

El posoccidentalismo, o el hilo perdido de lo decolonial

Post Occidentalism, or the lost thread of the decolonial

Carlos Aguirre Aguirre*

Fecha de Recepción: 20/09/2023

Fecha de Aceptación: 09/10/2023

Resumen: *El artículo se concentra en discutir la noción de posoccidentalismo en los trabajos de Walter Mignolo. En un primer momento, analiza el impacto de la crítica poscolonial en Latinoamérica y sus resignificaciones. Después, estudia el posoccidentalismo propuesto por Mignolo como deriva de un pensamiento fronterizo que complejiza los procesos de globalización del capitalismo colonial. Para ello, el trabajo se detiene en la genealogía posoccidental construida por el semiólogo argentino que está integrada por filósofos latinoamericanos como Enrique Dussel, Leopoldo Zea y Rodolfo Kusch. A partir de esto, la reflexión se concentra en las diferencias y conexiones del pensamiento posoccidental y la crítica poscolonial. Con el fin de establecer las configuraciones teóricas de un “pensamiento de los intersticios”, el estudio se detiene en la relevancia del posoccidentalismo dentro de Latinoamérica y el Caribe a partir de los estudios de Roberto Fernández Retamar retomados por Mignolo. Finalmente, el artículo concluye que el impacto crítico-epistemológico del posoccidentalismo se disuelve por la emergencia de la teoría de la decolonialidad.*

* Doctor en Filosofía (UNC, Argentina). Magíster en Estudios Latinoamericanos (UNCUYO, Argentina). Becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de San Juan, Argentina. Miembro del Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial (CIETP, IECH-UNR), del Instituto de Filosofía Argentina y Americana (IFAA, FFyL-UNCUYO) y de la Red Transcaribe: Red de Estudios Transreales y Transculturales de Centroamérica y el Caribe. Integra proyectos de investigación sobre filosofías críticas de la modernidad y teoría poscolonial (PICT Agencia I+D+i, CICITCA-UNSJ, FFyL-UNCUYO). Sus áreas de investigación son la crítica poscolonial, la filosofía latinoamericana, el pensamiento caribeño y antillano del siglo XX, y los estudios culturales. Ha publicado capítulos de libros y artículos en revistas académicas nacionales y extranjeras. Actualmente está por publicar su libro *La noche de la invención: cuerpo y filosofía en Frantz Fanon y Aimé Césaire*. Correo electrónico: aguirreaguirrecarlos@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7924-9399>.

Palabras clave: *posoccidentalismo – poscolonialidad – pensamiento fronterizo – colonialidad*

Abstract: *The article focuses on discussing the notion of postoccidentalism in the works of Walter Dignolo. At first, it analyzes the impact of postcolonial criticism in Latin America and its resignifications. Afterwards, it studies the postoccidentalism proposed by Dignolo as expression of a border thinking that broods the globalization processes of colonial capitalism. To do this, the work stops at the postoccidentalism genealogy constructed by the Argentine semiologist, which is made up of Latin American philosophers such as Enrique Dussel, Leopoldo Zea and Rodolfo Kusch. From this, the reflection focuses on the differences and connections of postoccidentalism thought and postcolonial criticism. In order to establish the theoretical configurations of a “thought of in-between”, the study focuses on the relevance of postoccidentalism within Latin America and the Caribbean based on the studies of Roberto Fernández Retamar taken up by Dignolo. Finally, the article concludes that the critical-epistemological impact of postoccidentalism is dissolved by the emergence of the theory of decoloniality.*

Keywords: *Postoccidentalism – Postcoloniality – Border Thinking – Coloniality*

Con aciertos, la llamada crítica poscolonial de autores como Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Robert J. C. Young y Edward Said, por solo nombrar algunos, ha desmenuzado la materialidad simbólica de las identidades culturales y políticas instituidas en las zonas afectadas por los discursos civilizatorios europeos. Al hablar de “zona” no nos referimos a un territorio fijo, estático y sedentario, sino, más bien, a un espacio de fricciones, relaciones y yuxtaposiciones que, en su decurso poscolonial, cristaliza ambivalencias y mutaciones que fracturan las arquitecturas homogeneizantes de los colonialismos históricos. En efecto, si bien el problema de la modernidad, o el proyecto socio-cultural de una modernidad de largo alcance, no es algo que resuena con mayores ecos dentro de la crítica poscolonial, sí, en cambio, lo que se encalla en los trabajos de esta perspectiva es la reflexión acerca de identidades fundadas en la clausura y/o la cancelación de múltiples *otredades*. La figura de un Otro autofundado como contra-

relato colonial, como partera de una afirmación identitaria monolítica, se desmonta cuando se detectan los mecanismos dialógicos, las interconexiones y las presencias inerradicables que habitan en una otredad que es difícil concebir desde un relato unitario, y, más aún, que se desplaza como ausencia forcluida que quiebra la voz de autoridad del “sujeto” europeo.

En este orden de asuntos, el vínculo entre lo global y lo local no es un fenómeno cuya génesis es el capitalismo transnacionalizado, sino, por el contrario, un proceso gestado transculturalmente e irremediamente por colonización como momento de globalización del capitalismo europeo. Una dimensión relevante de este proceso es el carácter performático de las identidades migrantes y diaspóricas por la conquista. Contra la idea de que tales identidades son simples rescoldos de la uniformización progresiva del tiempo moderno, Stuart Hall en su pregunta de cuándo fue lo poscolonial indica que un desafío hermenéutico y cultural es intentar fracturar el viejo binarismo “colonizador/colonizado” debido a que la transculturación inaugurada por el encuentro colonial “asume el lugar y la importancia de un gran evento histórico mundial, extendido y de muchas rupturas” (2008, p. 571). Con ello, habita en la pregunta de Hall, gesto perfectamente extensivo a los decursos actuales de la crítica poscolonial, una cuestión referida a cómo pensar el tiempo de la modernidad capitalista y los asincrónicos compases que en él instituyen los espacios afectados por sus discursos civilizatorios. Desde la noción de transculturación, Hall entiende que la colonización no puede ser un elemento secundario, local o marginal dentro de la crítica poscolonial. Por el contrario, la colonización, en el contexto actual, asume formas inesperadas donde lo global y lo local son pilares de una geocultura en los que categorías como “sujeto” e “identidad” devienen conceptos socavados en sus lecturas unitarias y esencialistas. Esto “[n]os obliga a reinterpretar los binarios como formas de transculturación, de traducción cultural, destinados a siempre causar problemas en las oposiciones binarias culturales del «aquí» / «allí»” (p. 568).

