



Revista de Filosofía (La Plata), vol. 54, núm. 1, e100, junio - noviembre 2024. ISSN 2953-3392
 Universidad Nacional de La Plata
 Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
 Centro de Investigaciones en Filosofía IdIHCS (UNLP - CONICET), Departamento de Filosofía y
 Doctorado en Filosofía

Entrevista a Walter D. Mignolo: La opción decolonial introduce la geopolítica del conocer, del sentir y del querer

Interview with Walter D. Mignolo: The Decolonial Option introducing the geography of knowledge, sensing and desire

Grupo de Estudio “Las nociones de transmodernidad y pluriversidad en la Filosofía de la Liberación y el giro decolonial” (*)

Centro de Investigación en Filosofía, Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (UNLP-CONICET), Universidad Nacional de La Plata, Argentina

Recepción: 6 de noviembre de 2023

Aprobación: 18 de marzo de 2024

Publicación: 1 de junio de 2024

Cita sugerida: Grupo de Estudio “Las nociones de transmodernidad y pluriversidad en la Filosofía de la Liberación y el giro decolonial”. (2024). Entrevista a Walter D. Mignolo: La opción decolonial introduce la geopolítica del conocer, del sentir y del querer. *Revista de Filosofía (La Plata)*, 54(1), e100. <https://doi.org/10.24215/29533392e100>

Resumen: En esta primera parte de la entrevista, Mignolo ubica las coordenadas intelectuales en las que surge su primera obra (1995) junto con la necesidad del desarrollo del concepto de *semiosis* colonial, y la recepción de sus tesis en aquel momento. Describe también las posibilidades (o imposibilidades) de diálogo de la perspectiva decolonial con otras como la posmoderna y la poscolonial, refiriéndose a las diferentes inscripciones teóricas debidas, fundamentalmente, a diferencias geopolíticas. Por ello, plantea una alternativa pluri-versal al universalismo moderno occidental, que intenta hacer pasar su provincialismo, cristiano primero, luego liberal y ahora neoliberal, por la verdad misma (*eurocentrismo* o *atlanticismo*). Finalmente, sitúa su “conformación cosmo-cultural” en relación con la reconstitución de conceptos que la civilización occidental fue destituyendo en su proceso de constitución del vocabulario y las subjetividades moderno-coloniales.

Palabras clave: Decolonialidad, Geopolítica del conocimiento, Modernidad

Abstract: In this first part of the interview, Mignolo places the intellectual coordinates where his first work, *The Darker Side of the Renaissance* (1995), was published, along with the need to develop the concept of colonial semiosis and the reception of his theses at that time. He also describes the possibilities (or impossibilities) of dialogue between the decolonial perspective and other perspectives like the postmodern and the postcolonial ones, referring to diverse theoretical inscriptions, especially due to geopolitical differences. Hence, he proposes a pluriversal alternative to modern Western universalism that attempts to set his provincialism (first Christian, then liberal, and now neoliberal) as the truth itself (Eurocentrism or Atlanticism). Finally, the author locates his own “cosmic-cultural formation” concerning the rebuilding of concepts displaced by Western civilization in its process of building the modern-colonial vocabulary and subjectivities.

Keywords: Decoloniality, Geopolitics of knowledge, Modernity



EDICIONES
DE LA FAHCE



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

Walter D. Mignolo es semiólogo, filósofo y profesor de literatura reconocido por su destacada contribución a la perspectiva decolonial, de la cual es uno de sus fundadores. Nacido en 1941 en la provincia de Córdoba, Argentina, Mignolo ha desarrollado una obra vasta y profunda que aborda temas fundamentales como la colonialidad del poder, la geopolítica del conocimiento y el pensamiento fronterizo. Actualmente, desarrolla su actividad intelectual en la Universidad de Duke.

Desde sus primeros trabajos, Mignolo se ha centrado en desafiar las narrativas eurocéntricas dominantes, proponiendo una visión más plural y diversa del mundo. Mignolo sostiene que la imposición de un solo modelo de conocimiento y poder ha llevado a la marginación de otras formas de saber y de vida, con lo que ha perpetuado la colonialidad en el presente. Su crítica al Renacimiento busca devolverle la centralidad colonial muchas veces pasada por alto, a la vez que trabaja en develar las estructuras de poder y conocimiento que han marcado la historia y que continúan influyendo en nuestras vidas. Al resaltar el “lado más oscuro del Renacimiento”, Mignolo nos invita a cuestionar las narrativas hegemónicas y a reconocer la diversidad de experiencias y perspectivas que han sido silenciadas en el proceso de construcción de la modernidad.

Su obra Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking (Historias locales/Diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo) es un hito en la formulación del “giro” o “perspectiva” decolonial. En ella argumenta que el entrelazamiento de la modernidad y el colonialismo debe ser abordado con nuevos conceptos, como, por ejemplo, el de pensamiento fronterizo.

Su ensayo La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial (2007), publicado originalmente en inglés en 2005, fue galardonado con el premio Franz Fanon por la Asociación Caribeña de Filosofía.

En su trabajo más reciente, The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options (El lado más oscuro de la modernidad occidental: futuros globales, opciones descoloniales), Mignolo continúa explorando cómo las formas de conocimiento y poder colonial persisten en el mundo contemporáneo, y propone vías para “el desprendimiento”; es decir, para descolonizar el pensamiento y la acción. Su trabajo es fundamental para repensar las relaciones globales y promover una conversación con vistas a la pluri-versidad.

Grupo de Estudios: En su obra *El lado más oscuro del Renacimiento*, libro publicado originalmente en inglés en 1995 y recientemente reeditado en castellano, usted pone en relevancia tanto la ceguera del Renacimiento frente a “lo otro” como sus operaciones de sustitución forzada de lo originario. En ese sentido, parecería que, desde diversas perspectivas (en las cuales Enrique Dussel y Aníbal Quijano son los autores quizás más destacados), y de forma paralela, los 500 años de conquista activaron una re-lectura del Renacimiento europeo que le otorga un protagonismo fundamental para la historia global posterior ¿Qué recepción tienen estas tesis -según su experiencia- en ámbitos no decoloniales? ¿Qué importancia les adjudica usted a esas tesis en la actualidad?

