

## **Teorías sin disciplina**

**(latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate).**

Edición de Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta. México: Miguel Ángel Porrúa,  
1998.

<http://ensayo.rom.uga.edu/critica/teoria/castro/>

GLOBALIZACION / POSCOLONIALIDAD / SUBALTERNIDAD

## INDICE

"Introducción: La translocalización discursiva de Latinoamérica en tiempos de la globalización". Eduardo Mendieta / Santiago Castro-Gómez.

"Postoccidentalismo: El argumento desde América Latina". Walter D. Mignolo.

"Fragmentos globales: Latinoamericanismo de segundo orden". Alberto Moreiras.

"Manifiesto inaugural". Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos.

"Hegemonía y dominio: Subalternidad, un significado flotante". Ileana Rodríguez.

"Más allá del occidentalismo: Hacia categorías geohistóricas no imperialistas". Fernando Coronil.

"Modernidad, posmodernidad y poscolonialidad: Una búsqueda esperanzadora del tiempo". Eduardo Mendieta.

"Latinoamericanismo, Modernidad, Globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón". Santiago Castro-Gómez.

"Realismo mágico y poscolonialismo: Construcciones del otro desde la otredad". Erna von der Walde.

"El Boom del subalterno". Mabel Moraña.

"Intersectando Latinoamérica con el Latinoamericanismo: Discurso académico y crítica cultural". Nelly Richard.

"Leones, cazadores e historiadores. A propósito de las políticas de la memoria y el conocimiento". Hugo Achúgar.

Los autores.

## **INTRODUCCIÓN: La translocalización discursiva de "Latinoamérica" en tiempos de la globalización**

Santiago Castro-Gómez

Eduardo Mendieta

Hacia finales de los años ochenta, el debate sobre la posmodernidad generó en América Latina una gama bastante amplia de reacciones: desde los más entusiastas defensores del capitalismo y el "final de las utopías", pasando por los espíritus moderados, que veían allí la posibilidad de revitalizar la comprensión crítica de viejos problemas, hasta los detractores más acérrimos, que no dudaban en calificar lo "posmoderno" como una nueva maniobra de penetración imperialista. Curiosamente, una década después, resulta interesante observar una reacción muy parecida de la intelectualidad latinoamericana frente a dos de los debates que agitan el mundo académico de los noventa: la globalización y la poscolonialidad. No resulta difícil adivinar a qué se debe la energía y pasión con que muchos teóricos(cas) latinoamericanos participan en tales discusiones: lo que se halla en juego es el sentido mismo de la expresión "América Latina" en un momento histórico en el que las pertenencias culturales de carácter nacional o tradicional parecieran ser relevadas (o, por lo menos, empujadas hacia los márgenes) por identidades orientadas hacia valores transnacionales y postradicionales.

Quisiéramos ofrecer al lector una introducción general a los dos debates mencionados. ¿Qué se entiende por "globalización" y "poscolonialidad"? ¿Cuál es la relevancia teórica de estos conceptos para una (nueva) discusión sobre el problema de la "identidad latinoamericana"? ¿Cómo se posicionan diferentes teóricos(cas) latinoamericanos al respecto? Para ello procederemos de la siguiente forma: primero examinaremos el concepto de globalización, resaltando su carácter multidimensional y plurivalente. Luego entraremos a caracterizar de manera muy esquemática las así llamadas "teorías poscoloniales", concentrándonos aquí en el pensamiento de Edward Said, Homi Bhabha y Gayatri Spivak. Finalmente realizaremos una presentación de los textos recopilados en éste volumen, que documentan el modo en que las políticas del conocimiento sobre América Latina vienen siendo repensadas a finales del siglo XX. Más que ofrecer una simple exposición de los temas, quisiéramos "provocar" al lector para la consideración de un debate que es presentado aquí, por vez primera, al público latinoamericano.

## 1. LA EXPERIENCIA DE LA DES(RE)TERRITORIALIZACIÓN: GLOBALIZACIÓN DE LO LOCAL, LOCALIZACIÓN DE LO GLOBAL

Apenas comenzando el siglo XX, el pensador uruguayo José Enrique Rodó escribió un opúsculo destinado a influenciar notablemente las representaciones sobre América Latina y los Estados Unidos manejadas por gran parte de la intelectualidad durante toda la centuria. La estrategia de Rodó en Ariel consistió básicamente en la contraposición de dos identidades homogéneas e inconmensurables: los latinos y los sajones. Se trata de dos "espíritus" distintos; de dos formas de vida que heredan valores y formas de convivencia muy diferentes entre sí. Tanto los sajones como los latinos son herederos de la antigua civilización grecorromana, nos dice Rodó. Pero mientras que los Estados Unidos reciben esta herencia por la vía del humanismo nórdico-protestante, Hispanoamérica la recibe directamente por la vía del humanismo latino-católico que se desarrolló en las regiones mediterráneas de Europa: Francia, Italia, Portugal y, sobre todo, España. Ello explicaría por qué la religión, la lengua, la moral y el pensamiento de estos dos pueblos adquieren un carácter tan opuesto.

De acuerdo a la narrativa de Rodó, la principal diferencia cultural entre latinos y sajones es la valoración que se da en uno y otro lado a la racionalidad técnico-instrumental. Mientras que los valores supremos de la cultura sajona son el trabajo, el ahorro y el culto a las promesas redentoras del industrialismo y el mercantilismo, los valores de la cultura latina se centran en la contemplación estética, la generosidad del sacrificio y el sentimiento de solidaridad. De este modo, lo que para aquellos es tenido como virtud, para éstos aparece como vulgaridad. En un lado se otorga prioridad a la cultura del "tener", en el otro a la cultura del "ser"; allí se concede más importancia a la "sociedad", aquí a la "comunidad"; o, utilizando la terminología de Durkheim, allí reina la solidaridad mecánica, mientras que aquí reina la solidaridad orgánica. No en vano, Rodó simboliza la cultura sajona con la figura shakesperea de Calibán, aludiendo así a los rasgos de automatismo, tosquedad y barbarie del pragmatismo norteamericano, mientras que la cultura latina queda simbolizada por la figura de Ariel, representante de la idealidad estética y moral que predomina en la América hispana.

Pero en los umbrales del siglo XXI, casi exactamente un siglo después de Ariel, el fenómeno de la globalización ha creado nuevas formas culturales que obligan a revisar las representaciones dibujadas por Rodó. ¿La "globalización"? ¿Acaso no es ésta una palabra de moda pero vacía de contenidos, como lo fue también la expresión

"posmodernidad"? ¿A nombre de qué o de quién se nos viene a decir ahora que la "globalización" exige un cambio radical de las representaciones culturales que Latinoamérica ha generado sobre sí misma? ¿No estaremos frente a una nueva estrategia ideológica proveniente de los países imperialistas, en su afán de legitimar un orden económico internacional que les conviene? A pesar de que tales objeciones pudieran tener alguna fuerza, nosotros pensamos que las cosas no son tan simples y que, pese a su carácter un tanto nebuloso y caleidoscópico, la palabra "globalización" sí está refiriéndose a procesos muy complejos de orden planetario que generan transformaciones no sólo cuantitativas en el ámbito de la economía y de la racionalización técnica-institucional, sino también cualitativas en el ámbito de la reproducción cultural. Y estos cambios, como se muestra en el presente libro, desencadenan un profundo debate en torno al Latinoamericanismo, esto es, en torno a las categorías histórico-culturales con las que habíamos venido pensando (e inventando) a Latinoamérica desde el siglo XIX.

Digamos en primer lugar, y de manera general, que la globalización constituye un nuevo "modo de producción de riqueza" (cf. Barnett / Cavanagh 1994). En tiempos de Rodó, y durante buena parte del siglo XX, la riqueza se producía sobre la base del desarrollo industrial de los estados territoriales y de acuerdo al tipo de función (hegemónica o subalterna) que desempeñaban estos estados al interior de un "sistema-mundo" fundamentalmente inter-nacional (cf. Wallerstein 1994). El crecimiento económico en los centros metropolitanos dependía de varios factores: la posesión de un conocimiento tecnológico fundamentado en la industrialización de materias primas (carbón, hierro, petróleo), la presencia de fuerza laboral (proletariado) en cada uno de los estados territoriales y, no por último, la disposición de colonias o neocolonias encargadas de producir esas y otras materias primas (algodón, trigo, lana, carne, especies, etc.). Pero en los albores del siglo XXI, el panorama se ha transformado casi por completo. El modo capitalista de producción adquiere una configuración global que sobrepasa lo puramente nacional, internacional o multinacional. No son los estados territoriales quienes jalonan la producción, sino corporaciones transnacionales que se pasean por el globo sin estar atadas a ningún territorio, cultura o nación en particular. Y ya no son los procesos del fordismo y sus tecnologías de transporte (ferrocarril, correo, barco, carreteras) quienes sostienen la circulación material de capital, sino que ésta se ha virtualizado por completo - el dinero ya no "viaja" físicamente de un lugar a otro, pues las transferencias se realizan electrónicamente -, situación que ha convertido al mundo en una verdadera "sociedad

planetaria" (Weltgesellschaft) constituida por lo que Luhmann llamase "comunicaciones globales" (Luhmann 1997: 145-171).

En efecto, a partir de la segunda guerra mundial se fue haciendo claro que el capital iba perdiendo sus connotaciones "nacionales" (capital inglés, japonés, alemán, norteamericano) para subordinarse cada vez más a formas propiamente globales de reproducción, situación que se tornó más evidente con el final de la guerra fría. Las empresas y corporaciones transnacionales desplazaron al estado-nación como lugar de la hegemonía y empezaron a convertirse en dispensadores de las promesas que éste había recibido de la modernidad temprana: soberanía, emancipación política, liberalización económico-jurídica, secularización de las costumbres. El aparato estatal, incluyendo no sólo las funciones de orden administrativo-financieras, sino también sus instituciones jurídico-políticas, comienza a reorganizarse de acuerdo a la exigencia mundial de los mercados y siguiendo los lineamientos trazados por corporaciones bancarias supranacionales como el Fondo Monetario Internacional. Eliminados así los controles nacionales, las corporaciones (o, mejor dicho, un puñado de ellas) obtienen el campo libre para movilizarse a sus anchas por todo el planeta sin tener que consultar sus estrategias con ningún gobierno, e incluso, muy a menudo, actuando en contra de los intereses estatales. Así por ejemplo, lo que es bueno para la Volkswagen o la Mercedes Benz (creación de fábricas y puestos de trabajo en México y Brasil) ha dejado de ser bueno para un país como Alemania, que observa impotente el derrumbe paulatino de su estado benefactor. Todavía peor es la situación en los países latinoamericanos, donde las ganancias de las empresas no se integran a mecanismos nacionales de redistribución de la riqueza, sino que contribuyen más bien a incrementar la distancia entre los ricos y los pobres. La nueva división del trabajo rompe así con el esquema clásico centro-periferia, pues las transnacionales se han convertido en agentes que afectan los intereses nacionales tanto en los países metropolitanos, como en las zonas anteriormente periferizadas o colonizadas por éstos.

Ahora bien, en éste proceso de des(re)territorialización del capital, lo que se globaliza no son únicamente las instituciones estatales y las estrategias económicas, sino también las ideas y los patrones socioculturales de comportamiento. Esto debido a que, durante la segunda mitad del siglo XX, la globalización del capital vino acompañada por la revolución informática y, muy especialmente, por dos de sus productos tecnológicos: la industria cultural y la comunicación a distancia. En cuestión de pocas décadas los medios electrónicos de comunicación (teléfono, cine, televisión,

video, fax, internet) han propiciado una transformación jamás conocida en los imaginarios culturales de la humanidad. Rompiendo barreras culturales, sociales, políticas o ideológicas erigidas desde hace milenios, los medios han configurado una verdadera cultura global de masas. Todo un universo de signos y símbolos difundidos planetariamente por los mass media empiezan a definir el modo en que millones de personas sienten, piensan, desean, imaginan y actúan. Signos y símbolos que ya no vienen ligados a las peculiaridades históricas, religiosas, étnicas, nacionales o lingüísticas de esas personas, sino que poseen un carácter trans-territorializado y, por ello mismo, postradicional. (cf. Giddens 1993).

Pero los lenguajes postradicionales no son valorativamente neutros, sino que están atravesados por violentas inclusiones y exclusiones de todo tipo. Los intereses que difunden y producen estos lenguajes son de carácter particular, aunque pretendan escenificarse como universales. Empresas y conglomerados disputan entre sí el derecho a decidir qué tipo de cosas van a comer, beber, vestir y consumir millones de personas en todo el planeta. También está en juego el control sobre las imágenes y la información que recibimos cada día respecto a lo que "sucede" en el mundo. Con todo, esto es sólo una parte de la historia. La otra parte es que cada uno de nosotros, en la medida en que se vincula formalmente a las redes mundiales de intercomunicación (p.ej. viendo la televisión, consumiendo símbolos de prestigio, usando los medios de transporte rápido o escribiendo un texto como éste en el ordenador), se constituye en un agente de la globalización. No debemos pensar, entonces, que estamos frente a una estructura homogénea que se impone verticalmente por encima de nuestras cabezas y sin nuestro consentimiento. Los estudios culturales en América Latina han mostrado convincentemente que la globalización no es algo que ocurre "afuera" de nosotros y nos "aliena" de alguna supuesta esencia ideológica, personal o cultural (cf. Martín-Barbero 1989; García Canclini 1995). Todavía más: en las condiciones creadas por la globalización, cada vez son más las personas en todas las localidades que se ven compelidas a vivir en una situación institucionalizada de riesgo (Risikogesellschaft) y, por tanto, a ejercer protagonismo sobre su propia vida a nivel cognitivo, hermenéutico y estético, como bien lo muestra la sociología de la cultura contemporánea (cf. Beck 1986; Baumann 1992; Luhmann 1993; Lash / Urry 1994; Schulze 1995).

Todo esto tiene consecuencias importantes a la hora de pensar quiénes somos los latinoamericanos hoy en día, en tiempos de la globalización. Se trata, nuevamente, de la eterna pregunta por la identidad, que ha movilizad o gran parte del pensamiento

filosófico en América Latina durante los últimos 200 años. Sólo que la respuesta a esta pregunta ya no puede venir marcada por representaciones de tipo esencialista que establecen diferencias "orgánicas" entre los pueblos y las territorialidades. Por un lado, la industria de la información ha saturado a los países latinoamericanos de películas, videos, libros, exhibiciones, aparatos electrónicos y espectáculos multimedia provenientes del extranjero, creando territorios supranacionales en donde se borran las fronteras entre "ellos" y "nosotros". En estos espacios, la oposición entre lo propio y lo ajeno se desdibuja en la medida en que los bienes culturales o de consumo son des(re)territorializados, es decir, arrebatados de sus contextos originarios e integrados a nuevas localidades globales. Así, por ejemplo, cuando vamos a una sala de cine en Bogotá para ver una película filmada en Hollywood, o cuando desde la Ciudad de México nos comunicamos por teléfono, fax o internet con una persona ubicada en Nueva York, nos encontramos ingresando a territorios globales, que han dejado de ser colombianos, mexicanos o estadounidenses para convertirse en lugares que pueden ser habitados por cualquier persona de cualquier país, lengua, raza, o ideología. Queriéndolo o no, la globalización nos ha conectado vitalmente con territorios en donde las identidades no están referidas más a pertenencias de lengua, sangre o nación, pues ya no se estructuran desde la inmanencia de las tradiciones culturales (como pensaba Rodó), sino desde la interacción de la cultura con la dinámica transnacional de los mercados.

Debería quedar claro que la globalización no es un proceso nebuloso y abstracto sino que se haya siempre localizado, es decir, que no existe ni puede existir con independencia de lo local. Cuando hablamos de "territorios globales" o de "comunicaciones desterritorializadas" no nos estamos refiriendo a procesos que ocurren "por fuera" de subjetividades y localidades específicas. No se trata, insistimos, de un fenómeno relativo únicamente a las señales electrónicas de los medios o a flujos anónimos de información sin vínculos con la cultura. La globalización no es una estructura sin rostro ni conciencia que coloniza el mundo de la vida (Habermas), pero tampoco es, por sí misma, un agente (cf. Mato 1996). Los agentes de la globalización son actores sociales específicos con diferente poder de intervención: corporaciones económicas, fundaciones privadas, gobiernos, sindicatos, iglesias, grupos de derechos humanos, movimientos sociales de diverso tipo y, no por último, cada uno de nosotros. Y todos estos actores se hallan localizados, es decir, forman parte de un espacio social específico desde el cual se integran (desigualmente) a los procesos de globalización y luchan por re-definir su identidad personal o colectiva. Desde este punto de vista quisiéramos utilizar, siguiendo a Robertson (1995), el neologismo

glocalización para designar estos procesos asimétricos de interacción entre lo local y lo global.

Uno de los casos en donde se muestra con mayor claridad este fenómeno de la glocalización es el de los movimientos migratorios contemporáneos. No estamos hablando de migraciones comparables, por ejemplo, al desplazamiento de las tropas de Alejandro Magno hacia el medio oriente, a las invasiones de Genghis Khan, o al paso de millones de europeos hacia norte o Sudamérica en el siglo XIX. Migraciones como la de los latinoamericanos hacia Estados Unidos, de los indios hacia Inglaterra o de los turcos hacia Alemania poseen un carácter diferente porque se producen en contextos ya globalizados de acción. Por un lado, la mayor parte de los inmigrantes se establecen en ciudades globales (como Londres, Berlín o Nueva York), cuyas fronteras trascienden los límites del estado-nación; por el otro, la vinculación a redes electrónicas de información y el uso de medios de transporte rápido permite a los inmigrantes (o "transmigrantes") mantener un intercambio continuo de mensajes, dinero e imaginarios massmediáticos con sus localidades de origen, que resultaba impensable en el pasado. Más que "lugares de asentamiento", los espacios habitados por estos inmigrantes se definen como "zonas de contacto" (Pratt 1992: 1-11); como territorios globales atravesados por múltiples pertenencias culturales que funcionan, sin embargo, como lugares de asociación e identidad. Piénsese, por ejemplo, en los puertorriqueños en Nueva York ("niuyoricans") o en los mexicanos en California y sus permutaciones lingüísticas ("spanglich"). Este fenómeno de las identidades transversas y los espacios intermedios desafía las representaciones monoculturalistas de Rodó (el "sajonismo" y la "latinidad" como unidades orgánicas expresadas en la pureza del lenguaje).

