

Nombre y apellido: Eugenia Fraga

Pertenencia institucional: Instituto de Investigaciones Gino Germani y Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Correo electrónico: euge.fraga@hotmail.com

Título del trabajo: Literacidad y territorialidad de la comunidad según Mignolo

Resumen:

El presente trabajo tiene como objetivo rastrear las fronteras del concepto de comunidad en la obra de Walter Mignolo. Su formación inicial estuvo asociada a la semiótica y la teoría literaria, y en esa misma dirección se enmarcaron sus primeras producciones. Es en este primer período de la obra del autor -la cual se extiende aproximadamente desde los años '80 hasta el cambio de siglo- que queremos enfocarnos en el presente trabajo, intentando rastrear en él la polisemia del concepto de comunidad, el cual resulta ser una de las nociones clave de todo su pensamiento. Los distintos significados que la comunidad asume en esta primera parte de la obra de Mignolo, oscilan, según nuestra hipótesis, entre el problema de la literacidad y el de la territorialidad. Para rastrear estas problemáticas, dedicaremos un apartado a ver cómo cada una de ellas es tratada por separado por el autor, para luego profundizar en su análisis conjunto en un tercer apartado. Finalmente, esbozaremos una serie de conclusiones conceptuales, las cuales surgirán del triple cruce de las nociones de comunidad, lenguaje y territorio, de donde emergerá la noción de *locus* de enunciación, la cual anudará una dimensión espacial, una dimensión discursiva, y el problema del poder.

Introducción

Si bien Walter Mignolo es reconocido por sus escritos en el marco del proyecto Modernidad/Colonialidad y los llamados estudios decoloniales, su formación inicial estuvo asociada a la semiótica y la teoría literaria, y en esa misma dirección se enmarcaron sus primeras producciones. Es en este primer período de la obra del autor -la cual se extiende aproximadamente desde los años '80 hasta el cambio de siglo- que queremos enfocarnos en el presente trabajo, con el objetivo de rastrear en él la polisemia del concepto de comunidad, el cual, como hemos visto en trabajos previos, resulta ser una de las nociones clave de todo su pensamiento (Fraga, 2014; 2015). Los distintos significados que la comunidad asume en esta primera parte de la obra de Mignolo, oscilan, según nuestra hipótesis -y según pretendemos demostrar en lo que sigue-, entre el problema

del lenguaje y el problema del territorio, o, más ajustadamente, entre la literacidad y la territorialidad. Para rastrear estas problemáticas, dedicaremos un apartado a ver cómo cada una de ellas es tratada por el autor, para luego profundizar en su análisis conjunto en un tercer apartado, y en un cuarto apartado asentaremos unas notas respecto del modo en que lo anterior se enmarca en una reflexión epistemológica singular. Finalmente, esbozaremos una serie de conclusiones conceptuales, las cuales surgirán del triple cruce de las nociones de comunidad, lenguaje y territorio.

La metodología con la cual abordaremos el objetivo propuesto no puede ser desplegada aquí en profundidad, puesto que justamente ella coincide con la epistemología comunal planteada por el propio Mignolo, y sobre la cual nos extenderemos más abajo. Sin embargo, podemos adelantar que el método tiene que ver con tomar como sujeto de conocimiento, no ya exclusivamente al discurso filosófico-científico propio de las humanidades -como el que representa el del propio Mignolo para nosotros- sino también al discurso de las comunidades subalternas cuyos modos de saber el mundo fueron invisibilizados en mayor o menor medida por los distintos procesos históricos de hegemonización imperialista y colonial. Así, en particular, gran parte de nuestro argumento utilizará nociones de la cultura Tolteca y del idioma Náhuatl para ilustrar muchos de los puntos expuestos. Dichas nociones tendrán entonces el mismo nivel ontológico que aquellas palabras traídas del griego o del latín, y sus argumentos tendrán la misma entidad que los del discurso filosófico-científico.

El problema de la literacidad

Ya en las primeras páginas de *El lado oscuro del renacimiento*, Mignolo establece que la división de los pueblos estuvo directamente vinculada a la multiplicación de las lenguas (Mignolo, 2003, p. 40). El libro, de allí en más, se apoya en la tesis fuerte de que lo que mantiene unidas a las comunidades a través del tiempo y del espacio es el hecho de compartir determinados "signos gráficos", o en otras palabras, determinado tipo de literacidad. Los signos gráficos son signos materiales producidos con el fin de establecer una interacción semiótica. La interacción humana, entonces, es semiótica en tanto mediada por signos gráficos. Estos signos, a su vez, se encuentran respaldados tanto por una comunidad humana como por un cuerpo de saberes comunes a ella; estas dos garantías son las que posibilitan, en primer lugar, que una persona pueda producir signos que contienen mensajes, estén ellos destinados a otros o a sí mismo, y, en segundo lugar, que una persona pueda percibir un signo e interpretarlo como conteniendo un mensaje, es decir, pueda atribuirle un cierto significado (ídem, p. 78). Por supuesto, el signo gráfico refiere tanto a la letra escrita como a los ideogramas o a cualquier otro tipo de escritura simbólica o figurativa, incluyendo