Walter Mignolo: El libro, en su primera publicación, tuvo bastante repercusión en ámbitos no decoloniales (puesto que la decolonialidad como la entendemos hoy recién empezaba a despuntar). Historiadoras e historiadores del Renacimiento, de la religión y del folclore publicaron notas laudatorias en revistas de sus respectivos campos. Diría incluso que, mientras que el libro, por lo que sé, se convirtió en un clásico del Renacimiento visto desde la perspectiva no-europea, no es el que más se lee en ámbitos decoloniales. Esta recepción se dio a partir de *Historia locales/diseños globales* (publicado en el año 2000 por Princeton University Press y por Akal, en España, en 2003), que se convirtió en mi libro más citado, a juzgar por las estadísticas de *Google Scholar*.¹

Volviendo al libro de marras, lo que llegó a ser *El lado más oscuro del Renacimiento* (traducido al mandarín y publicado en China en 2012; primera traducción en castellano en 2015, por la Universidad de Popayán, reimpresso por Ediciones del Signo en 2022), y que llevó unos doce años de investigación, tuvo varias y buenas críticas en antropología, religión, estudios del Renacimiento, historia. Tres de las más notables, en relación con tu pregunta, extractos de las cuales están en la edición original, fueron las del *New York Time Review of Books*² -reseñado por un prestigioso académico renacentista en Princeton- y la realizada por una profesora de historia de Cambridge en *The Journal of Modern History*.³

La tercera es la de Peter Hulme (1986), académico británico. Más historiador de la cultura que decolonial, Peter había publicado un libro importante sobre la conquista del Caribe un par de años antes: *Colonial Encounters. Europe and the Native Americans, 1492-1797*. Más que una reseña, escribió un comentario jugoso sobre el libro, con algunas diferencias a las que respondí por escrito y en público. Peter era (y todavía es) un destacado

académico en estudios culturales de la colonia. El ensayo lo publicó con el título “Voice from the margins?: Walter Mignolo's *the darker side of the renaissance*”. Las minúsculas indican que no se refería al libro específicamente sino a las tesis del libro. Lo publicó en el *Journal of Latin American Studies*. Respondí el mismo año en la misma revista con un ensayo de diez páginas titulado “I am where I think: epistemology and the colonial difference.” Es una obvia referencia a la fórmula cartesiana. Y, al mismo tiempo, es un gesto kuscheano. Mi formulación se malentiende, en general, debido a la gramática del inglés. No es *Pienso donde estoy*, como en general se entiende y traduce, lo cual es una verdad de Perogrullo. Sino *Soy donde pienso*. Lo cual es el *estar* filosófico de Kusch y no el mero estar geográfico de la cotidianidad (ver Mignolo, 1999). Esta idea, *soy donde pienso* y no *estoy donde pienso*, fue la guía de *Historias locales/diseños globales*, y de “Geopolítica del conocimiento”, un ensayo publicado en el 2022, en *South Atlantic Quarterly*, y, en castellano, publicado por Ediciones del Signo, en Buenos Aires.⁴

El título, *El lado más oscuro del Renacimiento*, tiene su pequeña historia y fue parte de la investigación. Frances A. Yates había publicado, en 1964, un libro titulado *The Dark Side of the Renaissance. Bruno and the Hermeneutic Tradition*. Giordano Bruno (1548-1600) fue un filósofo, poeta y cosmólogo italiano. Pero fíjense sus fechas vitales: justo la segunda mitad del siglo XVI. *El lado oscuro del Renacimiento* es un problema europeo. El *más oscuro* es un problema de las Américas que fueron desmembradas por “hombres” del Renacimiento, mientras que en Asia y África los primeros embates fueron de “hombres” de la Ilustración, si dejamos a un lado las empresas comerciales, The British and Dutch East Indian Companies, creadas en 1600 y 1601, respectivamente. En los siglos XVII y mediados del XVIII, el colonialismo hispánico y portugués estaba en auge en las Américas y el Caribe, y era un problema político y económico de Europa para administrar sus colonias, pero no un problema intelectual y cultural de Europa, sino de esta parte del mundo. De modo que el lado *más oscuro* del Renacimiento es lo que yo quería *iluminar*, para emplear un oxímoron.

Pero la mejor manera de responder a vuestra pregunta es contar un poco el contexto de los doce años de actividades que culminaron en la publicación del libro en 1995. Todo eso ocurrió en la Universidad de Michigan, Ann Arbor.

En 1992 Enrique Dussel ya había publicado *1492. El encubrimiento del Otro*. Lo hizo en México y en castellano. De modo que su impacto fue sobre todo en América Latina, puesto que a España en general estas tesis no le convenían. Prueba de ello es que *The Darker Side* **no**

se tradujo en España. Hubo un intento en México, en el Fondo de Cultura Económica en coedición con el Colegio de México. Pero lo detuvieron porque, según las malas lenguas, al parecer las tesis del libro no convenían a la institución.

En 1992 y 1995, “descolonización” no era una palabra común en la academia latinoamericana. En inglés, Ngũgĩ Wa Thiong’o había publicado en 1986 un libro clásico, *Decolonizing the Mind*. El contexto del vocablo “descolonización” era el de las guerras de liberación en Asia y en África. En 1992, ese período estaba concluido. La descolonización política fue un éxito porque echó a los colonos de territorios que no les pertenecían, y se fueron formando los *Estados nacionales coloniales*. Nunca entendí por qué a la formación de los Estados coloniales en Asia y África se les llamó *postcoloniales*, puesto que no hicieron más que reproducir la colonialidad en manos de agentes nativos. Más apropiada me pareció siempre la expresión “colonialismo interno” que introdujeron en México, en los sesenta, Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen. Sea como fuere, la académica estadounidense Rolena Adorno (1986) publicó el mismo año su libro seminal, *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Perú*. La primera frase del libro dice así (cito de memoria): “Este es un esfuerzo por descolonizar los estudios coloniales de la historia”.⁵

En fin, de lo que se hablaba era fundamentalmente de *colonización*, aunque Thiong’o y Rolena Adorno ya empleaban “descolonización” en la academia en el momento en que ya la palabra iba perdiendo fuerza en los combates armados para la liberación decolonial en África y en Asia. De modo que tanto el libro de Dussel como el mío eran análisis de la colonización del Nuevo Mundo. Dussel lo hizo en el marco de su filosofía de la liberación, en tanto que mi libro fue compuesto en el marco de la semiótica. Mi tesis de doctorado en Francia fue en semiótica (o *semiologie*, en el vocabulario francés) y análisis del discurso. Y fue Quijano quien en 1992 pateó el tablero e introdujo el concepto de *colonialidad*, el cual iluminó *el lado más oscuro de la modernidad occidental*. Insisto en el modificador porque no hay otra: modernidad es un concepto occidental; no es chino, ni persa, ni aimara, no existía en ninguna otra cosmología hasta que Occidente llegó a interferir en todos los lugares de la tierra. Ahí enganché con *El lado más oscuro*, pero después, puesto que al escribir el libro no conocía el concepto de Quijano.