No quedaría completa ésta imagen de la globalización si no mencionáramos el carácter asimétrico de la misma. Pues sería ilusorio pensar que la des(re)territorialización de la economía, los imaginarios y las identidades obedece a una dinámica igualitaria o, por lo menos, democrática. El sueño neoliberal de que la libertad económica conduciría necesariamente a la libertad social y política se ha revelado, para millones de personas en todo el mundo, como una pesadilla. Lo que para unos es libertad de elección, movilización y consumo, para otros es la sentencia a vivir en las condiciones más elementales de sobrevivencia física. Hemos dicho ya que la globalización des-localiza y re-localiza, pero éste proceso implica (o presupone) la construcción de nuevas jerarquías de poder. Se trata, en el fondo, de una nueva repartición de privilegios y exclusiones, de posibilidades y desesperanzas, de

libertades y esclavitudes. Pero lo más dramático y novedoso de ésta estratificación global es que los vínculos entre la pobreza y la riqueza se transforman radicalmente. Si durante milenios las relaciones asimétricas de poder estaban organizadas de tal manera que los ricos necesitaban de los pobres -ya fuera para "salvar su alma" mediante obras caritativas, ya fuera para explotarlos mediante el trabajo y aumentar de este modo sus riquezas-, en tiempos de la globalización los pobres han dejado de ser necesarios. Ahora las riquezas aumentan y el capital se acumula sin necesidad del trabajo de los pobres, lo cual conduce a una situación paradójica en que los dos mundos están más cerca y, simultáneamente, más lejos que nunca. Los pobres se hallan más cerca de los ricos que antes, pues tienen acceso virtual a los símbolos de la libertad y el consumo escenificados por los media, pero sus posibilidades de tocarlos con la mano son cada vez menores. Los ricos, a su vez, también se hallan más cerca de los pobres que antes, porque el zapping les da la posibilidad de presenciar virtualmente la miseria del mundo en su propia casa, pero su riqueza ya no depende de que el pobre, aunque siga siendo pobre, reproduzca por lo menos su fuerza de trabajo (Marx). Como el pobre ya no le resulta útil para nada, el rico considera terminada su responsabilidad social (Bauman 1997). El fin de la sociedad del trabajo significa también el fin de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo. Completando nuestra presentación diríamos entonces lo siguiente: la globalización es ciertamente una nueva forma de producción de la riqueza pero también, y concomitantemente, una nueva forma de producción y escenificación de la pobreza.

## **2. TEORIAS POSCOLONIALES O LA RADICALIZACIÓN DE LA CRITICA AL OCCIDENTALISMO**

La reflexión que hacíamos en torno al significado de las migraciones globales es importante, porque nos conecta directamente con uno de los temas centrales a ser discutidos en este volumen: el concepto de "poscolonialidad" o, más precisamente, el carácter de las así llamadas "teorías poscoloniales". ¿Qué ocurre cuando inmigrantes o hijos de inmigrantes turcos, indios, africanos o latinoamericanos empiezan a ganar posiciones de influencia en universidades del primer mundo? ¿Qué desplazamiento discursivo se produce cuando éstos académicos procuran dar cuenta de la condición subalterna en que se encuentran tanto sus localidades de origen con respecto a los centros metropolitanos, como la comunidad de inmigrantes al interior de estos mismos centros? Una respuesta podría ser que conceptos tales como "Tercer Mundo",

"colonialismo" e "intelectualidad crítica" empiezan a experimentar una trans-localización discursiva.

Durante los años sesenta y setenta la conceptualización del colonialismo, estimulada por los procesos de "liberación nacional" que se vivían en Asia y en Africa, giraba en torno a dos ejes principales: el estado metropolitano y el estado nacional-popular. Ambos ejes eran considerados antitéticos: mientras que el estado metropolitano era visto como agente del imperialismo y la explotación, el estado nacional-popular era tenido como agente de liberación y descolonización en el "tercer mundo". Naturalmente, esta perspectiva cambia en el momento en que el problema se piensa desde el interior de las "zonas de contacto", es decir, desde el momento en que los subalternos se encuentran atravesados por redes globales que los vinculan tanto a la metrópoli como a la periferia, así como por exclusiones de tipo económico, racial y sexual que operan más allá y más acá de la "nación". Además, el asunto se complica cuando los académicos que teorizan estos problemas empiezan a ser conscientes de que están hablando desde una doble posición hegemónica: por un lado, la hegemonía frente a sus localidades de origen debido a su condición de personas que viven y trabajan en universidades elitistas del primer mundo; por el otro, la hegemonía que les garantiza el saber y la letra frente a los otros inmigrantes, la mayoría de los cuales luchan diariamente por sobrevivir en el sector de servicios. Tal situación obliga a revisar el papel que las narrativas anticolonialistas y tercermundistas habían asignado al "intelectual crítico" y a buscar nuevas formas de concebir la relación entre teoría y praxis.

Las llamadas "teorías poscoloniales" nacen precisamente como resultado de las tensiones generadas por estos problemas (1). Por ser ya un resultado de procesos enteramente globales y de la trans-localización discursiva a ellos vinculada, las teorías poscoloniales se diferencian (tanto material como formalmente) de las narrativas anticolonialistas que siempre acompañaron a la occidentalización (cf. Moore-Gilbert 1997: 5-33). Pensamos, por ejemplo, en el tipo de crítica al colonialismo llevada a cabo en Latinoamérica por Bartolomé de Las Casas, Guamán Poma de Ayala, Francisco Bilbao, José Martí y el mismo Rodó, para mencionar únicamente algunos casos. Tales narrativas fueron articuladas en espacios tradicionales de acción (Macondoamérica), es decir, en situaciones donde los sujetos formaban su identidad en contextos predominantemente locales, no sometidos todavía a procesos intensivos de racionalización (Weber / Habermas) (2). Como es apenas comprensible, en ese tipo de situaciones la crítica al colonialismo pasaba necesariamente por un rescate de la

autenticidad cultural de los pueblos colonizados. El concepto de "autenticidad" jugaba allí como un arma ideológica de lucha contra los invasores, contra aquellos que amenazaban con destruir el "legado cultural" y la "memoria colectiva" de los subalternos. Y los guardianes de la autenticidad, los encargados de "representar" (Vertreten) a los subalternos y articular sus intereses eran los arieles: aquellos letrados e "intelectuales críticos" que podían impugnar al colonizador en su propio idioma, utilizando sus mismos conceptos y su misma "gramática" (cf. Castro-Gómez 1996: 67-120). Aquí precisamente tuvo su locus enuntiationis el Latinoamericanismo.

Las teorías poscoloniales se articulan, en cambio, al interior de contextos postradicionales de acción, es decir, en localidades donde los sujetos sociales configuran su identidad interactuando con procesos de racionalización global y en donde, por lo mismo, las fronteras culturales empiezan a volverse borrosas. Esto explica en parte por qué teóricos como Said, Bhabha y Spivak no se ven a sí mismos como profetas que articulan la voz del oprimido, como "guardianes" de ninguna tradición cultural extraoccidental o como representantes intelectuales del "tercer mundo". Como veremos enseguida, su crítica al colonialismo no viene motivada por la creencia en un ámbito - moral o cultural - de "exterioridad" frente a occidente, y mucho menos por la idea de un retorno nostálgico a formas tradicionales o precapitalistas de existencia. Ellos saben perfectamente que la occidentalización es un fenómeno planetario sin retorno y que el único camino viable para todo el mundo es aprender a negociar con ella. En este sentido, como lo afirmara Spivak, su actitud frente a la globalización es la de una "crítica permanente frente aquello que no se puede dejar de desear" (Spivak 1996: 27-28). Y sus metodologías preferidas son la "reconstelación" y la "catachresis", esto es, el uso estratégico de las categorías más autocríticas desarrolladas por el pensamiento occidental para recontextualizarlas y devolverlas en contra de sí mismo.

En efecto, desde un punto de vista conceptual, las teorías poscoloniales se encuentran directamente emparentadas con la crítica radical de la metafísica occidental que se articula en la línea de Nietzsche, Weber, Heidegger, Freud, Lacan, Vattimo, Foucault, Deleuze y Derrida. Al igual que estos autores europeos, los teóricos poscoloniales señalan la complicidad fundamental de occidente - y de todas sus expresiones institucionales, tecnológicas, morales o científicas - con la voluntad irrestricta de poder sobre otros hombres y otras culturas. Pero la crítica de los autores poscoloniales es todavía más profunda, al menos en dos sentidos:

a) Ninguno de los autores arriba mencionados tematizó los vínculos entre la metafísica occidental y el proyecto europeo de colonización. Por el contrario, todos ellos permanecieron reclusos en el ámbito de una crítica intraeuropea y eurocéntrica, que fue incapaz de levantar la mirada por encima de sus propias fronteras (3). Sin abandonar la radicalidad de estos autores, los teóricos poscoloniales señalan, en cambio, que la metafísica moderna es, de hecho, un proyecto global. Las primeras víctimas de la modernidad no fueron los trabajadores de las fábricas europeas en el siglo XIX, ni tampoco los inadaptados franceses encerrados en cárceles y hospitales de los que nos habla Foucault, sino las poblaciones nativas en América, África y Asia, utilizadas como "instrumentos" (Gestell) en favor de la libertad y el progreso. De hecho, el fabuloso despliegue de la racionalidad científico-técnica en Europa no hubiera sido posible sin los recursos materiales y los "ejemplos prácticos" que provenían de las colonias. Fue, por ello, sobre el contraluz del "otro" (el bárbaro y el salvaje convertidos en objetos de estudio) que pudo emerger en Europa lo que Heidegger llamase la "época de la imagen del mundo". Sin colonialismo no hay ilustración, lo cual significa, como lo ha señalado Enrique Dussel, que sin el ego conquiro es imposible el ego cogito. La razón moderna hunde genealógicamente sus raíces en la matanza, la esclavitud y el genocidio practicados por Europa sobre otras culturas.

b) Mientras que casi todos los críticos europeos terminan proclamando algún ámbito de escape a la metafísica occidental (el arte para Nietzsche, la contemplación mística para Heidegger, la "religión débil" para Vattimo, los deseos para Deleuze), los teóricos poscoloniales señalan que todas estas vías se encuentran permeadas por los sueños, las fantasías y los proyectos coloniales. Pues fue justamente la estrategia de la otrificación (othering) la que otorgó sentido a la colonización europea y al dominio que la racionalidad técnica ejerce todavía sobre la naturaleza interna y externa. A diferencia, pues, de los maestros de la sospecha, los teóricos poscoloniales reconocen que todas las categorías emancipadoras, aún las que ellos mismos utilizan, se encuentran ya "manchadas" de metafísica. De lo que se trata no es, por ello, de proclamar un ámbito de exterioridad frente a occidente (el "tercer mundo", los pobres, los obreros, las mujeres, etc.) o de avanzar hacia algún tipo de "posoccidentalismo" teórico legitimado paradójicamente con categorías occidentales. Ello no haría otra cosa que reforzar un sistema imperial de categorizaciones que le garantiza al intelectual el poder hegemónico de hablar

por o en lugar de otros. De lo que se trata, más bien, como lo enseña Spivak, es de jugar limpio; de poner las cartas sobre la mesa y descubrir qué es lo que se quiere lograr políticamente con una determinada interpretación. Si detrás de la interpretación no hay realidades sino únicamente voluntades, entonces la única estrategia para quebrantar la metafísica es la que Spivak denomina el "Darstellung", esto es, la historización radical del propio locus enuntiationis. El que interpreta sabe que lo hace desde una perspectiva en particular, aunque utilice para ello categorías metafísicas como "libertad", "identidad", "diferencia", "sujeto", "memoria colectiva", "nación", "derechos humanos", "sociedad", etc. Lo importante aquí no es la referencialidad ontológica de tales categorías — que en opinión de Spivak no son otra cosa que "prácticas discursivas"— sino su función performativa. Lo que se quiere no es encontrar una verdad subyacente a la interpretación sino ampliar el campo de maniobralidad política, generando para ello determinados "efectos de verdad".

### **3. ¿POSCOLONIZACIÓN DE LO LATINOAMERICANO O LATINOAMERICANIZACIÓN DE LO POSCOLONIAL?**

En los Estados Unidos, las teorías poscoloniales han gozado de gran recepción en círculos académicos orientados hacia el estudio de la lengua y la cultura inglesa de ultramar (Commonwealth Literature). No obstante, también los latinoamericanistas han venido mostrado bastante interés por el tema, teniendo en cuenta de que fue en América Latina donde, por primera vez, se empezó a articular una crítica sistemática del colonialismo. De ahí la irritación de muchos estudiosos de la cultura latinoamericana frente a declaraciones como la de Spivak, para quien Latinoamérica no habría participado hasta el presente en el proceso de descolonización, o frente a la exclusión sistemática de la experiencia colonial iberoamericana por parte de Said, Bhabha y otros teóricos poscoloniales (4). Con todo, la discusión poscolonial ganó bastante intensidad desde comienzos de los noventa entre los latinoamericanistas de la academia estadounidense, adoptando la forma de una crítica interna al Latinoamericanismo.

"Latinoamericanismo", "Latinoamericanística" y "Estudios Latino-americanos" son términos utilizados a veces de manera sinónima, a veces de manera diferencial en la discusión poscolonial. Por lo general, ellos hacen referencia al conjunto de saberes académicos y conocimientos teóricos sobre América Latina producidos en

universidades e instituciones científicas del primer mundo, y específicamente en algunos departamentos de literatura en los Estados Unidos. Pues aunque los "Estudios Latinoamericanos" incluyen ciertamente la sociología, la politología, la historia, la antropología y últimamente también los estudios culturales, fue precisamente en los departamentos de lengua y literatura donde empezó a discutirse por primera vez el problema de la poscolonialidad. Esto no es extraño, si tenemos en cuenta tres factores: primero, que por lo menos a partir del Boom, la literatura sigue siendo considerada en los Estados Unidos (y también en Europa) como el producto cultural latinoamericano par excellence, aún a pesar de la gran popularidad que empiezan a tener otras mercancías de exportación como el arte (sobre todo la pintura), la música (tango, salsa) y las telenovelas; segundo, que el tema de lo poscolonial encaja muy bien con el enorme desarrollo que ya desde los setenta venían mostrando los estudios de la literatura colonial hispanoamericana, principalmente la del siglo XVI; y tercero, que las teorías poscoloniales, como ya lo señalamos, muestran grandes afinidades con el estructuralismo (Barthes, Lacan), la deconstrucción (Derrida) o la genealogía (Nietzsche, Foucault), metodologías que ya habían sido institucionalizadas, es decir, incorporadas al análisis de textos en las facultades de literatura desde comienzos de los ochenta.

Así las cosas, cuando Patricia Seed dio inicio al primer Round de la discusión con la publicación de su reseña "Colonial and Postcolonial Discourse" en 1991, ya el terreno se encontraba abonado para ello (Seed 1991). En ese texto, Seed resaltaba las nuevas perspectivas que ofrecen las teorías de Said, Bhabha y Spivak para un replanteamiento de los estudios coloniales hispanoamericanos. No obstante, y como lo anotaron también los críticos más acervos del poscolonialismo (cf. Ahmad 1992), uno de los puntos en discusión era justamente el uso de un instrumental teórico decididamente "occidental" —como el postestructuralismo— para examinar el pasado cultural de las ex-colonias europeas. Desde este punto de vista, el crítico literario Hernán Vidal afirmaba que tal uso desconoce olímpicamente el modo en que el pensamiento latinoamericano mismo, y particularmente las teorías de la liberación y la dependencia, han desarrollado categorías pertinentes al estudio de su propia realidad cultural (Vidal 1993). Otros autores como Jorge Klor de Alva y Rolena Adorno impugnaban la importación de la categoría "poscolonialismo" en los Estudios Latinoamericanos con el argumento de que tal designación corresponde quizás a los legados culturales de las ex-colonias británicas (Commonwealth), pero nunca al de las ex-colonias ibéricas (Klor de Alva 1992; Adorno 1993). Como puede verse, la discusión adoptaba ya en aquel entonces dos frentes bien definidos: de un lado, el de

aquellos latinoamericanistas que buscaban aprovechar las teorías poscoloniales para una nueva lectura de los textos pertenecientes al período colonial hispanoamericano; del otro, el de aquellos que objetaban este movimiento, con el argumento de que tal relectura debería realizarse a partir de las tradiciones mismas del pensamiento latinoamericano y no desde categorizaciones extranjeras.

Una segunda vuelta del debate tuvo lugar en el congreso de LASA celebrado en Guadalajara (Abril de 1997), en donde fueron leídos varios de los trabajos presentados en este volumen. Algunos de los temas debatidos entre 1991 y 1993 se mantienen todavía vigentes, pero la discusión se ha diversificado mucho más debido a varios factores: la consolidación de los Estudios Culturales (García Canclini, Brunner, Ortiz, Sarlo, Calderón, Hopenhayn, Martín-Barbero, Yúdice, etc.) como nuevo paradigma de teorización de lo latinoamericano a finales del siglo XX; la incorporación de nuevos debatientes provenientes de otras disciplinas (antropología cultural, semiología, historia, filosofía); la fundación del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos; la publicación de libros como *The Darker Side of the Renaissance* (W. Mignolo), *Cultura y Tercer Mundo* (ed. B. González Stephan) y *The Postmodernism Debate in Latin America* (eds. J. Beverley / J. Oviedo / M. Aronna), así como a la participación crítica desde Latinoamérica de autores como Hugo Achúgar y Nelly Richard. Intentaremos mostrar al lector cuáles son los nuevos contornos de la discusión, tal como pudieran ser reconstruidos a partir de los textos que estamos presentando.

El Manifiesto Inaugural redactado por el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos recoge varios de los temas abordados por el historiador indio Ranajit Guha, a partir de los cuales se pretende avanzar hacia una reconstrucción de la historia latinoamericana de las últimas dos décadas. Tal reconstrucción quisiera presentarse como una alternativa al proyecto teórico llevado a cabo por los Estudios Culturales desde finales de los ochenta. Por esta razón, el grupo coloca mucho énfasis en categorías de orden político tales como "clase", "nación" o "género", que en el proyecto de Estudios Culturales parecieran ser reemplazadas por categorías meramente descriptivas como la de "hibridez", o sepultadas bajo una celebración apresurada de la incidencia de los medios y las nuevas tecnologías en el imaginario colectivo. La dicotomía élite/subalterno, de claro origen gramsciano, busca mostrar que la nueva etapa de globalización del capital no debiera ser vista en América Latina como algo ya "naturalizado", como una condición de vida inevitable, sino que ella pudiera generar un bloque de oposición potencialmente hegemónico, como ocurrió, por ejemplo, en el caso de la revolución sandinista en Nicaragua. La teórica

nicaragüense Ileana Rodríguez, cofundadora del Grupo de Estudios Subalternos, muestra que la lógica de la dominación occidental posee siempre "otra cara", que es donde se localiza el subalterno y sus estrategias de negociación con el poder. El subalterno no es, pues, un sujeto pasivo, "hibridizado" por una lógica cultural que se le impone desde afuera, sino un sujeto negociante, activo, capaz de elaborar estrategias culturales de resistencia y de acceder incluso a la hegemonía.

Walter D. Mignolo aprovecha también algunos elementos de las teorías poscoloniales para realizar una crítica de los legados coloniales en América Latina. Pero, a diferencia de Ileana Rodríguez y de otros miembros del Grupo de Estudios Subalternos, Mignolo piensa que las tesis de Ranajit Guha, Gayatri Spivak, Homi Bhabha y otros teóricos indios no debieran ser asumidas y trasladadas sin más para un análisis del caso latinoamericano. Haciéndose eco de las críticas tempranas de Vidal y Klor de Alva, Mignolo afirma que las teorías poscoloniales tienen su locus enuntiationis en las herencias coloniales del imperio británico y que es preciso, por ello, buscar una categorización crítica del occidentalismo que tenga su locus en América Latina. Para ello acude a la tradición socio-filosófica del pensamiento latinoamericano, que desde el siglo XIX se posicionó críticamente frente a los legados del colonialismo español, pero también frente a la amenaza de los colonialismos inglés y norteamericano. Este tipo de reflexión crítica es llamado por Mignolo "posoccidentalismo" (y no "poscolonialismo" ni "posmodernidad"), utilizando la expresión sugerida por el cubano Roberto Fernández Retamar.

