

# Liberacionismo, Decolonialismo, Deconstructivismo. Elementos de un debate en torno a la problemática del eurocentrismo

*Liberationism, Decolonialism, Deconstructivism: Elements of a Debate on the Problem of Eurocentrism*

Iván Trujillo\*

Universidad de California - Riverside  
itrujillocorrea@gmail.com

DOI: 10.5281/zenodo.3463710

Recibido: 23/05/2019    Aceptado: 02/09/2019

**Resumen:** En el presente artículo entregamos algunos elementos del debate entre las corrientes liberacionista, decolonialista y deconstructivista en torno al problema del eurocentrismo. En primer lugar, identificamos algunos de los aportes del pensamiento de Jacques Derrida a este debate en lo que ha sido su lectura de tres autores representativos del pensamiento europeo: Husserl, Hegel y Heidegger. En segundo lugar, entregamos algunos elementos sobre la manera en que ciertas formas del decolonialismo y del liberacionismo conciben no sólo su diferencia con el eurocentrismo, sino también la diferencia entre los pensadores europeos con los que ellos cuentan y este mismo. Finalmente, en tercer lugar, reseñamos muy brevemente dos versiones del deconstructivismo que parecen capaces de dialogar a la distancia, dos versiones de la errancia entre Latinoamérica y Europa

**Abstract:** In this article we give some elements of the debate between the liberationist, decolonialist and deconstructivist currents around the problem of Eurocentrism. In the first place, we identify some of the contributions of Jacques Derrida's thought to this debate from his reading of three representative authors of European thought: Husserl, Hegel and Heidegger. Secondly, we give some elements on the way in which certain forms of decolonialism and liberationism conceive not only their difference with Eurocentrism, but also the difference between European thinkers to whom they feel linked and this same Eurocentrism. Finally, in the third place, we briefly review two versions of deconstructivism that seem able to dialogue despite the distance, two versions of wandering between Latin America and Europe.

**Palabras clave:** liberacionismo, decolonialismo, deconstructivismo, eurocentrismo

**Keywords:** liberationism, decolonialism, deconstructivism, eurocentrism

\* Doctor en Filosofía en la Universidad Paris 10, con estudios postdoctorales en la Universidad de California – Riverside. Ha sido profesor en diversas universidades chilenas. Es autor de los libros: *Jacques Derrida, estética y política* (Palinodia, 2009), *De la possibilité d'une fiction historique chez Jacques Derrida* (L'Harmattan, 2017), *Artes y hostilidad. La estética hegeliana y la violencia del pensamiento* (Pólvora, 2019, por aparecer) y *El poder de ficción. Entre historicidad y literatura sin condición en Jacques Derrida* (Lom, 2019, por aparecer)

## 1. Introducción

Entregamos aquí algunos elementos de la relación entre la filosofía no-europea y la filosofía europea a partir de la problemática del “eurocentrismo”. Esta problemática se nos aparece como un factor clave en la autoconciencia de la filosofía no-europea. En Latinoamérica y en ciertos ámbitos académicos en los Estados Unidos, encontramos esta problemática en las reflexiones de la filosofía de la liberación, en el pensamiento decolonial y hasta en alguna forma de deconstructivismo. Aparece como un problema relevante sobre todo para las dos primeras formas de pensamiento y, a veces, precisamente, en contra del deconstructivismo al cual se le suele llamar “postmodernismo”.<sup>1</sup> El deconstructivismo, en general, parece menos reacio a hablar de etnocentrismo que de eurocentrismo, y está a su vez al parecer menos predispuesto a establecer una diferencia que resulte muy tajante con respecto al pensamiento europeo. Esta reticencia será, por otro lado, objeto de evaluación crítica por parte de los partidarios del pensamiento decolonial, por ejemplo señalando, como lo hace Ramón Grosfoguel, que la posmodernidad “es una crítica eurocéntrica al eurocentrismo”<sup>2</sup>.

Pero, porque ni la crítica del eurocentrismo ha dejado de apuntar también a la filosofía de la liberación, ni la crítica de la postmodernidad ha dejado de apuntar al decolonialismo<sup>3</sup>, el problema de la definición y del alcance del eurocentrismo, y por tanto, también, el problema del anti-eurocentrismo, son cuestiones que no parecen ser de fácil resolución. El mismo Grosfoguel, en una entrevista, reconoce que, aunque hay unos más afuera que otros, no estamos absolutamente fuera del eurocentrismo<sup>4</sup>. Es sabido, por otro lado, lo que Enrique Dussel ha visto sobre todo en Levinas, además de lo que ha sido su relación con los pensamientos de Marx, de

<sup>1</sup> GROSFOGUEL, R., “Descolonizando los universalismos occidentales: El pluriuniversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”, en CASTRO-GÓMEZ S. / GROSFOGUEL R. (Edit.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 74.

<sup>2</sup> GROSFOGUEL, R., “Descolonizando los universalismos occidentales: El pluriuniversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”, p. 74.

<sup>3</sup> Ver DUSSEL, E., *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwers, 2001.

<sup>4</sup> GROSFOGUEL, R. / LAMUS CANAVETE D., “Diálogos decoloniales con Ramón Grosfoguel: Trasmmodernizar los feminismos”, en *Revista Tabula Rasa*, N° 7. Bogotá, 2007, p. 339.

Appel, etc. La noción misma de “transmodernidad” utilizada por Dussel muestra hasta qué punto y de qué manera la filosofía de la liberación concibe su relación con Europa<sup>5</sup>. Incluso, un filósofo deconstructivista como lo fue el chileno Patricio Marchant, tuvo siempre una fuerte polémica con el pensamiento europeo a partir de un “pensar del español” y una no menor relación entre éste y cierto pensamiento europeo<sup>6</sup>.

Ahora bien, creemos que la revisión del conjunto de estos planteamientos y de sus debates, debe desarrollarse en el horizonte de una evaluación acerca de la relación entre el pensamiento no-europeo y el pensamiento europeo. Ninguno de las formas de pensamiento que pretendemos abordar se muestra cerrado a la influencia de la filosofía europea, pero en el modo en que se da esta relación la evaluación de una sobre otra forma de pensamiento no se deja esperar. El modo de esta relación es entonces quizás lo más importante. Es lo que, por ejemplo, hace notar Grosfoguel al decir que la posmodernidad no constituye más que una crítica eurocéntrica al eurocentrismo. Diciendo esto, Grosfoguel no se está refiriendo precisamente a una filósofa o a un filósofo europeo, sino a Ernesto Laclau y a Chantal Mouffe. Pero, por lo mismo, y en la medida en que el filósofo europeo implícitamente aludido en el trasfondo del trabajo de estos autores es Jacques Derrida, la crítica eurocéntrica al eurocentrismo constituye una evaluación de la filosofía europea misma, o más exactamente, del modo como cierta filosofía europea (eurocéntrica) se relaciona (críticamente) con la filosofía europea (eurocentrista). A partir del discernimiento de este aspecto, la problemática del eurocentrismo se nos ofrece preferentemente como el problema de la relación entre la filosofía no europea y la filosofía de la deconstrucción.