En el proceso de investigación y escritura del libro, de 1980 a 1992, aproximadamente, andaba yo en dos grupos intelectuales: uno era el de semiótica, análisis del discurso y teoría literaria (en Estados Unidos, en América Latina, España y Francia), y otro el que empezó a

disputar en 1980 en el ámbito de académicos e intelectuales de lo que se conocía en ese momento como “estudios coloniales” en el marco de los Estudios Latinoamericanos de Literatura y Cultura.

De esa conjunción necesité un concepto que no estaba: el concepto de *semiosis colonial*. Me di cuenta de que, en el ámbito de los estudios del período colonial en la América Hispánica, había muchos trabajos de economía colonial, política colonial, arte colonial, educación colonial, además de magníficos libros y ensayos sobre las civilizaciones mayas, aztecas e incas. Pero no había nada de *semiosis colonial*. Y este es el marco conceptual de *El lado más oscuro*. Nuestro compatriota Mario Rufer (2021) publicó un lindo ensayo sobre el concepto, publicado por CLACSO en el *Diccionario de Términos Críticos*.

La historia que va de aquella época semiológica al lado más oscuro, al pensar decolonial la contó en detalle el amigo y colega uruguayo Gustavo Verdesio, al introducir una recopilación de mis ensayos, titulada significativamente, para esta conversación, *De la hermenéutica y la semiosis colonial al pensar decolonial* (2011), publicado por Abya Yala en el 2011. Además, la selección de ensayos fue del propio Verdesio, y también la idea.

En 1989 ya había yo lanzado el concepto de “semiosis colonial” en un número masivo de la revista *Dispositio*, coeditado con Rolena Adorno, colega y amiga en la Universidad de Michigan, bajo el título de *Colonial Discourse*.⁶ Ahí publiqué, además de un ensayo en el que introducía el concepto, un *afterword* en el que narraba la trayectoria que iba de la noción de *discurso colonial* a la de *semiosis colonial*. El título del ensayo es, precisamente, “From Colonial Discourse to Colonial Semiosis”. Y en 1992 publiqué un ensayo más definitorio titulado “La semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas”. El ensayo fue publicado en 1992, en la editorial Brill, lo cual dificulta el acceso. Se reprodujo luego en varios lugares, afortunadamente.⁷

Dispositio, primero con el subtítulo de *Revista Hispánica de Semiótica Literaria*, la fundé en 1975, y fui el director hasta 1993, cuando me mudé a Duke University. La revista siguió hasta el 2005. Pero ya en 1990 había cambiado el título a *Dispositio/n*, lo cual registra el proceso de la semiótica a la *semiosis colonial*. El mismo Gustavo Verdesio que sugirió la compilación de ensayos y escribió la introducción, mencionado más arriba, tomó la dirección de la revista, cuyo último número fue el 51.

Me preguntaron ustedes por la recepción de *El lado más oscuro del Renacimiento* en ámbitos no decoloniales, y yo me fui por las ramas. Pero me pareció necesario dar el contexto

en el que se gestó el libro, desconocido en el mundo de habla hispana fuera de Estados Unidos, por supuesto. Lo hice para esbozar un contexto poco conocido en el Cono Sur. Pero mencioné más arriba tres reseñas de cierta importancia a las que podría agregar otras en el ámbito de los estudios de las religiones y del folklore en ámbitos no decoloniales.

De modo que la repercusión de *El lado más oscuro* (Mignolo, 1995), *El encubrimiento del otro* (Dussel, 1992), *Guamán Poma: Writing and Resistance in Colonial Perú* (Adorno, 1986) fue un paquete de cuestionamientos del racismo y del colonialismo articulado también con el feminismo de las “mujeres de color”. El contexto ya había cambiado, y la cuestión no era, entonces, formar Estados nacionales sino descolonización de la mente (de las subjetividades) no sólo en la academia sino en todas las áreas de existencia. En eso estamos todavía hoy, y seguro que hay todavía trabajo para largo. Y ahí entró Quijano a tallar, también en 1992, aunque su trabajo empieza en los debates de la dependencia hacia finales de los sesenta. Mientras que Dussel llegaba al 1992 con el bagaje de la filosofía y teología de la liberación, debates coexistentes con los debates dependentistas.

Así, Aníbal Quijano publicó en 1992 su innovador ensayo “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”, que generó (sin que Quijano se lo propusiera) el grupo o colectivo modernidad/colonialidad/decolonialidad, y en ese ensayo redefinía la decolonialidad como “reconstitución epistemológica”. No fue hasta 1998 que se formó el colectivo M/C (Modernidad/colonialidad), y el vocablo “decolonialidad” entró a tallar en este ámbito.⁸ Si bien en los últimos cinco o seis años “descolonización” y “decolonialidad” aparecen en los lugares más inesperados, pertenezco al conjunto de intelectuales, algunas y algunos que también son académicas y académicos, que tienen en Quijano el fundamento, así como el psicoanálisis tiene su fundamento en Sigmund Freud. A partir de esta localización tenemos fructíferos diálogos y colaboraciones con la reactivación del concepto en África y en la intelectualidad inmigrante en Europa. En cambio, en Estados Unidos *decolonialidad* es hoy todavía un concepto minoritario en todo sentido. En resumen, hacia finales de los ochenta y principios de los noventa el vocablo “descolonización” tenía poco uso fuera de los contextos asiáticos y africanos durante la Guerra Fría.

G. E.: El llamado “giro decolonial” presentó una diferenciación tanto de la llamada posmodernidad como de la teoría poscolonial. En la actualidad, ¿cree que es pertinente

mantener las diferenciaciones? Si es así, ¿cree que existen puntos concretos en los que se da o podría darse una transferencia de “ida y vuelta” entre estas corrientes y la decolonialidad?

W. M.: La respuesta a la primera pregunta, simple y enfática, es SÍ. A la segunda, es NO. Veamos. No sólo es pertinente, sino que es políticamente fundamental mantener las diferencias, al menos por el momento. Puesto si se borran las diferencias, ¿cuál sería la instancia enunciativa que tendría el privilegio de gestionar la unificación? De otra manera, aceptaríamos el presupuesto moderno de la unificación y la homogeneización, la cual sería regida por los criterios de la posmodernidad seguidos de los criterios de la poscolonialidad, que mantiene los primeros. La lengua inglesa y la lengua francesa son fundamentales en estas dos escuelas de pensamiento, y la Ilustración es su base fundamental de operaciones. La decolonialidad, como la practicamos en América del Sur, afianza en la lengua española y en la portuguesa (destituidas de la Ilustración cuando creó la imagen del sur de Europa y rebajadas en su jerarquía *epistemológica* en ciencia y filosofía, valoradas por su estatuto *cultural* relacionado con el sur de Europa). En fin: la geopolítica del sentir, hacer, pensar, creer (que son los fundamentos de la enunciación) es fundamental para el pensamiento decolonial.