En la misma línea de Mignolo se ubica el artículo de Eduardo Mendieta, para quien la modernidad y la posmodernidad no son otra cosa que la secularización del cristianismo, y en particular de la concepción cristiana del tiempo y de la historia. Se trata, según Mendieta, de una crono-topología del mundo que elimina sistemáticamente los loci espacio-temporales de otras culturas distintas a la occidental. Occidente se convierte así en el panóptico del mundo, en el dispensador de las promesas redentoras para toda la humanidad. Pero ésta práctica occidental de vigilar el calendario de la historia ha sido quebrantada en las últimas décadas por las teorías poscoloniales. Mendieta no se refiere solamente a las críticas de Said, Bhabha y Spivak, sino a todas las teorías procedentes del tercer mundo que buscan reivindicar su propio locus enuntiationis frente a la modernidad occidental. En este sentido, todas ellas serían teorías "transmodernas", que en América Latina encontrarían su mejor expresión en la teología de la liberación y en el pensamiento filosófico de Leopoldo Zea y Enrique Dussel. La transmodernidad sería, entonces, la irrupción crítica en el

ámbito del conocimiento (un dominio tradicionalmente sagrado de occidente) de teóricos y teóricas que defienden su pertenencia a localidades periféricas. Ellos reclaman la posibilidad de nombrar su propia historia y de articular sus propias categorías autoreflexivas, aunque utilicen, como Calibán, el mismo lenguaje de Próspero, es decir, el instrumental conceptual generado por occidente.

A manera de contrapunto, Santiago Castro-Gómez se pregunta si acaso ésta utilización del lenguaje de Próspero no genera también representaciones unitarias y excluyentes de Latinoamérica. Su sospecha se dirige principalmente hacia la tradición del "pensamiento latinoamericano", que desde el siglo XIX se articuló al interior de los procesos de globalización y racionalización (periférica) arrastrados por la modernidad. Si el poscolonialismo de Mignolo, Moreiras y Beverley busca deconstruir las imágenes coloniales de América Latina que circulan en los aparatos académicos del primer mundo, ¿por qué no - se pregunta - hacer lo mismo con las imágenes de Latinoamérica que se generan desde Latinoamérica misma? Para este efecto, Castro-Gómez propone avanzar hacia una "genealogía del pensamiento latinoamericano" que, a partir de la exposición de los mitos con que América Latina se ha pensado a sí misma, pudiera articular una crítica radical de la metafísica occidental. Esta intención auto-genealógica es compartida también por la colombiana Erna von der Walde, quien muestra cómo el "macondismo" funciona en América Latina como una construcción hegemónica y excluyente, mientras que en Europa y los Estados se celebra ingenuamente como una expresión tercermundista del poscolonialismo y la posmodernidad. El macondismo es una representación unitaria y panóptica que, por lo menos en Colombia, tiene sus raíces genealógicas en el siglo XIX, y concretamente en un proyecto político de orientación aristocrática, militarista, antimoderna e hispanófila: la "regeneración".

Fernando Coronil, por su parte, critica algunas de las categorías dibujadas por la academia norteamericana para conceptualizar al "otro" y, al igual que Mignolo, señala su complicidad genealógica con el imperialismo de los Estados Unidos. Las representaciones sobre América Latina, el Oriente y el Occidente obedecen, en realidad, al ejercicio de ciertas políticas epistemológicas llevadas a cabo por instituciones metropolitanas. No obstante, y siguiendo en este punto el pensamiento de Marx, Coronil muestra que el capitalismo tardío genera su contrario: la globalización del capital está propiciado una espacialización del tiempo. Esto significa que la historia, ahora desterritorializada, ya no pueda quedar anclada en localidades fijas, lo cual descredita las grandes cartografías históricas de la modernidad, basadas

precisamente en la centralidad de Occidente. El resultado es, a nivel práctico, que las subalternidades (el "otro") ya no se ubican afuera sino adentro de los países centrales, provocando la articulación de movimientos sociales contestatarios; y a nivel teórico, que al interior de la academia misma están emergiendo "categorías geohistóricas no imperialistas" que permiten abandonar los mapas imperiales dibujados por la modernidad.

Precisamente en este punto concuerdan los intereses teóricos de Coronil con los de Alberto Moreiras, quien también busca realizar una genealogía de las políticas del conocimiento sobre América Latina (el "Latinoamericanismo"), pero ya no a partir de sus configuraciones latinoamericanas como en el caso de Castro-Gómez y von der Walde, sino en su manifestación como "Latin American Studies", tal como éstos son escenificados por la academia norteamericana. En opinión de Moreiras, las representaciones sobre América Latina han funcionado allí como instancia teórica de una agencia global, vinculada a los intereses políticos de los Estados Unidos en Latinoamérica. Además, el Latinoamericanismo históricamente constituido ya no es capaz de dar cuenta de la nueva situación socio-cultural de los Estados Unidos, en donde las fronteras con el tercer mundo se han empezado a desplazar hacia adentro. Lo que se requiere, entonces, es una renovación crítica del Latinoamericanismo que aproveche las nuevas energías políticas y los nuevos imaginarios culturales de los inmigrantes latinoamericanos, sin caer por ello en posiciones de corte fundamentalista. El nuevo Latinoamericanismo (de "segundo orden") debiera convertirse en una "teoría antiglobal" que sirva como herramienta crítica para una democratización radical del conocimiento y la cultura en la sociedad estadounidense.

Pero no todos los debatientes comparten este optimismo respecto a la posibilidad de una renovación de las políticas del conocimiento sobre América Latina desde el aparato teórico de la academia norteamericana. Mabel Moraña califica la teorización poscolonial como una nueva versión posmoderna de América Latina elaborada desde los centros de poder. El propósito de esta teorización sería reforzar el vanguardismo teórico de ciertos sectores intelectuales en los Estados Unidos, que necesitan algún tipo de "exterioridad" para ejemplificar sus modelos interpretativos. Así, por ejemplo, las nociones de "hibridez" y "subalternidad" buscan confirmar la tesis posmoderna de la pérdida del referente, convirtiendo inesperadamente a las masas latinoamericanas en "protagonistas" de la globalización. Pero se trata, en realidad, de un protagonismo engañoso, porque, al ser articulado desde un locus teórico metropolitano, el diagnóstico de la "hibridez" y la "subalternidad" es autopoietico: se trata de una

observación que el norte realiza sobre sí mismo, sobre su propia hegemonía representacional. Latinoamérica es ubicada aquí en el espacio de lo exótico, de lo calibanesco y de lo marginal con respecto a los discursos metropolitanos. En opinión de Moraña, el poscolonialismo no supera sino refuerza doblemente la épica tercermundista de los años sesenta. No en vano, anota Moraña, coincidiendo en esto con Erna von der Walde, los teóricos poscoloniales (Said, Spivak) construyen a Latinoamérica desde la fórmula de lo "real-maravilloso", sin renunciar a las bases epistemológicas desde la que se generaba la alteridad en las teorías del desarrollo.

Más dura todavía es la crítica de Hugo Achúgar al poscolonialismo. Para el teórico uruguayo, estaríamos frente a una nueva forma de teorización metropolitana sobre Latinoamérica que ignora las tradiciones de lectura y las memorias históricas articuladas desde Latinoamérica misma. Las agendas teóricas del poscolonialismo no se inscriben como un instrumento de lucha en favor de la sociedad civil latinoamericana; ellas obedecen, más bien, al impacto que la diversidad étnica, religiosa y cultural ha producido en países que, como los Estados Unidos, hasta hace poco se representaban a sí mismos como monoculturales. Al no distinguir las dos situaciones, es decir, al confundir lo latinoamericano con lo latino-estadounidense, las teorías poscoloniales funcionan en realidad como una política colonialista de la memoria y el conocimiento. Achúgar sospecha incluso que el poscolonialismo es una nueva forma de panamericanismo teórico, que corre paralelo al panamericanismo económico diseñado por el gobierno de los Estados Unidos (Tratado de Libre Comercio). De lo que se trataría, entonces, es de descolonizar el poscolonialismo, mostrando que América Latina ha generado sus propias categorías autoreflexivas. Categorías como "Nuestra América" de José Martí, que pusieron siempre en claro la diferencia entre los intereses latinoamericanos y los intereses colonialistas estadounidenses.

También Nelly Richard contrapone, como Achúgar, el hablar sobre y el hablar desde América Latina. Pero, a diferencia de éste, la teórica chilena no se refiere primariamente al lugar geográfico de la enunciación, sino al carácter formal de la misma. Richard castiga cualquier tipo de enunciación que busque integrar el referente "Latinoamérica" en un aparato global de conexiones teóricas, ligadas a una institucionalidad determinada. No sólo el Latinoamericanismo articulado desde la academia norteamericana es objeto de su crítica; también lo es el Latinoamericanismo que se produce en América Latina desde instituciones como la FLACSO, tal como lo muestra la polémica que sostiene con las ciencias sociales chilenas (Brunner,

Lechner, etc.) en su último libro (Richard 1994). El peligro de este tipo de teorización es que los saberes locales y marginales quedan integrados en una maquinaria teórica omnicomprensiva, controlada por tecnócratas del saber. En este sentido, Richard habla de una "Internacional académica" que determina qué autores deben ser leídos o citados, cuáles temas son relevantes, qué significa estar en la "vanguardia" de una discusión, etc. Lo que halla en juego es el acceso a posiciones de poder en las universidades, la financiación millonaria de proyectos académicos, los intereses mercantiles de las editoriales y, no por último, la reestructuración metropolitana de los programas educativos de acuerdo a las nuevas necesidades del capital. Es allí, en este aparato institucionalizado de saber-poder, donde se ubica el debate sobre los estudios culturales, la poscolonialidad y la subalternidad.

Nos encontramos, pues, frente a una polémica de gran calidad intelectual, destinada a revitalizar la ya bicentenaria pregunta por la identidad y el destino de estos pueblos que, bien o mal, hemos venido denominando "América Latina". Una pregunta que, por la complejidad misma de su objeto, ha conservado siempre un carácter transdisciplinar. No ocurre de otro modo en la colección que estamos presentando al público: sociólogos, antropólogos, historiadores, críticos literarios, semiólogos y filósofos, todos ellos y ellas reunidos en torno a una sola temática. Se trata, pues, de verdaderas teorías sin disciplina que convergen o divergen, pero que, en cualquier caso, dialogan entre sí.

## Notas

1. Nuestra caracterización formal de las "teorías poscoloniales" se concentra en la obra de Edward Said, Homi Bhabha y Gayatri Spivak, considerados generalmente como los tres mayores teóricos del poscolonialismo.
2. Nótese que no utilizamos la categoría "tradicción" en el mismo sentido que lo hicieron las teorías de la modernización. No estamos oponiendo lo "tradicional" a lo "moderno", como si los dos términos correspondieran a un ordenamiento temporal y teleológico. Por el contrario, "tradicional" y "postradicional" son categorías estructurales que buscan dilucidar el tipo de relaciones que se dan entre lo distante y lo cercano, entre el espacio y el tiempo, en condiciones de globalización.
3. Es bien conocida la crítica que realiza Spivak del postestructuralismo teórico en Foucault y Deleuze, a quienes acusa de "ignorar la división internacional del trabajo" (cf. Spivak 1994). También Said y Homi Bhabha, aún reconociendo su deuda con la obra de Foucault, critican la "ignorancia" de éste respecto al problema del colonialismo (cf. Said 1994: 81; Bhabha 1994: 236 ss).
4. Bastaría mencionar que en las dos principales antologías del poscolonialismo (la de Williams y Chrisman de 1994, y la de Ashcroft, Griffiths y Tiffin de 1995) no aparece invitado ningún teórico(a) latinoamericano. La mayor parte de los textos hacen referencia a la experiencia de las ex-colonias inglesas. A lo sumo se incluyen referencias al colonialismo en el Caribe, pero siempre desde la perspectiva del Commonwealth (de ahí la constante mención de teóricos como Franz Fanon y Aimé Césaire, convertidos en "commodities" de la discusión poscolonial).

## BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Rolena. "Reconsidering Colonial Discourse for Sixteenth- and Seventeenth- Century Spanish America", en: *Latin American Research Review* 3 (1993), 135-145.

Ahmad, Aijaz. *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. London: Verso 1992.

Barnet, Richard J. / Cavanagh, John. *Global Dreams: Imperial Corporations and the New World Order*. New York: Simon & Schuster 1994.

Bauman, Zygmunt. "Schwache Staaten. Globalisierung und die Spaltung der Weltgesellschaft", en: Beck, Ulrich (ed.), *Kinder der Freiheit*. Frankfurt: Suhrkamp 1997.

Baumann, Zygmunt. *Intimations of Posmodernity*. London: Routledge 1992.

Beck, Ulrich. *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp 1986.

Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. London: Routledge 1994.

Castro-Gómez, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros 1996.

García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo 1989.

Giddens, Anthony. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza 1993.

Klor de Alva, Jorge. "Colonialism and Postcolonialism as (Latin)American Mirages", en: *Colonial Latin American Review* 1-2 (1992), 3-23.

Lash, Scott / Urry, John. *Economies of Signs and Space*. London: SAGE Publications 1994.

Luhmann, Niklas. *Risk: A Sociological Theory*. New York: de Gruyter 1993.

Luhmann, Niklas. Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt: Suhrkamp 1997.

Martín-Barbero, Jesús. De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía. Barcelona: Gustavo Gili 1991.

Mato, Daniel. "Procesos culturales y transformaciones socio-políticas en América "Latina" en tiempos de la globalización", en: Mato, D. / Montero, M. / Amodio, E. (eds.) América Latina en tiempos de globalización. Procesos culturales y transformaciones sociopolíticas. Caracas: UNESCO 1996, 11-45.

Moore-Gilbert, Bart. Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics. London: Verso 1997.

Pratt, Mary Louise. Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation. London: Routledge 1992.

Richard, Nelly. La insubordinación de los signos. Cambio político, transformaciones culturales y poéticas de la crisis. Santiago: Editorial Cuarto Propio 1994.

Robertson, Ronald. "Globalisation", en: Featherstone, M. et.al (ed.), Global Modernities. London: Polity Press 1995.

Said, Edward. Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht. Frankfurt: Fischer Verlag 1994 (Original inglés: Culture and Imperialism. New York: Alfred Knopf 1993).

Schulze, Gerhard. Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt: Campus 1995.

Seed, Patricia. "Colonial and Postcolonial Discourse", en: Latin American Research Review 3 (1991), 181-200.

Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?", en: Williams, Patrick / Chrisman Laura (eds.) Colonial Discourse and Postcolonial Theory. New York: Columbia University Press 1994, 66-111.

Spivak, Gayatri Chakravorty. "Bouding in Difference", en: Landry Donna / MacLean, Gerald (eds.) The Spivak Reader. London: Routledge 1996.

Vidal, Hernán."The Concept of Colonial and Postcolonial Discourse. A Perspective from Literary Criticism", en: Latin American Research Review 3 (1993), 112-119.

Wallerstein, Immanuel. Geopolitics and Geoculture. Essays on the changing World-System. Cambridge: Cambridge University Press 1994.

## **"Postoccidentalismo: el argumento desde América latina"**

Walter D. Mignolo

Durante el último congreso de LASA (Guadalajara 1997), en varios paneles, en los pasillos y en el café, se puso en marcha un debate complejo, de varias caras. Estudios culturales, subalternidad y postcolonialidad se mencionaban con cierta sospecha, con la sospecha con la que en décadas anteriores se celebraba o se tomaba con pinzas el estructuralismo, el post-estructuralismo y la semiótica. Sin embargo, entre el primero y el segundo trío, entre finales del 60 y mediados del 90 el escenario cambió, porque cambió el orden mundial. Del otro lado, aparentemente opuesto a estudios culturales y poscolonialidad, se articulaba un discurso que oscilaba entre la restitución de "Nuestra América" de Martí como alternativa teórica, con lo que el debate parecía dirigirse hacia una confrontación entre cierto fundamentalismo latinoamericanista frente al "imperialismo" de los estudios culturales, subalternos o postcoloniales. En tercer lugar, a veces el debate aparecía como una conversación de sordos, puesto que se daba entre contendientes que aparentemente tendrían que estar de acuerdo, pero que el nuevo orden mundial, con la subsecuente redistribución de la labor académica, los ponía unos frente a otros. En última instancia, el debate podría rearticularse en las conflictivas relaciones existentes entre los "Estudios Latinoamericanos" (entendidos como Estudios de Areas: LASA fue creada en 1963, al comienzo de la Guerra Fría, como parte de las medidas tomadas por el gobierno de los Estados Unidos para la Seguridad Nacional) y el "Pensamiento Latinoamericano", un complejo de expresiones y manifestaciones teóricas desde las ciencias sociales a la filosofía, desde la literatura a los estudios literarios.

En lo que sigue intento contribuir a aclarar ciertos términos del debate trayendo a la memoria la noción de occidentalismo y post-occidentalismo, que es el lugar de enunciación construido a lo largo de la historia de América Latina para articular los cambiantes órdenes mundiales y el movimiento de las relaciones coloniales. Desde el bautizo de las "Indias Occidentales" hasta "América Latina" (es decir, desde el momento de predominio del colonialismo hispánico hasta el momento de predominio del colonialismo francés), "occidentalización" y "occidentalismo" fueron los términos claves (como lo fue "colonialismo" para referirse al momento de predominio del imperio británico). De modo que si "post-colonialismo" calza bien en el discurso de descolonización del "Commonwealth", "post-occidentalismo" sería la palabra clave para articular el discurso de descolonización intelectual desde los legados del

pensamiento en Latinoamérica. Digo "en Latinoamérica" y no "Latinoamericano" porque me es importante distinguir las historias locales (en Latinoamérica) de su esencialización geo-histórica (Latinoamericano) (cf. Castro-Gómez 1996).

## I

1. Agregar un "pos" más a la pléyade ya existente quizás suene como una invitación al cansancio. Sin embargo, este aparente nuevo "pos" no es tan nuevo. Roberto Fernández-Retamar acudió a él en 1976 cuando publicó uno de sus artículos clásicos, "Nuestra América y Occidente" (Fernández Retamar 1976). La palabra-clave aparece, en el artículo de Retamar, como una consecuencia lógica de su revisión del pensamiento en América Latina desde el siglo XIX, en un intento de "definir el ámbito histórico de nuestra América" (Ibid. 1976: 36). El esfuerzo, como veremos un poco más adelante, no es una mera cuestión de verdad histórica, sino de categorías geoculturales y sus relaciones con el conocimiento y el poder. Pues bien, el repaso histórico que hace Fernández Retamar del pensamiento en América Latina desde el siglo XIX hasta 1976, muestra que una de las preocupaciones fundamentales fueron las relaciones entre América Latina y Europa, al menos hasta 1898, y las relaciones entre América Latina y América Sajona desde y a partir de 1898, momento en el que los esfuerzos locales y los proyectos de independencia en Puerto Rico y Cuba se encontraron en un nuevo orden mundial y en una situación muy diferente a la de los movimientos de independencia al comienzo del siglo XIX. El paulatino ingreso de Estados Unidos a la escena mundial, y el paulatino receso de España del orden imperial, se reorganizan precisamente hacia fin de siglo, cuando Cuba y Puerto Rico tienen que cambiar sus proyectos históricos, entrecruzados con nuevos conflictos imperiales. A partir de ese momento ya no es posible hablar de la independencia de los países de América Latina como si ésta se definiera por los casos históricos, en América hispana y lusitana, de las primeras décadas del siglo XIX cuando la liberación de España implicaba, para muchos y al mismo tiempo, la celebración de lazos económicos y culturales con Francia e Inglaterra, muchas veces ignorando las implicaciones históricas de liberarse de un imperio decadente y entrar en negociaciones con imperios emergentes. A finales del siglo XIX nos encontramos con un escenario mundial en el que los imperios emergentes son testigos de una nueva fuerza imperial que llegará a su apogeo medio siglo más tarde, después de la segunda guerra mundial. Para los pensadores en América Latina, el cruce y superposición de poderes imperiales se concibió no tanto en términos de colonización sino de occidentalización. Es por esta razón que "posoccidentalismo" (en vez de

"posmodernismo" y "poscolonialismo") es una palabra que encuentra su lugar "natural" en la trayectoria del pensamiento en América Latina, así como "posmodernismo" y "poscolonialismo" lo encuentra en Europa, Estados Unidos y en las ex-colonias británicas, respectivamente (Mignolo 1996). No se trata de reclamar autenticidades y lugares de origen, sino de meras trayectorias históricas y de derechos de ciudadanía: por ejemplo, la resistencia que "poscolonialismo" encontró y todavía encuentra en América Latina y en ciertos sectores de los estudios latinoamericanos en los Estados Unidos. "Posoccidentalismo" puede designar la reflexión crítica sobre la situación histórica de América Latina que emerge durante el siglo XIX, cuando se van redefiniendo las relaciones con Europa y gestando el discurso de la "identidad Latinoamericana", pasando por el ingreso de Estados Unidos, hasta la situación actual en que el término adquiere una nueva dimensión debido a la inserción del capitalismo en "oriente" (este y sureste de Asia).

