que los estudios comparativos deberían poner en primer plano la dominación cultural, la resistencia, la adaptación y la hibridación. Mi énfasis está puesto en los eventos y artefactos culturales en sí mismos, y en los discursos mediante los cuales éstos se conceptualizan desde dentro y desde afuera de una comunidad dada. Las descripciones son, entonces, tan cruciales como los objetos y eventos descritos. La cuestión de quién describe, qué, cuándo y para quién guía mis reflexiones, tanto cuando describo las autodescripciones mexicas o españolas, o las descripciones españolas de los mexicas, como cuando me describo a mí mismo describiendo las descripciones de los mexicas o de los españoles sobre sí mismos o sobre el otro. Tomo la filología como una herramienta analítica para describir descripciones.

Para llevar a cabo un procedimiento analítico no se requiere estar afiliado a posiciones filosóficas e ideológicas. El hecho de que la filología durante los siglos XVIII y XIX se asociara cada vez más con la hermenéutica debería verse en sus contingencias históricas más que en sus necesidades ontológicas o lógicas. La *scientia*, antes de la emergencia de las ciencias humanas (Foucault, 1966: 355-398), fue entendida en el contexto de prácticas discursivas relacionadas con la lógica (o la dialéctica) y la retórica. Entonces, si la hermenéutica en el siglo XX se separa de la interpretación del discurso y del texto para abarcar el espectro más amplio de las ciencias humanas (Ricœur, 1981), es posible repensar los vínculos tradicionales entre hermenéutica y filología para entender prácticas semióticas transculturales.

Dos razones importantes respaldan una aproximación comparativa con situaciones coloniales desde la perspectiva de las ciencias humanas<sup>14</sup>: la primera es que la misma definición de semiosis colonial implica la coexistencia de interacciones entre (y de) la producción cultural de

<sup>13</sup> Estoy en deuda con Alton Becker por llamarme la atención sobre la «nueva filología» de Ortega y Gasset y por mostrarme su significación para entender prácticas semióticas a través de fronteras culturales. Ver Becker (1980).

<sup>14</sup> Balandier (1951) propuso una aproximación desde las ciencias sociales a las situaciones coloniales. Stocking (1991). Un argumento más desarrollado acerca de la contribución de las ciencias humanas (o humanidades) a la comprensión de situaciones coloniales Mignolo (1992a).

miembros de tradiciones culturales radicalmente diferentes; la segunda es que el propio acto de entender tradiciones que no son nuestras implica una perspectiva comparativa entre lo que se entiende y el acto mismo de entender. De tal manera, no percibo contradicciones en usar procedimientos filológicos y comparaciones para ocuparme críticamente de situaciones coloniales cuando, de hecho, los métodos que estoy proponiendo como una empresa descolonizadora han sido forjados por miembros de las mismas culturas que produjeron la expansión colonial. Tampoco asumo que la filología será una aproximación más apropiada para el estudio del Renacimiento europeo que el estudio de la expansión colonial europea y del encuentro con pueblos de tradiciones culturales no occidentales. Sin embargo, dado que estoy tratando con situaciones coloniales, no estoy necesariamente obligado a cargar con los antecedentes adscritos al procedimiento metodológico mismo. De hecho, la filología y la comparación deberían permitirnos mirar el Renacimiento europeo mediante la localización del sujeto que comprende en las periferias coloniales.

No obstante, permítanme expandirme sobre las ventajas de las aproximaciones filológica y comparativa y justificar mi creencia de que tal método también puede ser benéfico tanto en el campo de los estudios culturales coloniales como para repensar las culturas populares y construir teorías poscoloniales. En primer lugar, la semiosis colonial implica la coexistencia de las culturas «alta» y «baja», así como de las relaciones de poder entre quienes controlan la política y la economía, y las comunidades subalternas. En segundo lugar, es necesaria una aproximación filológica para entender la semiosis colonial en dos niveles: para distanciarse críticamente al sujeto epistemológico de su propia educación, recuerdos y sensibilidad y para aproximarse críticamente a la conceptualización de prácticas semióticas extrañas a la cultura en la cual éste se ubica. Este problema metodológico, común entre los antropólogos, también es relevante para quienes trabajan con signos o rastros del pasado más que con poblaciones en el presente. Por ejemplo, *Mapa* o *geógrafo* son nombres comunes para un ciudadano occidental educado, pero *amoxtli* y *tlacuilo* no. Aunque *mapa* y *geógrafo* también son nociones comunes en el discurso erudito, existe una tentación de hablar de «mapas indígenas» (cf. Robertson, 1959). Es necesario comprender cómo entendían los indígenas un «mapa»; en este punto, la filología debe complementarse con una aproximación comparativa. Dado que *mapa* y *amoxtli* eran nombres con los cuales diferentes culturas y comunidades designaban los objetos gráficos y materiales en los cuales se describía el territorio, es esencial una comparación entre su forma y usos en su respectivo contexto cultural. La situación se vuelve más compleja cuando nos damos cuenta de que *amoxtli* podría también traducirse como «libro» y *tlacuilo* como «escribano».

En la Edad Media, mapa significaba «servilleta, tela con signos» y, por extensión, el material en el que se inscriben signos gráficos. *Amoxтли* se refería tanto al árbol del cual se extraía la superficie sólida para escribir («papel») como al objeto que contenía el material escrito (p. ej., «libro»). Entonces, *amoxтли* y «tela con signos» eran superficies sólidas sobre las cuales se inscribían los signos de la territorialidad. Así, mientras la territorialidad fue común tanto a los españoles como a los grupos étnicos indígenas, *mapa* y *amoxтли* eran nombres relativos a culturas para objetos gráficos en los cuales se representaba la territorialidad. Un geógrafo se distinguía de un historiador en una cultura en la que escribir y hacer mapas eran actividades claramente diferentes. Sin embargo, esto no era necesariamente así en una cultura en la que el *tlacuilo* pintaba tanto signos pictográficos que preservaban los recuerdos pasados como aquellos en los que se trazaban fronteras espaciales. Esta es la razón por la cual un sustantivo náhuatl que podía traducirse al español como *pintura* fue aplicado tanto a la escritura como al mapa. Una posible solución es introducir un concepto teórico como «organización territorial», o «conceptualización territorial» que autoriza un análisis comparativo de los mapas españoles y los *amoxтли* indígenas.

Si el análisis filológico y comparativo es la aproximación necesaria para entender la semiosis colonial debido a la coexistencia de sistemas de descripciones y al proceso coevolutivo, con diferentes grados y niveles de interferencia e hibridación, éste no puede justificarse desde la perspectiva de una hermenéutica filosófica (Gadamer, 1976), que implícita o explícitamente ubique tanto la filología como la comparación en la era moderna (Mueller-Vollmer, 1985). La comprensión de «nuestra» tradición, en la que descansa el fundamento de la hermenéutica discursiva filosófica, implica que la tradición que debe conocerse y los sujetos de conocimiento son uno y el mismo; una tradición universal es entendida por un sujeto universal que, al mismo tiempo, habla por el resto de la humanidad. En contraposición a la comprensión monotópica de la hermenéutica filosófica, la semiosis colonial presupone más de una tradición y, por tanto, demanda una hermenéutica diatópica o pluritópica, un concepto que tomo en préstamo de Raimundo Panikkar (1988).