En el brevísimo recuento de este debate al que nos comprometemos aquí procedemos de la siguiente forma: en primer lugar, entregamos algunos elementos de la deconstrucción derrideana del eurocentrismo. Corresponde, en trazos muy gruesos o esquemáticos, a la lectura del filósofo Jacques Derrida sobre la tradición filosófica centrada particularmente en la tradición europea, a saber las filosofías de Husserl, de Hegel y también de Heidegger. Hacemos esto bajo el subtítulo

<sup>5</sup> Ver DUSSEL, E., *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwers, 2001.

<sup>6</sup> Ver MARCHANT, P., *Escritura y Temblor*. Santiago: Cuarto Propio, 2000.

convencional: “Una deconstrucción de la filosofía europea”. En segundo lugar, entregamos algunos elementos sobre la manera en que ciertas formas del decolonialismo y del liberacionismo conciben no sólo su diferencia con el eurocentrismo, sino también la diferencia entre los pensadores europeos con los que ellos cuentan y este mismo. Hacemos esto bajo el subtítulo “La crítica al eurocentrismo y la relación con la filosofía europea en la filosofía de la liberación y el pensamiento decolonial”. Finalmente, en tercer lugar, reseñamos muy brevemente dos versiones del deconstructivismo que parece que pueden dialogar a la distancia, dos versiones de la errancia entre Latinoamérica y Europa. Hacemos esto bajo el subtítulo “Deconstrucción del arjé y marranismo”

## 2. Una deconstrucción de la filosofía europea

La alusiones más tardías realizadas por Jacques Derrida al eurocentrismo parecen encontrarse en su última intervención pública en Francia el año 2004, con motivo de los 50 años de *Le monde Diplomatique*, y en un diálogo con Elisabeth Roudinesco, recogida en el libro *De quoi demain....* En ambas alusiones se toma distancia del eurocentrismo en el mismo momento en que se realiza un elogio de Europa. En el diálogo Derrida da cuenta de un doble movimiento según el cual, mientras los ambientes culturales no europeos desarrollan una legítima e innegable impugnación del eurocentrismo, estos mismos se dejan europeizar pero no ya en relación con las formas imperialistas y colonialistas<sup>7</sup>. En otras palabras, el anti-eurocentrismo parece poder encontrarse ya con una Europa aliada.

En *L'autre Cap*, Derrida nos advierte que la astucia del discurso europeo admite que incluso la confesión de lo que han sido sus crímenes se inscriba en la “auto-celebración” de Europa<sup>8</sup>. Con ello se sugiere que la postura anti-eurocéntrica puede estar también comprendida en el discurso europeo. En la idea de Europa como cabo geográfico espiritual<sup>9</sup>, como *arjé* y como *telos*, como “lugar desde el cual o en vista del

<sup>7</sup> DERRIDA, J. / ROUDINESCO, E., *Y mañana, qué...* Buenos Aires: FCE., 2009, p. 194. Cf. DERRIDA, J. / ROUDINESCO, E., *De quoi demain...* París: Flammarion, 2001, p. 289

<sup>8</sup> DERRIDA, J., *L'autre cap*. París: Minuit, 1991, p. 31.

<sup>9</sup> DERRIDA, J., *L'autre cap*, p. 28. Es decir como un “cabo geográfico que se ha dado siempre la representación o la figura espiritual a la vez como proyecto, tarea o idea infinita, es decir universal” (28)

cual todo tiene lugar”<sup>10</sup>, Europa muestra la capacidad de comprender tanto los discursos como los contra-discursos sobre su propia identificación. Tanto la dialéctica como anti-dialéctica, son puestas al servicio la autobiografía de Europa. Frente a esta estructura, Derrida parece sugerir que no se trata entonces de oponer un programa distinto a este programa autobiográfico. Menos aún, si se va a relacionar la posibilidad de un afuera de Europa con la crisis de Europa. Y esto porque la *crisis* de Europa ya ha tenido la forma eurocéntrica de la “crisis del espíritu”. Y son los nombres de Hegel, de Husserl y de Heidegger encarnan este pensamiento.

Pero lo encarnan problemáticamente. Es decir, al parecer sobre la base de unos hallazgos teóricos susceptibles de ser situados incluso más allá del eurocentrismo. La lectura de Derrida de estos autores ha sido siempre la lectura sobre este posible más allá, abierto en la apertura del eurocentrismo filosófico europeo. Exponemos esto enseguida, de manera sumaria y esquemática, y como resultado de algunos trabajos ya realizados y otros en curso.

## 2.1 Husserl y la posibilidad de una época más general de la filosofía

En su *Mémoire* de 1953-1954, el joven Derrida plantea la posibilidad de pensar la reducción fenomenológica como reducción sin negación<sup>11</sup>. La reducción, dirá Derrida, conserva lo que suspende. Asimismo, la descripción husserliana de la noematicidad se le ofrece a Derrida como posibilidad de pensar en la irregionalidad del noema, es decir en la posibilidad del *phainesthai* en general. Lo que tendrá una enorme repercusión 40 años después en el concepto de espectralidad en *Spectres de Marx*. En la medida en que desde temprano esto concierne a la historicidad, por ejemplo al discurso de Husserl sobre el *eidos* Europa (así en la Conferencia de Viena el año 1935: *La crisis de la humanidad europea*), el joven Derrida observa que éste enraíza empíricamente dicho *eidos* en Grecia. Obliterando la posibilidad de mil enraizamientos o de mil ejemplos, Husserl parece contradecir su propio método. En un avance en el problema de la historicidad en Husserl, esta vez en su Introducción

<sup>10</sup> DERRIDA, J., *L'autre cap*, p. 29

<sup>11</sup> Ver DERRIDA, J., *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, París: PUF, 1990.

al Origen de la geometría publicada en 1962, Derrida consignará que la posibilidad histórica del eidos geométrico depende de que pueda cortar amarras con el mismo mundo empírico que le da nacimiento, incluyendo en ello a las objetividades dependientes de la imaginación, pero no sin poner de relieve la dificultad consistente en tener que presuponer *prescriptivamente* que hubo tal origen. Si en la fenomenología la llamada “reducción” es desde el comienzo de la reflexión metódica “conciencia de la implicación de otro origen absoluto, anterior y posible en general”<sup>12</sup>, entonces la fenomenología es el discurso de esta limitación en filosofía. “La imposibilidad de reposar en la mantención [maintenance] simple de un Presente Viviente, origen uno y absolutamente absoluto del Hecho y del Derecho, del Ser y del sentido, pero siempre otro en su identidad a sí, la impotencia de encerrarse en la indivisión inocente del Absoluto originario, porque solo es *presente difiriendo* sin descanso, esta impotencia y esta se dan en una conciencia originaria y pura de la Diferencia. Tal *conciencia*, con el extraño estilo de su unidad, debe poder ser vuelta a su luz. Sin ella, sin su dehicencia propia, nada aparecería”<sup>13</sup>. Por esta dehiscencia la fenomenología parece ofrecer la posibilidad de una apertura históricamente no solo europea de la filosofía. Se abren tres diálogos posibles:

- Un diálogo con la fenomenología francesa tanto en la forma de una fenomenología hermenéutica (de estilo ricoeuriano), como en la forma de una fenomenología acontecencial (Henry Maldiney, Claude Romano)<sup>14</sup>.