a los dibujos, pinturas, y demás producciones artísticas en sus distintos soportes. Con esta definición amplia de signo gráfico, toda comunidad humana queda del lado de adentro de la misma. De este modo, así como el habla oral distinguió al hombre del animal por su impacto principalmente biológico (aumento del volumen cerebral), la comunicación escrita, desde la pictografía hasta el alfabeto, terminó de dar su rasgo fundamental al hombre al reestructurar su modo de pensar y reorganizar su vida social, sobre todo a partir de la emergencia de la actividad planificada (ídem, p. 121).

Esta reflexividad que habilita el uso de signos gráficos influyó en la construcción, entre otras cosas, de palabras específicas para referir a la propia comunidad. Mignolo estudia la civilización Tolteca, tomándola como modelo ejemplar de este fenómeno, y ve que allí es el concepto de "*tlatóllotl*" - literalmente, tolteca-, el que cumple la función mencionada. La palabra tiene un significado amplio y uno restringido: mientras que en su primer sentido, "*tlatóllotl*" refiere a la competencia comunicativa de todo miembro de la comunidad, en su segundo sentido se aplica, más limitadamente, al conjunto de roles sociales encargados de la fijación y transmisión de los discursos que contienen la memoria colectiva. El concepto de "*toltecáyotl*" -traducido como toltequidad-, por su parte, refiere a la peculiaridad de la identidad cultural de los toltecas. Es mediante la utilización de dicho vocablo, dentro de la comunidad Tolteca, que ella fue construida, que ella creció, y que se transmitió la idea de sí misma y de su propio pasado. En él están contenidas las memorias, historias y tradiciones de su civilización. Entonces, si la "*toltecáyotl*" se transmite mediante la/los "*tlatóllotl*" -es decir, si la toltequidad se transmite mediante la competencia lingüística de los toltecas, y mediante la labor de aquellos toltecas encargados de su transmisión-, podemos apreciar que mientras que el primer concepto refiere a discursos, el segundo refiere a personas. Sin embargo, es notable que ambos conceptos aparecen cruzados por la literacidad, pues incluso la definición de lo que es un ser humano, dentro de la comunidad, depende de la capacidad comunicativa, que es la que permite, por un lado, "contar historias", y, por el otro, comprenderlas y aprehenderlas (ídem, p. 141-142).

Así, frente a la perspectiva occidental moderna, que suele asociar la preservación de la historia en relación unívoca a la escritura alfabética, se nos muestra que toda comunidad humana tuvo y tiene - y por eso probablemente tendrá- sus propios mecanismos de preservación, que son tanto orales como escritos, pero que además presentan una amplia variedad de recursos gráficos (ídem, p. 147). Pero como nos explica Mignolo en *Historias locales, diseños globales*, la semiosis no se reduce a esta función de construcción comunitaria, sino que además presenta una faceta política. El concepto clave aquí es entonces el de "semiosis colonial", el cual implica, justamente, relaciones asimétricas de poder entre comunidades hegemónicas y subalternas, es decir, entre aquellas identidades culturales construidas discursivamente que controlan la política y la economía y aquellas que no

(Mignolo, 2000, p. 249). Una de las situaciones en las que se suele poner de relieve esta asimetría es en el momento de construcción de la historia de una comunidad determinada. En períodos coloniales, son los colonos los que narran y/o escriben la historia de los pueblos colonizados, o mejor dicho, son sus versiones de la historia las que se legitiman al oficializarse. En cambio, las versiones de la historia narrada o escrita por los grupos locales -que generalmente incluso preceden a las otras- son silenciadas e invisibilizadas. Este es un típico caso de lo que el autor denomina la "colonización de los discursos" (ídem, p. 259).

Pero además de la colonización de los discursos, la situación colonial produce la "colonización de las lenguas" mismas. El proceso colonial en lo que hoy es América Latina tuvo dos grandes momentos desde este punto de vista. En el primero, los colonos, que eran principalmente agentes religiosos, aprovecharon el hecho de que lenguas locales como el náhuatl -propia de los Aztecas- o el quechua -propia de los Incas- funcionaban como "*lingua francas*" de amplias porciones territoriales en donde habitaban numerosas comunidades, y las utilizaron como medio para su fin: el de la evangelización. Los frailes se dedicaron así, durante un tiempo, a aprender los idiomas indígenas, para poder enseñarles a sus hablantes originales la palabra de la Biblia. Pero en un segundo momento, más cercano a la constitución de los distintos estados nacionales, la conversión ya no fue sólo religiosa sino también lingüística: se impuso a las comunidades locales el uso de la lengua colonial, que en un principio fue el latín y cada vez más el español, para el caso que estamos viendo. Si en un primer momento la colonización era concebida como instrumento de la "lucha contra el Diablo", en un segundo momento se comprendió que la verdadera conversión sólo podría consumarse si se colonizaban las lenguas, pues únicamente así podían integrarse las distintas comunidades subalternizadas, permitiendo la expansión del imperio en formación (Mignolo, 1992a, p. 196-197).