La cuestión de la traducción en relación estrecha con los procesos de transculturación remite a un sinnúmero de operaciones, algunas detectadas por Hall,

que desplazan el foco de análisis hacia una evaluación crítica del relato eurocéntrico de la modernidad, y de sus lecturas intraeuropeas (Dussel, 1994), considerando la presencia dominios discursivos que detectan reificaciones y adosamientos culturales que exceden los estudios dedicados a reflexionar exclusivamente los efectos político-económicos de los colonialismos históricos en Latinoamérica y el Caribe. Así, el reparto identitario de la conquista, con la institución de relaciones de fuerza y dualidades ontológicas desprendidas del “universal abstracto” del proyecto moderno europeo (Grüner, 2010), origina transculturaciones, yuxtaposiciones, sincretismos y asimilaciones que lejos de dinamitarse posterior a la ruptura formal con la ex metrópolis, por el contrario, continúan reproduciéndose en el presente. En varios aspectos, Hall da cuenta de un problema epistemológico que también es cultural e histórico, el cual es señalado también por Bhabha al estudiar el problema de la traducción de la diferencia cultural: “Las designaciones de diferencia cultural interpelan formas de identidad que, en razón de su continua implicación en otros sistemas simbólicos, son siempre «incompletas» o abiertas a la traducción cultural” (Bhabha, 2002, p. 199). Acordando con Hall y Bhabha, es imperioso, entonces, entender cómo la conquista y la colonización instituyen zonas de contacto, al decir de Mary Louise Pratt (1992), que en sus variaciones temporales e históricas despliegan un conflicto que está lejos de armonizarse, y que alerta la presencia rispideces y formas de traducción donde la huella del sujeto colonizado quiebra la autoridad del discurso moderno con el que estratégicamente negocia.

En el marco de Latinoamérica y el Caribe, el debate “modernidad/posmodernidad” desmenuzó, bajo diferentes formas y problemas, la institucionalización de lo moderno dentro de sociedades en las que las normalizaciones coloniales siguen desplegándose en diversos planos y formas de sentido: mediante culturas “periféricas” que no seguían los mandatos uniformizadores de la colonización europea, lo cual pone en crisis el centramiento occidental del “pos” de lo posmoderno, o por medio de una disyunción con el tenor globalizante de la industria cultural y los *mass media*. Como pequeña muestra de los alcances de este debate, señala Nelly

Richard que: “No cabría hablar de postmodernidad en América Latina, ya que la misma modernidad se presenta aquí no sólo desigual sino también inconclusa, y no admite por lo tanto el sello concluyente de un «post» que pretende rematar lo moderno en un «después de» (acabamiento y superación)” (Richard, 1993, p. 209). La lectura de Antonio Benítez Rojo acerca del concepto de transculturación de Fernando Ortiz se empeña, contrario a la reflexión de Richard, por detectar un texto posmoderno en el Caribe cuya presencia rompe cadenas semióticas jerárquicas y subvierte las estrategias excluyentes del discurso moderno (1998, p. 185). Como consecuencia de esto, Benítez Rojo indica el metabolismo eurocéntrico de los discursos modernos y posmodernos, lo cual no anula que Ortiz sea un precursor de la posmodernidad en Hispanoamérica (1998, p. 187), pues en su *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* lo que se lee es una deslegitimación de la ciencia positivista de occidente mediante injertos culturales, parodias sincréticas y formas novedosas de leer las transmutaciones del Caribe. Algo parecido analiza Lillian Manzor Coats al leer a las obras de Jorge Luis Borges y Savero Sarduy como reiteraciones que inventan simultáneamente lugares de enunciación a partir de un discurso que circula entre “ruptura y continuidad, simplicidad y complejidad, por el enlace y explotación de diferentes géneros” (1996, p. 30), y que se replantea la construcción de Hispanoamérica (Ibid., p. 29). Tanto Benítez Rojo como Manzor Coats, no así Richard, entienden el discurso hispanoamericano en tanto caldera de dispositivos culturales y estéticos que permanentemente instituyen dudas epistemológicas y ontológicas mediante ejercicios de descentramiento y transculturación de “orden” posmoderno.

De la occidentalización al posoccidentalismo

Bajo lo anterior, y en términos generales, hay dos lecturas que resuenan de forma marginal dentro del debate de lo “pos”, aun cuando la discusión “modernidad/posmodernidad” dejó de resonar con la misma frecuencia que la de principio de la década de los 90: el análisis de Bhabha donde lo posmoderno construye

un cuerpo epistemológico indisociable de los poscolonial, y los estudios de Walter Mignolo en los cuales lo posmoderno y lo poscolonial no dan cuenta de la singularidad semiótica y epistémica de los discursos contramodernos latinoamericanos, siendo más adecuado el término posoccidental el cual tiene una naturaleza particular. Con Bhabha, el locus posmoderno no es evaluado ni desde posmodernidad filosófica de Gianni Vattimo (2007) ni tomando el “hipermodernismo” de Gilles Lipovetsky (2010), sino deteniéndose en los análisis de Frederic Jameson. Esta elección resulta importante en lo que se relaciona a la doble inscripción de los movimientos vernáculos y migrantes de una diferencia cultural que disuelve y/o conflictúa la polaridad de lo global con lo local: por un lado, la transnacionalización de la cultura no es producto de la globalización capitalista, sino una marca de disyunciones temporales que germinan desde una diferencia que descompone la autoridad semántica del capitalismo colonial; y, por otro, la disolución del Yo [*self*] cristaliza una irrepresentabilidad psíquica, cultural y social de un “sujeto” colonial y moderno que no se puede enfrentar a la fuerza de la liminalidad poscolonial de la diferencia (el *entre* o *in-between*). Jameson, según Bhabha, ofrece una resistencia ideológica al concepto de totalidad que permite preguntarse por las dislocaciones, mimesis e híbrides de un Tercer Espacio a partir del cual es posible “reorganizar nuestro sentimiento del proceso de identificación en las negociaciones de la política cultural” (2002, p. 279). Con esto, Bhabha no pretende decir que el encuentro con la teoría posmoderna significa detectar una diferencia enfrascada en un “abismo de la heterogeneidad”, al decir de Christopher Norris (1998, p. 22), sino que asume la necesidad de desmitologizar determinadas apariencias y representaciones que convierten a los desplazamientos culturales en simplificaciones y excepciones de una lógica imperial-logocéntrica. Toda reducción trascendental reproduce un ejercicio del poder que anula maniobras semióticas que provienen de experiencias diseminadas y diaspóricas capaces de idear cadenas asociativas imprevistas e imprevisibles a los ojos del poder colonial. Así pues, lo poscolonial es lo trágico del mundo moderno globalizado; la expresión epistémico-crítica de una cesura temporal planificada por una alteridad que, ni exterioridad ontológica ni un Otro

forcluido del todo, deviene *otredad*.