Evidentemente lo que estoy proponiendo no es nuevo. Enrique Dussel (1985b) ha desarrollado una perspectiva semejante para abordar un problema similar: las tensiones entre la tradición filosófica occidental tal como se practica en los centros de educación europeos y en las universidades del tercer mundo. Dussel (1985b) propone un método «analéctico» como una alternativa al «dialéctico». Al modificar la posición de Levinas de acuerdo con su propia experiencia en (y de) la historia latinoamericana, Dussel (1985b) va hacia una politización de la fenomenología al introducir la noción de *pueblo* como una alternativa al *Dasein* en la reflexión fenomenológica. Criticado duramente por

pensadores marxistas que inicialmente abrazaron su «filosofía de la liberación», también ha sido culpado por su concepto metafísico de pueblo [a pesar de tener raíces en las experiencias argentinas de la década de los años setenta y en la historia latinoamericana (Cerutti Guldberg, 1983)] y por su propio concepto totalizante de analéctica<sup>15</sup>. Pero ha sido reconocido por politizar la fenomenología como una forma oposicional de pensar enraizada en la perspectiva del Otro histórico, marginalizado y oprimido (indios, proletarios, mujeres). Aunque estoy de acuerdo con quienes han desaprobado a Dussel por proponer una alternativa metodológica que permanece dentro de la perspectiva monotópica que intenta confrontar, quisiera capitalizar su movimiento hacia una descolonización o liberación (en sus propias palabras) del pensamiento (Dussel, 1985a: 108-131; Dussel, 1989)<sup>16</sup>. En consecuencia, hay que hacer una distinción importante entre la analéctica y el concepto de hermenéutica pluritópica que estoy desarrollando aquí. Mientras la analéctica de Dussel permite entender, describir o interpretar un pensamiento radical del objeto, la hermenéutica pluritópica además pone en cuestión la posición y homogeneidad del sujeto epistemológico. Uno tiene la impresión que Dussel permanece dentro de un concepto representacional del conocimiento que cuestiona la conceptualización del Otro como un sujeto que debe ser entendido, sin cuestionar al mismo sujeto que conoce. No obstante, no debería descartarse su contribución a la construcción de lugares de enunciación disciplinarios poscoloniales<sup>17</sup>.

No estoy interesado en el corpus completo de la filosofía de la liberación practicada por Dussel, sino en su politización de la fenomenología y en la introducción de la analéctica como un *locus* de enunciación alternativo. Tal movimiento ha enemistado a Dussel con los pensadores marxistas, dado que él ve la analéctica como una opción mejor que la dialéctica y la filosofía de la liberación como una alternativa al marxismo [para un

<sup>15</sup> Quisiera anotar, para el lector no familiarizado con el trabajo de Dussel, que no hay contradicción entre su hermenéutica y las reflexiones marxistas. La lectura detallada que hace Dussel (1985a) de los *Grundrisse* de Marx, está contextualizada en el propio concepto de Dussel de «un marxismo latinoamericano» que fundamenta «una filosofía latinoamericana de la liberación». Lo que puede parecer una contradicción desde el punto de vista de la filosofía continental europea (¿cómo puede mezclarse hermenéutica con marxismo?) parece ser una práctica filosófica común en las Américas poscoloniales. West (1989).

<sup>16</sup> Téngase en cuenta que Dussel desarrolla dos argumentos paralelos: marxismo y filosofía de la liberación, y marxismo y teología de la liberación.

Estoy en deuda con Mario Sáenz, quien percibió las similitudes entre mi idea de hermenéutica pluritópica y la analéctica de Dussel. Nuestras conversaciones personales han sido complementadas con mi lectura de algunos de sus papeles sin publicar, en particular, “Memoria, encantamiento y salvación: filosofías latinoamericanas de liberación y las religiones del oprimido” (Octubre 1991, mimeo).

<sup>17</sup> La especificación de «lugares de enunciación poscoloniales disciplinarios» subraya el hecho de que es en las disciplinas (p. ej., las ciencias humanas) donde fue y aún es difícil la construcción de voces autorizadas más allá de la universalización de la epistemología occidental. Por lo general, la práctica literaria ha sido la posibilidad para que los intelectuales poscoloniales hagan oír sus voces y los literatos han tenido más éxito en escapar de la universalización que los académicos de las ciencias humanas, dominados por los paradigmas modernos europeos de adquisición, organización y distribución del conocimiento.

crítica de la filosofía de la liberación, ver Schutte (1991)]. Mi problema particular con Dussel es que la introducción de la analéctica termina concibiendo los márgenes como fijos y ontológicos más que como un concepto relacional y móvil. Sin embargo, Dussel no es una voz solitaria que reclama el derecho al margen para hablar, producir y transmitir conocimiento. El escritor y crítico literario africano Ngugi Wa Thiong'O (1986, 1992) ha articulado una idea similar de manera diferente. Thiong'O habla de centros alternativos, en cambio de centros y periferias. Al analizar *El corazón de las tinieblas* de Conrad, y *En el castillo de mi piel* de Lamming, Thiong'O (1986) concluye que Conrad está criticando al imperio desde el mismo centro de su expansión, mientras Lamming está criticándolo desde el centro de la resistencia. Edgard Kamau Brathwaite (1984) apoyó esta idea al leer y hablar de la poesía de Thiong'O<sup>18</sup>. Su búsqueda de un ritmo y una voz –que corresponde con su experiencia vivida en el Caribe– tuvo un momento crucial cuando la caída de una piedra en el océano le dio un sonido y un ritmo que podía encontrar leyendo a Milton o a Shakespeare; un segundo momento decisivo llegó cuando percibió las semejanzas entre el golpe de una piedra en el océano y el calipso, un ritmo que podía encontrar oyendo a Beethoven.

Por su parte, Michelle Cliff (1985: 13) indirectamente adhiere a estas afirmaciones cuando establece que uno de los efectos de la asimilación en el anglocentrismo de la cultura británica de las Indias Occidentales

[...] es que al hacerlo usted cree absolutamente en la hegemonía del inglés del rey y en la forma en la que se supone que uno debe expresarse. O si no, su escritura no es literatura; es folclor y nunca puede ser arte... El ideal anglicano –Milton, Wordsworth, Keats– fue mantenido ante nosotros con una garantía de que éramos incapaces y nunca podríamos componer un trabajo de similar corrección... No se habla reggae aquí.

Mientras Thiong'O, Lamming y Brathwaite simultáneamente construyen y teorizan otros centros, centros que fueron considerados los márgenes de los imperios coloniales, los latinos en Estados Unidos y los afroamericanos están demostrando que los márgenes también son centros o, como señala Thiong'O (1986), que el conocimiento y las normas estéticas no están universalmente establecidas por un sujeto trascendente sino que son universalmente instituidas por sujetos históricos en diversos centros culturales. Gloria Anzaldúa (1987), por ejemplo, ha articulado una poderosa estética alternativa y una hermenéutica política al ubicarse en el cruce de tres tradiciones (hispanoamericana, náhuatl y angloamericana) y al forjar un *locus* de enunciación donde se enfrentan diferentes formas de conocer y distintas expresiones individuales y colectivas.

<sup>18</sup> Para un análisis crítico de la posición de Ngugi Wa Thiong'o, ver Appiah (1992: 47-72).

Pero quizás el mejor ejemplo de un esfuerzo pionero para entender la colonización en el Nuevo Mundo, y particularmente en los Andes, mediante la práctica de una hermenéutica pluritópica –sin darle ese nombre– es el del filósofo argentino Rodolfo Kusch (1962, 1973). Por razones políticas, Kusch estaba enseñando en una universidad de Salta, en el norte de Argentina, durante la década de los sesenta. En el pasado, el norte argentino había sido parte del imperio inca, y allí Kusch comprendió cuánto del legado inca permanecía en el siglo XX en Perú, Bolivia y el norte de Argentina. Comenzó a practicar una etnofilosofía comparativa, yendo desde el sistema de pensamiento practicado por la elite inca en el siglo XVI (bajo el dominio español) y por campesinos de origen indígena, hasta la tradición filosófica occidental practicada en Europa y ensayada en la periferia colonial. El análisis de Kusch, al moverse desde una tradición de pensamiento a otra, no fue solo un ejercicio de hermenéutica pluritópica sino, me atrevo a decir, el paso mínimo para constituir lugares de enunciación diferenciales y para establecer una política de investigación intelectual que fuera más allá del relativismo cultural.

