

## 1492. CONTRIBUCIONES DE ENRIQUE DUSSEL AL RE-DESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA

MABEL MORANA

---

Una serie de líneas de fuerza convergen en las conferencias de Frankfurt, que Enrique Dussel pronunciara en el año conmemorativo de 1992 y que publicara dos años después bajo el título de *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. Las más obvias son, quizá, las que articulan historia, crítica y filosofía, ética y política, epistemología y hermenéutica. Propuesto como una exégesis pluritópica, el libro cubre el amplio espectro que va desde la iniciación de la modernidad, que Dussel sitúa en la icónica llegada de los españoles a las islas del Caribe, hasta la proyección utópico-programática de una instancia ulterior a la contemporaneidad, centrada en el concepto de transmodernidad. El cuerpo conceptual del discurso crítico de Dussel se organiza en torno a la discusión de una serie de dualismos no necesariamente oposicionales, que son reelaborados a lo largo del texto: historia / mito; racionalidad / irracionalidad; invención / descubrimiento; descubrir / encubrir; modernidad / transmodernidad. Al tiempo que el libro puede ser leído como la proposición de una genealogía de la modernidad que se plantea como alternativa a la historiografía liberal, el mismo constituye una contribución fundamental a la redefinición de una plataforma epistémica que apartándose de la totalización occidentalista y de sus fundamentos ideológicos y discursivos, recupera la particularidad americana y la pluralidad de sus vertientes para redefinir el origen de la modernidad. Dussel interpreta este concepto principalmente como un proceso que es catalizado por el descubrimiento de América. Esta instancia emblemática, que Raúl Fornet-Betancourt asimila a la idea griega de *kairós* (momento supremo en el que todo pasa y a partir del cual se genera un nuevo orden), resulta en el posicionamiento de Europa como núcleo del mundo occidental del que emergería el proyecto civilizatorio, totalizante y universalizante de la modernidad y, simultáneamente, el relegamiento de América a la periferia del sistema mundial así redefinido. Dussel atribuye a este momento histórico un carácter iniciático del proceso progresivo y expansivo de modernización que dará como resultado

la consolidación de Europa como núcleo del mercado mundial a partir de la Revolución Industrial.<sup>1</sup>

Desde el comienzo de ese recorrido, *1492. El encubrimiento del otro...* se define así en torno a un objeto de estudio concreto, historizado y al mismo tiempo elusivo, por momentos evanescente: la condición moderna entendida a la vez como proceso, como meta y como epifenómeno del colonialismo. Apartándose de los eufemismos conciliadores que rodearon el quinto centenario del descubrimiento de América, el propósito de Dussel es la inversión de las estrategias interpretativas que acompañaron tradicionalmente las referencias a ese momento histórico. El propósito que lo guía es el de realizar una alteración radical de la metodología de análisis y de interpretación histórica, desnaturalizando la lectura de los discursos legitimadores que forman parte de la retórica del occidentalismo y sientan las bases para la formación del “archivo criollo”. Tal estrategia hace tambalear el edificio hermenéutico e ideológico de la historiografía occidental, la cual se apoya en nociones que sustentan una visión lineal y progresiva del desarrollo histórico, asignando roles, jerarquías y valores a las culturas que interactúan asimétricamente en la modernidad capitalista. Allí donde la historiografía dominante conmemora el “encuentro” entre culturas, Dussel afirma la existencia de “un choque devastador, genocida, absolutamente destructor del mundo indígena”. Donde se alaba “la armoniosa unidad de dos mundos y dos culturas” Dussel hace visible la radical desigualdad entre las partes y la devastación que sufren las sociedades y culturas autóctonas a partir de la conquista. Donde se impulsa la celebración, Dussel afirma más bien, en lo que fuera considerado un “reclamo profético” (Fornet-Betancourt, 2004: 15), la necesidad de desagravio y justicia social para las víctimas del colonialismo (Dussel, 1993: 66).

El giro hermenéutico propuesto por Dussel es conceptualizado a partir de referencias que aluden a la corporeidad, tanto del sujeto sufriente como del que interpreta la larga historia de invasión territorial, devastación de pueblos y recursos naturales y resistencia de los dominados. Si *1492. El encubrimiento del otro...* es, primariamente, la impugnación del *ego conquiro* como construcción ideológico-discursiva que acompaña y sustenta al poder imperial, al mismo tiempo el

---

<sup>1</sup> Reconoce así Dussel, desarrollando y corrigiendo la hipótesis de *1492. El encubrimiento del otro* (varias ediciones), que los procesos, de consolidación del mercado mundial y la modernidad, que percibiera como sincrónicos en el libro aludido, no son instancias simultáneas ya, que “la Europa moderna llega a ser «centro» después de ser «moderna»”.