- Un diálogo con Deleuze y Guattari en *Mille plateaux*, quienes examinando en Husserl el paso de la pre-geometría a la geometría propiamente tal, de la idealidad sensible a la idealidad pura, observan que Husserl hace depender la emergencia de las idealidades puras de un “paso al límite”, lo que abre la posibilidad de pensar en una ciencia nómada en el origen de la geometría. Esta posibilidad es la de pensar en la historia no en su comienzo ni en su fin sino “lo que se produce en medio”<sup>15</sup>, es decir en relación con una espacialidad que, como dice Guillaume Sibertin-Blanc de

<sup>12</sup> DERRIDA, J., *Introduction à l'Origine de la géométrie*. Paris : PUF, 1962, p. 171.

<sup>13</sup> DERRIDA, J., *Introduction à l'Origine de la géométrie*, p. 171.

<sup>14</sup> Ver ROMANO, C., *Lo posible y el acontecimiento*, Santiago: Ediciones Alberto Hurtado, 2008.

<sup>15</sup> Citado por Alain Beaulieu en BEAULIEU, A., *Gilles Deleuze et la phénoménologie*. Bélgica : Sils María, p. 95.

la Universidad de Toulouse, es “un esquema de pensamiento, una manera de plantear los problemas y de construir los conceptos –no una filosofía de la geografía, sino una ‘geofilosofía’”<sup>16</sup>.

- Un diálogo con la geopolítica del conocimiento tal y como ha tenido lugar en la filosofía de la liberación o en el pensamiento decolonial.

## 2.2 Hegel y la necesidad de la diferencia

En *De la grammatologie*, precisamente en el libro que se abre con la problemática del etnocentrismo, entendido como la metafísica de la escritura fonética que borra su relación con la historia, con la inscripción, a favor de una idealidad del sentido que al hacer sistema con la voz rebaja y secundariza la escritura, Hegel aparecerá como “el primer pensador de la escritura”, como el pensador de “la diferencia irreductible”. Enseguida, en *Marges de la philosophie*<sup>17</sup>, esta diferencia es trabajada como el pensamiento dialéctico de la *necesidad* del signo (el signo ya no es una mera contingencia empírica), como la verdad como ausencia *en* el signo (el signo no es un mero puente que se deja atrás), y como la posibilidad de éste como una instancia fantástica en que se anulan y se cruzan los rasgos opuestos (el signo como un aparecer o un *phainesthai* que es al mismo tiempo *phantasia*). Luego, en *Glas*<sup>18</sup>, la necesidad de la diferencia como necesidad del signo es lo que aparece en el tiempo en que el espíritu se demora en estar consigo, es decir en una instancia en que el concepto puede siempre no llegar a sí mismo. Finalmente, en *La vérité en peinture*<sup>19</sup>, se encuentra la dificultad que en la Introducción a las lecciones sobre la estética Hegel reconoce como la dificultad de hablar del arte sin que se haya expuesto aún su concepto, es decir la dificultad de tener que precipitarse sobre el arte sin saber con seguridad que se trata de arte.

Este aspecto de una diferencia que la dialéctica hegeliana ha hecho aparecer como tal en toda su necesidad, hasta el punto de experimentar la amenaza de un signo que

<sup>16</sup> SIBERTIN-BLANC, G., “Cartographie et territoires, La spatialité géographique comme analyseur des formes de subjectivité selon Gilles Deleuze”, en *L'espace géographique*, 2010/13 (Vol, 39), p.225.

<sup>17</sup> Ver DERRIDA, J., *Marges de la philosophie*. París: Minuit, 1972.

<sup>18</sup> Ver DERRIDA, J., *Glas*. París: Galilée, 1974.

<sup>19</sup> Ver DERRIDA, J., *La vérité en peinture*. París : Flammarion, 1978.

resiste a su borradura en una más relevante significación, abre un diálogo con la dialéctica negativa de Adorno, y muy particularmente con el pensamiento post-adorniano del filósofo alemán Christoph Menke a partir de su libro *Die Souveränität der Kunst: Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*<sup>20</sup>. Pero también, con lo que ha sido la gran revisión filológica e histórico-crítica de las lecciones estéticas de Hegel emprendida por Gethmann-Siefert en Alemania también a comienzos de los 90s, y que ha mostrado las repercusiones conceptuales derivadas de un texto de Hegel intencionalmente deformado por su discípulo Hotho, el cual ha circulado durante más de un siglo y medio como el pensamiento estético de Hegel.

## 2.3 Heidegger y la posibilidad de una diferencia sin como tal

Situado desde el comienzo en estrecha relación con Hegel, con la consumación de la metafísica y con la posibilidad de un más allá de la filosofía<sup>21</sup>, en *Marges de la philosophie* Heidegger aparece como el pensador de la diferencia ontológica, es decir, también, de esta “extraña no-diferencia”, por la cual el ser no está fuera del ente. En la medida en que para Heidegger esta diferencia habría sido históricamente olvidada, sin dejar huella, “en la determinación del ser en presencia y de la presencia en presente”, la problemática de la diferencia puede ser pensada desde la huella que no ha quedado. Una *diferencia sin como tal* se anuncia entonces desde la historia misma de la metafísica occidental. En *Psyché*, en tanto, Derrida muestra que lo que Heidegger ha pretendido sea el envío destinal del ser, no hace más que dividirse, que lo que es desafiado es el esquema mismo de una destinación única<sup>22</sup>. Y porque es preciso que el envío del ser se divida para que haya una historia, la posibilidad de una amenaza originaria vuelve imposible una lectura epocal de la metafísica. Porque no hay, desde entonces, “LA metafísica”, como se dirá en *La Carte Postale*<sup>23</sup>, no hay cómo ahogar las diferencias.

<sup>20</sup> En la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, Verónica Galfione y un grupo de investigadores ha desarrollado un importante trabajo en esta tradición. Hay versión en castellano del libro de Christoph Menke. Ver MENKE, C., *La soberanía del arte. La experiencia estética según Adorno y Derrida*. Madrid: Visor, 1997.

<sup>21</sup> Ver DERRIDA, J., *Heidegger: la cuestión de l'être et l'histoire*. París : Galilée, 2013.

<sup>22</sup> DERRIDA, J., *Psyché*. París: Galilée, 1987

<sup>23</sup> Derrida, J., *La carte postale*. París: Flammarion, 1990.