La investigación filosófica de Kusch estuvo motivada por la necesidad sentida por intelectuales latinoamericanos desde la segunda mitad del siglo XIX de descubrir o inventar la identidad cultural de América, un nombre ambiguo que algunas veces implica Suramérica o Latinoamérica y algunas veces el continente americano completo, incluyendo el Caribe. Kusch lo usa en ambos sentidos, indicando las diferencias entre las herencias indígenas y europeas en América del Sur, Central y del Norte. Su principal argumento gira alrededor de la distinción entre formas de pensar causales y seminales (de «semen», semilla», origen», «fuente»), en cuanto ellas se refieren a dos marcos conceptuales genéricos (y a sus secuelas) promulgados e ilustrados en Occidente. El primero es un pensamiento racional en la tradición del Iluminismo en una economía capitalista; el otro, representado por los indígenas de los tiempos coloniales y por los campesinos descendientes de indígenas hoy, es un pensamiento racional en los sistemas económicos tributarios en Mesoamérica, una variedad de formas de vivir bajo la economía occidental desde los siglos XVI y XVII. Si hay una dicotomía presente en la investigación de Kusch, ella termina una vez que compara a los indígenas de ayer con los campesinos de hoy, el pensamiento europeo de ayer y de hoy, la gente de la ciudad y del campo, la clase media en los centros urbanos tanto de norte como del sur del Atlántico y del Pacífico. El análisis de Kusch vuelve a las formas de pensamiento anteriores a las del periodo moderno temprano cuando lo seminal, en el occidente venidero, estaba anclado en la religión. Comienza localizando en Occidente dos modos de pensamiento, al mismo tiempo que subraya la liberación del pensamiento religioso proclamada por los ideólogos



de la modernidad, desde el Renacimiento hasta el Iluminismo. Kusch intenta desenredar cómo interactúan estos dos modos de pensar en la historia de América (sus ejemplos paradigmáticos son Bolivia, Perú, Argentina y Chile y, más específicamente, la alta meseta de los límites entre Bolivia y Perú, de una parte, y Buenos Aires, de otra), mediante el análisis conceptual entremezclado con experiencias personales en el norte de Argentina y el sur de Bolivia y con el análisis de la clase media en las afueras de la ciudad de Buenos Aires. En la dialéctica entre formas de pensar causales y seminales, Kusch encuentra y funda (sin nombrarlo), «un tercer espacio» en el que puede practicarse una hermenéutica pluritópica. Kusch usa el «nosotros» como miembro y participante de la sociedad conducida por formas de pensar causales. Como argentino filósofo, es capaz de ir más allá de una superficie de oposiciones dicotómicas y encontrar el patrón o lógica subyacente, experiencial, que conecta la resistencia seminal (oculta bajo la presencia de instituciones y formas occidentales de pensamiento) con actitudes indígenas explícitas que han resistido la asimilación al pensamiento causal. Así vemos que los campesinos de origen indígena existen en un contexto híbrido donde la cosificación de las «artesañías» en los mercados campesinos domingueros no borra las actitudes seminales mantenidas entre los miembros de sus propias comunidades. Al comparar filosofías alternativas de su propio país y de los vecinos con la misma lengua oficial (español) y similares configuraciones lingüísticas indígenas, Kusch deja de ser el intruso que trata de entender al Otro desde lejos. El Otro para Kusch es parte de su propio país, parte de su propia vida cotidiana y de su comunidad. El «nosotros» y el «ellos» están subsumidos en un tercer espacio en el cual ambos llegan a ser «nosotros», los miembros de este país, los herederos de un legado colonial. *Kusch hace patente que siempre al describir y explicar algo nos explicamos y entendemos a nosotros mismos.*

En un contexto más amplio, Kusch es –como los indígenas con quienes conversa y a quienes refleja– un miembro y un participante de las Américas. No es un antropólogo que, después de terminar sus dos o tres años de trabajo de campo, pasará el resto de su vida en un entorno primermundista escribiendo sobre sus amigos distantes, haciendo carrera fuera de su amplio campo de trabajo. Por eso, el ejercicio de una hermenéutica pluritópica es más que un ejercicio académico. Para Kusch es una reflexión sobre la política de una investigación intelectual y una estrategia de intervención cultural. «Escribir culturas» adquiere un significado totalmente nuevo cuando la investigación intelectual es parte de la cultura compartida por el mismo y por el otro, por el sujeto de estudio y por el sujeto que conoce.

Así, la hermenéutica pluritópica que estoy tratando de articular se mueve hacia un concepto interactivo de conocimiento y entendimiento que se refleja en el proceso mismo de construir (de poner en orden) esa porción



del mundo para ser conocida<sup>19</sup>. Hoy en día está de moda contar una historia desde diferentes puntos de vista para mostrar cuán relativa es la invención de la realidad. Una aproximación pluritópica no enfatiza la relatividad cultural ni el multiculturalismo, sino los intereses sociales y humanos presentes en el acto de contar historias o construir teorías. Lo que está en juego son las políticas de representar y de construir lugares de enunciación, más que la diversidad de representaciones resultantes de locaciones diferenciales al contar historias o construir teorías. En este punto debería introducirse la dimensión ética del conocimiento y la comprensión que, para el entendimiento pluritópico, implica que mientras el sujeto de conocimiento tiene que asumir la verdad de lo que se conoce y comprende, él o ella también tiene que admitir la existencia de una política alternativa de locación con iguales derechos para reclamar la verdad. El problema ético surge cuando el relativismo ideal pasa por alto que la coexistencia de perspectivas siempre se da en medio de un despliegue de relaciones de poder y, algunas veces, de violencia. De tal manera, si los aspectos epistemológicos y ontológicos de una comprensión pluritópica podrían tratarse en términos de relativismo, su dimensión ética invita a mirar la configuración del poder. El relativismo cultural puede ser un paso importante para entender las diferencias culturales, pero la práctica de Kusch sugiere que éste se queda corto si no se analiza en el contexto del poder y la dominación. Desde este punto de vista, la colonización del lenguaje, la memoria y el espacio arroja luces sobre el mismo proceso de conocimiento.

Las situaciones coloniales invitan a repensar el legado hermenéutico. Si la hermenéutica es definida no solamente como una reflexión sobre el conocimiento humano, sino también como el mismo conocimiento humano<sup>20</sup>, entonces, la tradición en la cual se ha fundamentado y desarrollado la hermenéutica tiene que replantearse en términos de la pluralidad de las tradiciones culturales y a través de las fronteras culturales. Panikkar (1988: 131; énfasis agregado) define su concepto de hermenéutica diatópica, de la que yo parto, así:

<sup>19</sup> Roger Chartier (1982) ha recalcado que no podemos seguir postulando en nuestro conocimiento un sujeto general tal como «el hombre francés» y que tenemos que trabajar sobre las particularidades de múltiples sujetos. Sin embargo, Chartier ha limitado sus observaciones al «sujeto de estudio o al sujeto que debe ser conocido» y no ha puesto énfasis en la necesidad de tomar una posición similar de cara al sujeto que conoce o entiende. Una fuente de la posición de Chartier podría encontrarse en Bourdieu (1979).

<sup>20</sup> Habermas introdujo la distinción (1985) en su réplica a Gadamer: «La hermenéutica se refiere a la “capacidad” que adquirimos hasta el punto de llegar a “dominar” una lengua natural [...] El arte de la interpretación es la contraparte del arte de convencer y persuadir en aquellas situaciones en que se deciden las cuestiones prácticas [...] La hermenéutica filosófica es un asunto diferente: no es un arte sino una crítica, es decir, trae a la conciencia, en una actitud reflexiva, experiencias que tenemos del lenguaje en el ejercicio de nuestra competencia comunicativa y en el curso de la interacción social con otros a través del lenguaje». Mi posición frente a Habermas es similar a la que tengo frente a Gadamer. Los conceptos de Habermas de «competencia comunicativa» y de «pragmática universal» se han articulado sin tener en cuenta la comunicación transcultural ni un *locus* de enunciación alternativo, como lo hace en “What is Universal Pragmatics?”, un texto de 1979.

La hermenéutica diatópica es el método de interpretación requerido cuando la distancia que hay que superar, necesaria para cualquier conocimiento, no solo es una distancia dentro de una cultura única [...], o temporal [...], sino más bien la distancia entre dos (o más) culturas, que han desarrollado independientemente en diferentes espacios (*topoi*) sus propios métodos de filosofar y formas de alcanzar inteligibilidad y sus propias categorías.