Veamos por qué. Puede haber diálogos en algunos casos, pero los territorios están bien delineados histórica y subjetivamente. En cuanto al diálogo, sin duda, hemos estado y seguimos en conversación con Dipesh Chakrabarty, Gian Prakash, Sunjat Set, y hemos participado en congresos con Gayatri Ch. Spivak, pero cada uno con su propio bagaje, que explico a continuación. En cuanto a lo postmoderno, no, no hay diálogo posible, aunque tampoco hay guerra. Hay desinterés y a veces críticas de parte de actores posmodernos y postmodernas y postmarxistas a la decolonialidad, y hay también desinterés de nuestra parte porque es en general una conversación de sordos.

Sin duda, existen conexiones de superficie con la poscolonialidad. El colonialismo es un punto en común, pero no lo es con lo postmoderno. Son conexiones con el *contenido* de las propuestas poscoloniales, pero son radicalmente diferentes en la gestación corporal y geohistórica de donde surgen, quiénes las introducen, para qué, por qué, ¿quién se beneficia? De ahí la importancia fundamental que *la opción decolonial* introduce, que es la geopolítica del conocer, del sentir y del creer. Las diferencias fundamentales están en la *enunciación* y en los términos de la conversación que cada caso establece. El postmodernismo es un problema europeo y de los sujetos coloniales en las ex-colonias de Europa. El poscolonialismo fue una

necesidad principalmente de Asia del Sur, que se fundó cabalgando sobre los hombros del posmodernismo.

François Lyotard publicó *La condición postmoderna* en 1978. Digo “cabalgando sobre los hombros del posmodernismo” porque el poscolonialismo fue fundado en las simientes del pensamiento europeo: Jacques Derrida para Gayatri Ch. Spivak, Jacques Lacan para Homi Bhabha, Antonio Gramsci para Ranajit Guha y Michel Foucault para Edward Said. Para nosotros es más significativa la Conferencia de Bandung, en 1955, que Derrida, Foucault, Lacan o Gramsci en el caso de los estudios subalternos, si bien aquí hay más cercanía. Escribí un ensayo, “Mariátegui y Gramsci”, incluido en mi último libro, *The Politics of Decolonial Investigations* (2021). Ahora bien, Said devino postcolonial a partir de 1980 y por su todavía hoy fundamental *Orientalismo*, publicado en 1978, cuando el vocablo “postcolonial” no existía. Además, en el mismo año Said publicó *La cuestión palestina*, que curiosamente no figura en el corpus postcolonial. No obstante, y puesto que el archivo de Said es el colonialismo inglés y francés, y él mismo, nacido y criado en Egipto, padeció el colonialismo inglés, su intervención coincide con la fundación surasiática del poscolonialismo. Además, el poscolonialismo parte de la colonización ilustrada del siglo XVIII, es decir, de las colonizaciones francesas e inglesas. También holandesas, en Indonesia y en el sureste asiático, pero esta es otra historia.

Sin embargo, el giro y la opción decoloniales que introdujo Quijano tienen totalmente otro pedigrí. Primero, no es la Ilustración sino el Renacimiento. Ni Quijano ni Dussel lo plantean así, pero lo implican, puesto que para ambos 1492 es una fecha crucial en la historia de la humanidad. El primero des-cubre la colonialidad. El segundo, la trans-modernidad. No se trata de saber cuál es “mejor” ni tampoco cuál es verdadero y cuál es falso. Son dos respuestas co-existentes, en América del Sur, a las versiones europeas de la colonización. Anteriormente a ellos, podemos recordar el libro de O’Gorman del que hablaremos en un momento. Esas dos respuestas introducen un giro de 360 grados, pues parten de presupuestos que surgen de la experiencia vital de la *colonialidad* y de la *trans-modernidad*. Ningún pensador europeo podía partir de aquí, puesto que es una experiencia que desconocían. La experiencia vital de ellos y de ellas (pensemos en Hannah Arendt, Simone de Beauvoir) era la modernidad, no la colonialidad.

Esto es: mientras que el pensamiento moderno y postmoderno son territoriales, la colonialidad y la trans-modernidad presuponen gnoseologías fronterizas, puesto que la

experiencia vital de la colonialidad no puede ignorar la invasión de la modernidad que genera las fronteras que separan y unen la retórica triunfalista de esta con la lógica opresiva y subyugante de la colonialidad. La crítica postmoderna celebra la victoria de una “nueva” etapa en la misma esfera regional de la modernidad. Y la poscolonialidad no se explica ni se entiende sin la postmodernidad. Su contribución fue haber introducido la cuestión colonial en el debate postmoderno, lo que ni por asomo se les podría haber ocurrido como cosa seria a los pensadores postmodernos. Derrida es argelino, pero Albert Camus, que también lo es, es otra cosa. Fue criticado, pero no se puede negar que a Camus Argelia le dolía; en cambio, no figura en el pensamiento derridiano.

Ahora, conectando esta pregunta con la anterior, cito por extenso un ensayo reciente, de 2022, de Sylvia Taussig, publicado en la *Revue europeene des sciences sociales* (60-1), titulado “La pensée décoloniale. Derrière la politique, la gnosis heideggerienne”. El título tiene dos puntos intrigantes: la relación con Heidegger y el empleo de la palabra *gnosis* para Heidegger y de *la pensée* para la decolonialidad. El ensayo es interesante en varios aspectos pero, en relación con esta pregunta y la anterior, copio, traduzco y cito un párrafo *in extenso*. La autora distingue, entre la variedad de tendencias decoloniales, diversos pensadores latinoamericanos en los que percibe un hilo conector:

Sin embargo, los diferentes pensadores latinoamericanos aquí considerados (Walter Dignolo, Anibal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel, Santiago Castro-Gómez, Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres, Zulma Palermo, Fernando Coronil, Eduardo Restrepo, Agustín Lao Montes, Freya Schiwy, Javier Sajinés, José David Saldívar y el más famoso de todos: Enrique Dussel) constituyen una corriente de pensamiento bastante reconocida, por sí sola la primera, cuyas principales líneas es posible identificar. Este pensamiento decolonial que busca resaltar, más allá de las descolonizaciones, la persistencia de los procesos coloniales, se diferencia del poscolonialismo (Dignolo, 2008, p. 246) en el que Dignolo ve una continuidad y una simple sucesión cronológica, indicada por el “post-”, y del cual también critica el sufijo “-ismo-”, que hace referencia a una categorización académica. Por otro lado, la colonialidad designa un estado, una realidad, y es la otra cara de la modernidad, por lo cual no existe algo que hubiera reemplazado la situación colonial (Boidin y Hurtado López, 2009; Taussig, 2019a; da Silva Mathias, 2018). *En otras palabras, la situación política del colonialismo ya no existe, pero la hegemonía económica y cultural de la colonialidad continúa* (itálicas mías, W. M).