Dussel, Enrique. “Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la liberación” mimeo, 17). Disponible en: <https://enriquedussel.com/txt/TRANSMODERNIDAD%20e%20interculturalidad.pdf>

libro focaliza, como contrapartida, el cuerpo sufriente, avasallado y torturado de la víctima, cuerpo colectivo aunque intrínsecamente singularizado, que constituye la cara oculta de la modernidad. Pero entre ambas corporeidades, entre el conquistador y el conquistado, en su función simbólica de mediación hermenéutica, sitúa también en términos de corporeidad la agencia del exégeta que es interpelado por la historia. Dussel propone una identificación con el Otro que es más que una mera posicionalidad académica o intelectual, más que la construcción de un *locus enunciativo*, más que un retórico reconocimiento de la alteridad. Propone una subsunción, una incorporación, un habitar la materialidad sufriente de la víctima, un “cambio de piel”, una mirada que se lanza a través de “otros ojos”. Dando un paso más allá de la dialéctica, el método analéctico (propuesto inicialmente por el filósofo argentino Juan Carlos Scannonne y retomado por Dussel) permite así llegar, por la vía de la ética, a una *experiencia de la alteridad* que supere las concepciones de la filosofía como exterioridad o como comunicación poniendo en su lugar más bien la idea de la filosofía como praxis, como opción moral y proyecto político.<sup>2</sup>

La cuestión ética pero también política y, sin duda, retórica, del *locus enunciativo* que se convirtiera en uno de los más recurridos tópicos de la crítica poscolonial (por no decir, en uno de sus lugares comunes), se manifiesta aquí con plena vigencia. En efecto, el llamado de atención sobre el lugar de enunciación (lugar geo-cultural, de clase, raza y género, pero también ideológico, institucional, etc.) interpone conceptualmente, entre la experiencia histórica y la racionalidad filosófica, la instancia en la que la interpretación es producida, y los condicionantes culturales –sociales, éticos, ideológicos, etc.- que afectan el proceso de producción crítico-teórica. Reelaborado por Walter Mignolo, el tema del *locus enunciativo* se convertirá en la piedra de toque de la semiosis colonial y en uno de los elementos cruciales para la implementación de una hermenéutica pluritópica capaz

<sup>2</sup> El método analéctico, desarrollado también por Kusch proviene del griego y articula las nociones de “más allá” y de “razonar” sugiriendo la posibilidad de un pensar que rebase la totalidad para encontrar al Otro que por su distinción respecto al Yo, expande la comprensión del ser y la esfera del saber individual y particularizado. El método analéctico articula así un procedimiento analógico y elementos del método dialéctico. De este modo, como Scannonne indica, el saber científico concretiza la universalidad del filosofar sin restringirla a los límites del particularismo histórico, social o geocultural y sin caer en un abstraccionismo vacío de sentido. Dussel desarrolla estas ideas en su *Filosofía de la Liberación* y en artículos dedicados a cuestiones metodológicas. Como Sánchez Rubio (1999) ha señalado, el método analéctico, base para una “metafísica de la alteridad”, permitiría vencer el solipsismo de la modernidad e incorporar al otro en sus propios términos, sin subsumirlo en los paradigmas uniformizantes del occidentalismo.

de desafiar la pretensión universalizante del occidentalismo eurocéntrico. Como indica Mignolo,

Colonial semiosis brings the following dilemma to the fore: what is the locus of enunciation from which the understanding subject comprehends colonial situations? In other words, in which of the cultural traditions to be understood does the understanding subject place him or herself by constructing his or her locus of enunciation? How can the act of reading and the concept of interpretation be rethought within a pluritopically oriented hermeneutics and the sphere of colonial semiosis? (Mignolo, 1995: 16)<sup>3</sup>

De ahí que Mignolo vea en la perspectiva analéctica de Dussel un componente fundamental para vencer toda pretensión de objetivismo en posiciones que suponen la posibilidad de producir comprensión sin proyección de elementos derivados de las formas de conciencia social del sujeto interpretante. Como Mignolo reconoce, la relación del método analéctico se vincula de múltiples formas con el concepto de *invención* propuesto por Edmundo O’Gorman. Ambas ideas, en efecto, pueden ser entendidas como un esfuerzo destinado a la superación de la historiografía liberal, particularmente en su versión positivista. De ahí también que, siguiendo a Hans-Georg Gadamer, Mignolo reconozca la necesidad de permear la hermenéutica con los problemas y principios de la interculturalidad, ya que toda posición de discurso y toda operación exegética funcionan como redes y flujos que vinculan diversas tradiciones, subjetividades, modelos epistemológicos, posicionalidades socioculturales, ideologías, etc.