Por su parte, Mignolo entiende que la teoría posmoderna y la crítica poscolonial son desplazamientos teóricos que se retroalimentan dentro de un ejercicio compartido: una crítica de la modernidad que se limita, de un modo bastante ejemplar, a cuestionar las convenciones necróticas y alterizadoras de la razón occidental. Si bien Mignolo es cauto en afirmar que solo determinados autores posmodernos (Jean-François Lyotard, Gianni Vattimo) desmenuzan los enjambres totalizadores de la razón occidental, existe una resistencia problemática de pensar la modernidad en Latinoamérica desde la óptica de la posmodernidad. Algo similar sucede con la crítica poscolonial. Hay, entonces, una “resistencia que el “poscolonialismo” encontró y todavía encuentra en América Latina y en ciertos sectores de los estudios latinoamericanos” (Mignolo, 2002, p. 848). Así, descentrar la ubicación epistemológica y geográfica del conocimiento se traduce para Mignolo en regionalizar “«posmodernismo» y «poscolonialismo» mediante la invitación a la fiesta de alguien olvidado, el «posoccidentalismo»” (p. 847). La reflexión y los argumentos acerca de la existencia de una crítica posoccidental tiene un empuje inicial en el trabajo de Mignolo *Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales* (1995) a partir del cual, sin aún utilizar la categoría de posoccidentalismo, busca complejizar discursos que sean respuestas a los legados coloniales en Latinoamérica y el Caribe. Tal inflexión epistemológica asume la pertinencia que los trabajos de Enrique Dussel, Leopoldo Zea y Rodolfo Kusch tienen dentro de una crítica poscolonial situada geoculturalmente en las herencias de la colonización. En efecto, según Mignolo, no se pueden subsanar las posibles deudas que Dussel, Zea o Kusch tengan con ciertos marcos filosóficos europeos, aunque sí es viable pasar revista sobre los impactos de estos resortes teóricos dentro de una evaluación severa de los efectos de la occidentalización en las “periferias” de Occidente.

Si bien es acertado lo indicado por Santiago Castro-Gómez acerca de que Mignolo desea argumentar que “análogamente a lo realizado por los poscoloniales indios, también en Latinoamérica han existido teorías que subvierten las reglas del

discurso colonial desde las herencias coloniales hispánicas” (1998, p. 175), resulta un gesto exegético relevante no solo ver lo “análogo” de teorías poscoloniales situadas en Latinoamérica y el Caribe, como también definir zonas epistemológicas a partir de las cuales se deslegitiman los paradigmas universalizantes de una modernidad que, en su fisonomía, metabolismo y esencia, es colonial, sino, más bien, detectar cuáles son las genealogías y especificidades de lo que define por posoccidentalismo. Resulta indisociable reflexionar este pliegue de los trabajos de Mignolo ocluyendo lo que, en *Occidentalización, imperialismo, globalización...* lee como teorías poscoloniales y espacios intermedios de enunciación crítica. En varios planos, es viable entender que el *in-between* de Bhabha es una sistematización del lugar de enunciación en el que se planifican las facultades performáticas de las identidades poscoloniales, como también una zona de desarmonización del conflicto “entre” dicotomías imperiales que han resonado en Latinoamérica y el Caribe modulándose bajo los binarios centro/periferia, civilización/barbarie, occidental/no-occidental, moderno/premoderno, etc. Sin embargo, hay una periodización específica en las herencias coloniales hispánicas y francoimperiales que fecunda una sensibilidad geocultural que resulta problemática leerla desde el poscolonialismo indio, aunque los puntos de contacto sean abundantes. La triada de autores que Mignolo nombra, Dussel, Zea y Kusch, se expande incorporando también a un amplio abanico de análisis que provienen de las más diversas áreas, tales como los de Frantz Fanon, Édouard Glissant, Fernando Ortiz, Gloria Anzaldúa, Haroldo de Campos, Roberto Fernández Retamar, Aimé Césaire y Silviano Santiago, entre otros/as¹.

Ahora bien, sigue siendo una inquietud principal subvertir epistemológicamente la noción de que la razón moderna es generada provincialmente en Europa y Occidente, y con ello, idear, en oposición a lo anterior, un derrotero poscolonial latinoamericano que esquive la tendencia de idear una teoría de la identidad. Por esta razón, dice Mignolo, “que Dussel concibe la filosofía de la liberación como una posición

¹ La lectura de Mignolo sobre los espacios intermedios la hemos analizado con mayor profundidad en un artículo publicado previamente (Aguirre Aguirre, Carlos, 2017).

postmoderna en vez de postcolonial” (1995, p. 30). Esta lectura de Dussel está empujada por generar una tensión, algo que excede al mismo filósofo, de lo que entiende por el “mito de la Modernidad” (Dussel, 1994) con un espacio de enunciación resistente de la occidentalización. Apostando a un cambio de registro dentro de un camino que se vuelve extenso, Mignolo opta, entonces, por recostar a Dussel dentro de una teoría poscolonial en la que su núcleo principal es sentar una crítica de Occidente: “Dussel mantiene posiciones que lo acercan a premisas que reconocemos hoy como postcoloniales (...) no trato de valorar a Dussel cuando se acerca a lo uno o a lo otro. Me interesa más, en cambio, registrar críticas a la occidentalización que se sitúan en distintos espacios hermenéuticos o epistemológicos” (Mignolo, 1995, p. 31). A este nivel se puede leer el hecho de que, al decir de Mignolo, Dussel piense y sienta desde la periferia, y que, aunque esté apegado a los valores y criterios de la modernidad, igualmente abre una perspectiva en la que el contenido emancipatorio de los resortes filosóficos no es un elemento nodal al momento de evaluar los efectos de la colonización, sino, más bien, la desarticulación de formas discursivas que reproducen las taxonomías de Occidente.

Asimismo, lo que evoca la modulación de Dussel como autor poscolonial es la complejidad que Mignolo le asigna a definición de la filosofía de la liberación como filosofía posmoderna, ejercicio, por lo demás, que el mismo Dussel en su debate con Vattimo aclara diciendo que cuando definió a la filosofía liberación buscaba una reflexión “más allá de la totalidad moderna, dominadora”, por eso que “es posmoderna... ¡Años después Lyotard hablará en Europa del problema!” (Dussel, 1999, p. 47). Así, lo posmoderno que Dussel anota en su *Filosofía de la liberación* (1985, p. 9) le sirve a Mignolo de punto de apoyo para discutir con y contra la ubicación geocultural del debate posmoderno en autores como Vattimo y Lyotard, y para la valoración de una lectura poscolonial latinoamericana, más que con el objeto de entender a qué se refiere el filósofo cuando habla de posmodernidad en los 70. Sin embargo, encontrar en Dussel una reflexión similar a la de Bhabha significa rastrear un refugio epistemológico dentro de un debate filosófico y hermenéutico capaz de instituir

un lugar de enunciación y una práctica oposicional a un proceso de occidentalización y globalización que se instituye a partir de 1492 con consecuencias hasta el día de hoy. Es en este marco de análisis que el posoccidentalismo empieza a adoptar mayor espesura para los posteriores debates referidos a la colonialidad del poder, de los cuales no solo formará parte Mignolo, sino también Castro-Gómez, Aníbal Quijano, Nelson Maldonado-Torres, Catherine Walsh y el mismo Dussel.