En fin, no hay ni ida ni vuelta. Lo que hay es la singularidad geopolítica y el entramado existencial de quienes sostienen, elaboran, construyen, en sus respectivos ámbitos, sus análisis, obsesiones y propuestas. Simplificando, Heidegger y Lyotard habitan el espíritu europeo. El poscolonialismo habita la casa del Sur de Asia y del Norte de África (Said)

extendida al sur. La decolonialidad habita la casa de América del Sur. En algunos casos hay buena vecindad, en otros hay distanciamiento, pero nunca homogeneidad unitaria y universalista. Por eso hablamos de pluriversalidad.

G. E.: Uno de los puntos neurálgicos del “giro decolonial” ha sido discutir y profundizar sobre la idea de “eurocentrismo” ¿Podría resumir esta idea según su parecer, si es que sigue siendo productiva?

W. M.: No sé si la idea es productiva pero sí que es central, hoy, en todo el ámbito de la experiencia humana. No podemos olvidarla puesto que hoy alimenta la re-occidentalización política, económica, armamentista, epistemológica y ontológica. Dejemos a un lado lo primero y mencionemos la famosa frase de Joseph Borrell (Alto Comisionado de las Relaciones Exteriores de la Unión Europea): Europa es el jardín y el resto, la jungla. ¡Si esto no es eurocentrismo, mi abuela no era tuerta! Si el eurocentrismo, extendido al *atlanticismo*, no fuera central, no tendríamos la situación que tenemos en Ucrania, en Israel y lo que podríamos experimentar en Taiwán. La desoccidentalización (proyectos estatales) y la decolonialidad (proyectos de la esfera pública) se enfrentan con la re-occidentalización tanto estatal como cultural (esfera pública), que se esfuerza por mantener los privilegios de una civilización, la occidental, y prevalecer sobre todas las demás en todos los órdenes de la experiencia humana.

Ahora bien, ¿a qué llamamos “eurocentrismo” (también Samir Amin, economista egipcio, e Immanuel Wallerstein, sociólogo estadounidense, lo distinguieron en su formación y extensión)? Recordemos que Slavoj Žižek escribió y firmó una defensa izquierdista del eurocentrismo.⁹ En este rubro, las cosas tuvieron un giro un tanto inesperado, que Facundo Giuliano (2020) reconstruyó en un ensayo en el que explora los desacuerdos Žižek-Mignolo. Quijano subrayó que el eurocentrismo es un problema epistemológico (y, por lo tanto, ontológico) y no un problema geográfico. No toda la población europea es eurocéntrica, pero sí lo son las instituciones estatales y educativas (universidades, museos). Los ejemplos abundan hoy, y desde hace 500 años. En este sentido, el eurocentrismo consiste en la constitución de toda una esfera de conocimiento y formas de conocer asentadas sobre la provincial experiencia griega, su traducción al latín y su conversión en la teología cristiano-aristotélica de Santo Tomás de Aquino.

Visto desde otra perspectiva, podemos decir que es “la occidentalización del mundo”, que describió magistralmente (en 1989) el antropólogo francés Serge Latouche y que caracterizó más aún con el subtítulo: “Ensayos sobre la significación, el alcance y los límites de la unificación del mundo”. Claro, como Latouche es francés, y también lo es Foucault, no van más atrás de 1650. Podemos complementar lo que les falta a ambos con el magistral libro del filósofo e historiador mexicano Edmundo O’Gorman, titulado, significativamente, *La invención de América. El universalismo de la cultura occidental* (1958). ¿Ves? El universalismo de O’Gorman es paralelo a la unificación de Latouche. Sin embargo, conocemos más a Latouche, francés, que a O’Gorman, mexicano. ¿Por qué? Por el eurocentrismo todavía vigente, aunque de a poco la conciencia planetaria va reduciendo el eurocentrismo a su propia medida. El problema no es que Europa haya sido eurocéntrica, también fueron y son “céntrico” los chinos, los africanos, los musulmanes, los pueblos originarios, etc., etc. El problema no es el “centrismo” sino la aberración, y la aberración es precisamente la pretensión y las consecuencias de convencer a la gente de que la cultura europea es universal, como argumenta O’Gorman, y es una cultura que pretende la unificación del mundo, como dice Latouche, y que Europa (ahora, Estados Unidos) debe ser el centro. Es decir, hoy podemos hablar de euro-americanismo. Es decir, el *atlanticismo*.

Pues bien, aquí tocamos otra de las terribles consecuencias, hoy, del eurocentrismo en su versión neoliberal y atlántico-céntrica, que estamos experimentando no sólo en el pensamiento en la esfera pública y en las disciplinas, sino también en los conflictos interestatales. Ucrania, Israel-Palestina, en África Gabón y Níger, y posiblemente Taiwán. ¿Qué significa todo esto sino la herencia eurocéntrica de pretender la unificación del planeta, ahora ya no bajo el proyecto cristiano y liberal, sino el neoliberal? En resumen, la vigencia del eurocentrismo en su versión neoliberal y atlántico-céntrica la percibimos en los esfuerzos para preservar los privilegios de 500 años de eurocentrismo. ¿Qué es el “Rule-Based International Order” (Las reglas básicas del orden internacional) que invoca Joe Biden constantemente sino un orden mundial dictado por Estados Unidos, con la servidumbre de la Unión Europea e instrumentado por la OTAN? Es la verdad por correspondencia teológica: lo que yo creo es lo que es.

G. E.: En sus trabajos hay una recuperación de conceptos en desuso para contrarrestar la estrechez de sentido que impone la modernidad. Por caso, remite al latín *legere* para proponer

un sentido más amplio del signo y sus soportes materiales (reducidos a la escritura alfabética en el libro), a *gnosis* para escapar de la restricción epistemológica moderna que anula otras formas de conocimiento, a *aiesthesis* para abrir el corsé de la estética moderna. Al mismo tiempo, usted denuncia las diferencias de *status* de las lenguas (lenguas de conocimiento, lenguas de traducción, lenguas de cultura). ¿Por qué entonces remitirse a términos griegos y latinos antiguos? ¿Hay una estrategia de re-apropiación? ¿Tiene que ver con la disponibilidad de términos compartidos a nivel mundial? ¿Con la falta de términos en otras lenguas?