Para Mignolo, la lengua no es sólo un objeto o un instrumento, sino una parte integral de la vida humana misma. Sin embargo, bajo ciertas circunstancias históricas, entre las cuales se encuentra la del control colonial, distintas instituciones -típicamente el estado- se apropian de la lengua, convirtiéndola en objeto de estudio o en instrumento de dominación, por ejemplo. Pero a pesar de esta apropiación, las instituciones no pueden realmente adueñarse del todo de la lengua, en tanto ella es en sus usos, y sus usos son tanto individuales -y con ello, en cierto sentido, siempre creativos-, como colectivos -y por ello tiene el potencial de sobreponerse a sus circunstancias históricas- (Delgado y Romero, 2000, p. 19). Entonces, las comunidades subalternas al interior de los estados nacionales aparecen como articuladores posibles de formas discursivas "fronterizas". En tanto usuarios de más de una lengua -de la suya comunal y de la oficial estatal-, se encuentran tanto en una posición de inferioridad -por el esfuerzo extra que requiere el aprendizaje del idioma oficial, además del hecho simbólico de la exterioridad discursiva-, como en una posición de potencial

vanguardia de la sociedad, porque pueden oponer a la lengua oficial la suya propia, generando prácticas discursivas y formas de pensamiento innovadoras. Este es el "privilegio epistémico de los márgenes" que al autor le interesará rescatar de aquí en adelante (ídem, p. 25-26).

El problema de la territorialidad

Mignolo afirma explícitamente que entiende a la territorialidad en conexión, por un lado, con los lazos sociales comunitarios, y por otro, con la administración política de saberes (Mignolo, 2003, p. 126). Volviendo sobre el concepto de toltequidad, el autor nos muestra cómo, etimológicamente, éste proviene de "*tollán*", que significa "ciudad". Esto implica que es un Tolteca todo aquel hombre que habite en el territorio ciudadano tolteca. Del mismo modo, vemos que en la historia occidental, el concepto de civilización, equivalente al de "*toltecáyotl*", se deriva del vocablo "*civitas*", que en latín significa también ciudad. La civilización, es decir, la "unión de los ciudadanos en una comunidad, en un cuerpo político, en un estado", cumple la misma función al establecer que será un ciudadano de Roma quien habite en la ciudad romana. Pero además, en ambos casos, es un *tlatóllotl* o un ciudadano quien posea y maneje un conjunto de saberes respecto a lo que es ser tolteca/romano, y respecto a lo que un tolteca/romano debe hacer dentro de un territorio determinado (ídem, p. 141-142; 203). Como se puede apreciar, la territorialidad refiere más a un problema simbólico que a un problema geográfico: el territorio es, en palabras del propio autor, una "matriz espaciotemporal (de fronteras y memorias) que subyace a las construcciones culturales por las cuales las comunidades humanas conciben su propio hábitat" (Mignolo, 1992a, p. 201, nota 4).

Una de las premisas fundamentales de la perspectiva de Mignolo sobre la historia occidental es la "creciente fisura" entre dos conceptos de espacio. Por un lado, existe un concepto de espacio unido a la corporalidad y la comunidad de lugar, típico por ejemplo de las civilizaciones amerindias. Por otro, hace siglos viene tomando cada vez más fuerza otro concepto de espacio, claramente moderno, relacionado a la proyección geométrica y al cálculo aritmético. Pero además, estos diversos -y quizás opuestos- conceptos de espacio están articulados con dos tipos de concepción del tiempo. Por un lado, entonces, existe un concepto ancestral de tiempo unido a la cosmología y la religión, al que se le opone el concepto moderno de tiempo atado al "negocio y la administración" (Mignolo, 2003, p. 226). Lo que estas distinciones conceptuales permiten establecer es la "supervivencia" de ciertas cosmovisiones no-modernas, en simultaneidad con las modernas. Es en la fractura marcada que se revela la coexistencia más o menos conflictiva -generalmente más que menos- entre ambas percepciones espaciotemporales (Scarano, 1998, p. 152).