Esta primera preocupación por la existencia de una teoría posoccidental se puede resumir con la siguiente pregunta: ¿los filósofos latinoamericanos albergan una teorización poscolonial de los intersticios fundados por los procesos de conquista y colonización, y cuyas modulaciones se complejizan con la occidentalización y globalización? Tal interrogante permite sobrevolar no solo las complejidades de la lectura de Mignolo acerca de Zea y Kusch, sino también el alcance sociohistórico y cultural de la readaptación o resignificación de un abanico amplio de teorías anticoloniales y semiótico deconstructivas que se adosan al posoccidentalismo. Esto exige un desmonte de los clásicos estudios hermenéuticos acerca del papel de la filosofía latinoamericana dentro de la Historia universal, como también de las usuales afirmaciones sobre la no existencia de una crítica poscolonial en Latinoamérica y el Caribe. De ahí que lo que empuja el análisis de Mignolo, más que la utilidad del prefijo “pos” o la singularidad ético-emancipadora de los filósofos latinoamericanos, es el hecho de que las críticas de la occidentalización articulan un pensamiento intersticial que pone en entredicho las identidades sedentarias y dicotomías fundadas por la violencia epistémica de los discursos civilizatorios modernos.

El caso de Zea no deja de ser particular, por lo menos la interpretación de Mignolo, ya que su estrategia filosófica y axiológica es el tema de la originalidad del pensamiento latinoamericano dentro de la historia occidental. Dice Zea: “[e]sa dignidad individual y confort material que reclaman para sí los pueblos de origen occidental, los pueblos modernos, no tiene por qué no ser también propios de otros pueblos” (Zea, 1970, p. 34). Con el empleo estratégico de una filosofía de la historia que desarticula los supuestos hegelianos, Zea comprende la expansión de Occidente dentro de

Latinoamérica como fruto de relaciones de dominio y resistencia que ponen en crisis el provincialismo ideológico de Europa. Con ello, el problema de la desarticulación discursiva y la emergencia de agenciamientos múltiples fraguados en la tensión con el logocentrismo occidental resultan procesos soterrados por la insistente búsqueda de una conciencia auténtica, latinoamericana y no occidental que forme parte de un todo histórico y sincrónico. “Será también la comunidad hispanoamericana, o más ampliamente, iberoamericana, la que permita a los pueblos iberos participar en la sociedad moderna, establecida por los pueblos occidentales, sin menoscabar su libertad” (1970, p. 254). Un tipo de lectura que refleja, escribe Mignolo, “una posición ambivalente, aunque tendiente a la celebración, del proceso de occidentalización del globo y de universalización de la cultura” (Mignolo, 1995, p. 27). A partir de esto, se pueden detectar los elementos que vuelven a la lectura de Zea propuesta por Mignolo selectiva al momento de entenderlo en oposición a Dussel y Kusch, sin por esto soslayar el impacto de la lectura del filósofo mexicano en relación a las diferentes formas históricas que asume el proceso de occidentalización a escala global, como así también la tendencia de asociar su trabajo con una escritura que emerge productivamente “desde la marginalización de la barbarie” (Mignolo, 2013).

¿Qué puede deducirse de esto último? En un sentido profundo, Dussel y Kusch, pese a sus distancias, son parte de una teoría poscolonial que sufre mutaciones por un proceso de transnacionalización de la cultura que, si bien tiene su génesis la conquista, asume nuevas complejidades durante la expansión de la ideología occidental. En este orden de asuntos, Kusch, y mayormente su concepto de fagocitosis, resuena en la reflexión de Mignolo en la forma de un pensamiento fronterizo que se contacta con Anzaldúa, Fanon, Santiago y De Campos. Sin entrar en detalles de las asociaciones epistemológicas establecidas entre estos/as autores/as, la línea de argumentación es forzar a Kusch sin detectar las complejidades de una ontología del *estar* de rasgos esencialistas y que reproduce valorativamente binarios estereotipados en la cultura latinoamericana, tales como “pulcritud / hedor” o “inautenticidad/autenticidad”. La filosofía auténtica y americana para Kusch es la de un estado (pre)ontológico; es la que

no se da así misma el Ser, sino el estar del hedor que se funde en lo gravitante del suelo y el paisaje. Empero, aquello no implica que este primer instante de un relevamiento de las respuestas crítica de la occidentalización —de la mano de Dussel, Zea y Kusch— den forma a una crítica poscolonial, que, entre sus perspectivas, se movilice por “ganar lo que fue negado por la occidentalización (entendida «expansión del lugar de enunciación»)” (Mignolo, 1995, p. 39).

Una línea de argumentación que tendrá otras molduras, ocupaciones y relevancias críticas cuando posteriormente Mignolo retoma el concepto de posoccidentalismo a partir de la obra de Fernández Retamar² y desde un análisis afirmativo de los trabajos de Fernando Cornil. Es aquí donde se establece una diferencia sustanciosa entre la crítica poscolonial con la teoría posoccidental, sin anunciar severos desacuerdos o distancias. Lo principal de esta inflexión, aún no en la forma de “giro” como será la crítica decolonial, es romper con enfoques textualistas abriéndose hacia agenciamientos y lugares de enunciación que conectan pliegues verbales, históricos y culturales preocupados por desarticular las herencias coloniales desde un punto de vista alternativo de la modernidad. Como indica Mignolo ([1996] 2002, p. 847) Fernández Retamar en su ensayo *Nuestra América y Occidente* ([1976] 2016) estudia el problema de los vínculos imperiales de Latinoamérica y el Caribe con una occidentalización transnacional modulada en estatutos del saber que encuentran en elaboraciones teóricas regionales capaces de desmontar y subvertir las alterizaciones europeas. De ahí que “«posoccidentalismo» (en vez de «posmodernismo» y «poscolonialismo»)” es una palabra que encuentra su lugar «natural» en la trayectoria del pensamiento en América Latina, así como «posmodernismo» y «poscolonialismo» lo encuentra en Europa-Estados Unidos y en ex-colonias británicas, respectivamente” (Mignolo, 2002, p. 848). En efecto, Fernández Retamar, desde la lectura de Mignolo, diagrama un gesto semiótico y posicional ubicado “entre” el espacio del sí-mismo y el otro, sin por ello dejar de reconocer en el posoccidentalismo una categoría desde la cual superar y