Un aspecto distingue el concepto de Panikkar del mío: la clase de «diferentes espacios» implicados en situaciones coloniales. Así, las situaciones coloniales y la semiosis colonial presentan un dilema hermenéutico para el sujeto que conoce interesado en la jerarquía establecida por la dominación de una cultura (su historia, instituciones e individuos) sobre otra. Históricamente, el análisis de las situaciones coloniales se ha estudiado y narrado desde puntos de vista prevalecientes en diferentes dominios de las culturas colonizadas, aun cuando el intérprete defiende los derechos y bienes de las culturas colonizadas. La semiosis colonial pone en primer plano el siguiente dilema: ¿cuál es el *locus* de enunciación desde donde el sujeto que conoce comprende las situaciones coloniales? En otras palabras, ¿en cuál de las tradiciones culturales que deben ser comprendidas se ubica realmente el sujeto que conoce al construir su *locus* de enunciación? ¿Cómo pueden repensarse el acto de leer y el concepto de interpretación dentro de una hermenéutica pluritópicamente orientada y de la esfera de la semiosis colonial? Estas preguntas no solo son relevantes cuando se están considerando amplios temas culturales como las situaciones coloniales y la semiosis colonial, sino también cuando se tienen en cuenta asuntos más específicos como raza, género y clase. En este sentido la analéctica de Dussel es un complemento necesario para una hermenéutica pluritópica, al enfatizar el *locus* de enunciación y desafiar la universalidad del sujeto que conoce.

Gadamer (1976: 28; énfasis agregado) establece claramente los objetivos y justificaciones de la hermenéutica filosófica:

Mi tesis es –y pienso que es una consecuencia necesaria de reconocer la operatividad de la historia en *nuestra* condicionalidad y finitud– que la hermenéutica nos enseña a ver a través del dogmatismo de afirmar una oposición y una separación entre la *tradición natural, persistente* y la apropiación reflexiva de ella. Detrás de esta afirmación está un objetivismo dogmático que distorsiona el mismo concepto de reflexión hermenéutica. En este objetivismo se ve a quien comprende –aún en las llamadas ciencias del conocimiento como la historia– no en relación con la situación hermenéutica y la constante operatividad de la historia en su propia conciencia, sino de una manera que implica que su propio conocimiento no se introduce en el evento.

El historiador y filósofo mexicano Edmundo O’Gorman (1958) merece una reconsideración en este punto por su contribución al descentramiento del conocimiento y del sujeto que conoce, y a la construcción de un *locus* de enunciación poscolonial<sup>21</sup>. No discrepo y, en verdad, apruebo la crítica de Gadamer a la concepción positivista del conocimiento y la comprensión, sobre las mismas bases que acepto la crítica de O’Gorman (1947) a la historiografía positivista (ambos vienen de la misma fuente: de la crítica de Heidegger al conocimiento historiográfico)<sup>22</sup>. Sin embargo, mi posición se distancia de la de Gadamer al tiempo que me acerca a la de O’Gorman y asume la paradoja de que un modelo de pensamiento tan centrado en las prácticas filosóficas occidentales (como la hermenéutica filosófica) produjo un contradiscurso y una crítica a la historiografía de Occidente desde los centros coloniales (para seguir el planteamiento de Thiong’O). De tal manera, la analéctica de Dussel y la invención de O’Gorman parten de la tradición filosófica que las engendra para convertirse en metodologías alternativas a procesos sociales de conocimiento y artefactos culturales alejados de una hermenéutica filosófica o de una pragmática universal. Quiero aprovechar los movimientos filosóficos de Dussel y O’Gorman más que sus posiciones filosóficas completas. Vamos a dar un paso más en esa dirección.

La noción de Gadamer de una «tradición natural, persistente» presupone una hermenéutica monotópica en la cual el *locus* de enunciación de quien conoce pertenece a la misma tradición inventada por el mismo acto de conocimiento. Al contrario, las situaciones coloniales parten de los acuerdos unificados de un proceso evolutivo (civilizatorio) hegemónico que sitúa todos los orígenes en Grecia, y que fue extendido a todos aquellos países que lo aceptaron como su propio origen. Desde la perspectiva de las situaciones coloniales, es útil recordar que hacia el siglo XI tanto el cristianismo latino como la Arabia musulmana eran coherederos de los griegos; y que el latín y el árabe eran las lenguas del saber sagrado y secular. De tal manera, si la hermenéutica está restringida a «nuestra tradición natural persistente» y esa tradición es greco-latina, entonces la hermenéutica es regional y restringida a una clase específica de tradición. Pero, si la hermenéutica se extendiera más allá del legado greco-romano para entender las tradiciones no-

<sup>21</sup> En la construcción de un *locus* de enunciación poscolonial aparecería, después de O’Gorman, el libro de Leopoldo Zea (1988), también desde México, *Discurso desde la marginación y la barbarie* y, desde Egipto, el texto de Samir Amin (1989), *El eurocentrismo: crítica de una ideología*. Menciono esos dos libros porque Zea pertenece al mismo medio de O’Gorman y el libro de Amin fue traducido al español y publicado en México por el mismo grupo de intelectuales. Ver también, Lambropoulos (1992).

<sup>22</sup> La traducción al español de *Sein und Zeit* de Heidegger (1927) fue publicada en México en 1951 y traducida por José Gaos, un filósofo español exiliado bajo Franco, que fue muy influyente en México. La crítica de O’Gorman de la concepción positivista de la historia debe mucho a la sección I, capítulo 5 y sección II; su deconstrucción de la historia europea sobre el «descubrimiento de América» (O’Gorman, 1951) emergió de una posición teórica que desarrolló a partir de Heidegger. *La invención de América* (O’Gorman, 1958) es el resultado de ese mismo fundamento.

occidentales, no podría ser monotópica sino pluritópica. Es decir, debe rechazarse la idea de que un sujeto que –localizado en la «tradición persistente y natural» de Occidente– está en una posición de observador trascendental para entender legados no-occidentales, si este sujeto no cuestiona el mismo acto de conocer y, en cambio, proyecta un conocimiento monotópico sobre mundos multilingües y pluriculturales. De ahí que sea imperativo partir del hecho de describirnos describiéndonos a nosotros mismos a través de los otros. Cuando Gadamer lee en los románticos el deseo de superar a los clásicos y descubre el encanto del pasado, de lo lejano, de lo extraño –la Edad Media, India, China, etc– (Gadamer, 1985: 259), redefine la hermenéutica en el contexto del conocimiento intercultural, aunque el sujeto que conoce permanece localizado en una cultura específica, que clama el derecho al conocimiento hermenéutico intercultural:

La hermenéutica puede definirse como el intento de superar esta distancia en áreas donde la empatía fue difícil y no se alcanzó fácilmente el acuerdo. Siempre hay una brecha sobre la cual hay que tender un puente. Así, la hermenéutica adquiere un lugar central para ver la experiencia humana. Ésta fue realmente la intuición de Schleiermacher; él y sus socios fueron los primeros en desarrollar la hermenéutica como un fundamento, como el aspecto primario de la experiencia social, no solamente para la interpretación erudita de textos como documentos del pasado, sino también para entender el misterio de la interioridad de la otra persona. Este sentimiento por la individualidad de las personas, la comprensión de que ellas no pueden clasificarse y deducirse según reglas generales o leyes, fue una aproximación nueva significativa para la concreción del otro (Gadamer, 1984: 57).

Superar la tradición clásica y encontrar lo remoto y lo extraño no cambió la hermenéutica monotópicamente concebida, que mantuvo una posición europea para el sujeto que conoce y su *locus* de enunciación. Nunca se hizo la pregunta de cómo un indio o un chino podrían conocer lo remoto y lo extraño, mucho menos cómo podrían entenderse hoy los encuentros entre europeos y chinos o entre europeos e indígenas en el siglo XVI, ni quién ni desde dónde tal conocimiento se alcanzó. La tarea de entender los encuentros del siglo XVI durante la expansión de la cristiandad y el poder político y religioso europeo sería diferente si se asumiera desde la perspectiva de los miembros de los grupos conflictivos en el poder (que tuvieron la habilidad de hablar y ser oídos) en Europa, China, o (Latino)América. La hermenéutica monotópica sirvió para mantener la universalidad de la cultura europea y, al mismo tiempo, para justificar la tendencia de sus miembros de percibirse como el punto de referencia para evaluar todas las demás culturas. Lo que

lograron países europeos como España y Portugal durante los siglos XVI y XVII (y lo que mantuvieron Inglaterra, Alemania y Holanda durante los siglos XVIII y XIX) fue el poder económico y político que hizo posible la universalización de valores regionales.