### 3. La crítica al eurocentrismo y la relación con la filosofía europea en la filosofía de la liberación y el pensamiento decolonial

Nos parece que, por lo menos hasta cierto punto, los materiales que corresponde revisar en esta parte no tendrían que ser necesariamente refractarios a lo que Derrida sugiere en la entrevista con Roudinesco en el sentido que el anti-eurocentrismo parece poder encontrarse con una Europa aliada. Sin embargo, que se pueda hablar de una europeización del anti-eurocentrismo, podría ofrecer más de una resistencia. Lo que sigue a continuación, sobre la base de la referencia a algunos de los textos de la filosofía de la liberación y el pensamiento decolonial, pretende ser tan sólo una indicación sobre los alcances de este debate.

#### 3.1 Modernidad, postmodernidad y transmodernidad en el pensamiento de Enrique Dussel: más allá del segundo eurocentrismo

En el capítulo XXI de su libro *Hacia una filosofía política crítica*<sup>24</sup>, el filósofo argentino Enrique Dussel caracteriza la recepción del movimiento postmoderno en América Latina a finales de los años 80 como una generación que experimenta un desencanto y que concibe como algo positivo la hibridez cultural de una modernidad periférica que ya no cree en cambios utópicos. Asimismo evade los dualismos y transita por la pluralidad heterogénea, diferencial, de una cultura transnacional urbana. El discurso queda en manos de antropólogos sociales y críticos literarios. En este movimiento generacional Dussel inscribe la “crítica postmoderna” del filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez. El debate con esta crítica lleva a Dussel a explicar el surgimiento de la filosofía de la liberación en el marco de los diversos pensamientos críticos de la periferia colonial. La filosofía de la liberación aparece como paralela a la emergencia de los “Subaltern Studies” cuyos antecedentes remontan a la India en los años 70 y que estará muy influido por Foucault y por Edward Said. Se hace notar que no es Foucault, sino Levinas, lo que influye primero sobre la filosofía de la liberación<sup>25</sup>. Así también la crítica a la razón moderna bajo la influencia de la ontología Heidegger, la inspiración de la primera escuela de Frankfurt que le imprimió sentido

<sup>24</sup> Ver DUSSEL, E., *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwers, 2001.

<sup>25</sup> Se puede profundizar en esta influencia en DUSSEL, E., *Para una ética de la liberación latinoamericana I*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.

práctico a la ontología, y Fanon que situó a la filosofía de la liberación en el horizonte de las luchas de liberación. Surge entonces el horizonte mundial, pensado inicialmente bajo el concepto sistema-mundo, como el horizonte desde el cual la filosofía de la liberación comienza por hacer la genealogía de las categorías modernas. Es el momento en que Dussel señala que a este sistema-mundo no accedieron ni Foucault, ni Derrida, ni Vattimo, ni Levinas. Este aspecto se inscribe lo que Dussel entiende por eurocentrismo.

Este aspecto del planteamiento de Dussel se puede rastrear en lo que sigue en el capítulo en que estamos, en los capítulos XVI y XVIII de este mismo libro, y en su libro *1492 El encubrimiento del Otro*<sup>26</sup>. Es la determinación de lo que es la Modernidad y lo que es la filosofía moderna desde un punto de vista histórico, geopolítico<sup>27</sup>. Desde este punto de vista, antes del “ego cogito” cartesiano está el “yo conquisto” de Hernán Cortés, antes que tratarse sólo de los supuestos epistemológicos de la época clásica, como lo hace Foucault, se trata de la “Modernidad mundial toda desde hace 500 años”<sup>28</sup>.

Antes de seguir con eso, indico dos cosas que habría que analizar: la relación con Levinas y con Derrida. En relación con el Otro que anticipa la exclusión que trabaja Foucault, Dussel recuerda lo que le debe a Levinas y a Derrida: “El Otro”, “lo distinto” (como traducción de la *différance* derrideana). Bajo estos conceptos sostiene que la categoría de la exterioridad no es meramente moderna. Y que si Levinas se opone a la reconstrucción de la categoría del Otro por parte de la Filosofía de la liberación, es porque «sólo pensaba en Europa, sin advertirlo, y en la pura “responsabilidad” ética por el Otro, pero sin “responsabilidad”. La responsabilidad del filósofo crítico, en cambio, es la de “luchar por el Otro, la víctima, la mujer oprimida por el patriarcalismo, las generaciones futuras a las que le dejaremos una Tierra destruida, etc. (todos los tipos de alteridad posible) desde su conciencia ética situada; la de cualquier ser humano con “sensibilidad” ética que sepa indignarse ante la injusticia que sufre algún Otro”<sup>29</sup>. En cuanto a Derrida, y esto nos parece hasta cierto punto una observación muy importante de Dussel, se apoyará en él para defender el uso no simplista de ciertos dualismos, centro-periferia, dependencia-

<sup>26</sup> Ver DUSSEL, E., *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. Bolivia: Plural editores, 1994.

<sup>27</sup> Ver DUSSEL, E., *Filosofía de la liberación*. México: Edicol, 1977.

<sup>28</sup> DUSSEL, E., *Hacia una filosofía política crítica*, p. 444.

<sup>29</sup> DUSSEL, E., *Hacia una filosofía política crítica*, p. 445.

liberación, etc, y esto en contra del intento de decretarlos epistémicamente inútil, o decretar su negación. Al contrario, la deconstrucción “supone que el texto puede ser leído desde una totalidad de sentido vigente o desde la exterioridad del Otro”<sup>30</sup>. Dussel evalúa así una dialéctica entre estas categorías duales que no se pueden desconocer si es que es necesario seguir reconociendo que hay dominadores y dominados.

Frente al concepto mundial de la Modernidad antes señalado, hay un concepto eurocéntrico que toma como punto de partida de aquélla fenómenos intra-europeos (la Reforma, la Ilustración, la Revolución francesa) cuyo desarrollo posterior no necesita más que a Europa para explicar este proceso. Este concepto eurocéntrico querría así desentenderse de la Historia Mundial. Y no obstante, pretender no ser sólo Europeo. Pero si en relación con esta Historia Mundial (que para Dussel no comienzan sino hasta 1492), se entiende que la modernidad de Europa es el despliegue de las posibilidades abiertas “desde la ‘centralidad’ de la Historia Mundial, y la constitución de todas las otras culturas como su ‘periferia’”<sup>31</sup>, entonces el etnocentrismo europeo moderno, a diferencia del etnocentrismo de cualquier cultura, “es el único que puede pretender identificarse con la ‘universalidad-mundialidad’”<sup>32</sup>. Esto lo que da lugar, según Dussel, al “mito de la modernidad”. Lo que nos interesa destacar es que a propósito de esta Historia Mundial, la centralidad de Europa se relaciona con un afuera, es decir con aquellos que la Modernidad ha negado y que coexistía con ella: la Alteridad. Es la posibilidad de una relación “analéctica”<sup>33</sup>. En la medida en que esto abre la posibilidad de pensar una incorporación desde la Alteridad, Dussel habla de “Trans-modernidad”.