² Un estudio detallado del posoccidentalismo de Fernández Retamar lo hemos realizado en un trabajo precedente (Aguirre Aguirre, 2020).

sobrepasar la ideología capitalista occidental, y deshacer, sea de paso, la estabilidad binaria de “Occidente” y “Oriente” que resulta cardinal y ordenadora para el pensamiento moderno, su política y su poder. En este orden de asuntos, el argumento de Fernández Retamar goza de una genealogía particular que no se guía por un desencanto epistemológico ni por una extensión del análisis de Said en su *Orientalismo*, sino, por el contrario, se encalla en la existencia, la facticidad y la cultura a partir de la cual tienen su emergencia interpretaciones variadas sobre Occidente partiendo de la pregunta de qué es Occidente cuando se reflexiona desde Latinoamérica.

Aquella genealogía se alimenta del materialismo histórico desarrollado por figuras heráldicas, como José Carlos Mariátegui, Julio Antonio Mella y Rubén Martínez Villena (Fernández Retamar, 2016, p. 256), pero es ante la crisis del capitalismo occidental que el posoccidentalismo viene a prolongar el ideario anticolonial en el campo de la crítica cultural —en tanto que discute y desarticula los ecos coloniales de nuestra modernidad— del espacio latinoamericano y caribeño; comprendiendo a este último como un lugar idóneo para abrir un debate sobre una perspectiva periférica que busca desactivar los disciplinamientos organizados por el Occidente europeo. A partir de esto, indica Fernández Retamar, la posición posoccidental “hace posible la plena comprensión, la plena superación de Occidente, y en consecuencia dota al mundo no occidental del instrumento idóneo para entender cabalmente su difícil realidad y sobrepasarla” (2016, p. 256). No obstante, este argumento todavía no detecta las mutaciones sufridas por una occidentalización que asume nuevos mecanismos de control y subjetivación en el marco de la transnacionalización de la cultura.

Fernández Retamar hace una cartografía de lo posoccidental que se adosa al contexto de las luchas de liberación en Latinoamérica y en lo que posteriormente se define como Sur Global, lo cual no despotencia las posibles derivas “poscoloniales” de su propuesta al momento de reflexionar nuevos agenciamientos que se narran a sí mismos y a contrapelo de los repartos ontológicos de la colonización moderna. El intersticio del que habla Mignolo —el “entre” del espacio del sí-mismo y el otro— desnuda una cuestión crucial de la tarea interpretativa del cubano, donde pensadores

como Martí, Fanon y Césaire son componentes fundamentales de un posoccidentalismo capaz de revelar que en “el interior del mundo occidental nuestro destino es «de simples colonias», y que nuestro porvenir exige *salir* de ese mundo” (Fernández Retamar, 2016, p. 256). Romper el hermetismo de las formas occidentales de conocer y de hacerse a sí mismo implica quebrar el itinerario de la continuidad colonial en sus órdenes macro y micropolíticos, es decir, desarticular las arquitecturas de los estados-nación modernos y trazar estrategias culturales preocupadas por las configuraciones críticas de un pensamiento fronterizo que choca con los significados lógicos, formales y retóricos de la razón moderna.

Por su parte, Coronil reflexiona a Occidente como una “representación”: un mapa imperial fundado en jerarquías y taxonomías ancladas en los discursos civilizatorios del colonialismo. Bajo esto, el intento crítico consiste en “guiar nuestra comprensión hacia la naturaleza relacional de las representaciones de colectividades humanas” (Cornil, 1999, p. 26). Es decir, analizar cómo la dicotomía de lo Mismo y lo Otro construye una imagen global de la *otredad* que impide su movilización, que la paraliza, y, por otro, entender que el gesto crítico no consiste en equiparar los efectos del orientalismo, tal y como lo rastrea Said, y el occidentalismo, sino de comprender de qué forma este último se despliega a escala global atado al metabolismo de un capitalismo transnacional que tiene cierta particularidad en Latinoamérica. Hay tres modalidades en la que el sociólogo venezolano presenta las operaciones de la representación occidentalista: la disolución del Otro por el Yo, la incorporación del Otro al Yo y la desestabilización del Yo por el Otro (Coronil, 1999, p. 27). En consecuencia, las distintas funciones del occidentalismo son viables de ser analizadas desde el lente de una diferencia cultural que, siendo representada y estereotipada, es encallada en las epistemes del capitalismo global en sus funciones etnocéntricas y eurocéntricas. A partir de esto, se puede entender que el argumento de Cornil circunda no solo análisis provenientes de la crítica poscolonial, las elaboraciones de Said y Bhabha fundamentalmente, sino también los aportes de Ortiz, Samir Amin y Tzvetan Todorov, entre otros, los cuales pueden ser conectados con lo que Julia Kristeva entiende como

la represión inconsciente y espectacular del Otro, del extranjero “para nosotros mismos” (1991). Kristeva, después de hacer un repaso sobre las formas de reificación y estabilización de la diferencia por parte del pensamiento moderno ilustrado, indica que siempre suele ser extraña la “experiencia del abismo entre yo y el otro que me disgusta: no siquiera lo percibo, me aniquila quizás porque lo niego” (1991, p. 227). Este abismo retratado y explicado por Kristeva nos habla de un proceso de construcción de la identidad que se funda en la cancelación, forclusión y/o represión de un Otro. A partir de esto, la propuesta de Coronil advierte sobre la presencia/ausencia de una otredad visible y alterizada que resulta imposible de ser pensada se excluye, como agrega Kristeva, “el trayecto de identificación-proyección que yace en la base de mi acceso a la autonomía” (Ibid.). Así, la desestructuración del Yo es producto de que Occidente se dedica a crear su reverso. Por eso que “la preocupación de Occidente por la alteridad puede entenderse como constitutiva de la modernidad misma y no como un subproducto incidental del expansionismo occidental” (Coronil, 1999, p. 46). Desde esta perspectiva, la idea moderna de “sujeto” desde sus momentos fundacionales fue (des)estructurado por los efectos de su historia de dominación. Los lazos conflictivos entre el Yo y el Otro, en consecuencia, habla de un mecanismo de identificación que, a su vez, es de desidentificación, lo cual convierte a la dinámica de las identidades en fenómenos de poder, saber y control que provocan relaciones de fuerza y dominio a escala global.