Así como en el apartado anterior vimos la relevancia de los signos gráficos, nos toca ahora profundizar en un tipo particular de signo gráfico como son los mapas. Los mapas, para Mignolo,

satisfacen la necesidad que tienen todos los pueblos de reasegurarse a sí mismos y a su propia tradición. Son una forma particular de construcción visual, simbólica y material a la vez, del "etnos", es decir, del nosotros. Son, en otras palabras, vehículos de transmisión de la identidad comunal en relación al espacio vital de un grupo social (Mignolo, 2003, p. 300). La relación de los mapas con el territorio es, sin embargo, ambigua: los mapas son y no son el territorio. No lo son, pues evidentemente no re-presentan punto por punto la realidad esencial de la forma física de la tierra o el cosmos. Pero a la vez, lo son, pues en tanto son aceptados como legítimos, implican una poderosa arma de control de los territorios que representan, imponiéndose como verdades gráficas y geográficas (ídem, p. 237). Este hecho deja entrever el fenómeno, siempre presente, de dominación al interior del propio grupo. Pero paralelo a este fenómeno, puede darse el de la dominación entre distintos grupos, y con ello, entre distintos territorios. Un ejemplo particular de esto es el de la situación de colonización, por el cual el conflicto no se da tanto entre distintos territorios como entre distintas representaciones de un mismo territorio -el colonizado- por parte de distintos grupos -el local y el colonizador-. En el caso particular de la colonización del territorio "americano", los mapas realizados por las instituciones coloniales fueron suplantando crecientemente los mapas indígenas; sin embargo, como muestra el autor, la supresión de los modos gráficos de representación espacial no garantiza la eliminación de los "patrones cognitivos" anclados en la memoria colectiva (ídem, p. 303).

Para ilustrar la potencialidad de los patrones cognitivos de los pueblos colonizados, Mignolo retoma las reflexiones de Rodolfo Kusch respecto de los modos de pensar "causales" y "seminales". Mientras que el pensamiento seminal se encuentra en relación con la concepción del espacio como cuerpo y lugar, el pensamiento causal se relaciona con la concepción del espacio como proyección y cálculo; en otras palabras, mientras que el pensamiento seminal es el tipo de pensamiento no-moderno, el causal es el tipo de pensamiento propiamente moderno. La idea de Kusch es que, aún en el marco de la expansión de la modernidad, y por ende, de la asimilación al pensamiento causal, persisten formas de lo que denomina "resistencias seminales" comunitarias. Así, en los territorios colonizados, ya no puede realmente hablarse de tipo puros de pensamientos, sino que lo que hay es un *continuum* de formas híbridas que permiten ser rotuladas, según Mignolo, como un "tercer espacio" del cual puede emerger una "hermenéutica pluritópica". El "nosotros" como distinto de un "ellos" no puede mantener sus fronteras fijas en un país híbrido, aquí los patrones dicotómicos no tienen anclajes claros, y por ello surge como posibilidad una lógica experiencial que conecte sus distintos lados. Se crea entonces la potencialidad de un "todos" más amplio, que abarque y subsuma a los "ellos" y los "nosotros": todos los herederos del legado colonial (Mignolo, 2009a, p. 186; Kusch, 1977). Sobre esta epistemología hermenéutica profundizaremos en el último apartado de este trabajo.

Las fronteras lingüísticas y territoriales de la comunidad

Pero como bien se muestra en *El lado oscuro del renacimiento*, no es que la territorialidad y la literacidad vayan por caminos diferentes, sino que se intersectan dando forma a las comunidades de distinto modo. Uno de esos modos de dar doble forma a la comunidad es la tradición. Las tradiciones, según Mignolo, serían aquellos "ensamblajes multipléxicos" de actos de habla, de memoria, de olvido que funcionan como "lugares" de entrelazamiento de la gente a las comunidades, dentro de un espacio delimitado como frontera territorial, y que construyen simultáneamente una imagen de sí y del "otro" (Mignolo, 2003, p. xv). Pero más en general, vemos, por un lado, que cualquier objeto del mundo obtendrá su entidad y su identidad a partir de los distintos discursos que lo conceptualicen, tanto desde dentro como desde fuera de la comunidad de la que forma parte (ídem, p. 8-9). Y por otro, y en consecuencia, vemos que precisamente es en y por el lenguaje -oral y/o escrito y/o figurativo- que los territorios son creados. Así, el orden social y el orden espacial coinciden en una determinada "racionalización étnica" -del "nosotros"- cuyo centro -territorial y simbólico- es determinado por una "configuración semántica" originada en la concepción de la propia comunidad como un cuerpo -es decir, como una unidad que ocupa un espacio y que tiene capacidad de significar- (ídem, p. 230). Entonces, el territorio representado -por ejemplo, en un mapa- aparece como un espacio más o menos homogéneo ligado indisolublemente a la historia -al discurso, al relato- de una comunidad dada (ídem, p. 305).