Finalmente, la investigación sobre el eurocentrismo en Dussel también debe reconocer que la “Trans-modernidad” es una “‘Trans’-modernidad’ que se debe distinguir de la “‘Post’-modernidad”<sup>34</sup>. Mientras ésta indica un proceso que surge “‘desde-dentro’” de la Modernidad y “significa un estado de crisis actual en el horizonte de la globalización”<sup>35</sup>, aquella, en cambio, implica una nueva

<sup>30</sup> DUSSEL, E., *Hacia una filosofía política crítica*, p. 446.

<sup>31</sup> DUSSEL, E., *Hacia una filosofía política crítica*, p. 353.

<sup>32</sup> DUSSEL, E., *Hacia una filosofía política crítica*, p. 353.

<sup>33</sup> DUSSEL, E., *Para una ética de la liberación II*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.

<sup>34</sup> DUSSEL, E., *Un diálogo con Gianni Vattimo: De la Postmodernidad a la Transmodernidad*. A Parte Rei, 54, 1999.

<sup>35</sup> DUSSEL, E., *Hacia una filosofía política crítica*, p. 390

interpretación del fenómeno de la Modernidad en su conjunto, incorporando a la Modernidad europea lo que nunca estuvo en ella, afirmando “‘desde-fuera’ de ella componentes esenciales de sus propias culturas excluidas, para desarrollar una nueva civilización futura, la del siglo XXI”<sup>36</sup>. Aceptar que hay una exterioridad a la Modernidad implica vencer un segundo eurocentrismo. Si el primero es aquel de la superioridad de Europa, probada desde dentro de ella misma (Dussel lo encarna aquí en Hegel y en Weber), el segundo todavía piensa desde Europa, pero acepta que logró el dominio “por momentos venidos desde ‘afuera’ (por ejemplo, los metales preciosos americanos)”<sup>37</sup>. La hegemonía de Europa así obtenida no duró más de 200 años, de los 500 años que tiene la Modernidad. Pero, aunque venidos desde afuera, las narraciones parten siempre desde Europa. El proyecto, la alternativa de la “‘Trans’-modernidad”, es el intento de superar este segundo eurocentrismo.

### 3.2 El anti-eurocentrismo programático del pensamiento decolonial

El pensamiento decolonial es una fuente inagotable de discursos anti-eurocéntricos. Es lo que muestra no sólo *El giro decolonial*, sino varios otros de sus textos<sup>38</sup>. Aunque no de manera exhaustiva sino sólo representativa, revisamos algunos con el objeto de que sirvan de referencia para cernir el problema del eurocentrismo. Pero, antes de eso, vale la pena detenerse brevemente en aquella crítica, consignada por Dussel, que el filósofo decolonial Castro-Gómez dirigiera a la filosofía latinoamericana y a él mismo. Está en juego su posible complicidad con el eurocentrismo.

<sup>36</sup> DUSSEL, E., *Hacia una filosofía política crítica*, p. 390

<sup>37</sup> DUSSEL, E., *Hacia una filosofía política crítica*, p. 390

<sup>38</sup> Ver LANDER, E., “Ciencias sociales: saberes coloniales, y eurocéntricos”, en LANDER, E. (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Caracas: Facultad de ciencias Económicas y Sociales (FACES-Ucv), Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC), 2000, pp. 11-40. QUIJANO, A., “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en LANDER, E. (ed.), *La colonialidad del saber*, 2000, pp. 201-246. CORONIL, F., “Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo”, en LANDER, E., *La colonialidad del saber*, 2000, pp. 87-111. LANDER, E., “Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano”, en Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides (eds.). *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1999, pp. 45-54.

Lo que según Dussel, como ejemplo de una filosofía postmoderna, es la crítica de Santiago Castro-Gómez al pensamiento latinoamericano anti-colonialista (Dussel lo llama “progresista”) y a Dussel mismo, consiste en decir: que este pensamiento no tiene conciencia de la localización de su propio discurso al momento de criticar la modernidad; que recae en la modernidad al no haber, como Foucault, reconstruido genéticamente el marco categorial moderno; que ha perdido el sentido de lo micro, heterogéneo, plural o híbrido, al haber elaborado narrativas épicas heroicas en relación con el Estado, la nación o el pueblo. Y en cuanto a Dussel, en *Crítica de la razón latinoamericana*<sup>39</sup>, Castro-Gómez dice que Dussel convierte a los pobres en un sujeto trascendental en relación con el cual adquiere sentido la historia latinoamericana. Dussel se ubicaría así en las antípodas de la postmodernidad pues reemplazaría el sujeto ilustrado por otro sujeto absoluto.

De una manera más o menos similar, pero en la forma más extendida de una digestión en lo que será un recuento a la vez más amplio y más específico de lo que ha sido el desarrollo del pensamiento poscolonial en los Estados Unidos, esta misma crítica puede ser encontrada también en el artículo de Castro-Gómez en “Latinoamericanismos, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón”<sup>40</sup>. Asumiendo un enfoque geopolítico tendiente a reconocer, en relación con el poscolonialismo, cómo las ciencias sociales y humanas construyeron “Latinoamérica” como objeto de conocimiento y el modo en que este tipo de construcción discursiva se inscribe en la dinámica global de occidentalización, en un momento de su análisis Castro-Gómez confronta los presupuestos teóricos del poscolonialismo (Said, Bhabha, Spivak, Guha) con el anticolonialismos de los años sesenta y setenta. Digamos sólo como indicación global que tras señalar, a modo de un cierto encabezamiento, prácticamente los mismos elementos críticos antes descritos, se va a comenzar por decir que los teóricos poscoloniales comenzaron a ver “que la gramática misma de la modernidad –desde la cual se articularon todas las narrativas

<sup>39</sup> CASTRO-GÓMEZ, S., *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill-Editor, 1996.

<sup>40</sup> En CASTRO-GÓMEZ, S. / MENDIETA, E., (ed.), *Teorías sin disciplina*. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

anticolonialistas- se hallaba vinculada esencialmente a las prácticas totalizantes del colonialismo europeo<sup>41</sup>. Esto por supuesto atañe a Dussel.