Las situaciones coloniales implican una tradición plural y no una «persistente natural», reclaman una redefinición de la hermenéutica filosófica de Gadamer e invitan a una hermenéutica pluritópica en lugar de una monotópica. Mientras en la hermenéutica de Dussel (1985b) el filósofo permanece como la voz del Conocimiento y de la Sabiduría, y en su caso, el Conocimiento y la Sabiduría del Pueblo, en un conocimiento dialógico el papel del filósofo o erudito es hablar y oír otras voces que hablan acerca de experiencias extrañas a él. Si las tradiciones «naturales» son cuestionadas y regionalizadas (hay tantas tradiciones naturales como comunidades que las inventan), entonces, ya no puede mantenerse la posición universal del sujeto que conoce. Raza, género, clase y nacionalidad son dimensiones importantes en el proceso de conocerse uno mismo, así como también en el proceso disciplinario en el cual se responda a la pregunta de qué debe ser conocido.

Sin embargo, si un conocimiento pluritópico de semiosis colonial requiere de una metodología comparativa, podremos, entonces, caer fácilmente en la trampa de que el conocimiento comparativo es en sí mismo un producto de las expansiones coloniales (Wynter, 1976; Duchet, 1971; Pagden, 1982), o de que él comienza con Heródoto; o quizás aún antes, con Homero o con los escritores jónicos (Hartog, 1988: 212-259). Prefiero pensar que si el proceso comparativo necesita un origen, ese –como muchos otros– no debería buscarse entre los griegos sino entre algunas de las características comunes a los organismos vivos. Discernir diferencias para construir identidades, y viceversa, también parece ser un rasgo de la inteligencia humana (Lenneberg, 1967; Rosch, 1978) y, en consecuencia, también son actitudes comparativas (Smith, 1973). ¿Por qué la comparación debe interpretarse como una invención griega y no como una necesidad humana para la (mejor) adaptación y supervivencia? Podemos atribuir las categorías comparativas formuladas en términos disciplinarios a la expansión colonial de los siglos XV al XVII, lo que implica que solamente el fundamento occidental del conocimiento fue una forma autorizada de conocimiento, al comparar y formular categorías comparativas. Además, es posible argumentar que la mayoría de estudios comparativos (de literaturas, religiones, lenguas, historias, cartografías, etc.) está fundamentada en una hermenéutica monotópica. En consecuencia, una comparación alternativa basada en una hermenéutica pluritópica es al mismo tiempo una necesidad y un desafío: necesidad, porque las situaciones coloniales están definidas por la asimetría de las relaciones de poder entre los dos (o más) polos

que se comparan; y desafío, porque una metodología alternativa debe ocuparse y desprenderse de las presuposiciones de los fundamentos filosóficos y metodológicos establecidos, de los que parte: en este caso, la comparación y la hermenéutica monotópica.

David Wallace (1991) ha observado que uno de los principales hitos históricos del Renacimiento es el «descubrimiento» y la colonización del cuarto y último continente, el Nuevo Mundo; y la más poderosa redefinición del paradigma del Renacimiento tuvo lugar en la Europa del siglo XIX en medio (y como parte de) la repartición de territorios africanos, asiáticos y australianos entre los poderes europeos, es decir, durante el último estadio de la expansión colonial. Pero la cuarta parte del mundo fue conocida como tal solamente desde la perspectiva de la cosmografía europea. Las concepciones musulmanas y chinas de la tierra no dividían al mundo conocido de la misma manera. Nada en la naturaleza misma dividía el mundo en cuatro partes; esto fue más bien una invención humana dentro de una tradición cultural particular. Desde que los académicos vinculados al cada vez más amplio campo del discurso colonial han dado cuenta de un complejo sistema de interacciones semióticas encarnado en la expandida cultura alfabética de Occidente, un concepto como *semiosis colonial* tiene la ventaja de despojarlo a uno de la tiranía de las nociones de texto y discurso alfabéticamente orientadas, y la desventaja de acrecentar el ya vasto y algunas veces confuso vocabulario. Las ventajas del concepto de *semiosis colonial* consisten en definir un campo de estudio de manera paralela y complementaria a términos preexistentes como historia colonial, arte colonial, economía colonial, etc. Pero, al mismo tiempo, la noción de *semiosis colonial* revela que los estudios coloniales centrados en la lengua están moviéndose más allá de la esfera de la palabra escrita para incorporar sistemas de escritura no alfabéticos y orales, y sistemas gráficos no verbales, y que deberían repensarse nociones relacionadas como arte colonial o historia colonial desde las perspectivas desarrolladas por una hermenéutica pluritópica.

Si los signos no definen propiedades ni orientaciones teológicamente divinas o intencionalmente humanas sino que adquieren tales cualidades cuando entran en una red de descripciones hechas por quienes de una manera u otra las usan, entonces, ¿cuáles son los criterios para validar una descripción sobre otra? La pregunta no es nueva ni insignificante. Esta es la respuesta simple que quisiera dar aquí: interpretación, no correspondencia; esta es la función de la descripción, más que la exactitud de la representación. Representar es interpretar, no es buscar correspondencias con el mundo o el verdadero significado de una frase, un texto, un objeto, un evento. Interpretar significa tanto tener la destreza como el conocimiento para usarla; la sola habilidad no es suficiente para hacer a una persona un buen jugador, una superestrella



o el líder de una comunidad. El punto que señalo es que los académicos que estudian la cultura (sea ésta nacional, étnica, o de género) a la cual pertenecen no son necesariamente subjetivos, así como los académicos que estudian culturas a las cuales no pertenecen no son imperiosamente objetivos. Puesto que creo que las teorías no son necesariamente los instrumentos requeridos para entender algo que yace fuera de la teoría, sino, por el contrario, que las teorías son instrumentos requeridos para construir conocimiento y comprensión (en la academia ellas serían llamadas «descripciones científicas o eruditas»), mi uso de «subjetivo» y «objetivo» constituye ejemplos, no enunciados epistemológicos.

Desde el punto de vista de una epistemología constructivista, en la cual el mundo (o el texto) es construido por el sujeto como «representación» (von Glasersfeld, 1984; von Foerster, 1984), o de una epistemología interpretativa (representativa), en la cual el sistema nervioso mismo se constituye como un sujeto de conocimiento y comprensión en un proceso constante de autodefinition y autoadaptación<sup>23</sup>, será cierto que la situación personal (individual) y social del sujeto que conoce será representada dentro de reglas y procedimientos de una disciplina (aún en caso de que sean impugnados), así como dentro de la comunidad académica a la que pertenece. A fin de cuentas, construir o interpretar conocimiento y comprensión implica que el organismo vivo y cualesquiera de sus posibles descripciones (sistema nervioso, persona, ser, académico, científico, etc.) prevalece en sus interacciones con el mundo, al mismo tiempo que compite con y se preocupa por otros organismos vivos de la misma especie en su diálogo y relaciones.