Esto nos trae a uno de los problemas que plantea el programa analéctico de reconocimiento y de experiencia de la alteridad. A no dudarlo, éste conlleva, necesariamente, un proceso de *construcción del Otro* que se ubica en el borde de ciertos riesgos ideológico-discursivos que han sido, en ocasiones, anotados por la crítica.

El primero, el riesgo de que en el intento por desbaratar el eurocentrismo que subyace, por ejemplo, a la idea de “descubrimiento”, tal universalismo resulte

---

<sup>3</sup> Existe traducción al castellano: Mignolo, Walter. *El lado más oscuro del renacimiento: alfabetización, territorialidad y colonización*, Popayán: Universidad del Cauca, 2016, traducción de Cristóbal Gnecco. “La semiosis colonial trae el siguiente dilema a la palestra: ¿cuál es el *locus* de enunciaci3n desde el cual el investigador o investigadora comprende las situaciones coloniales? En otras palabras, ¿en cuál de las tradiciones culturales a ser entendidas se localiza el entendedor, mediante la construcci3n de su *locus* de enunciaci3n? ¿C3mo pueden ser pensados el acto de la lectura y el concepto de interpretaci3n razonando en la hermenéutica plurit3pica y en la esfera de la semiosis colonial?” (Mignolo, 2016: 53). Nota del editor.

reemplazado por un *ego-centrismo* que incline el péndulo hacia formas extremas de particularismo y contingencia. La idea de otredad se convierte así en la fórmula ideológica que replica, aunque de manera invertida, la identidad que la postula. Dicho de otra manera, el énfasis en el *locus enunciativo* consagra la posicionalidad singular del intérprete como plataforma epistemológica necesariamente *relativa* que condiciona el pensamiento crítico.

En segundo lugar, y vinculado con lo anterior, podría mencionarse el riesgo de concebir la otredad como categoría *englobante*, niveladora y abstracta, que al tiempo que teoriza la desigualdad y las asimetrías históricas, sociales y políticas, paradójicamente las sacrifica discursivamente a partir de un quizá ineludible *esencialismo estratégico*. Como el concepto de subalternidad, la noción de otredad abarca grados y formas específicas de alteridad, sugiriendo estabilidad y solidez en relaciones de poder que son por naturaleza inestables, fluctuantes y contradictorias. En este sentido, el concepto abstrae —absorbe e invisibiliza— la heterogeneidad, opera como borradora de aquello que postula, convirtiéndolo en una categoría manejable y, en este sentido, ubicua e ideológica. Es en este sentido que, consciente de la amplitud y potencial nivelador del concepto de otredad, y corrigiendo las posiciones de Lévinas, Dussel distingue entre el *otro* y el *inequívocamente otro*, deslinde que tendría en consideración el posicionamiento de ese otro no sólo respecto al Yo que lo “produce” conceptualmente sino respecto al lugar que ocupa en la totalidad a la que pertenece.<sup>4</sup> Mientras que el otro es aquel que es próximo/prójimo a nosotros, el *inequívocamente otro* sería el que identificamos con el excluido, la víctima, el oprimido. Estas distinciones permiten percibir distintas formas de alteridad respecto a la distancia entre ese Otro y los derechos que le pertenecen, distancia que involucra su relacionamiento con el poder, con la justicia social, y con las formas de inclusión que la sociedad otorga a los más privilegiados.

En tercer término podría indicarse que si por un lado la noción de otredad que recupera el método analéctico corre el riesgo, sin las matizaciones anteriores, de ser englobante y niveladora, puede también ser vista como excesivamente *restrictiva*. En efecto, la comprensión del Otro como aquel que sufre exclusión,

<sup>4</sup> Ver al respecto “Sensibilidad y ‘Alteridad’ en Emmanuel Levinas” en Dussel, Enrique. *Hacia los orígenes de Occidente: Meditaciones semitas*. Allí indica Dussel que “Levinas tiene dificultad de ‘mediar’, de edificar un ‘puente’ entre la exterioridad del otro y la construcción de una ‘nueva’ totalidad al ‘servicio’ del Otro. El Otro es ‘totalmente’ Otro (equivocidad absoluta). Mientras que para nosotros el Otro es ‘analógicamente’ otro (posición analéctica), la ‘en-totalización’ del Otro es posible en una futura y nueva Totalidad —que deberá ser en un futuro posterior des-totalizada por la crítica mesiánica futura” (Dussel, 2012: 108)

desigualdad, injusticia social, opresión, etc., excluye la posibilidad de que la subjetividad del oprimido conceptualice a su vez sus afueras como *su otro*, es decir, como una alteridad privilegiada, dominante, hegemónica, que se opone a su ser-social y a la conciencia del oprimido. De este modo, se reservaría así, sólo al que ocupa una posición de poder, el privilegio de conceptualizar al Otro, creando implícitamente una jerarquía entre subjetividades fuertes, productivas, dominantes y subjetividades pasivas, sufrientes, auto-referentes.