A la luz del estudio de Coronil y del texto de Fernández Retamar, Mignolo detecta que es posible entender las metamorfosis y los impulsos fronterizos del posoccidentalismo sin recurrir a un enfoque culturalista ni tampoco trasladando mecánicamente la crítica poscolonial a Latinoamérica. La importancia de este enfoque o inflexión radica en el hecho de que en lo “fronterizo” de las teorizaciones relevadas murmura una agencia crítica de la modernidad que proponen nuevas formas de abordar los órdenes de la cultura y la historia, a la par de un examen en el que no se armoniza el conflicto que subyace en las categorías imperiales, al decir de Cornil, sino que lo agudiza, sin por ello recostarse en una esencia u ontología que absorbe el potencial

epistemológico de una diferencia, ya no solo cultura, sino también colonial. “Esto es, la generación de una epistemología de frontera DESDE varios espacios del Tercer Mirado configurado por diferentes legados coloniales, PARA el conocimiento y la civilización planetaria” (Mignolo, 2002, p. 857). En varios planos, el aporte del estudios de Mignolo es hacer hincapié en el carácter situado y geopolíticamente alternativo de una perspectiva “pos” que, si bien al igual que el posmodernismo y el poscolonialismo resulta crítico de la modernidad (salvando sus paradojas y problemas, principalmente en lo posmoderno), enrola una transgresión de los dualismos culturales, políticos y ontológicos que en Latinoamérica y el Caribe paralizan la presencia móvil y performática de la diferencia colonial y/o cultural.

A los fines de presentar la posibilidad de definir un derrotero posoccidental, Mignolo se hace, entonces, una pregunta medular: “¿Cuáles son las posibilidad (sic) de «trascender el occidentalismo» construyendo categorías geohistóricas que no sean imperiales?” (Mignolo, 1996, p. 690). En ausencia de una relación profunda entre la crítica poscolonial y el posoccidentalismo, o lo que en otros trabajos define como razón poscolonial en Latinoamérica (1995), Mignolo, más allá de solo hacer cruces entre Bhabha y Dussel o de “estabilizar” geoculturalmente un pensamiento fronterizo, mide el impacto semiótico, tomando el concepto de Johannes Fabian, de una “dilación temporal” que permite admitir oclusiones enunciativas fundadas por la razón moderna. De ahí la relevancia de un *locus* que, aunque como dice Castro Gómez muchas veces *apela al fundamento* (2011, p. 162), tiende a pensar una ruptura con ciertas reglas de enunciación que norman la construcción de dicotomías jerárquicas y metafísicas. Ya en su *Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área* ([1996] 2002) Mignolo teoriza el eje intersticial del posoccidentalismo tejido en espacios que se encuentran por fuera del control monotópico de la modernidad. El acercamiento a la teoría del Tercer Espacio de Alberto Moreiras (1999) en la que resuena la analítica dusseliana y la deconstrucción derrideana es reformulado por Mignolo en otra clave, con otro decurso, subrayando la potencia epistémica de un extenso camino que fue subalternizado cultural e históricamente no

solo por el pensamiento occidental, sino también por las ciencias sociales y las humanidades latinoamericanas. A diferencia del *in-between* de Bhabha (2002), del entre lugar de Silvano Santiago (2018) e incluso del subalternismo de John Beverley (1995), el pensamiento fronterizo, al decir de Mignolo, se constituye a partir de la extensa historia de la colonialidad en la que entra en escena otra geografía empapada de experiencias culturales afectadas por el eurocentrismo y su lógica de jerarquización racial. Desde esto se traza una distancia con la analéctica de Dussel ya que el intersticio no se puede reflexionar desde una exterioridad del Todo, sino desde una *otredad* que integra de forma alterizada la *mismidad* de occidente, es decir, desde un adentro fronterizo que pone en vilo la solidez de las arquitecturas dicotómicas de la modernidad/colonialidad.

La localización decolonial y la disolución posoccidental

Bajo lo anterior, *Diferencia colonial y razón postoccidental* (2000) es, posiblemente, uno de los textos más provocadores y fecundos de Mignolo, ya que en él, tal y como se señala en su título, se indagan dos cuestiones nodales para el pensamiento latinoamericano y la teoría poscolonial regional: el de la diferencia colonial, es decir, el de una diferencia ya no solo cultural como indica Bhabha, sino también emergida en el arranque mismo de la colonialidad, y a partir de la cual sus ejercicios lingüísticos, culturales y políticos se encuentran cruzados por las marcas de una racialización epistemológica, y el de la razón posoccidental, en tanto localización diferencial del poscolonialismo de Bhabha, Spivak y Said, y como camino alternativo que reflexiona la particularidad de las herencias coloniales en Latinoamérica y el Caribe lejos del paradigma subalternista. Así, la crítica misma da sus vuelcos y reformulaciones sin aún establecer una definición cerrada de la modernidad, incluso cuando Mignolo retoma nuevamente a Dussel, de la mano de Quijano, Immanuel Wallerstein, Donna Haraway, Bruno Latour y Édouard Glissant, entre otros/as.

En tal trabajo, Mignolo declara estar convencido de que “desde Spinoza no es

posible pensar la diferencia colonial más allá de lo que inicio la Escuela de Francfort (sic) tanto en sus versiones oficiales (Adorno, Horkheimer) como en sus prolongaciones disidentes (Benjamin)” (2000, p. 23). El autor parte del hecho de que no hay formas puras de conocimiento, tanto en las propuestas críticas de la modernidad situadas en Europa como en las que se localizan en Latinoamérica y el Caribe, que ya sea de forma explícita o implícita discuten los efectos de la colonialidad. La reactivación de una razón poscolonial implica un ejercicio fundamentalmente epistémico en el que se interviene para superar y discutir las demarcaciones y jerarquías inventadas por Occidente y por el “mito” de la modernidad europea. Lo fronterizo de esta razón, que Mignolo identifica principalmente en Dussel (pese a los problemas ya señalados) también se constituye en el pensamiento feminista chicano, en la estética de la *Relación* de Glissant y en la deconstrucción descolonizadora de Abdelkebir Khatibi. En este marco de lecturas, el problema de la colonialidad alimenta nuevamente las teorizaciones sobre los espacios intermedios o fronterizos en la forma de zonas que ponen en crisis los binarios modernos sostenidos a partir de una geopolítica del conocimiento instituida en la racialización de las subjetividades otras.