Pero en el marco del pensamiento decolonial, Dussel es también un referente del anti-eurocentrismo. En el texto editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial*<sup>42</sup>, no sólo aparece a este respecto profusamente citado, sino que en los textos de la autoría de ambos filósofos colombianos Dussel es una figura destacada en el anti-eurocentrismo muy patente en el conjunto de este libro<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> CASTRO-GÓMEZ, S., “Latinoamericanismos, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón”, en CASTRO-GÓMEZ, S. / MENDIETA, E., (ed.), *Teorías sin disciplina*, s/n de página. Se comenzará por Spivak, y por la relación de Spivak con Derrida. Tras decir allí que para Spivak no hay relación de exterioridad entre las técnicas de producción del conocimiento moderno y las estrategias coloniales de poder, que, por lo mismo, las críticas disciplinarias al colonialismo “reproducían la gramática hegemónica de la modernidad en los países colonizados”, se dirá que siguiendo a Derrida “Spivak afirma que ningún discurso de diagnóstico social puede trascender las estructuras homogeneizantes del conocimiento moderno. Lo cual significa que ninguna teoría sociológica puede ‘representar’ objetos que se encuentran por fuera del conjunto de signos que configuran la institucionalidad del saber en las sociedades modernas” (s/n de página). Cf. [www.ensayistas.org](http://www.ensayistas.org)

<sup>42</sup> Además de los escritos ya citados, ver: DUSSEL, E., “Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)”, en MIGNOLO, W. (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Signos, 2001, pp. 57-70. Ver también DUSSEL, E., “Europa, Modernidad y eurocentrismo”, en LANDER, E., (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES-Ucv), Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC), 2000, pp. 41-53. Ver finalmente: DUSSEL, E., “Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad”, en CASTRO-GÓMEZ, S., GUARDIOLA-RIVERA, O. y MILLÁN DE BENAVIDES, C. (eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1999, pp. 147-161.

<sup>43</sup> Destaquemos primero el hecho de que en este libro, de varios autores, no sólo se va a hablar de “eurocentrismo”, con su expresión argumentativa más o menos en el sentido más o menos usual, sino también: de “universalismo colonial eurocentrado” (72), de “fundamentalismo de tipo eurocentrista primermundista y del tipo tercermundista” (73), de la posmodernidad como “crítica eurocéntrica al eurocentrismo” (74), del “universalismo abstracto eurocentrado” (75), del “universalismo occidental eurocentrado” (76), de la “hegemonía eurocentrada” (94), del “poder capitalista mundial, eurocentrado y colonial/moderno” (100), del eurocentrismo de una “perspectiva histórica” (108), del eurocentrismo que “sólo ve en” las formas no-salariales del trabajo el pasado pre-capitalista o pre-industrial (113), del “carácter eurocentrado del patrón de poder, material e

En el prólogo de Castro-Gómez y Grofoguel podemos reconocer el carácter programático del anti-eurocentrismo en el pensamiento decolonial. No haciendo otra cosa que parafrasear, señalamos lo siguiente: se define allí el eurocentrismo como una actitud colonial frente al conocimiento, articulada con las relaciones centro-periferia y las jerarquías étnico-raciales. Visto desde la perspectiva de la colonialidad del poder en el sistema-mundo, sistema-mundo que ya hemos podido reconocer en Dussel, y cuyo antecedente en las ciencias sociales es Immanuel Wallerstein, hay una superioridad asignada al conocimiento europeo en contra de los conocimientos subalternos, los cuales, desde la Ilustración en el siglo XVIII, fueron relegados a una etapa mítica, inferior, pre-moderna y pre-científica del conocimiento humano. El conocimiento llamado “verdadero” es aquel que, desde el ideal de un punto cero <sup>44</sup>, hace abstracción de los condicionamientos espacio-temporales. En contra de esta visión, el enfoque decolonial busca hacer visible lo que llama “conocimientos ‘otros’” fuera de toda reivindicación fundamentalista o esencialista de la autenticidad cultural. La “otredad epistémica” es ubicada entonces allí donde se produce la intersección entre lo tradicional y lo moderno. Se trata de formas de conocimiento intersticiales de las que se dice que mantienen una complicidad subversiva con el sistema. Estas operan un tipo de resistencia semiótica que permite resignificar, a partir de la racionalidad post-eurocéntrica de las subjetividades subalternas, las formas hegemónicas de conocimiento. Tiene lugar así una crítica implícita de la modernidad a partir de experiencias geopolíticas y las memorias de la colonialidad. Con Walter Mignolo y Dussel se habla de un espacio transmoderno, como espacio para formas alternativas de racionalidad ética y formas nuevas de utopía. Finalmente, buscando evitar repetir la visión universalista y eurocéntrica del punto cero, de la neutralidad y de la objetividad, se reconoce la necesidad de una corpo-política del conocimiento. En la medida en que la idea de punto cero es una idea eurocentrada que obedece a una estrategia de dominio económico, político y cognitivo del mundo, se busca que las ciencias sociales puedan ya no formar parte de esto y ser objeto de una reestructuración, una

---

intersubjetivo” (119), del “eurocentro del poder” (120), del “eurocentro” (124), del “eurocentrismo de la academia” (196), del eurocentrismo en tanto que “proceso histórico” y en tanto que “forma de operar intelectualmente y de construir nuestra realidad social” (219), de la “noción eurocéntrica de la modernidad” (251).

<sup>44</sup> CASTRO-GÓMEZ, S., *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano, Instituto Pensar, 2005.

descolonización y una postoccidentalización. En el horizonte de estas transformaciones, se espera no sólo realizar un giro decolonial de las ciencias sociales, sino también de un conjunto de instituciones modernas: el derecho, la universidad, el arte, la política y los intelectuales.

Más allá del prólogo, y del conjunto de afirmaciones que tendremos que analizar con toda la atención que se requiere, nos conformamos con destacar dos aspectos del eurocentrismo, los que, cambiando de autor, nos sitúan, de un lado, en el problema de una universalidad abstracta, y de otro, en el problema de una estructura social homogénea y ahistórica. Ambos problemas señalan dos ejemplos de formas de pensamiento eurocentrista. El primer problema, que involucra al pensamiento postmoderno de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, está dentro del libro que consideramos en el artículo de Ramón Grosfoguel “Descolonizando los universalismos occidentales: El pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”. El segundo problema, que involucra al pensamiento moderno de Hobbes y de Marx, está en el artículo de Aníbal Quijano “Colonialidad del poder y clasificación social”<sup>45</sup>.

En el primero, tras haber adherido al concepto de transmodernidad de Dussel, el que, como ya señalamos supone, entre otras cosas, una relación con “El Otro” levinasiano y con “lo dis-tinto” derrideano, Grosfoguel va a confrontarse con la postmodernidad señalando su no equivalencia con la transmodernidad y su carácter de “crítica eurocéntrica al eurocentrismo”. El ejemplo de la reproducción de todos los problemas de la modernidad/colonialidad es aquí el de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Y el problema central sobre el cual llama la atención Grosfoguel es el de la disolución de la particularidad en el universal abstracto del significante vacío. Lo que está en juego es el concepto laclausiano de hegemonía. “El problema con Laclau y Mouffe, dice Grosfoguel, es que no pueden concebir otra forma de universalismo que no sea la del universalismo abstracto eurocentrado, en donde un particular se erige en representativo de todos los particulares, sin reconocerlos a plenitud y

<sup>45</sup> QUIJANO, A., “Colonialidad del poder y clasificación social”, en CASTRO-GÓMEZ S. / GROSFOGUEL R. (Edit.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.



disolviéndolos en su particularidad”<sup>46</sup>. Nos conformamos aquí con hacer la siguiente observación: el *vacío* del que, por ejemplo, habla Laclau en *La razón populista*<sup>47</sup>, difícilmente puede ser considerado una universalidad abstracta (hay innumerables pasajes del libro en que Laclau explica esto), más o menos del mismo modo como para Dussel la dualidad centro-periferia implica, como en el texto derrideano, que la exterioridad del Otro deba ser abordada desde una totalidad de sentido vigente. La transmodernidad es precisamente el pensamiento del eurocentrismo que nunca ha podido pensarse sólo a partir de sí mismo. Podríamos decir, por el momento, es el pensamiento de su hegemonía.