W. M.: ¡Ah, esta es la pregunta del millón! Por dos razones. Una, porque mi educación familiar (piamontés y castellano), mi escuela primaria, secundaria y universidad, todo fue una inmersión bio-cultural en los márgenes de la civilización occidental. En los confines de occidente, al decir de Canal Feijóo. Es decir, lo que me formó biológica y culturalmente es el aire, el sol, los vientos de la pampa gringa chica, la extensión de la llanura que rodea al pequeño pueblo de Corral de Bustos, y Córdoba, la docta, la quinta universidad de las Américas (1613) y la Reforma Universitaria (1918). Sería distinto si en vez de esta trayectoria mi cuerpo se hubiera formado en las estepas de Siberia, en el azul y la arena del Mediterráneo, en alguna de las doce o trece mil islas de Indonesia, o en la ciudad portuaria de Shanghái, o si hubiera pertenecido a los hijos de la medianoche que relató Salman Rushdie, o, en fin, si mi cuerpo se hubiera formado en la atmósfera soleada del Caribe, en una de las islas de habla francesa o inglesa, en familias de la diáspora africana, o en las alturas de Bolivia, nacido en una familia aimara, etc., etc.

Como ustedes habrán notado, pero seguramente pasado por alto, en *El lado más oscuro del Renacimiento* (1995) elaboro argumentos basados en el vocabulario náhuatl. Toda la elaboración en torno a *amoxtli*, precisamente ahí donde aparece *legere*. También apelo a conceptos de otras lenguas en la parte del libro en la que analizo la obra de Ibn Khaldun y bordeo la conceptualización china del “mapa”. El problema es este: no conozco ni la lengua árabe ni el mandarín, y sólo conozco un poco de lenguas indígenas de las Américas. Pero, aunque fuera “experto” y conociera el mandarín o el árabe como una persona nativa, no sería la lengua en la que se ha formado mi cuerpo ni tampoco tendría la vivencia de Shanghái o Túnez, aunque haya estado y vivido en esos lugares.

Podría hacer interesantes análisis, como los hace, por ejemplo, Joseph Needham, bioquímico británico, historiador de la ciencia y sinólogo, en su monumental investigación

publicada en varios volúmenes, a partir de 1956, sobre la civilización china; o el magistral estudio de Marshall Hodgson (1974), historiador y especialista en estudios islámicos sobre la civilización Islámica. Estos trabajos son formidables, pero son trabajos de investigadores occidentales *sobre* civilizaciones que no *habitan*, aunque las conozcan al dedillo. No es eso lo que puedo o me interesara hacer. Todo mi trabajo, desde las investigaciones a principios de los ochenta que condujeron a *El lado más oscuro del Renacimiento* (1995), surgió de haberme dado cuenta de que mi cuerpo, que incluye el cerebro, habita la frontera de dos lenguas imperiales, moderno-europeas: por un lado, el español, y, por el otro, el francés (tesis de doctorado) y el inglés (vida profesional después de la tesis).

Esa frontera está signada por una diferencia, no ya cultural sino imperial. Todo eso lo analizo en *Historias locales / Diseños globales* (Mignolo, 2003), en el capítulo en el que estudio la constitución simultánea en el siglo XVI del orientalismo (diferencia colonial) y del sur de Europa (diferencia imperial: España, Italia, Portugal... ¡y Grecia!). Roma y Atenas perdieron su estatuto fundacional y se convirtieron en ciudades del sur de Europa, ¡de los PIGS¹⁰! Fueron destituidas, y con su destitución ocurrió la destitución del vocabulario, que fue reemplazado por el vocabulario secular del siglo XVIII cuando Inglaterra y Francia tomaron el liderazgo colonial, y Alemania, el liderazgo filosófico intelectual. La epistemología acalló y destituyó la gnoseología, y la estética acalló la *aesthesis*.

Pues lo que estoy haciendo es fundamentalmente *reconstituir* (no recuperar) aquellos conceptos que fueron *destituidos* en la *constitución* del vocabulario y subjetividades moderno/coloniales. Aníbal Quijano (1992) inauguró la tarea decolonial reconstituida; es decir, la descolonización como *reconstitución epistemológica*. Con el correr de los años, agregamos la *reconstitución estética*. La formulación de estos procesos es la siguiente: la reconstitución *gnoseológica* de la epistemología y la reconstitución *aesthética* de la estética. La epistemología, sabemos, elabora las condiciones del conocimiento racional, científico y filosófico. La *episteme* griega. Por lo tanto, es limitada. Gnoseología, *gnosis*, elabora las condiciones de todo pensamiento, tanto de la *episteme* como de la *doxa*. No hacemos distinciones, puesto que la distinción entre un conocimiento serio y la desvalorización de la opinión sienta una jerarquía de saberes que, a la larga, constituye el momento fundacional del universalismo de la civilización occidental (O’Gorman) y la unificación de la cultura occidental (Latouche). De modo que, en casos como este, gestiono la reconstitución de palabras griegas destituidas en el proceso de constitución de la civilización occidental.

Recordemos, para no perdernos, que Grecia no es “cuna” de la civilización occidental hasta el Renacimiento, que inventa sus fundamentos y se la apropia. Grecia es también fuente del pensamiento árabe (Ibn Rush) y persa (al-Ghazali). Y como si esto fuera poco, hoy Grecia es la fuente del cristianismo ortodoxo que va de Grecia a Kiev, a Moscú. Todo esto lo borra la invención de la civilización occidental, del Renacimiento a la Ilustración.

En resumen, lo que puedo hacer, dadas las condiciones biológicas o, si les asusta la palabra “biológica”, digamos las condiciones cósmicas y culturales (italiano, castellano, pampa gringa chica, Córdoba) que formaron mis bases cognitivas, es trabajar a partir de las destituciones en el proceso constitutivo de la civilización occidental. Quizás algún día alguien contribuya a esta tarea trabajando las destituciones que la epistemología y la estética produjeron en el mandarín, el árabe, el persa, el aimara, el babara, el urdu, etc. En fin, doy dos ejemplos de lo que se está ya haciendo en este sentido, aunque no específicamente en torno a la epistemología y la estética sino en el ámbito de la tecnología y de la cognición.