Un cuarto riesgo remite a los reparos expresados por Fernet-Betancourt sobre el supuesto “déficit de interculturalidad” que plantearía la propuesta de Dussel. Por un lado, se ha reconocido que la atención a las culturas amerindias (a la sabiduría y reflexión filosófica de los *tlamatinime* aztecas, por ejemplo) corrige, en el planteamiento de Dussel, las limitaciones de O’Gorman y de Zea. Tomando como punto de partida y de observación la cultura criolla o mestiza, estos dos autores interpretan la historia americana siguiendo la direccionalidad de la historiografía liberal, entendiendo así, implícitamente, las etapas correspondientes al período prehispánico y colonial como instancias proto-nacionales, es decir, como preparación y antecedente de las culturas nacionales.<sup>5</sup> Similar operación sería la que desarrolla León Portilla en su interpretación nacionalista de las culturas prehispánicas.<sup>6</sup>

O’Gorman instauró una mirada distinta en la historiografía dedicada al “descubrimiento” de América. Esto es, sus investigaciones no sólo abrieron un nuevo campo de consideraciones epistemológicas al cuestionar la idea de “descubrimiento”, sino que también postularon un locus enunciativo que no se identificaba con un sujeto “trascendente” del conocimiento histórico (creado por y para un locus enunciativo específico) que coincide con la mirada de un sujeto epistemológica y hermenéuticamente localizada en Europa. La obra de O’Gorman no sólo articuló un desafío académico a la noción de “descubrimiento”, sino también un desafío hermenéutico a la “posicionalidad” del sujeto de la comprensión no identificado ya con la “neutralidad” de la mirada disciplinaria y con la “subjetividad” de la percepción cultural (Mignolo, 2005b: s/p).

---

<sup>5</sup> Aunque puede afirmarse que la propuesta de Dussel no se restringe a una concepción progresista o evolutiva de la historia, según Fernet-Betancourt su perspectiva “no logra superar el horizonte conceptual de lo que se conoce como ‘filosofía comparada’ [y] depende aún de las referencias identitarias desarrolladas en la tradición filosófica occidental centroeuropea”. (Fernet-Betancourt, 2004: 17-18)

<sup>6</sup> Sobre la lectura realizada por León Portilla de las culturas pre-hispánicas y de su relación con la cultura nacional, y sobre las críticas realizadas a este proyecto crítico, ver Sánchez Prado (2005).

Varias de las objeciones arriba mencionadas son respondidas por el mismo Dussel en "Transmodernidad e interculturalidad" indicando, entre otras cosas, la necesidad de articular un modelo interpretativo capaz de contrarrestar la pulverización nacionalista que niega la unidad histórica de América Latina e impide concebir una agenda emancipatoria a nivel continental. Rechaza allí la idea de que su propuesta se base en una observación *ad extra* pero no *ad intra*, es decir, que pueda vislumbrar la marginalidad de América dentro de la macro-estructura de la modernidad capitalista (su condición periférica) pero no los múltiples y diversos fragmentos socioculturales que la componen y que determinan su heterogeneidad radical y constituyen asimismo sus periferias y márgenes internos. Es decir, el modelo interpretativo se debate entre formas diversas y simultáneas de exterioridad y de exclusión, donde las sociedades y culturas replican en el nivel nacional, regional, etc., formas de hegemonía y de marginación que se registran a nivel macro dentro del ámbito del occidentalismo y aún más ampliamente, a nivel planetario.