Recordemos el contexto en el cual Fernández Retamar introdujo la palabra-clave "posoccidentalismo":

La idea de que los latinoamericanos verdaderos "no somos europeos", es decir, "occidentales", ya había encontrado en este siglo sostenedores enérgicos, sobre todo entre los voceros de comunidades tan visiblemente no "occidentales" como los descendientes de los aborígenes y de los africanos. Los grandes enclaves indígenas de nuestra América (que en algunos países son una "minoría nacional" que constituye una mayoría real) no requieren argumentar esa realidad obvia: herederos directos de las primeras víctimas de lo que Martí llamó "civilización devastadora", sobreviven a la destrucción de sus civilizaciones como pruebas vivientes de la bárbara irrupción de otra civilización en éstas tierras (Fernández Retamar 1976, 51).

Sin duda que en 1976 era menos problemático hablar de "latinoamericanos verdaderos". El hecho de que hoy lo sea es una consecuencia particular del proceso creciente de globalización (quizás no ya de occidentalización) planetaria y del incremento tanto de los capitales transnacionales como de la migraciones masivas que ponen en tela de juicio categorías que permitían afinar gente y entes abstractos, concebidos como "culturas", a determinados territorios. La cosificación del concepto de cultura, y la gestación de entes como las culturas nacionales (continentales o subcontinentales) fue y es una parte integral de la idea misma de occidentalismo, de la construcción de occidente como el sí-mismo y del resto del planeta como la otredad. El

espacio entre el sí-mismo y el otro se construyó sobre la base de considerar las culturas como entes encerrados en territorios nacionales. La transnacionalización del capital y su desarraigo nacional, tanto como las migraciones motivadas por la transnacionalización económica, fracturan cada vez más la idea de que las culturas son entidades coherentes localizables en unidades geográficas discretas. La expresión común "conocer o comprender otras culturas" (sobre todo en los Estados Unidos) es cada vez más problemática. Pues bien, a pesar de que hoy nos sea difícil aceptar sin más la expresión de "latinoamericanos verdaderos", el párrafo citado pone de relieve, y en forma clara, el problema de América Latina como una entidad geocultural creada por los diseños imperiales, que se fue configurando conflictivamente en ese mismo proceso de occidentalización. Es en esta encrucijada (o mejor, en esta zona fronteriza) que se produce la tensión entre lo que se considera "propio" y lo que se considera "ajeno", en la que los intelectuales en América Latina reflexionaron críticamente con posterioridad a las independencias de España y Portugal, cuando era necesario construir la nación y crear una política educativa que integrara los proyectos nacionales y continentales. El hecho de que la palabra-clave fuera y todavía sea "occidentalización" u "occidentalismo" se debe a los legados del discurso imperial mismo, para el cual las posesiones ultramarinas de Castilla y Portugal se categorizaban como "Indias Occidentales" y no, claro está, como "América", concebida por letrados al norte de los Pirineos que no tenían influencia alguna en los proyectos imperiales de Castilla.

El párrafo citado más arriba prepara el terreno para la palabra-clave "posoccidentalismo", que Fernández Retamar introduce de la siguiente manera:

Indios y negros, pues, lejos de constituir cuerpos extraños a nuestra América por no ser "occidentales", pertenecen a ella con pleno derecho: más que los extranjerizos y descartados "civilizadores". Y era natural que esto fuera plenamente revelado o enfatizado por pensadores marxistas, pues con la aparición en la Europa occidental del marxismo, en la segunda mitad del siglo XIX, y con su ulterior enriquecimiento leninista, ha surgido un pensamiento que sienta en el banquillo al capitalismo, es decir, al mundo occidental. Este pensamiento sólo podría brotar en el seno de aquel mundo, que en su desarrollo generó a su sepulturero, el proletariado y su consiguiente ideología: pero esta no es ya una ideología occidental, sino en todo caso posoccidental: por ello hace posible la plena comprensión, la plena superación de Occidente, y en consecuencia dota al mundo no occidental del instrumento idóneo para

entender cabalmente su dramática realidad y sobrepasarla. En el caso de la América Latina, ello se hace patente cuando el marxismo-leninismo es asumido y desarrollado por figuras heráldicas como el peruano José Carlos Mariátegui y los cubanos Julio Antonio Mella y Rubén Martínez Villena (Fernández Retamar 1976; 52).

Veinte años después de escrito este párrafo es difícil aceptar que el posoccidentalismo, como proyecto de trascender el occidentalismo, pueda concebirse sobre la base de una ideología "no occidental" del proletariado. El elemento faltante son las relaciones entre etnicidad y trabajo antes de la revolución industrial y la emergencia del proletariado. Las relaciones entre etnicidad y trabajo están presentes desde los primeros momentos de la expansión occidental, cuando la explotación de los amerindios en las minas es complementada por la importación de esclavos africanos a las nuevas tierras descubiertas. Al integrar etnicidad y trabajo de esta forma, la reflexión crítica y la búsqueda de transcendencia del occidentalismo se enraíza en el momento mismo en que se funda el discurso imperial de la modernidad (expulsión de los árabes y judíos, explotación de los amerindios y tráfico de esclavos), y comienzan a formarse estructuras de poder sobre el principio de la "pureza de sangre" y de la "unidad del idioma". Tanto algunas reflexiones del mismo Carlos Marx sobre el colonialismo en la India (en las cuales consideraba a Inglaterra la primera civilización superior que conquistara India, después de las sucesivas conquistas de los árabes, los turcos, los tártaros y los mongoles, la experiencia histórica en la práctica del socialismo, los genocidios perpetuados a lo largo de la modernidad e implementados en torno a cuestiones éticas, la creciente fuerza que ganan las ideologías forjadas en torno a cuestiones de género sexual y de sexualidad, mantienen sin duda la necesidad de un posoccidentalismo como horizonte, en donde las represiones forjadas y surgidas de las expansiones coloniales, justificadas en los ideales del renacimiento (cristianización), de la ilustración (civilización) o de la modernización (tecnología y consumismo), puedan ir trascendiéndose. El pesimismo que puedan generar la globalización actual y el capitalismo sin fronteras, no es un argumento suficiente para pensar que el posoccidentalismo es una quimera intelectual. Los movimientos sociales siguen creciendo en número y diversidad, a tal punto de que ya no es posible pensar que sólo el proletariado sea un movimiento con fuerza de transformación social, y que la sociedad del futuro seguirá reproduciendo las estructuras de poder en la distinción occidente-oriente, con todas las implicaciones de convertir diferencias en valores, la cual fue una de las estrategias fundamentales de subalternización implementada por el occidentalismo, como discurso y práctica político-económica.

Cuatro años después de publicado el artículo de Retamar, Oscar del Barco, filósofo argentino, disidente del PC a comienzos de los sesenta y co-fundador de la importante revista *Pasado y presente* (Córdoba, 1963), publicó un libro sobre Lenin (del Barco, 1980) en el que esbozó una tendencia dominante de la teoría y práctica leninista conducente a Stalin y al Gulag. La reflexión de del Barco, que se funda en el poder de control que Lenin otorgó a la teoría y al conocimiento para tomar decisiones de arriba hacia abajo, y en la inclinación de Lenin a tomar —sobre esa base—decisiones autoritarias, conduce a poner de relieve el hecho de que la teoría puede convertirse en una fuerza material de control y de justificación de decisiones, tal como ocurrió en la política bolchevique. Esta crítica no le impidió a del Barco reconocer que no hay un socialismo bueno (el de Marx) y un socialismo malo (el soviético), o una esencia marxista que se cumple o se traiciona en distintas ocasiones. Por el contrario, le permitió enfatizar que "lo que hay" son las luchas constantes de quienes están reprimidos u oprimidos y que, en ese contexto,

Marx es el nombre que llevan esas luchas, ese "destino", y es el nombre que la clase le ha puesto a su propio pensamiento. No se trata, por lo tanto, ni de una persona ni de un dogma. Marx planteó la verdadera encrucijada de nuestra época cuando decía "socialismo o barbarie". Los intelectuales pueden lamentarse creyendo que la barbarie ya ha triunfado; y efectivamente existen muchos signos de que la barbarie puede ser definitiva; pero las clases oprimidas, que convierten en teorías sus necesidades y esperanzas, no tienen otro horizonte que el de la lucha. Los intelectuales de hoy desaparecerán, pero los oprimidos seguirán elaborando teorías que les permitan orientarse en busca del triunfo (del Barco, 1980, 182).

El vocabulario de del Barco limita quizás el alcance de su propuesta. "Clases oprimidas" universaliza la opresión en términos de clase social solamente, cuando sabemos hoy que las personas, los grupos y las comunidades oprimidas atraviesan las clases hacia arriba y hacia abajo; como lo hace también cierta manera de entender la "ideología" en los regímenes dictatoriales, que reprimen, torturan y asesinan sin distinción de clase, género, edad o etnicidad. Los regímenes dictatoriales en América Latina durante los años de la guerra fría, por ejemplo, hicieron poco caso a la distinción de clases, no reprimieron sólo a los proletarios, sino a todo aquel a quien se considerara comunista, montonero o guerrillero. Finalmente, si los intelectuales de hoy pueden desaparecer, como lo sugiere del Barco, pueden hacerlo por dos razones:

porque, por un lado, los intelectuales mismos nos vamos convirtiendo en un movimiento social más, y, por el otro, porque podemos pertenecer a otros movimientos sociales (de carácter étnico, sexual, ambiental, etc.) en donde, o bien nuestro rol de intelectual desaparece, o bien se minimiza en la medida en que, como bien lo dice del Barco, los movimientos sociales que trabajan contra las formas de opresión y en favor de condiciones satisfactorias de vida, teorizan a partir de su misma práctica sin necesidad ya de teorías desde arriba que guíen esa práctica. La rearticulación de las relaciones entre prácticas sociales y prácticas teóricas es un aspecto fundamental del posoccidentalismo como condición histórica y horizonte intelectual.

El ejemplo de del Barco viene a cuento para contextualizar el artículo de Retamar en un momento de enorme energía y producción intelectual en América Latina que tiende a desdibujarse en la escena teórica internacional debido a la fuerza hegemónica del inglés, como idioma, y de la discusión en torno al posmodernismo y del poscolonialismo, fundamentalmente llevada adelante en inglés. Si bien el libro de del Barco se publicó en el 80, es el resultado de discusiones y conflictos que atraviesan los años 60 y 70. En la transición entre las dos décadas, la teoría de la dependencia (en sociología y economía) y la teoría del colonialismo interno (en sociología y antropología), complementaron el escenario de la producción intelectual en América Latina. Ambas, teoría de la dependencia y del colonialismo interno, son a su manera reflexiones "posoccidentales" en la medida en que buscan proyectos que trasciendan las dificultades y los límites del occidentalismo. Ambas son respuestas a nuevos proyectos de occidentalización que no llevan ya el nombre de "cristianización" o de "misión civilizadora", sino de "desarrollo". Sin embargo, esta historia no se cuenta de este modo sino que, sobre todo con la teoría de la dependencia, tiende a integrarse a otra historia: la historia de los "Estudios de Área" (no del posoccidentalismo como trayectoria de pensamiento crítico en América Latina). En esa operación, una dramática colonización intelectual se lleva adelante: América Latina deja de ser el lugar donde se producen teorías, para continuar siendo el lugar que se estudia. Al hacer de la obra de Gunder Frank el "token" de la teoría de la dependencia en Estados Unidos, ésta se convirtió, al mismo tiempo, en un cambio de mirada: la mirada desde el norte que convierte a América Latina en un área para ser estudiada, más que un espacio donde se produce pensamiento crítico. Lamentablemente, esta imagen continúa vigente en esfuerzos recientes como el de Berger, en el cual la teoría de la dependencia pasa naturalmente a integrarse a la tradición de estudios latinoamericanos en Estados Unidos (Berger 1996, 106-122). Para que la teoría de la dependencia no se pierda en el concierto universal de las teorías apropiadas por los

estudios latinoamericanos en U.S. y quede reducida a un simple sistema conceptual desencarnado, conviene no perder de vista su lugar (históricamente geográfico y colonialmente epistemológico) de enunciación. Fundamental en esta operación de desplazamiento y de descolonización intelectual y académica, a la que Berger no contribuye a pesar de sus buenas intenciones, son los argumentos de Fernando Enrique Cardoso sobre el consumo de la teoría de la dependencia en los Estados Unidos (Cardoso 1993). En cuanto a la teoría del colonialismo interno, cabe recordar su importancia fundamental en la trayectoria del pensamiento crítico en América Latina, cualquiera sean las posiciones o críticas en cuanto a su formulación. A pesar de los treinta años transcurridos desde sus primeras formulaciones (González Casanova, Stavenhagen), hasta su continuidad en la actualidad (Rivera Cusicanqui), la teoría del colonialismo interno, a pesar de sus vinculaciones obvias con el "poscolonialismo" y el "posoccidentalismo", quedó oscurecida por el valor mercantil adquirido por proyectos semejantes surgidos de legados coloniales con más valor de cambio que los diferidos colonialismos Español y Portugués.

2. El argumento de Fernández Retamar se desarrolla en una tensión constante entre el proyecto ideológico del marxismo en el contexto de la revolución cubana, y la cuestión étnica en la historia de América Latina. En verdad, el mismo párrafo citado más arriba, donde se introduce la noción de "posoccidentalismo" ligada a la lucha de clases, comienza con una clara alusión a la cuestión étnica ("Indios y negros, pues, lejos de constituir cuerpos extraños a nuestra América por no ser "occidentales", pertenecen a ella con pleno derecho: más que los extranjerizos y descartados "civilizadores"). La cuestión étnica le permite a Retamar introducir una ruptura fundamental en el relato histórico de las Américas, cuyas consecuencias no se han explotado todavía, quizás debido a la hegemonía del legado colonial hispánico en la construcción de categorías geoculturales en América. "Nuestra América", que Retamar elabora partiendo de Martí, se articula como palabra-clave y como categoría geocultural a partir de la primera independencia, la independencia haitiana. Las consecuencias que no se han explotado son precisamente la de pensar "América" no sólo a partir de las independencias de los países hispánicos (o iberoamericanos, incluyendo a Brasil), sino de la independencia haitiana, lo cual muestra la importancia del colonialismo francés en la configuración geocultural de las Américas. Pero aún antes, la independencia de Norteamérica (1776) es la que abre las puertas para la expansión de la categoría de "occidente" a "occidentales Americanos", que conducirá luego a la palabra-clave de "hemisferio occidental". Esto es, las "Indias Occidentales" de las colonias hispánicas van dando lugar, paulatinamente, al "Hemisferio

Occidental"; una trayectoria ideológica y geocultural, si no opuesta, al menos significativamente diferente al "Orientalismo" (ver apartado 3). De ahí que sea posible y coherente ligar el pensamiento poscolonial y concebirlo como su contrapartida crítica, aunque la poscolonialidad, como discurso, resulte ajeno y encuentre resistencia en América Latina. Por la misma lógica, "Posoccidentalismo" es la palabra clave que encuentra su razón en el "occidentalismo" de los acontecimientos y la discursividad del Atlántico (norte y sur), desde principios del siglo XVI. Posoccidentalismo, repitamos, concebido como proyecto crítico y superador del occidentalismo, que fue el proyecto pragmático de las empresas colonizadoras en las Américas desde el siglo XVI, desde el colonialismo hispánico, al norteamericano y al soviético.

En el artículo citado, Fernández Retamar señala tres momentos de ruptura en los que se van construyendo etapas hacia una proyección posoccidental en las que, sin embargo, América como los márgenes de occidente, no tiene el mismo papel en el orden mundial que Asia, como la encarnación de lo oriental. Esos tres momentos son, la independencia haitiana entre finales del siglo XVIII y comienzos del XIX; las independencias de los países iberoamericanos a partir de 1810, y la independencia de Cuba en 1898. Mientras que los dos primeros momentos están caracterizados por la independencia frente a colonialismos territoriales, el tercer momento de ruptura se caracteriza por la tensión entre el desprendimiento de un colonialismo decadente y la emergencia de un nuevo tipo de colonialismo imperial, surgido del primer movimiento de independencia en las Américas, que lleva a Martí a hablar de "nuestra América" (aquella de los tres momentos de ruptura), como distinta de la otra América (aquella que consiguió su independencia en 1776). Por eso es importante subrayar lo que Fernández Retamar nos recuerda: que la revolución Haitiana es el inicio de la independencia de "nuestra América", lo cual pone en tensión la cuestión étnica con la cuestión de clase: el emergente grupo criollo, sobre todo en el Caribe y en la economía de plantaciones, no ve con buenos ojos la independencia ligada a la emancipación étnica. La tensión entre clase y etnia, en la independencia haitiana, pone sobre el tapete el hecho de que el proyecto posoccidentalista no puede gestarse sólo sobre la base de la lucha de clases, sino que debe igualmente forjarse en la memoria de los tres grandes genocidios de la modernidad, en los cuales las Américas están implicadas: el genocidio indígena con la llegada de los españoles, el genocidio de la diáspora africana, y el genocidio que comienza con la gestación misma de la modernidad (la expulsión de los judíos de España) y que marca la crisis del proyecto. Una crisis que pone también en tela de juicio la idea habermasiana de que la modernidad es un proyecto "inconcluso".

La crisis de la modernidad, que se manifiesta en el corazón mismo de Europa, tiene como respuesta la emergencia de proyectos que la trasciendan: el proyecto posmodernista, en y desde la misma Europa (Arendt, Lyottard, Vattimo, Baudrillard) y los Estados Unidos (Jameson), el proyecto poscolonialista en y desde la India (Guha y los estudios subalternos, Bhabha, Spivak), el proyecto posorientalista (Said, Arkhun, Khatibi, Lisa Lowie) y el proyecto posoccidental desde América Latina (Retamar, Dussel, Kusch, Silvia Rivera). En resumen, la crisis del proyecto de la modernidad generó su propia superación en los proyectos que se van gestando en el pensamiento posmoderno, poscolonial, posoriental y posoccidental. Cada uno de ellos se va articulando a la vez que van rearticulando nuevas localizaciones geográficas y epistemológicas que contribuyen al desplazamiento de las relaciones de poder arraigadas en categorías geoculturales e imperiales que, en los últimos cincuenta años, se vieron dominadas por los estudios de áreas concomitante con el ascenso a la hegemonía mundial de los Estados Unidos. Es decir, lo que la etnología comparada fue para los proyectos coloniales tempranos (España, Portugal; Pagden 1982), y lo que los estudios comparados de las civilizaciones (Said 1978) y el surgimiento de la antropología moderna (Inglaterra, Francia; Fabian 1983) fueron para los proyectos coloniales modernos, lo fueron también los estudios (comparados) de áreas para el colonialismo posmoderno en la etapa actual de globalización. En esta línea de razonamiento, el proyecto inconcluso de la modernidad es el proyecto inconcluso de los sucesivos colonialismos y de los legados coloniales activos en la etapa actual de un capitalismo sin fronteras. Entiendo, entonces, los cuatro "pos" como proyectos críticos de superación del proyecto de la modernidad y de una democracia global apoyada en un capitalismo sin fronteras. Estos proyectos actualizan y activan, al mismo tiempo, la descentralización y la ruptura de la relación entre áreas culturales y producción de conocimientos. Es decir, contribuyen a la restitución de las historias locales como productoras de conocimientos que desafían, sustituyen y desplazan las historias y epistemologías globales, en un momento en que el sujeto desencarnado del conocimiento postulado por Descartes y articulado por la modernidad, es cada vez más difícil de sostener.