Es en el Renacimiento europeo, o período temprano-moderno, que el objetivo de construcción de comunidades homogéneas comienza a delinearse por medio de esfuerzos concientes y sistemáticos. Las comunidades estado-nacionales, precisamente, buscan constituirse como unidades con identidades iguales hacia adentro y desiguales hacia afuera, es decir, como identidades dadas principalmente por una lengua y un territorio determinados. Estas comunidades imaginariamente homogéneas -puesto que dentro de sus márgenes eran y continúan siendo de lo más diversas, a pesar de todas las prácticas asimilatorias-, iniciaron el proceso de su desintegración hacia finales del siglo XX. Con la profundización de los procesos globalizadores, que implican la agudización de la movilidad inter e intra nacional, tanto de personas como de recursos materiales e inmateriales, los estados-nación parecen resultar cada vez más difíciles de sostener. En "nuestra época posmoderna de constantes migraciones y relocalaciones de comunidades", como la denomina Mignolo, la movilidad específicamente humana implica el viaje de lenguas -y sus memorias, y sus saberes- a través de distintos territorios. La potencialidad que el autor vislumbra en las migraciones humanas es la traslación de las memorias y saberes en espacios distintos a los de su génesis, de tal modo de reimplantar comunidades alternativas a las oficiales en distintos puntos del globo, promoviendo el

aprendizaje de la convivencia con la otredad (ídem, p. 315-316; 329).

El fundamento para dicha potencialidad es el señalamiento, por parte de Mignolo, del hecho que las prácticas asimilatorias de las comunidades minoritarias -en términos simbólicos- al interior de los estados-nacionales no implicó la muerte total de sus culturas, sino en todo caso su silenciamiento parcial. La posesión económica, el control legal, el dominio político, incluso la hegemonía cultural de las elites homogeneizadoras no puede equipararse con la supresión absoluta de los discursos y los "mapeos" cognitivos y espaciales de las comunidades subalternas (ídem, p. 66-67). Esto, sumado a los procesos globalizadores, es lo que permite que lo que antiguamente era concebido como "inconmensurabilidad" entre marcos conceptuales de comunidades diferentes, actualmente pueda caracterizarse en cambio en términos de "diversidad cultural" (ídem, p. 327). Como queda claro en *Historias locales, diseños globales*, la creciente participación de las comunidades subalternas en la esfera pública implica un prometedor desafío a la relación uno-a-uno entre lenguaje y territorio. Casos como el del Zapatismo en México, o el del Estado plurinacional en Bolivia, resultan sumamente ilustrativos al respecto, y son justamente los que cita el autor para dar cuenta de la potencialidad de puesta en cuestión de la idea de comunidades homogéneas y de lenguas y fronteras nacionales, las cuales se encuentran hoy en el albor de su posible redefinición (Mignolo, 2000, p. 236).

Es en este punto que el autor introduce la interesante noción de "lenguajeo". El lenguajeo, por oposición al lenguaje, es prediscursivo y prerracional: es aquella dimensión afectiva y colectiva de la vida humana sobre la que luego se funda y se apoya el lenguaje. Mientras que el lenguajeo es el cimiento de las formaciones comunitarias, el lenguaje es la estructura de las configuraciones geopolíticas (ídem, p. 249). Del mismo modo, mientras que el dominio del lenguajeo trae aparejada una concepción de la "tierra" como "lugar" de interacción entre los hombres y entre éstos y el mundo, el dominio del lenguaje implica una concepción abstracta de la tierra como mero "espacio" proyectivo, en la línea en que lo vimos anteriormente. Si bien en ambos casos se trata de procesos demarcatorios de fronteras, de adentros y de afueras, Mignolo señala la relación constitutiva entre la construcción de los estados-nacionales modernos y la imposición del monolingüismo -es decir, la imposición dentro de ciertos bordes espaciales de un único lenguaje, y la supresión de las diversas cosmovisiones "lenguajeantes" no oficiales. Por ello, él ve la posibilidad de recuperar el lenguajeo, en contexto de modernidad, a partir del bilingüismo, es decir, de la posición fronteriza ocupada por todos aquellos que manejan dos -o más- lenguajes. Especialmente en los casos en que el lenguaje materno es un lenguajeo, es decir, un lenguaje no-moderno -por ejemplo en el caso de los miembros de las comunidades indígenas subalternizadas al interior de los estados-nacionales-, el bilingüismo puede entonces convertirse en "bilenguajismo", es decir, en el dominio no sólo de dos idiomas, sino de dos cosmovisiones eventualmente complementarias y en convivencia (ídem, p. 270; 288).