Un quinto nivel de riesgo teórico podría registrarse en torno a los peligros siempre presentes de romantización de la posición de las víctimas y de retorización simplificadora de las complejas dinámicas que acompañan a las experiencias de dominación en cualquiera de sus formas históricas. En torno a esto se ha elaborado la posición que podríamos llamar colaboracionista, que llama la atención sobre el hecho de que no hay colonización sin la complicidad de los oprimidos. Particularmente en relación con el libro que nos ocupa, *1492. El encubrimiento del otro...*, se ha señalado que éste estaría atravesado por una añoranza del pasado precolombino, argumento esgrimido también en su momento en relación con la obra de Mariátegui y otros teóricos del colonialismo y propulsores de una historiografía emancipatoria. Se indica, por ejemplo, que en el libro de Dussel esta idealizada nostalgia del pasado precolombino, que soslaya el componente determinante de la colaboración indígena de la dominación española es la base teórica de algunas de las variopintas corrientes intelectuales indigenistas que germinan en Iberoamérica y que Dussel busca, a su manera, alimentar filosóficamente.<sup>7</sup> El razonamiento, que invoca en su apoyo conceptos de Edward Said, María Rostworowski y Ronald Robinson acerca de las bien trabajadas dinámicas internas del imperialismo, no logra debilitar el argumento a favor de las víctimas (la realidad de los genocidios perpetrados por el colonialismo, la desigualdad de

<sup>7</sup> Ver Cornejo, 2007, s/p.

fuerzas enfrentadas, el costo social, cultural, ambiental, etc. de la conquista de América para las culturas autóctonas y para la sociedad criolla).

De esta manera, la obra de Dussel nos enfrenta a una serie insoslayable de desafíos teóricos y políticos respecto al lugar que el Otro ocupa no sólo en la retórica emancipatoria de la filosofía sino en la praxis de una sociedad comprometida con el principio de justicia social. Los “riesgos teóricos” antes aludidos señalan algunos de los caminos posibles de refinamiento de conceptos y métodos que el propio Dussel, sin duda alguna, una de las voces más rotundas del pensamiento latinoamericano, ha percibido con agudeza en sus aventurados tránsitos por los caminos de la ética de la liberación.

## Bibliografía

- Alcoff, Linda y Eduardo Mendieta, eds. *Thinking from the Underside of History: Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. London/New York: Rowman & Littlefield, 2000.
- Chanady, Amaryll Beatrice, Editor. *Latin American Identity and Constructions of Difference*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- Cornejo, José F. “Breve ensayo crítico sobre la modernidad en Dussel”. *La insignia*, 14 de Diciembre, 2007. s/p
- Dussel, Enrique. 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. Madrid: Nueva utopia, 1993.
- , *Hacia los orígenes de Occidente: Meditaciones semitas*. México: Kanankil Editorial, 2012.
- , “Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)”. *boundary 2*, 20, 3 (1993) 65-76.
- , *América Latina. Dependencia y liberación*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1973.
- , “El método analéctico y la filosofía latinoamericana”. *América Latina. Dependencia y Liberación*. 108-131.
- , *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1991. 196-204.
- , “Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretaciones desde la Filosofía de la Liberación)”, (2005) <http://www.afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf>
- Dussel, Enrique D., Javier Krauel y Virginia C. Tuma. “Europe, Modernity, and Eurocentrism”. *Nepantla: Views from South* 1, 3 (2000) 465-478. |



- Dussel, Enrique y Alessandro Fornazzari. "World-System and "Trans"-Modernity". *Neopantla: Views from South* 3, 2 (2002) 221-244. |
- Dallmayr, Fred. "The Underside of Modernity: Adorno, Heidegger, and Dussel". *Constellations* 11, 1 (2004) 102-120.
- Fornet-Betancourt, Raúl. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta, 2004.
- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 2012.
- Maldonado-Torres, Nelson. "Sylvia Marcos's Taken from the Lips as a Post-secular, Transmodern, and Decolonial Methodology." *The CLR James Journal* 15.1 (2009): 267-272.
- Mignolo, Walter E. *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995a.
- , "Occidentalización, imperialismo, globalización. Herencias coloniales y teorías postcoloniales". *Revista Iberoamericana* LXII, 170/171 (1995b) 27-40.
- , "Un paradigma otro": colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitanismo crítico". *Dispositio* 25, 52 (2005a), 127-146.
- , "La semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas". *AdVersuS. Revista de Semiótica*. II, 3 (Agosto, 2005b) s/p. Disponible en <http://www.adversus.org/indice/nro3/articulos/articulo-mignolo.htm>
- Moraña, Mabel. *Ideologies of Hispanism*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2005.
- Rostworowski, María. *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1999.
- Said, Edward. *Cultura e Imperialismo*. Barcelona: Anagrama, 1996.
- Sánchez Prado, Ignacio. 2005. "The Pre-Columbian Past as a Project: Miguel León Portilla and Hispanism". *Ideologies of Hispanism*. Mabel Moraña ed., 40-61.
- Sánchez Rubio, David. *Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina*. Paris: Desclée de Brouwer, 1999.
- Scannone, Juan Carlos. *Teología de la Liberación y praxis popular*. Salamanca: Sígueme, 1976.
- , "La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual". *Teología y Vida* (2009). 59-73.