Volvamos ahora a las implicaciones del "posoccidentalismo" como respuesta crítica, desde los legados coloniales en América Latina, al proyecto de la modernidad, sobre todo en lo referente a la distribución de la labor intelectual y científica en la última etapa de occidentalización: aquella liderada por Estados Unidos desde 1945 y que dio lugar a la ruptura de la complicidad natural entre capitalismo y occidente, con la

entrada del este Asiático en la escena mundial, situación que aprontó la pregunta paradójica de si es posible "la occidentalización del oriente".

## II

Mientras que la primera parte de este artículo giró alrededor "Nuestra América y Occidente", esta segunda parte se desarrolla en dos partes: primera, en torno a las políticas culturales y de investigación que se implementaron en los Estados Unidos después de la segunda guerra mundial y que, hacia mediados de 1970, habían creado ya una imagen creciente del Tercer Mundo (y de América Latina) como objeto de estudio de las ciencias sociales (Pletcher 1981; Mignolo 1993); segunda, en torno a la emergencia de un nuevo tipo de trabajo, ligado a la creciente emigración de intelectuales desde América Latina a Estados Unidos, que inaugura una epistemología fronteriza entre las exigencias epistemológicas de las ciencias sociales y las expectativas políticas de la reflexión intelectual. La situación es compleja puesto que, por un lado, nos encontramos con el trabajo de académicos motivados por un interés intelectualmente genuino por la situación histórico-social en América Latina y, por otro, con intereses estatales que compaginan las investigaciones de áreas con los diseños imperiales (Berger 1996, 1-24). Se trata, pues, de la reduplicación y continuación del marco que ya encontrábamos en el siglo XVI: el genuino interés de los misioneros por cristianizar, y los intereses imperiales de las coronas de España y Portugal por anexionar territorios y gentes a sus dominios.

Pero antes conviene recordar una larga trayectoria en la cual las "Indias Occidentales", el "Nuevo Mundo" y, finalmente, "América", son las sucesivas palabras claves de macrorelatos del Occidentalismo para expandirse. Las diferencias radicales entre el Occidentalismo y el Orientalismo son, primero, que el Occidentalismo comienza a gestarse a fines del siglo XV con la emergencia de las "Indias Occidentales" en el panorama de la cristiandad europea"; segundo, que el "Occidentalismo", a diferencia del "Orientalismo", es el discurso de la anexión de la diferencia más que de la creación de un opuesto irreductible: el "Oriente". Precisamente, "Indias Occidentales" es el nombre que anexa la diferencia al Estado y es el nombre que se mantiene en todo el discurso legal del imperio hasta su caída. "Nuevo Mundo" y "América" comienzan a articularse más tarde, como discurso de la "cultura", mas no como discurso del "Estado".

Lo que le da, finalmente, un lugar especial a "América" en el discurso del occidentalismo es que la reconversión de las "Indias Occidentales" a "América" en el discurso del segundo colonialismo (Francia, Inglaterra), que corresponde a la etapa de formación de los estados nacionales y de la distinción entre "América Latina" y "América Sajona", nunca hizo de "América" algo semejante a la "otredad". La cuestión del "Otro" en este dominio parece ser, mas bien, un invento de la incomprensión de Tzvetan Todorov, a quien durante la traducción del *Orientalism* de Said al francés se le ocurrió una infeliz analogía que confundió el orientalismo con el occidentalismo y que cubrió con una noción psicoanalítica (construida sobre la cuestión del sujeto moderno) los genocidios históricos que se tejieron desde el siglo XVI mediante la articulación e implementación de la "limpieza de sangre" (para expurgar a judíos y moros) y del "derecho de gentes" (argumentado en la escuela de Salamanca).

Habría pues tres grandes momentos del "Occidentalismo": el de los grandes relatos que legitiman la anexión y conversión de los indios, que son producidos durante y en complicidad con el imperio hispánico. A manera de ejemplos: Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias* (alrededor de 1545), *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1542) y *Apologética Historia Sumaria* (1555), Juan López de Velasco, *Geografía y descripción universal de las Indias* (1571-74) y José de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590). Todos estos discursos, que configuran el macro-relato del primer momento del occidentalismo, continúan hasta finales del siglo XVIII donde nos encontramos, por ejemplo, con el *Diccionario Geográfico de las Indias Occidentales* (1786-1789) de Antonio Alcedo y Herrera. La fractura del macro-relato hispánico la notamos por esa fecha, cuando Juan Bautista Muñoz, el último gran historiador oficial del imperio y creador de los archivos de Simanca, escribe *Historia del Nuevo Mundo* (1793). Muñoz anuncia la quiebra y el fin del occidentalismo basado en "Indias Occidentales" para plegarse a la denominación que fue introducida por los nuevos imperios emergentes, constructores de nuevos relatos en torno a la noción de "América" y el "Nuevo Mundo". Estos relatos, contrarios a los anteriores, desplazan la hegemonía del occidentalismo desde España hacia Francia y Alemania. Anthony Padgen (Padgen 1992) atribuyó esos dos nuevos macros-relatos a Lafitau, en un caso, y a Humboldt, en el otro. El primero ubicando los "americanos" en el concierto planetario; el segundo, ubicando al "Nuevo Mundo" en el concierto de la naturaleza y la historia.

El segundo relato del occidentalismo, anclado en Joseph Francois Lafitau, *Mouers des sauvages ameriquains, comparees aux moeurs des premiers temps* (1724), es el

relato de la conversión de los "salvajes" y "caníbales" alejados en el espacio (Indias Occidentales) a "primitivos" alejados en el tiempo. El paradigma al que contribuye Lafitau, es el gran paradigma de la modernidad en el cual el planeta y la historia universal se piensa en relación a un progreso temporal de la humanidad de lo primitivo a lo civilizado (Fabian 1983). Para Pagden, este relato encontró su momento de cierre después de 1950, con los sucesivos movimientos de descolonización en Africa, Asia y el Caribe. En cambio, el relato que inaugura Humboldt (*Cosmos: Sketch of a physical description of the universe, 1846-58*), re-piensa el Nuevo Mundo en el momento del auge de las investigaciones científicas impulsadas por la revolución industrial hacia finales del XVIII y comienzos del XIX. Este tercer relato, en el que la modernidad se piensa en torno al progreso de la investigación científica, lo considera Pagden todavía vivo en proyectos como los de T. Todorov, cuando considera que "todos descendemos de Colón" (1982). Esto es, el relato de Humboldt tiene todavía vigencia en la construcción europea de su propia identidad, la cual depende mucho del viaje de Colón y su importancia en la construcción de los tres grandes relatos del occidentalismo. Son precisamente esos grandes relatos los que Edmundo O'Gorman trató de desmontar en sus dos libros fundamentales, *La idea del descubrimiento de América* (1955) y *La invención de América* (1958).

Ahora bien, antes de llegar a este momento del anti-occidentalismo, como lo muestra el recorrido de Fernández Retamar, hay unos ciento y tantos años de anti-occidentalismo elaborado por la inteligencia criolla americana. El anti-occidentalismo establece una particular relación con los tres grandes relatos que mencioné más arriba: el gran relato de las Indias Occidentales es el pasado concluido; de otro lado, el gran relato de la conversión de los salvajes en el espacio en los salvajes en el tiempo, y el gran relato de la tecnología y la modernidad, le son contemporáneos. El relato del anti-occidentalismo surge coetáneamente al de Humboldt, posterior a las mayoría de los movimientos de independencia, y se va gestando en torno a la transformación de "Indias Occidentales" (palabra-clave del discurso del imperio hispánico) y "Nuevo Mundo" (palabra clave empleada en el "corazón" de Europa, según Hegel), en "Nuestra América". Esta última es la palabra clave sobre la que se va articulando el discurso anti-occidental en América. Fernández Retamar, a partir de la experiencia de la revolución cubana, intenta desviar el discurso anti-occidental hacia uno posoccidental. Pero lo hace también en el momento en el que el discurso de Humboldt, quizás vigente todavía en Europa, ha perdido ya toda vigencia en los Estados Unidos con la emergencia de los estudios de área y la transformación de

"América / Nuevo Mundo" en "América Latina" como objeto de estudio de las ciencias sociales. ¿Es esto posible? Y si lo es, ¿cuáles serían sus posibles configuraciones?

El punto de referencia a partir de aquí es el artículo de Fernando Coronil "Beyond Occidentalism: Toward Post-Imperial Geocultural Categories" (Coronil 1996). Quizás no es casualidad que, siendo Coronil educado en Venezuela y comprometido con la historia social y política de América Latina, sea precisamente "Occidentalismo" (y no "modernismo" o "colonialismo") la palabra clave que sugiere para pensar la superación de la modernidad. Sin duda, el "más allá" no debería entenderse aquí en un sentido literal, e imaginar que el occidentalismo (como los estados-naciones) tiene fronteras geográficas o legales, y que "ir más allá" del occidentalismo es una figura similar a ir más allá de México y cruzar la frontera a los Estados Unidos. Interpreto "ir más allá", en el plano de las categorías geoculturales que invoca Coronil, como un trascender tales categorías manteniendo las de la epistemología moderna, y trascenderlas en la integración de lo que esas mismas categorías negaron. La incorporación de la negación en lo que la categoría afirma, es al mismo tiempo su superación. Así, en la medida en que "civilización" sirvió como una categoría que negó poder de conocimiento a la "barbarie", la incorporación de la barbarie en los términos negados por la civilización es lo que permite trascenderla, no reivindicando su opuesto (la barbarie) sino reivindicando la fuerza de la frontera que crea la posibilidad de la barbarie de negarse a sí misma como barbarie-en-la-otredad; de revelar la barbarie-en-la-mismidad que la categoría de civilización ocultó; y de generar un nuevo espacio de reflexión que mantiene y trasciende el concepto moderno de razón, enquistado en la ideología de las ciencias sociales en complicidad con los diseños de la expansión colonial (Wallerstein et. al., 1996, 1-32). Esto es, la generación de una epistemología de frontera desde varios espacios del Tercer Mundo configurado por diferentes legados coloniales, para el conocimiento y la civilización planetaria (no una epistemología sólo para los marginados, o "del Tercer Mundo para el Tercer Mundo", lo cual mantiene la hegemonía y universalidad del conocimiento producido en el no-lugar y en la objetividad de los proyectos imperiales) (Mignolo 1996a).

El artículo de Coronil destaca, en primer lugar, la persistencia de las estrategias del discurso colonial y de la modernidad para construir una mismidad (Occidente) que aparece como construcción de la otredad (Oriente, tercer mundo, barbarie, subdesarrollo, etc.). Partiendo de la construcción del orientalismo analizada por Said (1986), Coronil se plantea examinar no la construcción del oriente, sino la noción misma de Occidente en la creación occidental del orientalismo:

Occidentalism, as I define it here, is thus not the reverse of Orientalism but its condition of possibility, its dark side (as in a mirror)...Given Western hegemony, however, opposing this notion of "Occidentalism" to "Orientalism" runs the risk of creating the illusion that the terms can be equalized and reversed, as if the complicity of power and knowledge entailed in Orientalism could be countered by an inversion. What is unique about Occidentalism as I define it here, is not that it mobilizes stereotypical representations of non-Western societies, for the ethnocentric hierarchization of cultural difference is certainly not a Western privilege, but that this privilege is intimately connected to the deployment of global power. Challenging Orientalism, I believe, requires that Occidentalism be unsettled as a style of representation that produces polarized and hierarchical concepts of the West and its Others and makes them central figures in accounts of global and local histories" (Coronil 1996, 56-57).

El Occidentalismo es, para Coronil, una serie de estrategias cognoscitivas, ligadas al poder, que dividen el mundo en unidades bien delimitadas, separan las conexiones entre sus historias, transforman las diferencias en valores, naturalizan tales representaciones e intervienen, a veces sin designios perversos (lo cual no es necesariamente justificable), en la reproducción de relaciones asimétricas de poder. Para explicitar tal caracterización, Coronil analiza tres estrategias particulares en la auto-construcción del occidentalismo:

La disolución del Otro en el Mismo. En tal modalidad, se considera el Oeste y lo No-Occidental como entidades autónomas y opuestas, y la oposición se resuelve mediante la incorporación de las zonas y las comunidades no-Occidentales, en la marcha triunfal de la expansión occidental.

La incorporación del Otro en el sí mismo. En esta segunda modalidad, la atención que se presta al Oeste en la construcción de la modernidad oscurece, a veces sin proponérselo, el papel que las comunidades no Occidentales tuvieron y tienen en la construcción de la modernidad. Es precisamente esta modalidad la que oscurece y reprime el papel de los intelectuales no-Occidentales en la construcción de un conocimiento planetario.

La desestabilización del Mismo por el Otro. En esta modalidad, son los intelectuales y académicos de izquierda, críticos de la modernidad y del colonialismo, quienes

mantienen y reproducen la idea del Otro, esta vez como un espejo crítico donde se pueden observar "nuestras" propias limitaciones.

¿Cuáles son las posibilidades de "trascender el occidentalismo" construyendo categorías geohistóricas que no sean imperiales? Coronil lo formula partiendo de la rearticulación de la historia y la geografía no sólo como categorías que organizan el mundo temporal y geográficamente, sino como prácticas disciplinarias que sostienen estructuras de poder. La subordinación de la geografía a la historia, en la construcción misma de la modernidad, apagó la importancia de las historias locales y las subordinó a la historia universal de occidente. La etapa actual de globalización, no sólo por la creciente magnitud de las corporaciones transnacionales sino también por sus objetivos, restituyen la importancia del espacio y hacen cada vez más difícil pensar en términos de historias universales (de las historias del mundo, Hodgson 1993). O, lo que es lo mismo, al restituir el espacio restituyen las historias locales y al restituir las historias locales disminuyen la idea de una dupla constante entre occidente y el resto del planeta. Las transnacionales van creando un mundo global que opera de arriba hacia abajo, más que desde el centro a la periferia. En esta rearticulación, la cuestión de la "otredad" pierde relevancia y comienza a ser desplazada por estructuras económicas globales y políticas trans-estatales que hacen más visible la "subalternidad" que la otredad; subalternidad, claro está, que sobrepasa el marco de las clases sociales y crea las condiciones para la multiplicación de movimientos sociales y para la rearticulación de la sociedad civil. La pregunta que subsiste, sin embargo, es si la rearticulación del orden mundial por la expansión cada vez mayor y transnacional del capital necesita, como justificación ideológica, de una distribución geo-cultural en las que se preserven las categorías forjadas por el occidentalismo. La entrada en el concierto mundial del este asiático hace cada vez más difícil mantener la imagen de un mundo partido entre occidente y el resto. Las múltiples formas de teorización y conceptualización que se organizan en torno a palabras-claves como posmodernidad, poscolonialidad, posoccidentalismo están desarticulando las conceptualizaciones del discurso de la modernidad y poniendo de relieve un nuevo mapa en el que no se sostienen las categorías de pensamiento del occidentalismo. En palabras de Coronil:

The result of these changes (e.g., de la última etapa de globalización y la creciente polarización de las clases sociales a nivel mundial, de migraciones masivas, forzadas o voluntarias, de creciente tecnoglobalismo, etc. WM) familiar spatial categories are uprooted from their original sites and attached to new

locations. As space becomes fluid, history can no longer be easily anchored in fixed territories. While deterritorialization entails reterritorialization, this process makes more visible the social constructedness of space, for this "melting" of space is met partly with the "freezing" of history...This spatialization of time serves as the location of new social movements, as well as of new targets of imperial control; it expands the realm of imperial subjection but also of political contestation. As a result of these transformations, contemporary empires must now confront subaltern subjects within reconfigured spaces at home and abroad, as the Other, once maintained on distant continents or confined to bounded locations at home, simultaneously multiplies and dissolve. Collective identities are being defined in fragmented places that cannot be mapped with antiquated categories (Coronil 1996: 79-80).

Cité por extenso a Coronil porque sus conclusiones no sólo desplazan categorías disciplinarias sino que reclaman nuevas categorías geo-históricas que reemplacen las construidas por la modernidad. En consecuencia, dos tareas se presentan con cierta urgencia en el pensamiento latinoamericano (Roig 1981) y en los estudios latinoamericanos (Berger 1993). Una es la de repensar la conceptualización misma de América Latina que revisa y ordena Fernández Retamar en el momento en que las utopías socialistas han caído, el capital internacional comienza a construir nuevas regiones (MERCOSUR, TLC, Castañeda 1994: 198-326), el caribe gana terreno en los proyectos transnacionales hacia América del Sur, y las migraciones corren los supuestos lazos entre territorio y cultura. La otra, ligada a la anterior, es la de repensar las relaciones entre pensamiento latinoamericano y estudios latinoamericanos en el ámbito de la producción intelectual y académica. Las configuraciones actuales de ambas (conceptualización geo-histórica e intelectual/académica) se mantienen todavía en los marcos de la epistemología moderna. La necesaria contribución de proyectos posoccidentalistas, como continuación de lo esbozado hace veinte años por Fernández Retamar y retomado indirectamente por Coronil, será pues la de construir, por un lado, América Latina en la nueva escena global y, por el otro, construir el puente entre pensamiento en América Latina y estudio de América Latina. El primero, en su constante reflexión sobre la occidentalización a partir de las independencias, contribuyó a forjar un pensamiento crítico derivado de las historias locales (Mignolo 1996b). El segundo, en su constante reflexión sobre América Latina a partir de 1900, consolidado en la creación de LASA durante los años sesenta en el contexto de la gestación de los estudios de área ligados al liderazgo mundial de Estados Unidos, contribuyó a forjar un conocimiento directa o indirectamente motivado por los diseños

globales. El informe de la Comisión Gulbenkian (Wallerstein et. al., 1996) es un buen ejemplo de los nuevos diseños globales urgidos por la situación crítica de las ciencias sociales y de los estudios de área, ambos ligados a las expansiones coloniales, en una etapa histórica que se construye autocriticamente en torno a los "pos" (modernismo, colonialismo, occidentalismo). La respuesta al cuestionamiento por el tipo de ciencias sociales necesarias para el futuro no debería ser ofrecida, solamente, a partir de la experiencia de las ciencias sociales que el informe critica, desde su gestación en 1850 hasta 1945, y desde 1945 hasta la fecha (durante la hegemonía de Inglaterra, Francia y Alemania hasta 1945; de Estados Unidos a partir de 1945). Por eso, en el caso particular de América Latina, la perspectiva posoccidentalista como perspectiva crítica de pensamiento tendrá un papel fundamental si no se quiere continuar reproduciendo la estructura de los estudios de área, en su formulación y práctica desde 1950 hasta 1990.