Lo opuesto sería cierto para una noción «objetiva» del conocimiento: el orden del mundo y las reglas disciplinarias prevalecerán sobre las necesidades del organismo, las obsesiones personales y los intereses humanos. Por consiguiente, en ningún caso podríamos decir que se logra un conocimiento y una comprensión mejores –más profundos, más exactos, más fidedignos, más informados, etc.– Ya sea que nos aproximemos al conocimiento y a la comprensión desde un punto de vista constructivista o performativo (aún teniendo en cuenta las diferencias entre ellos y limitándolo a la propia configuración de las iniciativas disciplinares), la agenda del investigador y la audiencia a la cual se dirige son igualmente relevantes en la construcción del objeto o del sujeto, tanto como la información y los modelos de que dispone el sujeto que conoce. Así, el *locus* de enunciación es parte del proceso de conocimiento y comprensión que constituye al sujeto tanto como lo son los datos para la construcción disciplinar (sociológica, antropológica, histórica, semiológica, etc.). En consecuencia, el relato «cierto» de

<sup>23</sup> Estoy tomando prestado “*enactive*” (representativo) de Varela (1990: 87-116), aunque el concepto de cognición así bautizado ya había sido propuesto en Maturana y Varela (1987). Más recientemente, estas ideas han sido reelaboradas en Varela *et al.* (1991: 147-84).



un tema en la forma de conocimiento o comprensión será negociado en las respectivas comunidades de interpretación tanto para su correspondencia con lo que se considera real, como para la legitimidad del *locus* de enunciación construido en el mismo acto de describir un objeto o un sujeto. Además, el *locus* de enunciación del discurso que está siendo leído no sería entendido en sí mismo, sino en el contexto de los lugares de enunciación previos que el discurso corriente refuta, corrige o despliega. Tanto el *decir* (y la audiencia está incluida) como lo *dicho* (y el mundo al que se refiere) preservan o transforman la imagen de lo real construido por el acto previo de decir.

Una investigación en semiosis colonial debe ser interdisciplinaria (o multidisciplinario, como algunos lo preferirían) en contenido y método. Por interdisciplinario quiero decir que practicantes de diversas disciplinas convergen al estudiar una situación o al resolver un problema; o un practicante de una disciplina toma en préstamo de (y relaciona sus hallazgos con) otras disciplinas. En ambos casos, se repiensa problemas, preguntas y métodos que han sido cuestionados por académicos previos en sus propias disciplinas. Expandir las fronteras disciplinares es una tendencia de nuestro tiempo, claramente descrita por Clifford Geertz (1983), de la cual hablan constantemente los pensadores posmodernos (Harvey, 1989; Rosenau, 1992). No abordaré el tema de la fuerza que está detrás de esta tendencia. Sin embargo, quiero plantear, sucintamente, cómo afecta la eliminación de las barreras disciplinares los análisis de la semiosis colonial.

Mi entrenamiento disciplinar combina la historia de la literatura, el análisis del discurso y la semiótica bajo la etiqueta de «teoría de la literatura». La semiótica (o semiología, que prefiero por sus nexos con la filología) y el análisis del discurso han perdido el atractivo del que gozaban hace veinte años. Sin embargo, han establecido una agenda de preguntas y de problemas por resolver. La perspectiva semiológica introdujo en la agenda de las ciencias sociales y las humanidades preguntas relacionadas con los significados y las interpretaciones, centrándose en la producción, transmisión, recepción y procesamiento de signos. Ciertamente, la semiótica de Peirce fue a la lógica lo que la semiótica de Saussure fue a la lingüística. En cambio, la aproximación de Lotman (Lotman *et al.* 1973; Lotman, 1990; Lotman y Ouspenski, eds., 1976;) a la perspectiva semiológica introdujo un contexto denominado como «semiótica de la cultura», que percibo compatible con los estudios culturales. De ningún modo fueron insignificantes las contribuciones de Bakhtin (1981, 1986): se introdujeron cuestiones ideológicas, se abordaron los géneros desde una perspectiva semiológica, y se remodeló el viejo debate entre ciencias hermenéuticas y epistemológicas, naturales y humanas, introducido por Dilthey. El propio trabajo de Derrida (1967, 1971, 1972), a finales de la década de los sesenta y comienzos de la

de los setenta, debe mucho a la aproximación semiológica, aunque él se oponga. *De la grammatologie* (1967) no podría haber sido concebida sin la amplia difusión de la lingüística semiológica saussureana y su adaptación por Lévi-Strauss (1958, 1973) en la antropología teórica. Finalmente, en esta genealogía de deudas, el concepto de Foucault (1969, 1971) de formación discursiva emergió de la necesidad de ir más allá de la aproximación abstracta al lenguaje signifiante/significado y de la necesidad de mirar no los códigos lingüísticos abstractos que regulan el habla sino el funcionamiento del discurso en la historia y la sociedad. Este acercamiento no es distinto al de Bakhtin. Estas son algunas de las referencias que tengo en mente cuando hablo sobre la semiótica. Sin embargo, ninguna de las formulaciones anteriores contempló las situaciones coloniales en sus discusiones acerca de los aspectos abstractos o históricos de los signos y los discursos. Por ello, la necesidad de introducir la noción de semiosis colonial.

La producción y transmisión de signos a través de fronteras culturales y las negociaciones entre discursos orales y diferentes clases de sistemas de escritura abren nuevos horizontes que difícilmente puede encontrar el académico en una tradición de estudios literarios. Las descripciones y explicaciones de la comunicación humana a través de fronteras culturales confrontan al académico con los límites de una noción lineal de la historia y lo invitan a reemplazarla por una historia no lineal; a sustituir las relaciones causales por una red de conexiones; a aceptar que el «mismo» objeto o evento es concebido de manera muy distinta en diferentes culturas y que no es suficiente decir que cualquier pensamiento abstracto o actividad dirigida al pensamiento en culturas no occidentales es como la ciencia o la filosofía y, además, que hay narrativas y canciones que son como la literatura oral. El *quid* de la cuestión es que cuando las diferencias culturales van más allá de los recuerdos comunes expresados en diferentes lenguas, no tenemos más alternativa que entender las diferencias en relación con nuestra propia identidad y mirarnos a nosotros mismos como otros. Ya que esto es, realmente, algo muy difícil de hacer, es precisamente lo que las ciencias humanas (ciencias sociales y humanidades) intentan: inventar un (meta) lenguaje mediante el cual podamos llegar a ser observadores de nuestras propias interacciones. El problema es que la distinción epistemológica tradicional entre participante y observador no es suficiente, ya que, como participantes, ya somos observadores. Es decir, somos observadores dos veces. Permítanme elaborar esta distinción.

He tratado de elaborar esto en términos de observador/participante y observador/académico(científico) con la ayuda de la distinción de Maturana (1978) entre descripciones y explicaciones, y del papel que juega el observador en cada una de ellas. Esta es una diferencia importante, claramente visible aunque no explícita, en la noción de

observador de Maturana. Simplificando un argumento mucho más complejo, me aventuraría a decir que, de acuerdo con Maturana, nos concebimos como seres humanos que llegamos a ser observadores de nuestras interacciones y, en el proceso de convertirnos en observadores conscientes, generamos descripciones y representaciones de lo que hemos observado. La palabra es, quizás, uno de los medios semióticos más poderosos para incrementar el dominio de la interacción comunicativa, pero también permite a los participantes en el habla reflexionar sobre la palabra misma y sobre las interacciones del habla. Brevemente, ser humano (siguiendo esta lógica) no es solamente interactuar semióticamente sino usar el lenguaje para generar descripciones del ámbito de las interacciones de las cuales participamos. De otra parte, si la palabra es un medio para describir nuestras interacciones semióticas, no es el único. También tenemos la escritura y otras formas de usar sonidos y signos para interactuar, así como para describir nuestras propias interacciones. No me ocuparé aquí de si el habla (y la escritura alfabética) son los sistemas de signos más poderosos para comunicar y describir nuestras comunicaciones. El lenguaje (en cualquier manifestación, no solo el habla ni la escritura alfabética) permite un ámbito de interacciones, al tiempo que permite al observador describir sus propias interacciones como participante, tanto en las comunicativas semióticas como en cualquier otro tipo de interacciones sociales. El hecho de que me interese por las primeras no debería hacernos olvidar que, como animales racionales, no solo interactuamos sino que hemos inventado sistemas de signos para describir nuestras interacciones. Así, un concepto interpretativo de cognición no solamente afecta nuestra descripción del mundo, sino también las descripciones de nuestras descripciones (humanas) del mundo. No solo usamos una herramienta; también justificamos sus usos al seleccionarla entre muchas posibilidades. El uso de la herramienta es tan ideológico como las descripciones inventadas para justificar su uso.