En cuanto a lo que dice Aníbal Quijano: Quijano va a tratar la cuestión del poder en el eurocentrismo. Se va a decir que la “mirada eurocéntrica” tiende a perder de vista los ámbitos en la configuración del poder en la medida en que ha sido dominada por la confrontación entre el liberalismo (por ejemplo de Hobbes) y el materialismo histórico (Marx). El “común linaje eurocéntrico” de ambas vertientes se pone de relieve, de un lado, en que a la estructura social no es sino la articulación de múltiples existencias en una estructura que no existe o sólo existe de modo orgánico. De otro lado, para ambas las relaciones entre los componentes de una estructura social son dadas, son ahistóricas, en tanto son el producto de algún agente anterior a la historia de las relaciones entre los agentes. En resumen, para Quijano la “perspectiva eurocéntrica” implica que “las relaciones entre los elementos de un patrón histórico de poder tienen ya determinadas sus relaciones antes de toda historia”<sup>48</sup>.

#### 4. Deconstrucción del arjé y marranismo

Dentro de las múltiples versiones de deconstructivismo desarrollados en Latinoamérica y en los relacionados con Latinoamérica en Estados Unidos, hay dos sobre los que quisieramos llamar la atención.

<sup>46</sup> GROSFOGUEL, R., “Descolonizando los universalismos occidentales: El pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”, p. 75.

<sup>47</sup> Ver LACLAU, E., *La razón populista*. Buenos Aires: FCE, 2005, pp. 93-95.

<sup>48</sup> QUIJANO, A., “Colonialidad del poder y clasificación social”, p. 97.

## 4.1 Patricio Marchant: el pensar de la lengua hispanoamericana y el diálogo arcaico con Europa

Dentro de los escritos de Patricio Marchant, el primero, el más connotado y más comentado de los deconstructivistas chilenos, “‘Atópicos’, ‘Etc.’ e ‘Indios espirituales’”<sup>49</sup>, es al parecer su escrito más confrontacional con el eurocentrismo. Datado un año antes de su muerte, en 1989, desde su mismo título este escrito es una confrontación con el racismo espiritual de la filosofía europea, definido como la imposibilidad de pensar otras culturas aparte de la europea: Hegel, Heidegger, pero sobre todo Husserl y Valéry. De este racismo espiritual, se dirá también, que consiste “en el encegucimiento ante el origen de su propio Discurso y, desde la pretendida superioridad que le da este encegucimiento, desprecia y no quiere oír el discurso del otro, ese otro más arcaico que él”<sup>50</sup>. El olvido de esto más arcaico equivale, para Marchant, a un intento de olvidar el horror que se halla en su origen. Y lo que hay en su origen es la muerte de la Madre arcaica, es decir el hecho que no hay origen al que agarrarse. Un diálogo arcaico con Europa tiene lugar a partir de aquí. Es lo que Marchant encuentra en el pensamiento de la gran poesía chilena, y muy particularmente en la poesía de Gabriela Mistral. Es el pensamiento del árbol-madre-arcaica que, según Marchant, hace dialogar a Gabriela Mistral, por ejemplo, con el psicoanálisis, en particular el psicoanálisis Húngaro (Imre Hermann, Nicolás Abraham), antes y con independencia del psicoanálisis<sup>51</sup>. Con Hermann, Marchant explica que la figura del Padre es una derivación, una nueva forma de la Madre primitiva, muerta por muerte violenta y que dejando trazas inmemoriales. El pensamiento (poético) de Gabriela Mistral es el pensamiento del viaje fuera de la Patria, de las patrias y de los nombres que hacen falta, de la tierra no dada sino prometida, de la experiencia del exilio. La falta de los nombres propios en tanto que nombres prestados es lo que relaciona el pensamiento de Mistral con la escritura Latinoamericana, con la experiencia del mestizaje y de la violación. Un cierto pensamiento de la identidad entre la errancia latinoamericana y la errancia judía se pone en movimiento. Un pensamiento sobre el marranismo es lo que está en juego

<sup>49</sup> MARCHANT, P., *Escritura y Temblor*. Santiago: Cuarto Propio, 2000.

<sup>50</sup> MARCHANT, P., *Escritura y temblor*, 412.

<sup>51</sup> MARCHANT, P., *Sobre árboles y madres*. Santiago: Gato Murr, 1984. Ver también el “El árbol como madre arcaica en la poesía de Gabriela Mistral (1982)”, en MARCHANT, P., *Escritura y temblor*, pp. 111-126.

aquí. Y con ello también una cierta confrontación entre la lengua hispanoamericana y la lengua del español-europeo. A partir de allí se abre para Marchant la tarea de elaborar un pensar hispanoamericano<sup>52</sup>.

#### 4.2 Erin Graff: an-arqueología, marranismo y desestetización.

Una forma más reciente de deconstructivismo que ubica el marranismo en el centro de sus preocupaciones es el trabajo de Erin Graff. En el artículo del año 2014 “Beyond Inquisitorial Logic, or, Towards an An-archaeological Latin Americanism”<sup>53</sup>, Graff se pregunta por la posibilidad de una genealogía del pensamiento político latinoamericanista que tome en cuenta a la vez una lógica inquisitorial y la deconstrucción de tal violencia, en el entendido que la deconstrucción es también inseparable de la violencia. La primera lógica es, siguiendo a Alberto Moreiras, un pensamiento o “registro identitario”. Mientras que la segunda, un pensamiento o registro marrano. En discusión con Moreiras, que piensa el marranismo por oposición a la razón imperial española, Graff pretende pensar el marranismo como una práctica crítica que expone la imposibilidad constitutiva de la primera lógica. En esta segunda genealogía ella espera incluir al subalternismo, a la deconstrucción, a la infrapolítica y a la posthegemonía. En *Figurative Inquisitions*<sup>54</sup>, Graff muestra al marrano como figura aporética, oscilante. La interrogación del marrano presupone que bajo la conversión está su judeidad, su identidad oculta, intacta y fuera del alcance de la conversión. Es decir, sin considerar la modificación de la identidad operada por el proceso de la conversión. Es la relación entre tortura y verdad que las actuales representaciones estéticas reproducen cuando hacen aparecer la violencia estatal sobre los cuerpos torturados como una violencia ejercida sobre una identidad opuesta a ella. Graff extiende esta lógica arqueológica o “arjé-lógica” (*arche-logic*) al pensamiento latinoamericanista, en

<sup>52</sup> En “En qué lengua se habla hispanoamérica (1987)”, MARCHANT, P., *Escritura y temblor*, pp. 307-318. Ver también “Suelo y letra. Sobre la España nacional y la España judía (1987)”, MARCHANT, P., *Escritura y temblor*, pp. 357-370.