¿Y qué de las humanidades? Las prácticas literarias y filosóficas (el ensayo histórico, antropológico, literario, filosófico, etc.) en América Latina fueron y son todavía el espacio donde se gestó un "pensar" al margen de las disciplinas. La explicación del fenómeno la conocemos (Mignolo 1993). En la medida en que las prácticas académicas y científicas (ciencias sociales) se asientan en las regiones de gran desarrollo económico y tecnológico, las regiones de menor desarrollo económico y tecnológico no pueden competir o mantenerse al mismo nivel en la producción de conocimientos. La tarea intelectual académica se divide entonces entre zonas donde se produce "conocimiento" sobre ciertas regiones y zonas EN donde se produce "cultura" (sigo aquí la nomenclatura de Pletsch 1981; Mignolo 1993; 1996a). Esta distinción no niega la posibilidad de la producción de "conocimientos" en zonas de potencialidades económicas y tecnológicas como América Latina, pero sí quiere destacar las desventajas materiales para el ejercicio de tales prácticas disciplinarias. Paulin J. Houtjoundji (Hountondji 1992) llamó la atención de los científicos sociales en África con respecto a las limitaciones de sus propias prácticas:

In fact, it seems urgent to me that the scientist in Africa, and perhaps more generally in the Third World, question themselves on the meaning of their practices as scientists, its real function in the economy of the entirety of scholarships, its place in the process of production of knowledge o a world-wide basis...Scientific activity in the Third World seems to me to be characterized, globally, by its position of dependency. This dependency is of the same nature as that of the economic activity, which is to say that, put back in the context of

its historical genesis, it obviously appears to be the result of the progressive integration of the Third World into the worldwide process of the production of knowledge, managed and controlled by the Northern countries (Hountondji 1992: 239-240).

Las ciencias sociales estuvieron, y en alguna medida todavía están, ligadas a las empresas colonizadoras. No es necesario buscar intelectuales de izquierda para apoyar tal enunciado; el informe de la Comisión Gulbenkian narra este proceso desde 1850 hasta 1990. Las ciencias sociales se gestaron en las lenguas imperiales del momento (inglés, francés y alemán) y en el presente se mantienen en inglés. Quedaría por analizar la relación entre ciencias sociales y otras lenguas, no sólo de lenguas "menores" de la modernidad en relación a las ciencias sociales (italiano, español, francés), sino también de lenguas con un número elevado de hablantes y de larga data (chino, árabe, hebreo) y, más problemático aún, se las considera "lenguas nativas" en el concierto planetario de la modernidad. En la organización del mundo promovida por el occidentalismo (la modernidad), las ciencias se articularon en determinadas lenguas y localizaciones geográfico-epistemológicas. Más allá de las ciencias sociales quedaron las prácticas de pensamiento. La reorganización de la producción del conocimiento, desde una perspectiva posoccidentalista, tendría que formularse en una epistemología fronteriza en la cual la reflexión (filosófica, literaria, ensayística), incorporada a las historias locales, encuentra su lugar en el conocimiento desincorporado de los diseños globales en ciencias sociales.

A manera de conclusión y apertura hacia una nueva dirección del argumento, mencionaré una vez más la contribución fundamental de Gloria Anzaldúa a lo que Coronil proyecta e imagina en términos de "nonimperial geohistorical categories". El libro de Anzaldúa *Borderland / La Frontera* no sólo es un momento teórico fundamental para la construcción de categorías geo-culturales no imperiales, sino que lo es precisamente por indicar una dirección posible para la superación del occidentalismo. Anzaldúa muestra la necesidad de una epistemología fronteriza, posoccidental, que permita pensar y construir pensamiento a partir de los intersticios y que pueda aceptar que los inmigrantes, refugiados, los homosexuales, etc., son categorías fuera de la ley desde una epistemología monotópica que normaliza determinados espacios (nacionales, imperiales), como espacios de contención y de marginación. El giro brutal que propone *Borderland / La frontera* escrito con la fuerza y el sentimiento de Hargill, Texas (un espacio que es producto de sucesivos colonialismos y articulaciones imperiales) es quizás equivalente al que produjo Descartes con su *Discours de la*

méthode, escrito en el seno de Amsterdam, Holanda, cuando un reacomodo de las fuerzas imperiales la convirtieron en centro del comercio planetario. Esta es, en cierta manera, la lectura que hace Norma Alarcón, al comparar la contribución teórica de Anzaldúa con producciones teóricas más canónicas:

No se desea tanto producir un contradiscurso, sino aquel que tenga un propósito des-identificador, que dé un viraje drástico y comience la laboriosa construcción de un nuevo léxico y unas nuevas gramáticas. Anzaldúa entreteje auto-inscripciones de madre/hija/amante que a pesar de que no se simbolizan como una "metaforización primaria" del deseo, evitarán que las "mujeres tengan una identidad en el orden simbólico que sea distinta de la función maternal y por lo tanto les(nos) impiden constituir una verdadera amenaza para el orden de la metafísica occidental, o si se quiere, para el "romance familiar / nacional / etno-nacional". Anzaldúa está comprometida con la recuperación y reescritura de ese "origen" femenino/ista no sólo en los puntos de contacto de varias simbolizaciones, sino en la misma frontera geopolítica de El Valle ... Un espacio externo que es presentado en la forma de la Texas de Estados Unidos, la frontera sudoeste con México...y una frontera psicológica, la frontera sexual y espiritual (Alarcón 1996: 144-145).

En Anzaldúa se cruzan los ciclos imperiales, desde el relato de las indias occidentales hasta el de América Latina como objeto en los estudios de áreas. El suyo, equivalente y continuación de los discursos anti-occidentales del siglo XIX y de los primeros años del XX en América Latina, se proyecta hacia un pensar posoccidental en donde las categorías geohistóricas no-imperiales, que busca Coronil, encuentran su espacio de gestación en el cruce de las experiencias históricas imperiales con las categorías sexuales y la gestación de una epistemología fronteriza que va más allá de las construcciones binarias del occidentalismo; es decir, la germinación del posoccidentalismo. Mas recientemente, los últimos trabajos de José Saldívar (1997) contribuyeron a redefinir las categorías imperiales y a construir un espacio de alianza entre "Nuestra América" de Martí y la "otra América" de los chicanos y latinos en Estados Unidos. Y al hacerlo, Saldívar contribuyó también a rearticular las categorías imperiales implicadas en los estudios de áreas y, por ende, en los estudios subalternos, en tanto que éstos mantienen en silencio la distribución entre conocimiento basado en las disciplinas y conocimiento basado en las áreas. Subalternidad y estudios culturales adquieren así una nueva dimensión en los trabajos de Saldívar, en la medida en que se desprenden de la distinción entre sujeto y objeto,

entre disciplina y área. La diferencia entre, por ejemplo, los estudios culturales chicanos y subalternidad es un nuevo modelo para el impasse en que se cae al proponer la articulación entre estudios culturales latinoamericanos y subalternidad (Beverley 1997).

## Bibliografía

Alarcón, Norma. "La frontera de Anzaldúa. La inscripción de una ginocrítica", en: B. González Stephan (ed.), *Cultura y Tercer Mundo*. Tomo 2. *Nuevas Identidades y ciudadanías*. Caracas: Nueva Sociedad, 1996. 121-146.

Berger, Mark T. "Civilizing the South. The US Rise to Hegemony in the Americas and the Roots of Latin American Studies 1899-1945". *Bulletin of Latin American Research* 12 /1 (1993): 1-48.

Berger, Mark T. *Under Northern Eyes. Latin American Studies and U.S. Hegemony in the Americas 1898-1990*. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

Beverley, John. "A little Azúcar. Una conversación sobre Estudios Culturales". *Siglo XX / 20th Century* (1997): 15-35.

Cardoso, Fernando Henrique. *As Ideias e su lugar. Ensaio sobre as teorias do desenvolvimento*. Petropolis, 1993.

Castañeda, Jorge G. *Utopia Unarmed. The Latin American Left after the Cold War*. New York: Random House, 1994.

Castro-Gómez, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros, 1996.

Coronil, Fernando. "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories". *Cultural Anthropology* 11/1 (1996): 51-87.

del Barco, Oscar. *Esbozo de una crítica a la teoría y práctica leninistas*. Puebla: Universidad Autónoma, 1980.

Fabian, Johannes. *Time and the Other. Hoy Anthropology Makes ist Object*. New York: Columbia University, 1983.

Fernández Retamar, Roberto. "Nuestra América y Occidente". *Casa de las Américas* 98 (1976): 36-57.

Hodgson, Marschall G.S. *Rethinking World History. Essays on Europe, Islam and World History*. New York: Cambridge University Press, 1993.

Hountondji, Paulin J. "Recherche et extraversion: Elements pour une sociologie de la science dans les pays de la periphérie". Mudimbe, V.Y. (ed.), *The Surreptitious Speech: Présence Africaine and the Origin of Comparative Ethnology*,. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 238-248.

Mignolo, Walter D. "Colonial and Postcolonial Discourses: Cultural Critique or Academic Colonialism?". *Latin American Research Review* 28 (1993): 120-131.

Mignolo, Walter D. "Occidentalización, Imperialismo, Globalización: herencias coloniales y teorías poscoloniales" *Revista Iberoamericana* 170-171 (1995).

Mignolo, Walter D. "Are Subaltern Studies Postmodern or Postcolonial?". *Dispositio/n* 46 (1996): 45-73.

Mignolo, Walter D. "Herencias coloniales y teorías poscoloniales". B. González Stephan (ed.), *Cultura y Tercer Mundo*. Tomo 1. Cambios en el saber académico. Caracas: Nueva Sociedad, 1996. 99-136.

Padgen, Anthony. *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origin of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Padgen, Anthony. "Americanism from Modernity to Postmodernity". Conferencia discutida en el coloquio *Le Nouveau Monde - Mondes Nouveaux: L`Experience Americaine*, Paris, Ecoles des hautes Etudes en Sciences Sociales, 1992.

Pletsch, Carl E. "The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor 1950-1975", en: *Comparative Study of Society and History* (1981): 565-590.

Roig, Arturo A. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: FCE, 1981.

Said, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1978

Said, Edward. "Orientalism Reconsidered", en: P. Hulme et.al. (eds.) Literature, Politics and Theory, London: Methuen, 1986.

Saldívar, José. "Las fronteras de Nuestra América: para volver a trazar el mapa de los estudios culturales norteamericanos". Casa de las Américas 204 (1996): 3-19.

Wallerstein, I. et.al. Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences. Stanford: Stanford University Press, 1996.

## **"Fragmentos globales: latinoamericanismo de segundo orden"**

Alberto Moreiras

### **1. El imaginario inmigrante**

El ataque lanzado por James Petras y Morris Morley en 1990 contra los intelectuales institucionales latinoamericanos resulta injusto sólo en la medida en que se limita a los intelectuales institucionales latinoamericanos. Al definirlos como aquellos que "trabajan y escriben dentro de los confines dados por otros intelectuales institucionales, sus patrones en el exterior, y sus conferencias internacionales, en cuanto ideólogos encargados de establecer las fronteras de la clase política liberal" (Petras/Morley 1990: 152), Petras y Morley mientan en realidad las condiciones generales del pensamiento académico global en el mundo contemporáneo, con respecto a las cuales toda práctica ajena es práctica de negación y resistencia y por lo tanto todavía resulta marcada por ellas. Las fronteras del neoliberalismo, como versión política del capitalismo global, son por otra parte difíciles de trazar, y decir que uno quiere salirse de ellas no equivale a hacerlo. Existe la necesidad de desarrollar un marco teórico coherente desde el cual la reflexión sobre constreñimientos pueda dar lugar a la reflexión sobre posibilidades. En mi opinión, algunas de esas posibilidades pueden encontrarse en el espacio abierto por la aparente contradicción entre globalización tendencial y teorías regionales. Dentro de los Estados Unidos el escenario institucional más obvio para ese conflicto es el aparato académico de los llamados „estudios de área".

Los estudios de área nunca fueron concebidos como teoría antiglobal. Por el contrario, en palabras de Vicente Rafael, "desde el fin de la segunda guerra mundial, los estudios de área han estado integrados en marcos institucionales más amplios, que van desde las universidades a las fundaciones, y que han hecho posible la reproducción de un estilo de conocimiento norteamericano orientado simultáneamente hacia la proliferación y el control de orientalismos y críticas a orientalismos" (Rafael 1994: 91). Tal proyecto siguió una lógica integracionista en la que la „función conservadora" de los estudios de área, esto es, segregar diferencias, se hizo coincidir con su „función progresista", esto es, sistematizar la relación entre diferencias dentro de un conjunto flexible de prácticas disciplinarias bajo la supervisión de expertos vinculados entre sí por su búsqueda común de conocimiento total" (Ibid., 96). De esa forma un proyecto secretamente imperial vino a unirse al proyecto epistémico de

superficie: "el estudio disciplinado de los otros funciona en última instancia para mantener un orden nacional pensado como correlato del orden global" (Ibid., 97). Para Rafael, sin embargo, la práctica tradicional de estudios de área está hoy amenazada por la entrada en escena de lo que llama el "imaginario inmigrante," una de cuyas consecuencias es problematizar las relaciones espaciales entre centro y periferia, entre dentro y fuera, entre la localidad de producción de conocimiento y su lugar de intervención: "Desde la descolonización, y frente al capitalismo global, las migraciones de masas, los regímenes laborales flexibles, y las invasoras tecnologías de telecomunicación, ha dejado de ser posible que los estudios de área sean meramente una empresa colonial que presume el control metropolitano sobre sus entidades administrativas discretas" (Ibid., 98, 103).

Aunque quizás todavía no en grado suficiente, el Latinoamericanismo norteamericano está ciertamente condicionado por los drásticos cambios demográficos y la inmigración latinoamericana masiva a Estados Unidos en décadas recientes, y no puede ya pretender ser una ocupación meramente epistémica con los „otros" situados más allá de las fronteras geográficas. Las fronteras se han desplazado hacia el norte y hacia adentro. El imaginario inmigrante debe por lo tanto afectar y modificar las prácticas de conocimiento antes basadas en la necesidad nacional-imperial de conocer al otro, dado que tal otro es ahora en buena medida nosotros mismos o una parte considerable de nosotros mismos. En palabras de Rafael, "la categoría del inmigrante —en tránsito, atrapado entre estados-nación, desarraigado y potencialmente desarraigante— le da pausa al pensamiento, forzándonos a considerar la posibilidad de una erudición ni colonial ni liberal ni indígena, pero al mismo tiempo constantemente implicada en todos esos estados de ser" (Ibid., 107). Tal erudición híbrida está siendo hoy en parte teorizada bajo el nombre de estudios poscoloniales siguiendo una nomenclatura derivada de una historia que sólo hasta cierto punto coincide con la historia de América Latina. El término ha dado lugar a cierta confusión. Hablar de Latinoamericanismo poscolonial no implica ni vindicar una igualdad de historias entre diversas partes del mundo, ni tampoco limitarse al siglo diecinueve, que sería la época "propia" poscolonial para la mayor parte de la región. "Poscolonial" en cuanto adjetivo califica a la práctica de estudio más que a su objeto. "Latinoamericanismo poscolonial" es por lo tanto un término comparativamente útil, si no literalmente exacto, que refiere a un latinoamericanismo informado por la situación global, por el imaginario inmigrante, y por lo latinoamericano al interior de la máquina académica metropolitana. No reivindica que la historia de Latinoamérica en el siglo presente sea homologable a la historia de África, por ejemplo, sino que las condiciones

de pensamiento en el presente son tales que una práctica académica responsable debe buscar la necesaria articulación entre región de estudio y región de enunciación en el contexto marcado por condiciones globales. Tal práctica académica procede de una contrapolítica de posición, puesto que la posición estuvo siempre plenamente inscrita en prácticas anteriores, y se centra en localidades diferenciales de enunciación en su diferencia con respecto del espacio liso de la enunciación hegemónica metropolitana. En esa medida, el Latinoamericanismo poscolonial se autoconcibe como práctica epistémica antiglobal orientada hacia la articulación y/o produposibilidad de contraimágenes latinoamericanistas respecto del Latinoamericanismo históricamente constituido. En ellas el Latinoamericanismo intenta constituirse como instancia teórica antiglobal, en oposición a las formaciones imperiales de conocimiento que han acompañado el movimiento del capital hacia la saturación universal en la globalización. Dentro de ello, lo que debe decidirse es si es posible para el movimiento antiglobal ser lo suficientemente fuerte como para contrariar con eficacia la fuerza de control del latinoamericanismo históricamente constituido. Es claro que este último no va a limitarse a quedar relegado a la ruina de su historicidad, puesto que en cierto sentido su historicidad es hoy más fuerte que nunca. Tratará de reconstituirse a través del inmigrante imaginario mismo, domándolo y reduciéndolo a una posición contingente entre otras, o a un conjunto de posiciones móviles dentro de los nuevos paradigmas sociales. En otras palabras, no hay garantías de que la diferencia simbolizada en el imaginario inmigrante no vaya a ser asimilada en última o en primera instancia, o de que no haya sido ya de hecho asimilada al aparato global y a su constante recurso a la homogeneización de la diferencia.

Se abre en consecuencia una pregunta: quizás los desarrollos disciplinarios recientes y el nuevo papel de la universidad global en la reproducción y el mantenimiento del sistema global no se den realmente en oposición a la teorización académica de movimientos e impulsos singularizantes o heterogeneizantes. Quizás los últimos sean sólo el lado presentable de los primeros, o en cierto sentido una necesidad de los primeros, forzada por la expansión continuada de la homogeneización global, y así un tipo de alimento autogenerado. De todos modos, incluso si la homogeneización y la heterogeneización no son realmente antinómicas sino que permanecen envueltas en alguna forma de relación dialéctica, la relación entre ellas, tal como se da, constituye una región esencial para la práctica política. Es quizás la región más propia para la reflexión sobre nuevos tipos de trabajo en estudios de área. Aunque las siguientes observaciones se refieren a los estudios de área en general, me permito presentarlas

como pertinentes a la posibilidad de un Latinoamericanismo otro, o Latinoamericanismo segundo.