Pero, en otro nivel, el observador de Maturana ya no es la persona que describe sino quien explica. El segundo observador es el científico: «Como científicos, queremos dar explicaciones de los fenómenos que observamos. Es decir, queremos proponer sistemas conceptuales o concretos que se consideran intencionalmente isomórficos (modelos de) con los sistemas que generan el fenómeno observado» (Maturana, 1978: 29)<sup>24</sup>. Entonces emerge el primer aspecto interesante cuando se comparan los objetivos del observador-académico(científico) y las funciones de los modelos y de las explicaciones en las prácticas científicas con los objetivos del participante-observador y las funciones de las definiciones y de las descripciones en las prácticas de la cotidianidad. El desafío de las ciencias humanas no es solamente el que

<sup>24</sup> Para una discusión más detallada de este tema ver Mignolo (1991).

siempre se ha señalado –la fusión del objeto de estudio con el sujeto que lo estudia–, sino el posicionamiento y la politización del sujeto que conoce, así como el impulso y la necesidad que le lleva a conocer o entender. Cuando el académico o científico social tiene que negociar su propio mundo cultural, tal como lo concibe en la práctica cotidiana, debe resolver un conjunto de problemas más complejos: el esquema cultural del (meta)lenguaje disciplinar con el mundo cultural y el esquema conceptual del (meta)lenguaje disciplinar con otros mundos sociales. En nuestro siglo, los antropólogos han comenzado a darse cuenta de que el azande no tenía prácticas disciplinares llamadas antropología. Sin embargo, si el antropólogo occidental puede «observar» al azande y describir sus costumbres como observador-participante y como miembro de una cultura diferente, así como observador-científico de un mundo disciplinar llamado antropología, se abren las posibilidades tanto de «ser observado», en varios niveles, como de reemplazar la propia autodescripción del azande por la más autoritaria y científica, provista por el entrenamiento antropológico. Este punto nos lleva de nuevo a nuestra consideración previa de la movilidad del centro, el poder para hablar o escribir, y la construcción de los lugares de enunciación. En el caso del *lado más oscuro del Renacimiento* se ha tratado de un esfuerzo por entender de otra manera, de reestructurar radicalmente los patrones de conocimiento heredados del Renacimiento europeo y del Iluminismo francés, enfrentándolos con la desarticulación y rearticulación del conocimiento heredado de legados coloniales y neocoloniales.

### **Bibliografía**

*Pop Wuj: libro del tiempo*, trad. Adrián I. Chávez. 1987. Buenos Aires, Ediciones Sol.

Amin, Samir. 1989. *El eurocentrismo: crítica de una ideología*. México DF, Siglo XXI.

Amselle, Jean-Loup. 1990. *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris, Payot.

Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco, Spinsters; Aunt Lutte.

Appiah, Kwame Anthony. 1992. *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. Londres, Oxford University Press.

Ascher, Marcia y Robert Ascher. 1981. *Code of the Quipu: A Study in Media, Mathematics and Culture*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

Bakhtin, Mikhail. 1981. *The Dialogic Imagination. Four Essays*. Austin, University of Texas Press.

- Bakhtin, Mikhail. 1986. *Speech Genres and Other Late Essays*. Austin, University of Austin Press.
- Balandier, Georges. 1970. *The Sociology of Black Africa: Social Dynamic in Central Africa*. New York, Praeger.
- Bhabha, Homi. 1986. "The Other Question: Difference, Discrimination, and the Discourse of Colonialism", en Francis Barker, Peter Hulme, Margaret Iversen y Diana Loxley (eds.), *Literature, Politics, and Theory: Papers from the Essex Conference, 1976-1984*. 148-172. Nueva York, Methuen.
- Bhabha, Homi. 1994. *The Location of Culture*. Londres, Routledge.
- Becker, Alton. 1980. "Text-Building, Epistemology, and Aesthetics in Javanese Shadow Theatre". *Dispositio*. 13-14: 137-68.
- Bourdieu, Pierre. 1979. *La distinction*. París, Minuit.
- Brathwaite, Edward K. 1984. *History of the Voice: The Development of National Language in Anglophone Caribbean Poetry*. Londres, New Beacon.
- Brenner, Robert. "The Origins of Capitalist Development: A Critique of NeoSmithian Marxism". *New Left Review*. 104: 25-93.
- Cerutti Guldberg, Horacio. 1983. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México DF, Fondo de Cultura Económica.
- Chariter, Roger. 1982. "Intellectual History or Sociocultural History? The French Trajectories", en Dominique La Capra y Steven Kaplan (eds.), *Modern European Intellectual History: Reappraisal and New Perspectives*. 13-49. Ithaca, Cornell University Press,
- Cliff, Michelle. 1985. *The Land of Look Behind*. Ithaca, N. Y., Firebrand Books.
- Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*. Boston, Harvard University Press.
- Coronil, Fernando. 1995. "Introduction to the Duke University Press Edition. Transculturation and the Politics of Theory: Countering the Center, Cuban Counterpoint", en Fernando Ortiz, *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. ix-iv. Durham, Duke University Press.
- Derrida, Jacques. 1967. *De la grammatologie*. París, Minuit.
- Derrida, Jacques. 1971. *Marges de la philosophie*. París, Minuit.
- Derrida, Jacques. 1972. «Semiologie et grammatologie», en Julia Kristeva, Josette Rey-Debove y Donna Jean Umiker, *Essays in Semiotics*. 11-27. La Haya, Mouton.
- Duchet, Michèle. 1971. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. París, Maspero.
- Dussel, Enrique. 1985a. *La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse*. México DF, Siglo XXI.

- Dussel, Enrique. 1985b. *Philosophy of Liberation*. New York, Orbis Book.
- Dussel, Enrique. 1989. «Teología de la liberación y marxismo». *Cuadernos Americanos*. 12(1): 138-159.
- Dussel, Enrique. 1993. «Eurocentrism and Modernity». *Boundary 2*. 20(3): 65-76.
- Dussel, Enrique. 1995. *The Invention of The Americas: Eclipse of "The Other" and The Myth of Modernity*. New York, Continuum.
- Garza, Mercedes de la, (comp.). 1980. *Literatura maya*. Caracas, Biblioteca Ayacucho
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*. New York, Columbia University Press.
- Fanon, Franz. 1967. *Black Skin, White Masks*. New York, Grove Press.
- Foucault, Michel. 1966. *Les mots et les choses: Une archeologie des sciences humaines*. París, Gallimard.
- Foucault, Michel. 1969. *L'archeologie du savoir*. París, Gallimard.
- Foucault, Michel. 1971. *L'ordre du discours*. París, Gallimard.
- Gadamer, Hans-Georg. 1976. *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley, University of California Press.
- Gadamer, Hans-Georg. 1984. «The Hermeneutics of Suspicion», en Gary Shapiro y Alan Sica (eds.), *Hermeneutics: Questions and Prospects*. 54-65. Amherst, University of Massachusetts.
- Gadamer, Hans-Georg. 1985. «On the Discrediting of Prejudice by the Enlightenment», en Kurt Mueller-Vollmer (ed.), *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*. 257-260. Nueva York, Continuum.
- Geertz, Clifford. 1983. *Local Knowledge. Further Essay in Interpretative Anthropology*. New York, Basic Books.
- Habermas, Jürgen. 1979. «What is Universal Pragmatics?» en Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*. 1-68. Boston, Beacon Press.
- Habermas, Jürgen. 1985. «On Hermeneutic's Claim to Universality», en Kurt Mueller-Vollmer (ed.), *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*. 293-319. Nueva York, Continuum.
- Hartog, Francois. 1988. *The Mirror of Herodotus: An Essay on the Representation of the Other*. Berkeley y Los Angeles, University of California Press.
- Harvey, David. 1989. *The Condition of Posmodernity*. Cambridge, Massachusetts, Basil Blackwell.
- Hulme, Peter. 1986. *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*. New York, Methuen.