Recordemos que para Bhabha es el presente, en toda su densidad y fractura, el que abre una intermediación histórica imposible de acomodar en la teleología del capital (multinacional y translocalizado) y que varía dependiendo de los movimientos furtivos y conflictuales entre lo local y lo global. “La globalidad cultural es figurada en los espacios inter-medios [*in-between*] o dobles marcos; su originalidad histórica marcada por una oscuridad cognitiva; su «sujeto» descentrado significado en la nerviosa temporalidad de lo transicional o la provisionalidad emergente del «presente»” (Bhabha, 2002, p. 161). En efecto, inscribir la pregunta política al interior de una razón posoccidental significa medir los alcances de un *locus* intersticial trifurcado: por un lado, lo “pos” de lo posoccidental no es un “después de Occidente”, sino un marco epistemológico que detecta la marca colonial dentro de los espacios “modernos-occidentales” inclusive después de la caída de los colonialismo históricos; por otro, “posoccidentalismo” y “poscolonialidad” son apuestas diferentes que leen de forma

desigual, aunque no excluyentes entre sí, las activas mutaciones de una agencia subalterna que interrumpe las métricas del sujeto centrado, moderno y racional; y, finalmente, la presencia nueva configuración del saber imposible de traducir desde las representaciones identitarias de la modernidad. En estos planos, es plausible retomar lo que señala Carlos Rincón sobre los efectos de la globalización capitalista: “no hay una absorción destructiva y negadora de lo diferente. La cuestión es mucho más matizada y de mayores alcances” (Rincón, 1995, p. 217). ¿Cuáles son esos matices y alcances de los que habla Rincón? Posiblemente los matices sean aquellas diseminaciones que no siguen las arquitecturas de una contra-externalidad liberadora del Otro, sino, más bien, las interrogaciones abiertas por esa dilación temporal y la estética relacional que subraya Mignolo dentro de los espacios fronterizos.

Ahora bien, la razón posoccidental, sin embargo, no es homogénea, y para constatar esto Mignolo desgrana en tres ejes que conjugan diferentes contestaciones de la modernidad desde los legados coloniales: legados coloniales desde/en el centro de los imperios, legados coloniales en las colonias de asentamiento y legados coloniales en las colonias de asentamiento profundo (Mignolo, 2013, p. 176). Por ejemplo, la conexión de la Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt con el posoccidentalismo se traza a partir de una geopolítica del conocimiento muy particular, es decir, de un ejercicio epistémico cuya ubicación, similar a la de Bhabha, Glissant o Quijano, es la de un espacio soslayado por las gramáticas de la razón moderna en su decurso instrumental-colonial. En lo que respecta a una crítica “intra-europea” de la modernidad, Mignolo resulta conciso al indicar que lo que más le interesa de los posibles vínculos entrettejidos dentro de la razón posoccidental es el tema de la geopolítica de los márgenes, ya sea de los que se instituyen adentro o afuera de Europa. En este caso, la experiencia vivida, apelando a un término de Fanon (2015), es la que le da moldura histórica, y no solo geográfica, a un pensamiento desde y acerca de las fronteras de la razón.

Aquello no erosiona, sin embargo, una complicidad con las lecturas dusselianas sobre los distintos estadios moderno-coloniales, las cuales Mignolo continúa retomando

y analizando, pero, a diferencia del filósofo argentino, lo que intenta es buscar conexiones posibles sin apelar a la noción de exterioridad y sí a la frontera. En consecuencia, la discusión de Dussel, entroncada por analizar las limitaciones de la razón dialógica de Jürgen Habermas, más que destacar las posibles resignificaciones de lo “crítico” de la Teoría crítica, se dedica a establecer una ética del Otro, mientras que Mignolo piensa, por lo menos aún en su *Historias locales / Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (2013), una epistemología de la frontera o de los intersticios lejos de cualquier estabilización de un Otro garante de una trama liberadora.

Ahora bien, el trabajo de Mignolo, como hemos analizado, busca rastrear la potencia cultural-epistémica de lugares diferenciales de enunciación que pongan en cuestión, quizás con distintas intensidades, los procesos de occidentalización de la colonialidad. Dicha afrenta, más que promisoría dentro del pensamiento contemporáneo latinoamericano y caribeño, tiene un nuevo giro; un pliegue que se puede definir como un *giro* dentro del Giro (decolonial), y que consiste en conceptualizar a la decolonialidad a partir de determinados autores/as encastrándolos/as en una especie de “exterioridad” de lo moderno. En *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad* (2010) se pregunta (citamos en extenso):

¿De qué manera la teoría crítica de Max Horkheimer podría ayudarnos a pensar hoy (en un momento en el que “revoluciones” globales y pluriversales están en proceso; en un momento en el que la diversidad y pluri-versidad de las historias locales insurge y disputa el control de la historia universal) las experiencias y subjetividades fronterizas formadas en la coexistencia y los conflictos entre el crecimiento y auge de Occidente y la desvalorización que la perspectiva occidental impuso a otras lenguas, culturas, religiones, economías, formas de organización social, personas, etcétera? ¿En qué podría ayudarnos una teoría crítica que surgiría de la historia interna de Europa misma desde la perspectiva

de los colonizados internos (los judíos) en la historia de Europa desde 1492? ¿Qué debería aspirar a ser la teoría crítica cuando los *damnés de la terre* (los condenados de la tierra) están puestos en la escena junto al proletariado de Max Horkheimer o junto a la actual traducción de proletariado como multitud? ¿Qué transformaciones son necesarias en la Teoría crítica si el género, la raza, y la naturaleza se incorporan plenamente en el marco conceptual y político? Por último, ¿cómo se puede subsumir esta teoría en el proyecto de la modernidad/colonialidad y la descolonización? (Mignolo, 2010, p. 8).

No negamos que las teorizaciones de Mignolo son más que solventes en relación al *Border thinking* y la razón posoccidental. Empero, la operatividad que la crítica, como praxis indeterminada y no resolutive de infamiliaridad, dentro de la decolonialidad tiene el riesgo de agotar su significado intersticial, su potencia de desfundamiento, su carácter de interrupción fronteriza, tal y como lo analiza en varios momentos el mismo Mignolo en relación al posoccidentalismo. La estrategia, en efecto, se resume en estos casos en un contraste que mantiene intacto el sistema de representación binario y ontológico de la colonialidad, por lo menos en relación al vínculo entre posoccidentalismo y el Giro decolonial. Étienne Balibar, con cierta soltura, apunta que uno de los grandes problemas a los que se enfrenta la teoría crítica contemporánea es la de evitar cualquier representación autárquica tanto de las identidades y las fronteras como de las colectividades (2005, p. 13). En consecuencia, la estabilización de un derrotero teórico alejado de las ambivalencias y contradicciones que el mismo posoccidentalismo y el Giro decolonial conservan agota las posibilidades de un desplazamiento que releve y evalúe las metamorfosis de una sociedad colonialmente administrada a partir de teorías que viajan (Said, 2015).