Así, el bilenguajismo supone un "cambio en la geografía de la razón". En efecto, se trata de pensar - y de hacer- no ya desde dentro de una lengua o de otra, sino desde los intersticios que las distintas lenguas conforman. Del mismo modo, no se trata ya de concebir y construir comunidades como entidades internas o foráneas respecto de un territorio dado, sino como el producto de la experiencia híbrida en territorios alternativos, consecutivos -como en la migración- o simultáneos -como en los territorios de fronteras- (Lastra, 2008, p. 293). Esto es lo que pensar -y hacer- "desde el lado oscuro" de la historia significa: pensar y hacer desde las variaciones dialectales y las combinaciones idiomáticas heterodoxas que no aparecen en las enciclopedias; pensar y hacer desde las formas no-lineales de pertenencia y uso de espacios difusamente delimitados o supuestamente contradictorios. Para ilustrar esta nueva geografía de la razón, Mignolo se hace eco de conceptos e ideas similares creadas por muy variados autores. Así, podemos traer a colación 1) el proceso de "fagocitosis" de Kusch, por el cual las distintas culturas, típicamente al interior de un mismo país, son mutuamente asimiladas a la vez que deben adaptarse constantemente la una a la otra; 2) la propuesta de Enrique Dussel de considerar a la modernidad como mito, es decir, como entidad cuyo relato dador de existencia es inescindible del "encubrimiento del otro"; 3) la noción de "pensamiento otro" de Abdelkebir Khatibi, que refiere a la radical alteridad e incommensurabilidad de ciertas tradiciones, de donde se desprende su potencial para el cambio; y 4) la demarcación de "tierras de frontera" hecha por Gloria Anzaldúa, sobre la cual nos extenderemos a continuación (Kusch, 1977; Dussel, 1993; Khatibi, 1990).

Mignolo recupera a Anzaldúa como una de las más importantes pensadoras contemporáneas sobre los bordes, las fronteras y los "lugares de contacto cultural". Efectivamente, ella escribe desde un lugar intersticial entre tres lenguas con tres diferentes estatus: el inglés, el español y el náhuatl, representantes del llamado "primer mundo", el "tercer mundo", y lo que se podría denominar aquel "no-mundo" indígena, respectivamente. Según Mignolo, este acto de habla plural se apoya en una inversión de la concepción hegemónica respecto a lo que históricamente significó "domesticar" las lenguas "salvajes". Si para los colonos, por ejemplo en lo que luego sería conocido como América, domesticar las lenguas salvajes significaba imponer la lengua imperial a las comunidades indígenas, Anzaldúa "domestica" sus lenguas maternas y no-maternas para fundirlas y darles una nueva forma, híbrida. Domesticar una lengua no es entonces un acto de dominación sino que deviene un acto de resistencia. Del mismo modo, siempre según nuestro autor, la forma en que ella escribe quiebra la relación biunívoca entre lenguaje y territorio, entre representación -gráfica, sonora, etc.- y frontera, así como entre lengua y estatus. Por ejemplo, ella escribe desde la frontera entre México y Estados Unidos, que a su vez es el límite del antiguo imperio Azteca; o también, hablar en español es hablar la lengua impuesta por España a los aztecas, pero también es hablar una lengua actualmente periférica respecto al inglés, del mismo modo que no es lo mismo hablar inglés "nativo" que

hablarlo en calidad de inmigrante "latino". Por otra parte, Mignolo resalta el vínculo que Anzaldúa establece entre lengua y género, el cual desplaza la importancia de los centros geográficos -pero también lingüísticos y subjetivos- hacia sus bordes, constituyendo a esos lugares "entre-medio" como las locaciones privilegiadas de las estrategias de resistencia: fronteras geopolíticas, pero también variaciones dialectales y sexualidades no-binarias (Anzaldúa, 1987; Mignolo, 2009a, p. 172-173).

La epistemología comunal

Pero para poder desplegar las potencialidades del lenguaje y del bilenguajismo en la actualidad, así como para crear espacios intersticiales efectivos de pensamiento, es necesario mantener lo que Mignolo denomina un "emprendimiento dialógico y comunal". La epistemología que el autor propone, entonces, no implica la reflexión solitaria y monológica, sino que busca la comprensión de los procesos lingüísticos y territoriales de las comunidades "otras" en un sentido no sólo racional, sino también afectivo (Mignolo, 2003, p. 5). El fundamento de la epistemología comunal es entonces el cuestionamiento de la concepción del sujeto conocedor como posición universal, y la aceptación de la pluralidad de saberes regionalizados. Así, las diversas culturas no sólo pueden ser objeto del saber, sino que de hecho son siempre poseedoras de conocimientos, es decir, sujetos del saber, a las que no sólo se puede estudiar, sino de las que se debe aprender (ídem, p. 19 y ss.; Bajtin, 1981).