- Hulme, Peter. 1989. "Subversive Archipelagos: Colonial Discourse and the Break-up of Continental Theory". *Dispositio*. 14: 1-24.
- Khatibi, Abdelkebir. 1990. *Love in Two Languages*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Kusch, Rodolfo. 1962. *América profunda*. Buenos Aires, Hachette.
- Kusch, Rodolfo. 1973. *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires, Hachette.
- Laclau, Ernesto. 1971. "Feudalism and Capitalism in Latin America". *New Left Review*. 67: 19-38.
- Lambropoulos, Vasilis. 1992. *The Rise of Eurocentrism: Anatomy of Interpretation*. Princeton, N.J., Princeton University Press.
- Lenneberg, Eric. 1967. *Biological Foundations of Language*. Nueva York, Wiley.
- Lévi-Strauss, Claude. 1958. *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.
- Lévi-Strauss, Claude. 1973. *Anthropologie structurale, deux*. Paris, Plon.
- Lotman, Juri M., Boris Ouspenski, V. V. Ivanov, V. N. Toporov, A. Pjatigorskij. 1973. "Theses on the Semiotic Study of Cultures as Applied to Slavic Texts", en Jan van der Eng y Mormit Grigar (eds.), *Structure of Texts and Semiotics of Culture*. 1-28. La Haya, Mouton.
- Lotman, Juri M. 1990. *Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture*. Bloomington, Indiana University Press.
- Lotman, Juri M. y Boris Ouspenski, eds. 1976. *Travaux sur le système des signes*. Bruselas, Éditions Complexes.
- Marcus, George y Michael M. J. Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago, University of Chicago Press.
- Marcus, Leah. 1992. "Renaissance/Early Modern Studies", en Stephen Greenblatt y Giles Gunn (eds.), *Redrawing the Boundaries of Literary Study in English*. 41-63. Nueva York, Modern Language Association.
- Maturana, Humberto. 1978. "Biology of Language: The Epistemology of Reality", en G. A. Miller y Eric Lenneberg (eds.), *Psychology and Biology of Language and Thought: Essays in Honor of Eric Lenneberg*. 27-64. New York, Academic Press.
- Maturana, Humberto y Francisco Varela. 1987. *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*. Boston, New Science Library.
- Mignolo, Walter. 1991. "Re(modeling) the Letter: Literacy and Literature at the Intersection of Semiotics and Literacy Studies", en Myrdene Anderson y Floyd Merrell (eds.), *On Semiotic Modeling*. 357-394. Berlin, de Gruyter.
- Mignolo, Walter. 1992a. "On the Colonization of Amerindian Languages and Memories: Renaissance Theories of Writing and the Discontinuity of the Classical Tradition". *Comparative Studies in Society and History*. 34(2): 301-330.



- Mignolo, Walter. 1992b. "The Darker Side of the Renaissance: Colonization and the Discontinuity of the Classical Tradition". *Renaissance Quarterly*. 45(4): 808-28.
- Mignolo, Walter. 1993. "Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism?". *Latin American Research Review*. 28(3): 120-134.
- Mignolo, Walter. 1994. "The Postcolonial Reason: Colonial Legacies and Postcolonial Theories". Ponencia presentada en el foro *Globalization and Culture*, Duke, 9-12 de noviembre.
- Mudimbe, Valentin. 1994. "For Said. Why Even the Critic of Imperialism Labors under Western Skies". *Transition*. 63(2995): 34-50.
- Mueller-Vollmer, Kurt. 1985. "Language, Mind, and Artifact: An Outline of Hermeneutic Theory since the Enlightenment", en Kurt Mueller-Vollmer (ed.), *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*. 1-52. Nueva York, Continuum.
- O'Gorman, Edmundo. 1947. *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*. México DF, Imprenta Universitaria.
- O'Gorman, Edmundo. 1951. *La idea del descubrimiento de América: Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos*. México DF, Universidad Nacional Autónoma de México.
- O'Gorman, Edmundo. 1958. *La invención de América Latina: el universalismo de la cultura occidental*. México DF, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ortega y Gasset, José. 1959. "The Difficulties of Reading". *Diogenes*. 7(28): 1-17.
- Ortega y Gasset, José. 1963. *Man and People*. Nueva York, W. W. Northon.
- Ortiz, Fernando. 1995. *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. Durham, Duke University Press.
- Pagden, Anthony. 1982. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Pannikar, Raimundo. 1988. "What is Comparative Philosophy Comparing?", en Gerald James Larson y Eliot Deutsch (eds.), *Interpreting across boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. 116-136. Princeton, Princeton University Press.
- Ricœur, Paul. 1981. *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action, and Interpretation*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Robertson, Donald. 1959. *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period*. New Haven, Yale University Press.
- Rosch, Eleanor. 1978. "Principle of Categorization", en Eleanor Rosch y Barbara Lloyd (eds.), *Cognition and Categorization*. 28-49. Hillsdale, N.J., Lawrence Erlbaum.
- Rosch, Eleanor. 1987. "Wittgenstein and Categorization Research in Cognitive Psychology", en Michael Chapman y Roger Dixon (eds.), *Meaning and the Growth of Understanding: Wittgenstein's Significance for Developmental Psychology*. Hillsdale. 151-166. N.J., Lawrence Erlbaum.

- Rosenau, Pauline Marie. 1992. *Post-Modernism and the Social Sciences*. Princeton, N.J., Princeton University Press
- Said, Edward. 1993. *Culture and Imperialism*. New York, Alfred A. Knopf.
- Santiago, Silviano. 1978. «O entre-lugar do discurso latino-americano», en Santiago Silviano, *Uma literatura nos trópicos*. 11-28. São Paulo, Perspectiva.
- Schutte, Ofelia. 1991. "Origins and Tendencies of the Philosophy of Liberation in Latin American Thought: A Critique of Dussel's Ethic". *Philosophical Forum*. 22(3): 270-295.
- Seed, Patricia. 1991. "Colonial and Postcolonial Discourse". *Latin American Research Review*. 26(3): 181-200.
- Smith, Mary Elizabeth. 1973. *Picture Writing from Ancient Southern Mexico*. Norman, University of Oklahoma Press.
- Stocking, Jr., George W., ed. 1983. *Observers observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison, University of Wisconsin Press.
- Stocking, Jr., George W., ed. 1991. *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Madison, University of Wisconsin Press.
- Tedlock, Dennis y Barbara Tedlock. 1985. "Text and Textile: Language and Technology in the Arts of the Quiché Maya". *Journal of Anthropological Research*. 41(2): 121-146.
- Thiong'O, Ngugi Wa. 1986. *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*. Londres, J. Currey.
- Thiong'O, Ngugi Wa. 1992. "Resistance in the Literature of the African Diaspora: Post-Emancipation and Post-Colonial Discourses". Ponencia presentada en la serie de talleres *The Inventions of Africa*, Ann Arbor, 17 de abril.
- Varela, Francisco. 1990. *Conocer: las ciencias cognitivas*. Barcelona, Gedisa.
- Varela, Francisco, Evan Thompson y Eleanor Rosch. 1991. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MIT Press.
- von Foerster, Heinz. 1984. "On Constructing Reality", en Paul Watzlawick (ed.), *The Invented Reality*. 41-61. New York, W. W. Norton.
- von Glasersfeld, Ernst. 1984. "An Introduction to Radical Constructivism", en Paul Watzlawick (ed.), *The Invented Reality*. 17-40. New York, W. W. Norton.
- Wallace, David. 1991. "Carving Up Time and the World: Medieval-Renaissance Turf Wars; Historiography and Personal History". Wisconsin, Center for the Twentieth-Century Studies.
- Wallerstein, Immanuel. 1974. *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. Nueva York, Academia Press.
- West, Cornel. 1989. *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*. Madison, University of Wisconsin Press.

West, Cornel. 1990. "The New Cultural Politics of Difference", en Russell Fergusson, Martha Gever, Trinh T. Minh-ha y Cornel West (eds.), *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*. 19-38. New York, Museum of Contemporary Art; Cambridge, MIT Press.

Wynter, Sylvia. 1976. "Ethno or Socio Poetics", en Michel Benamou y Jerome Rothenberg (eds.), *Ethnopoetics: A First International Symposium*. 78-94. Boston, Boston University Press.

Zea, Leopoldo. 1988. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Barcelona, Anthropos.