El primer ejemplo es el de Leanne Betasamosake Simpson. Betasamosake Simpson es Michi Saagiig Nishnaabeg, de nacionalidad canadiense y con formación académica. Los pueblos autodenominados *Anishinaabe* pertenecen a los pueblos algonquinos originarios, que comparten lenguas similares. Betasamosake Simpson creció en esas familias y en esas lenguas, y se formó en la universidad. Habita la frontera, puesto que por un lado actúa como académica, y también artista, y, por el otro, continúa trabajando en la reconstitución de las civilizaciones de sus pueblos originarios. Su libro de 2011, *Dancing in Our Turtle's Back. Stories of Nishnaabeg Re-Creation, Resurgence, and a New Emergence (Bailando sobre el caparazón de la tortuga. Relatos de la re-creación, resurgencia y nueva emergencia de los Nishnaabeg)*, es un fascinante ejercicio de gnoseología fronteriza de alguien que siente y piensa en la lengua y la inteligencia nishnaabeg, y nos cuenta que la pedagogía viene de la tierra, no del griego ni del latín. Nos cuenta Simpson que el ensayo fue generado en “una comunidad de intelectuales, artistas, ancianos y productores culturales que me han influido y ante quienes soy responsable”.

Recordemos, por si acaso, que los pueblos originarios del norte (lo que es hoy Canadá y Estados Unidos) viven sobre el caparazón de la tortuga, un relato fundacional, cosmogónico, hoy difundido en los pueblos originarios desde la costa este al oeste. Este relato es equivalente a la cosmogonía cristiana (Dios creó el mundo en siete días y en ese mundo vivimos) o a la de los griegos antiguos, quienes vivían en el *cosmos* (poblado de deidades) que surgió para

ordenar el *caos*. Para los pueblos de Anáhuac, *Ōmeteōtl* es la fuerza dual (“dios”, le llamaron los hispanos), masculino y femenina, que genera todo lo viviente, pues todo lo viviente está imbuido de esas dos fuerzas sin las cuales no habría ni creación ni recreación. En fin, podemos ir a las cosmogonías chinas, a las hindúes, a las africanas, y empezamos a comprobar que la cosmogonía greco-romana es una entre tantas y que el *oykos* griego era muy similar al *ayllu* andino, puesto que *oykonomia* era la organización de la vida comunitaria, igual que el *ayllu*.

El segundo ejemplo es el trabajo del joven intelectual y académico chino, originario de Hong Kong, Yuk Hui. Su libro fundamental en este rubro que estoy tratando es *La pregunta concerniente a la tecnología en China* (2018). Yuk Hui creció y se formó en el mandarín de Hong Kong, en la cosmografía de la península en el Mar de la China Meridional, en la humedad y el calor y la cercanía con el continente, en Taiwán, en Singapur; es decir, poblaciones para las cuales el mandarín es la lengua principal y, en general, son de la etnia Han. Pero, también, es en esa zona de Hong Kong y Singapur donde el imperialismo inglés dejó sus marcas. No es de sorprender que Yuk Hui haya hecho estudios de filosofía en Europa y domine el alemán, francés e inglés, tanto como el mandarín y el japonés. Pues ¿cuál es el argumento de su libro? ¿Por qué asumir que la tecnología universal son pamplinas occidentales? Y para ello muestra que lo que los griegos denominaron *techné*, el saber hacer, es una capacidad general, al menos de los animales humanos.

Esto es, si la capacidad o la habilidad es universal, *techné* es una denominación provincial y regional engrampada con la cosmología griega. Como los chinos no tuvieron nada que ver con Grecia, ni les interesó mucho tampoco, su vocabulario para hablar del saber hacer está engrampado con su propia cosmología, *Tianxia, todo lo que está bajo el cielo*. El constante movimiento de creación y de recreación es la complementariedad del *yin* y del *yang*, tan complementarios como la complementariedad de *Ōmeteōtl*. La pregunta, por cierto, no es cómo se traduce *techné* al mandarín, puesto que preguntar así es substancialmente *eurocéntrico*: el vocabulario de la civilización occidental es la referencia para todas las demás civilizaciones. La pregunta es al revés: fíjense, diríamos desde la perspectiva china, que los griegos denominaron *techné* al conocimiento y la habilidad para hacer que nosotros, en mandarín, denominamos 技术 (*Jìshù*). Claro, el significado de la palabra en mandarín puede ser semejante al significado que tiene en las seis lenguas europeas imperiales modernas, pero las cosmologías que las sostienen son de raíces diferentes. Ahora, lo que ocurrió en el proceso

de la constitución moderno/colonial fue la inversión, y en esa inversión ¡¡hoy se dice que 技术 (Jishù) significa *tecnología*!! Ahora bien, la fundación geo y corpo-política de las investigaciones de un científico y sinólogo británico como Needham, por un lado, y un filósofo chino de Hong Kong, Yuk Hui, por el otro, son muy distintas. Pues no se trata sólo de los *contenidos* y la calidad académica de ambos investigadores, sino de la vivencia europea de Needham y la vivencia chino-británico- de Yuk Hui, quien confronta la colonialidad del saber (Yuk Hui no usa la expresión, aunque su investigación propone la reconstitución de lo que el concepto occidental de tecnología destituyó). La filosofía y la ciencia no son programas de investigación en máquinas robóticas programadas. O al menos, todavía no. Mientras mantengamos la vivencia orgánica de nuestros cuerpos, lo que hacemos, pensamos e investigamos está más motivado por la sensorialidad que por el razonamiento.

Pues bien, estas creencias instaladas en y por la civilización occidental son las que investiga Yuk Hui, debida y respetuosamente, marcando los límites regionales de *La cuestión concerniente a la tecnología*, que Martín Heidegger (1977) publicó poco después de que en 1948 apareciera *Cibernética* de Norbert Wiener (2019), trabajo, este último, que nos puso en el camino digital y de la inteligencia artificial.

En fin, este es el clima de nuestra época, al que intento contribuir escarbando en las posibilidades y límites de mis habilidades cognitivas, bio-culturales, atento a lo que se está haciendo en otros ámbitos, en otras lenguas, en otras condiciones bio-culturales. De ahí mis reflexiones sobre la política cognitiva de la corporalidad geo-histórica. O quizás sería mejor decir, las condiciones *cosmo-culturales* que nos con-forman. Como dije, puesto que mi propia con-formación *cosmo-cultural* es uno de los confines de occidente, no puedo pretender pensar en el cuerpo y lenguas de los pueblos originarios, de la civilización china, árabe o persa. No puedo ni trato de ser un nietzscheano *Übermensch*, el cual, al fin de cuentas, era un superhombre, importante, claro está, en el estrecho ámbito de Europa, pero bastante limitado y eurocéntrico. Se trata, en estos casos y muchos otros, de abrir lo uni-versal a lo pluri-versal en la esfera del conocimiento, lo cual es paralelo, aunque no según una relación uno a uno, con la apertura de lo uni-polar a lo multi-polar en el orden internacional. Este no puede ya estar basado en la *unificación y homogeneización universal* del *rule-based international order*, propuesto por Joe Biden, ni tampoco ya es posible vivir y pensar en los términos universales que sostienen la cosmología y la civilización occidental, una entre varias.