Mignolo retoma en este punto de su razonamiento la noción de "formaciones discursivas" de Michel Foucault, como punto de partida a la vez que intentando marcar sus puntos ciegos. Uno de los elementos constituyentes de las formaciones discursivas foucaultianas es el "*locus* de enunciación", es decir, el lugar desde el cual se "habla". Pero mientras que Foucault puso el acento en la base institucional de los discursos, Mignolo lo pone en la "historia personal" del sujeto hablante. Así, por empezar, establece que al hablar se contribuye a mantener o a cambiar la formación discursiva hegemónica en un momento histórico determinado. En segundo lugar, y más específicamente, establece la necesidad de preguntarse por las particularidades del sujeto enunciador: su pertenencia de género, su grupo étnico, su posición política, su situación de clase, por nombrar las más cruciales. En definitiva, de lo que se trata es de ubicar todo *locus* de enunciación en las coordenadas de la geopolítica que estructuran la relación entre las diversas comunidades. Esto es lo que subyace a su concepto de "semiosis colonial" (Mignolo, 2009a, p. 176-177; Foucault, 2008).

Este énfasis en "el decir" -o en términos estrictos, en el habla por oposición a la lengua- lo lleva al autor a repensar los aportes de un filósofo del lenguaje -entre otras cosas- como fue José Ortega y Gasset. Este último postula que toda comunidad es tan "exuberante" como "deficiente", es decir,

que "dice más de lo que piensa" a la vez que "dice menos de lo que se espera", dos axiomas que Mignolo comparte plenamente. Precisamente, esta exuberancia y esta deficiencia de las comunidades de habla muestran no sólo las complejidades de los lenguajes en su relación con lo prelingüístico, que como vimos anteriormente se relaciona a la vida afectiva colectiva, sino también -y esto ya trasciende al filósofo- las relaciones de poder entre las distintas comunidades y sus consiguientes procesos de demandas, expectativas, carencias y asimetrías. Para Mignolo, estas complejidades sólo pueden ser captadas por una "nueva filología" que contextualice a los objetos culturales en su dimensión geopolítica y en su dimensión cotidiana o de construcción comunitaria. El típico rasgo comparativo de los estudios filológicos clásicos debe entonces ser complementado con una especial atención a la radicalidad de las diferencias culturales, a los fenómenos de dominación y resistencia, de adaptación y de hibridación. El énfasis en "el decir" debe entonces transmutarse en un énfasis en el decir qué, de quién, cuándo, desde dónde, contra quién, etcétera (Mignolo, 2009a, p. 179-180; Ortega y Gasset, 1959).

Finalmente, la epistemología comunal planteada por Mignolo supone el rechazo de la concepción representacionista de los signos. Pensar que los signos -y en este caso, los discursos sobre el mundo social- deben corresponderse con "la realidad" de dicho mundo, es decir, representarlo, conduce inevitablemente a la concepción moderna y occidental de ciencia como saber verdadero -o que aspira a la verdad-, y entiende a éste como posible sólo desde una subjetividad "universal" -que, como sabemos, es siempre una entre otras, pero vuelta hegemónica-. Si en cambio se piensa a los discursos sobre el mundo social como interpretaciones, es decir, como redes de descripciones, prescripciones y proscripciones subjetivas que hablan del mundo social a la vez que le dan forma, entonces la cuestión es otra. En este último caso, ya no quedan criterios unívocos para validar las interpretaciones de ciertas comunidades por sobre las de otras. Sólo partiendo de esta base puede lograrse una democratización de la legitimidad de la pluralidad de saberes existentes, y fomentarse el diálogo entre ellos (Mignolo, 2009a, p. 192).

Conclusiones

Vemos entonces que, al menos en esta primera etapa de la producción de Walter Mignolo, el concepto de comunidad es un sinónimo de la noción de "*locus* de enunciación". Esta última noción está compuesta por dos palabras, y salta a la vista que mientras la primera, *locus*, traducida a veces como lugar y a veces como espacio, remite justamente al problema de la territorialidad, la segunda palabra, enunciación, o discurso, remite al problema de la "literacidad". La comunidad, por consiguiente, es ese territorio del lenguaje, es ese espacio del discurso, constituyente de toda vida social. Pero además, debemos recordar que todo *locus* de enunciación es inherentemente un "*locus*

de poder". Esto implica que la constitución de las comunidades en el mundo social tiene siempre una dimensión política, o como dirá el propio autor en textos posteriores con mayor precisión, geopolítica. Pero no se trata de disolver a las ciencias sociales, a las humanidades o a los estudios culturales en la pura praxis política, sino de subrayar, para no olvidar, la inevitable dimensión ideológica de todo discurso disciplinar.