En relación a lo anterior, no resulta algo aislado que dentro de las teorizaciones del Giro decolonial resuenan con cierta recurrencia un enfoque trans e interdisciplinario que hace extensivo los aportes de autores como Dussel y Quijano, y también de las teorías de Anzaldúa, Fanon, Césaire y Kusch, teorizaciones que han dado forma al

posoccidentalismo. En efecto, la decolonialidad retoma un arco variopinto de derroteros teóricos que, pese a sus localidades diferenciales, articulan una crítica de los colonialismos históricos y la colonialidad en diversos aspectos. Mientras Dussel y Quijano funcionan como presentadores de algunas categorías nodales para el Giro Decolonial —el mito de la modernidad (Dussel) y la colonialidad del poder (Quijano)— Anzaldúa, Fanon, Césaire y Kusch, operan como parte de una genealogía desde la que se desprenden cuestiones como el “pensamiento fronterizo”, “la herida colonial”, “la colonialidad del ser” y “la conciencia migrante”. En efecto, lo interesante es notar que los nexos establecen con los y las pensadores/as latinoamericanos/as, caribeños/as y chicanos/as se da a partir de una recuperación epistemológica que tiene como horizonte pensar las mutaciones de la colonialidad en los espacios macro y micropolíticos. A los efectos de establecer una lectura sobre la modernidad/colonialidad, ciertamente que han sido las lecturas de Dussel aquellas que resuenan con mayor densidad tanto en los trabajos de Castro-Gómez como en los de Mignolo, Walsh y Maldonado-Torres, todos/as en su momento integrantes del Giro decolonial.

Con esto no apuntamos falencias ni limitaciones de la rápida disolución del posoccidentalismo dentro de la teoría de la decolonialidad. Al contrario, indicamos que el hecho de esquivar cualquier contacto con el posoccidentalismo desde una genealogía otra y decolonial anula lo “crítico” de propuestas que están sincrónicamente y epistemológicamente engarzadas en una práctica cultural que busca detectar cómo los bloques instrumentales del occidentalismo tienen sus condiciones de posibilidad gracias a establecimiento de jerarquías humanas y subjetivas ejecutadas durante los procesos de conquista y colonización en Latinoamérica y el Caribe, y perfeccionadas por la modernidad-colonialidad. Agencias se trazan aún en las fronteras conflictivas de una modernidad/colonialidad trágicamente transcultural.

Referencias bibliográficas:

Aguirre Aguirre, Carlos (2017). Pensamiento del entre-lugar y pensamiento fronterizo:

- (des)articulaciones y emergencias en el espacio latinoamericano. *Revista Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, 6 (11), pp. 69-93.
- Aguirre Aguirre, Carlos (2020). Invenções de Caliban: cultura, humanismo y posoccidentalismo en Roberto Fernández Retamar. *Catedral Tomada. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 8 (14), pp. 1-26.
- Balibar, Étienne (2005). *Violencia, identidades y civilidad. Para una política global*. (Luciano Padilla, Trad.). Gedisa.
- Benítez Rojo, Antonio (1998). *La isla que se repite*. Editorial Casiopea.
- Bhabha, Homi (2002). *El lugar de la cultura*. (César Aira, Trad.). Manantial.
- Coronil, Fernando (1999). Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no-imperialistas. *Casa de las Américas*, (214), pp. 21-49.
- Dussel, Enrique (1985). *Filosofía de la liberación*. Asociación Ediciones La Aurora.
- Dussel, Enrique (1994). *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Plural Editores.
- Dussel, Enrique (1999). *Posmodernidad y Transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. Universidad Iberoamericana Plantel Golfo Centro, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Universidad Iberoamericana Plantel Laguna.
- Fanon, Frantz (2015). *Piel negra, máscaras blancas*. (Paloma Moleón Alonso, Iria Álvarez Moreno, Ana Useros Martín, Trads.). Akal.
- Fernández Retamar, Roberto (2016). Nuestra América y Occidente. En *Pensamiento anticolonial de nuestra América* (pp. 227-264). CLACSO.
- Grüner, Eduardo (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Edhasa.
- Hall, Stuart (2008). ¿Cuándo fue lo poscolonial? Pensar el límite. En S. Mezzadra (comp.) *Estudios Poscoloniales. Ensayos fundamentales* (pp. 121-144). Traficante de Sueños.
- Kristeva, Julia (1991). *Extranjeros para nosotros mismos. ¿Será posible la convivencia multirracial en la Europa del siglo XXI?*. (Xavier Gispert, Trad.). Plaza & Janes Editores.
- Manzor Coats, Lillian (1996). *Borges/Escher/Sarduy/CoBrA: un encuentro posmoderno*. Editorial Pliegos.
- Mignolo, Walter (1995). La razón postcolonial: Herencias coloniales y teorías postcoloniales. *CELEHIS: Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas*, (4-5), pp. 265-290.
- Mignolo, Walter (1995). Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales. *Revista Iberoamericana*, 61 (170), pp. 847-864.
- Mignolo, Walter (2000). Diferencia colonial y razón postoccidental. En S. Castro-Gómez (Ed.), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina* (pp. 3-28). Universidad Javeriana.

- Mignolo, Walter (2002). Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área. *Revista Iberoamericana*, 68 (200), pp. 847-864.
- Mignolo, Walter (2010). *Desobediencia epistémica: Retórica de la colonialidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad.*: Ediciones del Signo.
- Mignolo, Walter (2013). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo.* Ediciones Akal.
- Moreiras Alberto (1999). *Tercer Espacio: literatura y duelo en América Latina.* LOM
- Norris, Christopher (1998). *¿Qué le ocurre a la postmodernidad? La teoría crítica y los límites de la filosofía.* (Michel Angstad, Trad.). Tecnos.
- Pratt, Mary Louise (2010). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación.* (Ofelia Castillo, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Richard, Nelly (1993). Alteridad y descentramientos culturales. *Revista Chilena de Literatura*, (42), pp. 209-215.
- Rincón, Carlos (1995). *La no simultaneidad de lo simultáneo: postmodernidad, globalización y culturas en América Latina.* Editorial Universidad Nacional.
- Said, Edward (2015). Teoría viajera reconsiderada. En R. Rodríguez Freire (Ed.), *Cuadernos de teoría crítica #1 Teorías Viajeras* (pp. 40-62). Colección Dársena, Departamento de Literatura, Instituto de Literatura y Ciencias del Lenguaje, PUCV.
- Santiago, Silvano (2018). El entre-lugar del discurso latinoamericano. En *Una literatura en los trópicos. Ensayos escogidos* (pp. 61-82). Ediciones La Cebra.
- Zea, Leopoldo (1970). *América en la historia.* Editorial Revista de Occidente.