Referencias

- Adorno, R. (1989). Colonial Discourse. *Dispositio*, 14(36/38), 333-337. Center for Latin American and Caribbean Studies, University of Michigan, Ann Arbor.
- Betasamosake Simpson, L. (2011). *Dancing on our turtle's back: stories of Nishnaabeg re-creation, resurgence, and a new emergence*. Winnipeg: Arbeiter Ring Publishing.
- Betasamosake Simpson, L. (2014). Land as pedagogy: Nishnaabeg intelligence and rebellious transformation [La tierra como pedagogía: inteligencia nishnaabeg y transformación rebelde]. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 3(3). Traducción de Sol Aréchiga Mantilla. Recuperado de <http://t-e-e.org/files/prisa-mata/Simpson%20-%20La%20tierra%20como%20pedagogia%20%282022%29.pdf>
- Dussel, E. (1992). *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. Madrid: Nueva utopía.
- Giuliano, F. (2020). Del monólogo eurocéntrico a la enseñanza de la diferencia colonial: El debate Žižek/Mignolo. *Ciencia e Interculturalidad*, 27(2), 80-93. Recuperado de <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/149295>
- Grafton, A. (10 de abril de 1997). The Rest vs. the West. *The New Yorker Review*. Recuperado de <https://www.nybooks.com/issues/1997/04/10/>
- Heidegger, Martin (1977). *The question concerning technology, and other essays 1889-1976*. Nueva York-Londres: Garland Publishing, Inc.
- Hodgson G. S. M. (1974). *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago: The University of Chicago Press. <https://www.jstor.org/stable/162129>
- Hui, Y. (2018). *The question concerning technology in China: An essay in cosmotechnics*. Falmouth: Urbanomic Media.
- Hulme, P (1986). *Colonial Encounters Europe and the native Caribbean, 1492-1797*. Londres-Nueva York: Methuen. Recuperado de <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13569329909361961>
- Latouche, S. (1989). *L'Occidentalisation du monde: Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*. París: La Découverte. Recuperado de https://www.editionsladecouverte.fr/l_occidentalisation_du_monde-9782707145918
- Lyotard, F. (1979). *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Londres: Les Éditions de Minuit.
- Mignolo, W. (1995). *The darker side of the Renaissance: Literacy, territoriality, and colonization*. Michigan: University of Michigan Press.
- Mignolo, W. (1999). I am where I think: Epistemology and the colonial difference. *Journal of Latin American Cultural Studies*. 8(2), 235-245.

- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Mexico: Akal.
- Mignolo, W. (2005). La *semiosis colonial*: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas. *Revista AdVersus*, II(3). Recuperado de <http://www.adversus.org/indice/nro3/articulos/articulomignolo.htm#arriba>.
- Mignolo, W. (2011). *De la hermenéutica y la semiosis colonial al pensar descolonial*. (Introducción Gustavo Verdesio). Quito: Abya-Yala.
- Mignolo, W. (2014). *El vuelco de la razón. Diferencia colonial y pensamiento fronterizo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Needham, J. (1956). *Science and Civilisation in China*. Cambridge: Cambridge University Press. Recuperado de <https://www.cambridge.org/us/universitypress/subjects/history/history-science-and-technology/science-and-civilisation-china-volume-1?format=HB&isbn=9780521057998>
- Ngugi Wa Thiong'o (2015 [1986]). *Descolonizar la mente: la política lingüística de la literatura africana*. Madrid: Debolsillo.
- O'Gorman, E. (1958). *La invención de América. El universalismo de la cultura occidental*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Pachón Soto, D. (2008). Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/Colonialidad. *Ciencia Política*, 3(5). <https://revistas.unal.edu.co/index.php/cienciapol/article/view/17029>
- Quijano, Aníbal (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11-20.
- Rufer, M. (2021). Semiosis Colonial. En B. Colombi (Coord.), *Diccionario de términos críticos de la literatura y la cultura en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO online. Recuperado de https://www.academia.edu/84894310/Semiosis_Colonial
- Said, E. (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Said, E. (1979). *The Question of Palestine*. New York: Vintage Books.
- Taussig, S. (2022). La pensée décoloniale. Derrière la politique, la *gnosis* heideggerienne. *Revue europeene des sciences sociales*, 60(1), 141-170.
- Tudela, E. S. V. (1997). [Review of *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, by W. D. Mignolo]. *The Journal of Modern History*, 69(4), 863-864. Recuperado de <https://doi.org/10.1086/245629>
- Verdesio, G. (2013). *De la hermenéutica y la semiosis colonial al pensar decolonial*. Recuperado de https://monoskop.org/images/6/6e/Mignolo_Walter_De_la_hermeneutica_y_la_semiosis_colonial_al_pensar_descolonial_2a_ed_2013.pdf

- Wiener, N. (2019). *Cybernetics or control and communication in the animal and the machine*. Londres: MIT Press.
- Yates, F. (1964). *The Dark Side of the Renaissance. Bruno and the Hermeneutic Tradicion*. Recuperado de <https://www.nybooks.com/articles/1964/09/10/a-dark-side-of-the-renaissance/>
- Žižek, S. (1998). A Leftist Plea for “Eurocentrism.” *Critical Inquiry*, 24(4), 988-1009. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/1344115>

Notas

(*) **Grupo** Integrado por el Prof. Emilio D. Binaghi, la Lic. Paula Giacobone, Cynthia S. Guadalupe González, el Prof. Gabriel Rouede y el Lic. Nicolás E. Saltapé. Coordinado por el Dr. Maximiliano A. Garbarino. Centro de Investigación en Filosofía, Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (UNLP-CONICET), Universidad Nacional de La Plata, Argentina

1. En el próximo número de la Revista saldrá una segunda parte.
2. <https://scholar.google.com/citations?user=PW8f7ZcAAAAJ&hl=en>
3. Grafton, A. (1997).
4. Tudela, E. S. V. (1997).
5. Incluido en Mignolo (2014).
6. Una reseña útil, aquí: <https://www.jstor.org/stable/4530407>
7. Aquí se puede observar el volumen completo: <https://www.jstor.org/stable/i40072827>
8. Esta es una de las reproducciones en el 2005, que se puede leer gratis: <http://www.adversus.org/indice/nro3/articulos/articulomignolo.htm#arriba>
9. Ver Pachón Soto, D. (2008).
10. Ver también Žižek, S. (1998).
11. Es una forma despectiva que se usa en la Unión Europea para referirse a Portugal, Italia, Grecia y España.