## **2. Dos clases de Latinoamericanismo**

Durante el debate de 1995 en los medios norteamericanos a propósito de la implicación de la CIA en el aparato centroamericano de contrainsurgencia, el New York Times publicó un artículo, firmado por Catherine S. Manegold, que podría tomarse como ejemplo arquetípico de la forma en la que el imaginario occidental regula y controla su relación con la alteridad en tiempos de posguerra fría. El artículo entrega una narrativa poderosa pero fundamentalmente reactiva, cuyo subtexto coloca al trabajo latinoamericanista de solidaridad contra el telón de fondo del oscuro deseo de jungla o fascinación de corazón de tinieblas:

Jennifer Harbury tenía treinta y nueve años cuando vio por primera vez a Efraín Bamaca Velázquez. Era una abogada que trabajaba en un libro sobre las mujeres en el ejército rebelde guatemalteco, siguiendo un camino idiosincrásico hacia el cada vez más profundo interior de una bien escondida sociedad de guerrilleros endurecida por la guerra. Su investigación la había llevado desde Texas, pasando por Ciudad de México, hasta las selvas occidentales de Guatemala. Estaba allí para contar la historia que le interesaba. No pretendía objetividad. No veía lo gris y no quería verlo. (Manegold 1995:A1)

Así el romance de guerrilla entre Harbury y el más joven y hermoso comandante maya, descrito como "un cervatillo" ("a fawn") en probable alusión subliminar al Bamby de Walt Disney, se convierte en el artículo de Manegold en explicación plausible y tendencialmente exhaustiva para un compromiso con luchas sociales y políticas que, de otra manera, parecerían fuera de tono para la graduada de la Harvard Law School: "La perspectiva de la muerte ordenaba los días del comandante. El temor de la banalidad los de ella" (Ibid., A1). La muerte aparece como figura o cifra de exótica autenticidad, y así también como fuente o destino de un perverso anhelo —el de una negación camuflada como afirmación. En el artículo de Manegold, a través de la historia paradigmática de Harbury, la relación de una ciudadana norteamericana con los movimientos revolucionarios centroamericanos viene a ser interpretada como engañado orientalismo del corazón: "Harbury lo cuenta todo como una historia de amor, la primera para ella, aunque había estado antes casada con un abogado texano

con quien vivió por corto tiempo" (Ibid., A5). Orientalismo del corazón es sin duda la contrapartida semi-mítica del tipo de política global que la CIA, junto con el FBI, la DEA y otras agencias policiales norteamericanas se inclinan a promover por altas razones de seguridad planetaria y terrorismo transnacional. Dentro de tal discurso, el orientalismo del corazón se torna quizás la única explicación posible para la energía anímica que puede llevar a alguien a abrirse a la alteridad en tiempos globales. A través de Harbury, toda la colectividad de trabajadores en movimientos de solidaridad con Centro América y de intelectuales progresistas, así como todos los ciudadanos demasiado asiduos a ciertas formas de melodrama, vienen a ser condenados al nivel de su estructura afectiva: su deseo, podrá siempre decirse, es sólo oscuro amor, y por lo tanto no viable ni política ni epistemológicamente: "No tenía pretensión de objetividad. No veía lo gris y no quería verlo."

La globalización está esencialmente relacionada con el impulso soberano del capital y con la soberanía no sólo como fundación sino como apoteosis del imperio. Lo que Kenneth Frampton ha llamado "el empuje optimista hacia la civilización universal" ya no es quizá dependiente en nuestros tiempos de las proyecciones imperiales de esta o aquella formación nacional, o de un conjunto dado de formaciones imperiales. Tal dependencia ha dejado de ser necesaria. En su lugar, las teorías sobre la posmodernidad nos dicen que sigue el flujo del capital hacia una saturación tendencial del campo planetario. La totalización globalista afecta el autoentendimiento metropolitano, igual que afecta las localidades intermedias o periféricas, al reducir constantemente sus reivindicaciones de posicionalidad diferencial en relación con la estandarización. La diferencia global puede así estar en un proceso acelerado de conversión en identidad global, a ser conseguido mediante alguna monstruosa síntesis final tras la cual no habrá ya posibilidad alguna de negación. Y sin embargo la negación ocurre, aunque sea sólo como instancia residual condenada a autoentenderse a través de la confrontación con la muerte: "La perspectiva de la muerte ordenaba sus días", dice Manegold del comandante maya, como si sólo la muerte pudiera dar compensación, o al menos presentarle un límite, a la banalidad desesperada del standard global.

El Latinoamericanismo es el conjunto o suma total de las "representaciones comprometidas" que proporcionan un conocimiento viable del objeto de enunciación latinoamericano (Greenblatt 1991: 12-13). El deseo latinoamericanista puede pretender tener una fuerte asociación con la muerte por lo menos de dos maneras: por un lado, el Latinoamericanismo, como aparato epistémico a cargo de representar la

diferencia latinoamericana, busca su propia muerte mediante la integración de su conocimiento particular en lo que Robert B. Hall, en uno de los documentos fundadores de estudios de área tal como los conocemos, llamó "la totalidad fundamental" y la "unidad esencial" de todo conocimiento (Hall 1947:2, 4). En este primer sentido, el conocimiento latinoamericanista aspira a una forma particular de poder disciplinario que hereda del aparato de estado imperial. Funciona como instanciación de la agencia global, en la medida en que busca entregar sus hallazgos al tesoro universal de conocimiento del mundo en sus diferencias e identidades. Nacido de una ideología de diferencialismo cultural, su orientación básica persigue la captura de la diferencia latinoamericana para liberarla en el corral epistémico global. Funciona pues como máquina de homogeneización, incluso cuando se autoentiende en términos de preservar y promover diferencias. A través de la representación latinoamericanista, las diferencias latinoamericanas quedan controladas, catalogadas y puestas al servicio de la representación global. Así es como el conocimiento latinoamericanista, entendido en este primer sentido, quiere su propia muerte, al trabajar para transfigurarse en su propia negación, o para disolverse en el panóptico.

Por otro lado, el Latinoamericanismo puede concebiblemente producirse como aparato antirrepresentacional, anticonceptual, cuya principal función sería la de entorpecer el progreso tendencial de la representación epistémica hacia su total clausura. En tal sentido, el Latinoamericanismo no sería primariamente una máquina de homogeneización epistémica sino lo contrario: una fuerza de disrupción en el aparato, una instancia antidisciplinaria o „bestia salvaje" hegeliana cuyo deseo no pasa por la articulación identitario-diferencial, sino más bien por su constante desarticulación, mediante la apelación radical a un afuera residual, a una exterioridad que todavía rehuse dejarse doblar hacia el interior imperial. En tal sentido, el Latinoamericanismo busca la complicidad con localidades alternativas de enunciación o producción de conocimiento para formar una alianza contra la representación latinoamericanista históricamente constituida y contra sus efectos sociopolíticos.

En el primer sentido, el Latinoamericanismo apunta hacia su paradójica disolución en el momento de su consumación apoteósica, que será el día en que la representación latinoamericanista pueda por fin autoentregarse a la integración apocalíptica del conocimiento universal. En el segundo caso, el Latinoamericanismo lidia con la muerte al operar una crítica total de sus propias estrategias representacionales en relación con su objeto epistémico. Pero esta práctica crítica antirrepresentacional depende de la formación previa, y así debe tomarse como su negación. Sólo adquiere posibilidad

en el momento en que el primer Latinoamericanismo empieza a ofrecer signos de su éxito final, que son también los signos de su disolución como tal. Sin embargo, tal éxito puede no ser enteramente mérito exclusivo del primer Latinoamericanismo: algo más ha sucedido, un cambio social que ha alterado profundamente el juego de la producción de conocimiento. En comentario a la idea de Gilles Deleuze de que "hemos experimentado recientemente un pasaje desde la sociedad disciplinaria a la sociedad de control," Michael Hardt hace la siguiente observación:

El panóptico, y la diagramática disciplinaria en general, funcionaba primariamente en términos de posiciones, puntos fijos e identidades. Foucault vio la producción de identidades (incluso identidades "desviadas" u "oposicionales," como las del obrero o el homosexual) como fundamental para la función de la regla en sociedades disciplinarias. El diagrama de control, sin embargo, no está orientado hacia posición e identidad, sino más bien hacia movilidad y anonimidad. Funciona sobre la base del "lo cualquiera," la performance flexible y móvil de identidades contingentes, y por lo tanto sus construcciones e instituciones son elaborados primariamente mediante la repetición y la producción de simulacros. (Hardt 1995:34, 36).

Si el primer Latinoamericanismo era uno de los avatares institucionales de la manera en que la sociedad disciplinaria entendía su relación con la alteridad, algo así como una ventana en el panóptico, podría concebirse el segundo Latinoamericanismo como la forma de producción de contingencias epistémicas que aparecen como consecuencia del cambio hacia una sociedad de control. Ya no atrapado en la busca y captura de "posiciones, puntos fijos, identidades," el segundo Latinoamericanismo encuentra en esta inesperada liberación la posibilidad de una nueva fuerza crítica. Tal fuerza depende, entre otras cosas, de la medida en que el segundo Latinoamericanismo pueda constituirse como tal en la fisura de la disyunción histórica que media el cambio de disciplina a control. Si las sociedades de control presumen el colapso final de la sociedad civil en sociedad política, y así la entrada en existencia del Estado global de la sumisión real del trabajo al capital, ¿cuál es entonces el modo de existencia de las sociedades no-metropolitanas en tiempos globales? Tendrían que caracterizarse por una presencia cuantitativamente más amplia en su medio de elementos de configuraciones sociales previas, a su vez en procesos de desaparición, pero a un paso comparativamente más lento. En otras palabras, "lo cualquiera" está activo en sociedades periféricas todavía sólo como horizonte dominante, no como factum social. En las sociedades metropolitanas, en palabras de Hardt,

en lugar del disciplinamiento del ciudadano como identidad social fija, el nuevo régimen social busca controlar al ciudadano como identidad "cualquiera," o como un molde para identidades infinitamente flexible. Tiende a establecer un plano autónomo de regla, un simulacro de lo social separado del terreno de las fuerzas sociales conflictivas. Movilidad, velocidad y flexibilidad son las cualidades que caracterizan a este plano de regla separado. La máquina infinitamente programable, el ideal de la cibernética, nos da al menos una aproximación al diagrama del nuevo paradigma de regla. (Ibid., 40-41).

Pero tal paradigma no está todavía lo suficientemente naturalizado en sociedades periféricas. Mientras tanto, en la brecha temporal que separa disciplina periférica y control metropolitano, el segundo Latinoamericanismo se anuncia como máquina crítica cuya función para el presente es doble: por un lado, desde su posición disjunta y cambiante desde el diagrama de disciplina al diagrama de control, disolver la representación latinoamericanista en tanto que respondiente a epistemologías disciplinarias obsoletas; por otro lado, desde su conexión disjunta y residual con las formaciones sociales disciplinarias latinoamericanas, criticar la representación latinoamericanista en su evolución hacia el nuevo paradigma de regla epistémica. La segunda forma de Latinoamericanismo, que surge de disyunciones epistémicas, puede entonces usar su problemático estatuto alternativa o simultáneamente contra paradigmas disciplinarios y paradigmas de control. Así anunciada, permanece sólo como posibilidad lógica y política cuyas condiciones y determinaciones necesitan ser sistemáticamente examinadas y en todo caso ganadas en cada momento de análisis, puesto que la complacencia crítica es la forma más obvia de perderlas.

El primer Latinoamericanismo opera bajo la presunción de que lo alternativo, o lo „otro", puede siempre y de hecho siempre debe ser reducido teóricamente; pero el segundo Latinoamericanismo se entiende en solidaridad epistémica con las voces o los silencios residuales de la otredad latinoamericana. Afirmar tal otredad no se hace sin riesgo. En la medida en que deba conservarse algún tipo de vinculación entre prácticas de solidaridad, epistémicas o no, y localidades de enunciación tercermundistas o coloniales, la globalización amenaza con volver tales prácticas aspectos de una poética orientalista de lo singular residual, de lo que se desvanece, de lo bellamente arcaico: aquello representado en la frase de Mangold „parecía un cervatillo". La globalización, una vez lograda, olvida localidades de enunciación alternativas y reduce lo político a la administración de lo mismo. Dentro de la

globalización cumplida sólo hay lugar para la repetición y la producción de simulacros: hasta la llamada diferencia sería no más que la diferencia homogeneizada, una diferencia bajo control siempre de antemano predefinida y planeada en "léxicos y representaciones,[en] sistemas de conflictos y respuestas". Sin embargo, en la medida en que la globalización no está todavía consumada, en la medida en que la brecha de temporalidad, o la diferencia entre sociedades de disciplina y sociedades de control, no se ha cerrado sobre sí misma, la posibilidad de fuentes alternativas de enunciación permanecerá dependiente de una articulación con lo singular, con lo necesariamente tenue o desvaneciente, con lo arcaico.

Lo que quiera que es susceptible de hablar en lenguas singularmente arcaicas sólo puede ser una voz mesiánica. Es una voz singularmente formal, puesto que dice única e incesantemente "escúchame." Es una voz en prosopopeya, en el sentido de que es una voz de lo muerto o de lo muriente; una voz en duelo, como toda voz mesiánica. El Latinoamericanismo puede abrirse a las intimaciones mesiánicas de su objeto mediante una afirmación activa de solidaridad. La solidaridad tiene fuerza epistémica en la medida en que se entienda a sí misma en resistencia crítica a paradigmas nuevos y viejos de regla social. Una política del conocimiento latinoamericanista en solidaridad es por lo tanto una extensión a la práctica académica metropolitana de prácticas de contracontrol y contradisciplina surgientes en principio del campo social latinoamericano. La política de solidaridad, así entendida, debe concebirse como una respuesta contrahegemónica a la globalización y como una apertura a la traza de lo mesiánico en el mundo global. La política de solidaridad localizada en lo metropolitano, en la medida en que representa una articulación específica de la acción política con reivindicaciones redentoristas originadas en un otro subalterno, no es la negación de la globalización: es más bien el reconocimiento, dentro de la globalización, dentro del marco de la globalización o de la globalización como marco, de una memoria siempre desvaneciente y sin embargo persistente, una inmemorialidad preservadora del afecto singular, incluso si tal singularidad debe entenderse en referencia a una comunidad dada o a una posibilidad dada de afiliación comunitaria. Hay por lo tanto otra lectura para la historia que cuenta Manegold. Harbury no encuentra su goce en el orientalismo, sino que, a través de su solidaridad con lo muerto y lo muriente, se abre a la posibilidad de preservación de lo que es inmemorial, y por lo tanto a un nuevo pensamiento más allá de la memoria: un pensamiento post-memorial, aglobal, que viene de la singularidad que resta. Si el pensamiento es siempre pensamiento de lo singular, del secreto singular, pensamiento pues de singularidades afectivas, no hay pensamiento globalizado; y sin embargo, la globalización revela lo que la revelación

misma destruye, y al hacerlo lo entrega como asunto del pensamiento: pensamiento de la singularidad en duelo, y del duelo de la singularidad, de lo que se revela en la destrucción. Tal pensamiento no está ni puede estar nunca dado. Como posibilidad, sin embargo, cifrada para mí en la posibilidad de un segundo Latinoamericanismo, prefigura una ruptura epistemológica, con todo tipo de implicaciones para una revisión de la política geocultural, incluyendo una revisión de los estudios de área y de su articulación con las políticas de identidad.

### **3. El sueño singular**

La globalización en la esfera ideológico-cultural es consecuencia del sometimiento de los ciudadanos a impulsos de homogeneización promovidos por lo que Leslie Sklair llamase "la cultura-ideología del consumismo" (Sklair 1991:41). La apropiación del producto de consumo es siempre en última instancia individual, local y localizada. Como dice George Yúdice, si la ciudadanía debe definirse fundamentalmente en términos de participación, pero si la participación no puede hoy definirse fuera del marco de la ideología consumista, entonces ciudadanía y consumo de bienes, ya materiales o fantasmáticos, están vinculadas. Esos parámetros presuponen que la sociedad civil no puede entenderse hoy fuera de las condiciones globales, económicas y tecnológicas, que contribuyen a la producción de nuestra experiencia o que la coproducen. Para Yúdice, esas condiciones globales serían de hecho productoras fundamentales de experiencia. En sus palabras,

las teorías acerca de la sociedad civil basadas en experiencias de lucha de movimientos sociales contra el estado o a pesar del estado, que capturaron la imaginación de los teóricos político-sociales en los años ochenta, han tenido que repensar el concepto de sociedad civil como espacio aparte. Cada vez más hay hoy una orientación hacia el entendimiento de las luchas políticas y culturales como procesos que tienen lugar en los canales abiertos por el estado y el capital. (Yúdice: 8)

Arjun Appadurai establece una argumentación similar respecto a la sociedad civil al describir las condiciones bajo las que ocurren los flujos globales en el presente como producidas por "ciertas disyunciones fundamentales entre la economía, la cultura y la política" Para Appadurai, "[los procesos] culturales globales de hoy son productos del conflicto mutuo e infinitamente variado entre la mismidad [homogeneización] y la

diferencia [heterogeneización] en un escenario caracterizado por disyunciones radicales entre diferentes tipos de flujos globales y los paisajes inciertos creados en y por tales disyunciones" (Appadurai 1993: 287). Las "disyunciones radicales" de Appadurai desarticulan y rearticulan actores sociales en maneras impredecibles y por lo tanto incontrolables (de formas "radicalmente dependientes del contexto," como añade Appadurai con cierto eufemismo [292]). Así son, hoy, proveedores de experiencia y no sus objetos.

Si, como dice Yúdice, la cultura-ideología del consumismo es responsable en última instancia, en el sistema global, por la forma de articulación misma de reivindicaciones sociales y políticas de oposición, en otras palabras, si la globalidad consumista no sólo circunscribe absolutamente, sino que hasta produce la resistencia a sí misma como una posibilidad más de consumo, o si "las disyunciones fundamentales entre economía, cultura y política" son responsables por una administración global de la experiencia que ninguna agencia social puede controlar y ninguna esfera pública contener, entonces parecería que los intelectuales, junto con los demás trabajadores en la esfera ideológico-cultural, están forzados a ser poco más que los facilitadores de una integración más o menos suave del sistema global a sus propias condiciones de aparición. No hay praxis ideológico-cultural que no esté siempre de antemano determinada por los movimientos del capital transnacional, es decir, todos somos factores del sistema global, incluso si y cuando nuestras acciones se autoentienden como acciones desistematizadoras. La ideología, por lo tanto, en cierto sentido fuerte, siguiendo el movimiento del capital, ya no está producida por una clase social dada como forma de establecer su hegemonía; ni siquiera debe ser entendida como el instrumento de formaciones hegemónicas transclasistas, sino que ha venido a funcionar, inesperadamente, a través de las brechas, fisuras y disyunciones del sistema global, como el suelo sobre el cual la reproducción social distribuye y redistribuye una miríada de posiciones de sujeto constantemente sobredeterminadas y constantemente cambiantes. Bajo esas condiciones, hasta la noción gramsciana del intelectual orgánico progresista como alguien con "un vínculo directo con luchas anti-imperialistas y anticapitalistas" parecería ser un producto ideológicamente envasado para el consumo subalterno. La "nueva generación" de potenciales intelectuales orgánicos a la que se refieren Petras y Morley tendrá un duro trabajo por delante (Petras/Morley 1990:156).

Si no hay tendencialmente exterior alguno concebible o afuera del sistema global, entonces todas nuestras acciones parecerían condenadas a hacerlo más fuerte. El

discurso llamado de oposición corre el riesgo más desafortunado de todos: el de permanecer ciego a sus propias condiciones de producción como una clase más de discurso sistémico o intrasistémico. Por otro lado, ¿qué conseguiría la visión lúcida? En otras palabras, ¿de qué sirve la metacrítica de la actividad intelectual si esa misma metacrítica está destinada a ser absorbida por el aparato cuyo funcionamiento debería entorpecer?; ¿si incluso la buscada singularidad metacrítica de nuestros discursos, ya sea pensada en términos conceptuales o en términos de estilo, de voz o de afecto, va a ser incesantemente reabsorbida por el marco que le da lugar, produciendo el lugar de su expresión?