<sup>53</sup> GRAFF, E., “Beyond Inquisitorial Logic, or, Towards an An-archaeological Latin Americanism”, en *The New Centennial Review*, Vol. 14, N°1, pp. 195-212. Traducido al español por ella misma bajo el título “El pensar-marrano; o, hacia un latinoamericanismo an-arqueológico”.

<sup>54</sup> GRAFF, E., *Figurative Inquisitions: Conversion, Torture, and Truth in the Luso Hispanic Atlantic*. Illinois: Northwestern University Press, 2014.

particular al giro decolonial de los 2000 en la medida en que “pretende excavar la autenticidad indígena de una América Latina postcolonial y liberarla del eurocentrismo que la ha mantenido presa”<sup>55</sup>. La propuesta de Graff es entonces esta: “Si podemos entender la lógica inquisitorial como un tipo de pensamiento arqueológico, entonces lo que propongo como el pensar-marrano se relacionaría con otra lógica, an-arqueológica, an-árquica, una práctica que no solamente insubordina (en el sentido dado a este verbo por Nelly Richard), sino que también expone la inestabilidad de los principios de identidad, originalidad y verdad”<sup>56</sup>.

<sup>55</sup> GRAFF, E., “Beyond Inquisitorial Logic, or, Towards an An-archaeological Latin Americanism”, p. 200. La Traducción es de la autora.

<sup>56</sup> GRAFF, E., “Beyond Inquisitorial Logic, or, Towards an An-archaeological Latin Americanism”, pp. 202-203. La Traducción es de la autora.

## Referencias

CASTRO-GÓMEZ, S., *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill-Editor, 1996.

CASTRO-GÓMEZ, S. / MENDIETA, E., (ed.), *Teorías sin disciplina*. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998. Cf. [www.ensayistas.org](http://www.ensayistas.org)

CASTRO-GÓMEZ, S., *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano, Instituto Pensar, 2005

CORONIL, F., "Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo", en LANDER, E., *La colonialidad del saber*, 2000.

GRAFF, E., "Beyond Inquisitional Logic, or, Towards an An-archaeological Latin Americanism", en *The New Centennial Review*, Vol. 14, N°1, 2014.

GRAFF, E., *Figurative Inquisitions: Conversion, Torture, and Truth in the Luso Hispanic Atlantic*. Illinois: Northwestern University Press, 2014

GROSFOGUEL, R., "Descolonizando los universalismos occidentales: El pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas", en CASTRO-GÓMEZ S. / GROSFOGUEL R. (Edit.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

GROSFOGUEL, R. / LAMUS CANAVETE D., "Diálogos decoloniales con Ramón Grosfoguel: Trasmmodernizar los feminismos", en *Revista Tabula Rasa*, N° 7. Bogotá, 2007.

DERRIDA, J., *Introduction à l'Origine de la géométrie*. Paris : PUF, 1962.

DERRIDA, J., *Marges de la philosophie*. París: Minuit, 1972.

DERRIDA, J., *Glas*. París: Galilée, 1974.

DERRIDA, J., *La vérité en peinture*. París : Flammarion, 1978.

DERRIDA, J., *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, París: PUF, 1990

DERRIDA, J., *L'autre cap*. París: Minuit, 1991.

DERRIDA, J. / ROUDINESCO, E., *De quoi demain...* París: Flammarion, 2001.

DERRIDA, J. / ROUDINESCO, E., *Y mañana, qué...* Buenos Aires: FCE., 2009.

DUSSEL, E., *Para una ética de la liberación latinoamericana I*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.

DUSSEL, E., *Para una ética de la liberación II*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.

TRUJILLO, Iván. «Liberacionismo, Decolonialismo, Deconstructivismo. Elementos de un debate en torno a la problemática del eurocentrismo». HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 10 N° Especial Dossier: Pensar en Chile 1973-1990. ISSN 0718-8382, Septiembre 2019, pp. 49-71

DUSSEL, E., *Filosofía de la liberación*. México: Edicol, 1977

DUSSEL, E., *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. Bolivia: Plural editores, 1994

DUSSEL, E., *Un diálogo con Gianni Vattimo: De la Postmodernidad a la Transmodernidad*. A Parte Rei, 54, 1999.

DUSSEL, E., "Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad", en CASTRO-GÓMEZ, S., GUARDIOLA-RIVERA, O. y MILLÁN DE BENAVIDES, C. (eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1999.

DUSSEL, E., "Europa, Modernidad y eurocentrismo", en LANDER, E., (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES-UCV), Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC), 2000.

DUSSEL, E., "Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)", en MIGNOLO, W. (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Signos, 2001.

DUSSEL, E., *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwers, 2001.

DUSSEL, E., *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwers, 2001.

DUSSEL, E., *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwers, 2001.

LANDER, E., "Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano", en Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides (eds.). *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1999.

LANDER, E., "Ciencias sociales: saberes coloniales, y eurocéntricos", en LANDER, E. (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Caracas: Facultad de ciencias Económicas y Sociales (FACES-UCV), Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC), 2000.

LACLAU, E., *La razón populista*. Buenos Aires: FCE, 2005.

MARCHANT, P., *Sobre árboles y madres*. Santiago: Gato Murr, 1984.

MARCHANT, P., *Escritura y Temblor*. Santiago: Cuarto Propio, 2000.

MENKE, C., *La soberanía del arte. La experiencia estética según Adorno y Derrida*. Madrid: Visor, 1997.

TRUJILLO, Iván. «Liberacionismo, Decolonialismo, Deconstructivismo. Elementos de un debate en torno a la problemática del eurocentrismo». HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 10 N° Especial Dossier: Pensar en Chile 1973-1990. ISSN 0718-8382, Septiembre 2019, pp. 49-71

QUIJANO, A., “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en LANDER, E. (ed.), *La colonialidad del saber*, 2000.

QUIJANO, A., “Colonialidad del poder y clasificación social”, en CASTRO-GÓMEZ S. / GROSFOGUEL R. (Edit.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

ROMANO, C., *Lo posible y el acontecimiento*, Santiago: Ediciones Alberto Hurtado, 2008.

SIBERTIN-BLANC, G., “Cartographie et territoires, La spatialité géographique comme analyseur des formes de subjectivité selon Gilles Deleuze”, en *L’espace géographique*, 2010/13 (Vol, 39), 2010.