Ahora bien, para abordar este singular ámbito de estudio, es imprescindible que el "sujeto epistemológico", es decir, aquel que busca conocer, sea al mismo tiempo un "sujeto hermenéutico", que busque comprender. Una nueva filología como la que propone Mignolo debe entonces juntar la explicación y la descripción, las conceptualizaciones de primer y de segundo grado, los saberes y las creencias. Para mejor captar la significancia de los objetos/sujetos culturales estudiados, deviene indispensable tener en cuenta las construcciones semióticas que se construyen en torno de ellos, tanto desde dentro como desde fuera de la comunidad dada, es decir, tanto por las distintas comunidades abordadas y sus luchas por el sentido, como por la comunidad interpretativa del propio investigador. En este juego de lenguaje entre las distancias y las cercanías, la objetividad y la subjetividad, los consensos y las disputas, termina de quedar clara la imposibilidad de la definición de fronteras fijas, tanto espaciales como temporales y simbólicas entre lo conocido y lo extraño, entre lo nuevo y lo viejo, entre lo verdadero y lo falso. Y es sólo esta visión la que puede, eventualmente, contribuir en la dislocación y la transmutación de los centros y las periferias, de lo hegemónico y lo subalterno.

BIBLIOGRAFÍA

- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La frontera: The new mestiza*. San Francisco: Aunt Lutte.
- Fraga, E. (2014). Ser, saber y poder en Walter Mignolo. Comunidades colonizadas y descolonización comunal. *I Congreso de la Asociación Argentina de Sociología*, Resistencia, Argentina.
- Fraga, E. (2015). La comunidad en Walter Mignolo. Cinco dimensiones de un mismo concepto. *E-l@tina*, 13 (51): 1-15.
- Bajtin, M. (1981). *The dialogic imagination. Four essays*. Austin: University of Texas Press.
- Delgado, L. E. y Romero, R. J. (2000). Local histories and global designs: An interview with Walter Mignolo. *Discourse*, 22 (3): 7-33.
- Dussel, E. (1993). Eurocentrism and modernity. *Boundary*, 20 (3): 65-76.
- Foucault, M. (2008). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lastra, A. (2008). Walter Mignolo y la idea de América Latina. Un intercambio de opiniones. *Tabula Rasa*, 9: 285-310.
- Khatibi, A. (1990). *Love in two languages*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kusch, R. (1977). *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: Hachette.
- Mignolo, W. (1986). La lengua, la letra, el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales). *Dispositio*, 11 (28): 137-160.
- Mignolo, W. (1988). Anahuac y sus otros: la cuestión de la letra en el Nuevo Mundo. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 14 (28): 29-53.
- Mignolo, W. (1989a). Colonial situations, geographical discourses and territorial representations: toward a diatopical understanding of colonial semiosis. *Dispositio*, 15 (37): 93-141.
- Mignolo, W. (1989b). Afterword. From colonial discourse to colonial semiosis. *Dispositio*, 15 (38): 333-337.
- Mignolo, W. (1990). La grafía, la voz y el silencio. Las relaciones geográficas de Indias en el contexto de las letras virreinales. *Insula. Revista de Letras y Ciencias Humanas*, 522: 11-12.
- Mignolo, W. (1992a). Nebrija in the New World. The question of the letter, the colonization of American languages, and the discontinuity of the classical tradition. *L'Homme*, 32 (122-124): 185-207.
- Mignolo, W. (1992b). On the colonization of Amerindian languages and memories: Renaissance theories of writing and the discontinuity of the classical tradition. *Comparative Studies in Society and History*, 34 (2): 301-330.
- Mignolo, W. (1992c). Second thoughts on canon and corpus. *Latin American Literary Review*, 20 (40): 66-69.

- Mignolo, W. (1992d). Los límites de la literatura, de la teoría y de la literatura comparada. El desafío de las prácticas semióticas en situaciones coloniales. *Insula. Revista de Letras y Ciencias Humanas*, 552: 15-17.
- Mignolo, W. (1992e). Semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas. En Fuggle, S. R. (ed.), *Discurso colonial hispanoamericano*. Amsterdam: Rodopi.
- Mignolo, W. (1993). Colonial and postcolonial discourse. Cultural critique or academic colonialism. *Latin American Research Review*, 28 (3): 120-134.
- Mignolo, W. (1995). Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 21 (41): 9-31.
- Mignolo, W. (1996). Linguistic maps, literary geographies and cultural landscapes: languages, languaging and (trans)nationalism. *Modern Language Quarterly*, 57 (2): 181-196.
- Mignolo, W. (2000). *Local histories, global designs: coloniality, subaltern knowledges and border thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- Mignolo, W. (2003). *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, Colonization*. Michigan: University of Michigan Press.
- Mignolo, W. (2009a). El lado más oscuro del renacimiento. *Universitas Humanistica*, 67: 165-203.
- Mignolo, W. y Hill Boone, E. (1996). *Writing without words. Alternative literacies in Mesoamerica and the Andes*. North Carolina: Duke University Press.
- Ortega y Gasset, J. (1959). The difficulties of reading. *Diogenes*, 7 (28): 1-17.
- Scarano, M. E. (1998). Hablar el presente comprendiendo el pasado. Sobre 'The darker side of the renaissance. Literacy, territoriality and colonization', de Walter D. Mignolo. *CELEHIS*, 10: 145-157.