Tal sospecha puede sólo ser nueva en términos de su articulación concreta. Muchos teóricos contemporáneos han hecho observaciones similares, todos ellos desde una genealogía hegeliana: Louis Althusser al hablar del aparato ideológico del estado, y Fredric Jameson al hacerlo del capital en su tercer estadio, y su discurso no es tan drásticamente diferente en este aspecto de los parámetros cuasitotalizantes de Jacques Lacan en referencia al inconsciente, de Martin Heidegger y Jacques Derrida sobre la ontoteología occidental o la era de la tecnología planetaria, o de Michel Foucault a propósito de la fuerza radicalmente constituyente de los entramados de poder/conocimiento. Todos estos pensadores llegan al lado lejano de su pensamiento abriendo en él, por lo general de forma bien ambigua, la posibilidad de un pensamiento del afuera que, en cuanto tal, se convierte en región redentora o salvífica. Tal posibilidad parece ser de hecho un imperativo del pensamiento occidental, o incluso el sitio esencial de su constitución: una disyunción inefable en su origen, o la traza de lo mesiánico en él, que Derrida pensó recientemente en su libro sobre Marx, como un nombre otro de la deconstrucción (Derrida 1994: 28). Tal traza mesiánica, que aparece en el pensamiento contemporáneo como necesidad compulsiva de encontrar la posibilidad de un afuera del sistema global, un punto de articulación que permita el sueño de un discurso extrasistémico, ha venido expresándose, desde la dialéctica hegeliana, como el poder mismo de la instancia metacrítica o autorreflexiva del aparato de pensamiento. Si es verdad, por un lado, que la metacrítica siempre será reabsorbida por el sistema que la genera o que abre su posibilidad, parecería ser también verdad entonces que, en algún lugar, en alguna región de inefabilidad o ambigüedad máxima, la metacrítica pudiera estropear la máquina de reabsorción, inutilizándola o paralizándola por más que temporalmente. Tal es, quizás, el sueño utópico del pensamiento occidental en la era de la reproducción mecánica.

Pero la era de la reproducción mecánica, la era del sistema global y de la tecnologización planetaria de la experiencia, es también la era en la que la pregunta sobre si hay o no algo otro que un pensamiento que debe ser llamado „occidental" encuentra nueva legitimidad. La pregunta en sí viene del pensamiento occidental mismo, pues sólo él está suficientemente naturalizado en el sistema global como para poder soñar legítimamente, por así decirlo, con una singularización alternativa del pensar. Pero es una pregunta especial, puesto que en ella el pensamiento occidental quiere encontrar el fin de sí mismo como forma de respuesta a sí mismo. Tal fin no tendría necesariamente que hallarse en espacios geopolíticos no-occidentales. Bastaría de hecho encontrarlo internamente, tal vez como un pliegue en la pregunta misma por el fin.

El "fin del pensamiento" fue anunciado paradójicamente por Theodor Adorno como consecuencia de la victoria históricamente irreprimible de la razón instrumental. La negación radical de la negatividad misma, entendiéndose la última como fuerza de alienación, era para Adorno el motor de un pensamiento que, una vez puesto en marcha, no podría pararse antes de llegar a negar la posibilidad misma del pensamiento crítico como negación de negatividad siempre insuficiente, siempre bajo el riesgo de una reificación positiva de su impulso de negación. Pero el melancólico abandono de la esperanza en Adorno ante lo que entendía como el error fundamental pero también fundamentalmente inevitable de la totalidad, que es también la total alienación, podría todavía encontrar redención en un contramovimiento utópico siempre recesivo con respecto del error de totalidad en la medida en que tal contramovimiento pueda ser imaginado, aunque quizás nunca articulado. Martín Hopenhayn ha mostrado hasta qué punto el pesimismo adorniano estaba determinado por su localización metropolitana, y por su internalización más o menos inconsciente de una perspectiva histórica naturalizada como universal. Hopenhayn sostiene que es perfectamente posible hoy, y hasta necesario, desde la perspectiva de los nuevos movimientos sociales latinoamericanos y de otras prácticas de oposición emergentes, entender y usar la fuerza plena de un pensamiento de la negatividad inspirado en la teoría crítica y orientado contra el sistema global como totalidad errada; y al mismo tiempo usar tal conocimiento adquirido a favor de la afirmación concreta "de aquello que niega el todo (intersticial, periférico)" (Hopenhayn 1994: 155). Este sería un pensamiento de la disyunción histórica, para la que concebir una relación estrictamente dialéctica entre la negación y la afirmación puede no ser apropiado. Supuesto que los „chispazos de intersticios" (Ibid., 155) no venzan o incendien la globalidad, pueden todavía pensarse espacios de coexistencia, pliegues en el sistema

global en los que una cierta no-interioridad con respecto de lo total emerja como región de una libertad concreta y posible, aunque sometida a restricciones:

la negación no libera de lo negado —el orden general—, sino que sólo reconoce espacios en que ese orden es resistido. No hay, desde esta perspectiva, cooptación absoluta por parte de la razón dominante, pero tampoco hay un proceso de rebasamiento de dicha razón por parte de las lógicas contra-hegemónicas, siempre confinadas a micro-espacios. De manera que esta función crítica del saber social se sitúa a mitad de camino. [...] ni expansión de lo contra-hegemónico [...] ni clausura total del mundo por el orden dominante (Ibid., 155)

Los espacios intersticiales o periféricos de Hopenhayn son espacios disyuntivos, de los cuales se afirma que guardan la posibilidad de una singularización del pensar más allá de la negatividad. Comparten con el pensamiento negativo la noción de que no hay clausura histórica en la medida en que la historicidad de cualquier sistema pueda todavía ser entendida como historicidad, esto es, en la medida en que pueda imaginarse una historicidad diferente. Pero estos espacios intersticiales no quedan diferidos, como lo habrían sido para Adorno, al improbable y siempre más tenuemente percible futuro de la redención utópica, sino que han de encontrarse en presentes alternativos, en la temporalidad diferencial de otras localizaciones espacio-culturales. Hopenhayn cita una frase de Adorno que podría definir el aspecto de negatividad del nuevo pensar de lo singular: "sólo es capaz de seguir el automovimiento del objeto aquel que no está totalmente arrastrado por ese movimiento" (Ibid., 133). Beatriz Sarlo abre sus Escenas de la vida posmoderna con una frase similar: "lo dado es la condición de una acción futura, no su límite" (Sarlo 1994:10). Pero la negatividad del pensar de lo singular, en la medida en que remite formalmente a lo singular como límite condicionante de una práctica crítica, no precisa avanzar en cuanto tal hacia sustancializaciones positivas o reificables.

La negación no libera de lo negado —el orden general—, sino que sólo reconoce espacios donde ese orden es resistido. Si el Latinoamericanismo pudiera encontrar en la negatividad una posibilidad de constatación de conocimientos o enunciaciones alternativas, no sería todavía un pensamiento de lo singular, pero se habría abierto al acontecimiento que lo anuncia y, de este modo, a la posibilidad de una no-interioridad respecto de lo global. En el Latinoamericanismo, por lo tanto, entraría en operación un fin del pensamiento que es también su meta postulada: la preservación y

efectuamiento de una singularidad latinoamericana capaz de entorpecer la clausura total del mundo por el orden dominante.

#### **4. El Neo-Latinoamericanismo y su otro**

No estamos todavía fuera de la región definida por lo que Jameson llamara la "paradoja temporal" de la posmodernidad, que, al pensarse a escala global, adopta también carácter espacial. En su primera formulación, la paradoja es „la equivalencia entre un ritmo de cambio sin paralelo a todos los niveles de la vida social y una estandarización sin paralelo de todo —de los sentimientos junto con los bienes de consumo, del lenguaje además del espacio construido— que parecería incompatible con tal mutabilidad". (Jameson 1994:15). Si el Latinoamericanismo pudo en algún momento pensarse a sí mismo como la serie o suma total de representaciones comprometidas preservadoras, aunque de manera tensa o contradictoria, de una idea de Latinoamérica como repositorio de una diferencia cultural sustancial y susceptible de resistir la asimilación por la modernidad eurocéntrica, para Jameson tal empresa estaría hoy privada o vacía de verdad social. El avance del capitalismo global y del modo de producción contemporáneo ha reducido de forma drástica la presencia en Latinoamérica de una contramodernidad que se habría, al menos tendencialmente, "desvanecido de la realidad del previo Tercer mundo o de las sociedades colonizadas" (Ibid., 20). El énfasis latinoamericanista en diferencia cultural debería hoy entenderse de otra forma: ya no como preservativo, sino como identificador. En esa medida constituiría una práctica neotradicional, asociada a las políticas de identidad, y se presentaría, también en palabras de Jameson, como "una opción política colectiva y deliberada, en una situación en la que poco permanece de un pasado que debe ser completamente reinventado" (Ibid.).

Esta variante particular del constructivismo epistémico moderno, que desde luego provee a los estudios de área históricamente constituidos de una posibilidad poderosa de resistencia o revivificación, se da en relación paradójica con la función que la modernidad entiende como propia del intelectual, que es crítica y desmitificatoria. En opinión de Jameson, el intelectual moderno „es una figura que ha parecido presuponer la omnipresencia del Error, definido en varias maneras como superstición, mistificación, ignorancia, ideología de clase, e idealismo filosófico (o metafísica), de tal manera que remover tal error mediante operaciones de desmitificación deja un espacio

en el que la ansiedad terapéutica va mano a mano con una autoconciencia y reflexividad intensificadas, si no de hecho con la Verdad misma" (Ibid., 12-13).

El latinoamericanista tradicional, a través de su apelación constitutiva a la función integrativa de su conocimiento particular en el conocimiento universalista y emancipatorio, preservaba la diferencia como diferencia histórica y tomaba al mismo tiempo distancia con respecto de tal diferencia en la función crítica de la razón. El riesgo del neolatinoamericanista es invertirse meramente en una producción neotradicional de diferencia que ya no podrá ser interpretada como poseedora de carácter desmitificador. Lo contramoderno residual latinoamericano, en la medida en que todavía existe y es invocado como existente en la producción simbólica del periodismo, el cine, o el discurso académico, por ejemplo, es hoy frecuentemente no más que un pretexto voluntaria y voluntariosamente construido mediante el cual la postmodernidad global se narra a sí misma mediante el desvío de una supuesta heterogeneidad regional, que no es sino la contrapartida dialéctica de la estandarización universal, la instancia necesaria para que lo último pueda constituirse en toda su radicalidad. Si el recuento por Catherine Manegold de la historia de Jennifer Harbury tiene poder revelatorio, es porque muestra la estructura profunda de tal construcción epistémica. Si tal poder es fundamentalmente reactivo, es porque refuerza el construcción más de lo que intenta modificarlo o contrariarlo. El segundo Latinoamericanismo debe pues ser cuidadosamente distinguido de tal neoconstrucción positivista.

La principal función de un Latinoamericanismo segundo, negativo, antirrepresentacional y crítico, es entorpecer el progreso tendencial de la representación epistémica hacia la articulación total. El segundo Latinoamericanismo debe concebirse como performatividad epistémica contingente, surgida de la brecha temporal entre sociedad disciplinaria y sociedad de control. El segundo latinoamericanismo se entiende a sí mismo como práctica epistémica en solidaridad crítica con lo que quiera que en las sociedades latinoamericanas pueda aún permanecer en una posición de exterioridad vestigial o residual, es decir, con lo que quiera que rehuya activamente interiorizar su subalternización respecto del sistema global. De hecho, este segundo Latinoamericanismo emerge como oportunidad a través de la toma metacrítica de conciencia de que el Latinoamericanismo histórico ha llegado a su productividad final con el fin del paradigma de regla disciplinaria que entendía el progreso del conocimiento como búsqueda panóptica y captura de "posiciones, puntos fijos, identidades." Pero no podría mantenerse en su fuerza crítica

si acepta como su nueva misión histórica ocuparse en la sustitución de la vieja diferencia histórico-identitaria por una diferencia basada en el simulacro o repetición de la anterior. La solidaridad con lo singular pide, no su reconstrucción en diferencia positiva, sino cabalmente una apertura sin cierre a procesos de negación epistémica respecto de los saberes identitarios que son productos de la configuración disciplinaria o de su reconstitución como control.

El Latinoamericanismo históricamente constituido busca su reformulación al servicio del nuevo paradigma de dominación, la acumulación flexible, el capitalismo global, a través de un constructivismo ("no hay identidades, sólo identificaciones") que homogeneiza la diferencia en el mismo proceso de interpelarla como tal. Esta construcción de neo-diferencia es nada más que un rodeo pos-sociedad civil hacia la meta de subsunción universal de las prácticas de vida en el estándar global. Tal nuevo avatar del Latinoamericanismo, el Neolatinoamericanismo, cuya genealogía directa es el Latinoamericanismo histórico, aparece hoy como el verdadero enemigo del pensamiento crítico y de cualquier posibilidad de acción contrahegemónica desde la institución académica. Contra el Neolatinoamericanismo, entonces, como su negación y su posibilidad secreta, otro Latinoamericanismo, cuya posibilidad mora en la brecha abierta entre la ruptura de la epistémica disciplinaria (y su constante recurso a "posiciones, puntos fijos, identidades") y su reformulación como epistémica de control (y su recurso a "lo cualquiera" como el molde infinitamente contingente para una identidad que no puede ir nunca más allá de tal molde, y debe por lo tanto producirse continuamente como simulacro y repetición). Entre disciplina y control, pues, la performatividad siempre contingente de un pensar negativo de lo singular latinoamericano, contra cualquier tipo de disciplina y control. Tal Latinoamericanismo sólo puede anunciarse ahora, en vista del carácter programático de este ensayo. Su límite, que es también por lo tanto la condición de su acción futura, en la frase de Sarlo, puede estar dado en la noción de entorpecimiento de la clausura total del mundo por el orden dominante. Pero su peligro es el neoconstructivismo epistémico localizado en la noción de producción neolatinoamericanista de diferencias identificatorias, que responden al nuevo régimen de control. No parece posible encontrar la manera en que el Latinoamericanismo pueda ofrecer nada sino una heterogeneidad construida al intentar formular lo singular latinoamericano: en otras palabras, lo singular latinoamericano, al ser sometido a interpelación latinoamericanista, no puede sino convertirse en singular latinoamericanista. Por esa misma razón, sin embargo, la apertura radical a la heterogeneidad extradisciplinaria a través del trabajo o del destrabajo de la negación se ofrece como la marca de este

Latinoamericanismo crítico y antirrepresentacional, que la autorreflexividad sólo prepara.

## 5. Coda

El relato de Catherine Manegold tiene un subtexto neorracista. La precisa definición del neorracismo que da Etienne Balibar permite entenderlo como la contrapartida reactiva al imaginario inmigrante de Vicente Rafael. Balibar menciona explícitamente la inmigración, "como sustituto de la noción de raza y disolvente de la 'conciencia de clase,' como la primera pista para el entendimiento del neorracismo transnacional contemporáneo" (Balibar 1991:20). El neorracismo es la contrapartida siniestra de la política cultural de la diferencia que los grupos subalternos generalmente utilizan hoy como bandera emancipatoria. El neorracismo es así, de hecho, la imagen especular de la política de la identidad, una especie de política de identidad de lo dominante, cuyo resultado específico es un racismo diferencialista, en la medida en que pide simplemente preservar su propia diferencia con respecto de la de los grupos subalternos. Según Balibar el racismo diferencialista „es un racismo cuyo tema dominante no es la herencia biológica sino la irreducibilidad de las diferencias culturales, un racismo que, a primera vista, no postula la superioridad de ciertos grupos en relación a otros, sino 'sólo' lo dañino de abolir fronteras, la incompatibilidad de estilos de vida y tradiciones" (Ibid., 21).

La ridiculización a la que Manegold somete la historia de Harbury al colocarla bajo el signo del orientalismo del corazón o del tercermundismo romántico promueve la necesidad de separación cultural basada en diferencias. El segundo Latinoamericanismo se orienta contra el fundamento culturalista del neorracismo. Si, como dice Balibar, "el racismo diferencialista es un metarracismo, o un racismo de segunda posición," entonces el segundo Latinoamericanismo es también un Metalatinoamericanismo que ha entendido los peligros culturalistas del Neolatinoamericanismo y su cooptación de la diferencia. No es, por lo tanto, la imagen especular del neorracismo, sino que rehusa enfrentarse políticamente a él como su mera negación en contrapartida dialógica o agonística. Su relación es de antagonismo: contra el suelo culturalista del neorracismo y contra su agónica derivación bienpensante en el Neolatinoamericanismo, puede entenderse dentro de la mirada de una comunidad global alternativa.

## BIBLIOGRAFÍA

Appadurai, Arjun. "Disjunction and Difference in the Global Cultural Economy", en: Robbins, Bruce (ed.), *The Phantom Public Sphere*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1993. 269-95.

Balibar, Etienne. "Is There a 'Neo-Racism'?", en: Balibar, Etienne / Wallerstein, Immanuel (eds.), *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*. Nueva York: Verso 1991. 17-28.

Derrida, Jacques. *Specters of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning, & the New International*. Nueva York: Routledge, 1994.

Greenblatt, Stephen. *Marvellous Possessions. The Wonder of the New World*. Chicago: University of Chicago P. 1991.

Hall, Robert B. „Area Studies: With Special Reference to Their Implications for Research in the Social Sciences", en: *Social Science Research Council Pamphlet 3* [Nueva York],( May 1947).

Hardt, Michael. "The Withering of Civil Society", en: *Social Text 45* (Invierno 1995), 27-44.

Hopenhayn, Martin. *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*. Santiago: F.C. E. 1994.

Jameson, Fredric. *The Seeds of Time*. Nueva York: Columbia UP 1994.

Manegold, Catherine S. "The Rebel and the Lawyer: Unlikely Love in Guatemala", en: *New York Times*, 27 de marzo de 1995, A1 & A5.

Petras, James & Morley, Morris. *US Hegemony Under Siege: Class, Politics and Development in Latin America*. Nueva York: Verso 1990.

Rafael, Vicente. "The Cultures of Area Studies in the United States", en: *Social Text 41* (Invierno 1994), 91-111.

Sarlo, Beatriz. Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina. Buenos Aires: Ariel 1994.

Sklair, Leslie. Sociology of the Global System. Baltimore: Johns Hopkins UP 1991.

Yúdice, George. "Consumption and Citizenship" [manuscrito].

## **"MANIFIESTO INAUGURAL"\***

Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos

### **Introducción**

El trabajo del Grupo de Estudios Subalternos, una organización interdisciplinaria de intelectuales sudasiáticos dirigida por Ranajit Guha, nos ha inspirado a fundar un proyecto similar dedicado al estudio del subalterno en América Latina. El actual desmantelamiento de los regímenes autoritarios en Latinoamérica, el final del comunismo y el consecuente desplazamiento de los proyectos revolucionarios, los procesos de redemocratización, las nuevas dinámicas creadas por el efecto de los mass media y el nuevo orden económico transnacional: todos estos son procesos que invitan a buscar nuevas formas de pensar y de actuar políticamente. A su vez, la redefinición de las esferas política y cultural en América Latina durante los años recientes ha llevado a varios intelectuales de la región a revisar algunas epistemologías previamente establecidas en las ciencias sociales y las humanidades. La tendencia general hacia la democratización otorga prioridad a una reconceptualización del pluralismo y de las condiciones de subalternidad al interior de sociedades plurales.

La comprobación de que las élites coloniales y postcoloniales coincidían en su visión del subalterno llevó al Grupo Sudasiático a cuestionar los macroparadigmas utilizados para representar las sociedades coloniales y postcoloniales, tanto en las prácticas de hegemonía cultural desarrolladas por las elites, como en los discursos de las humanidades y las ciencias sociales que buscaban representar la realidad de estas sociedades. El artículo inaugural de Guha en el primer volumen de la serie *Subaltern Studies*, publicada por el grupo a comienzos de 1982, enseña ya la pretensión central del proyecto: desplazar los presupuestos descriptivos y causales utilizados por los modelos dominantes de la historiografía marxista y nacionalista para representar la historia colonial sudasiática (Guha 1988: 37-43). En su libro de 1983 *Elementary Aspects of Peasant Insurgency*, Guha critica la parcialidad de los historiadores que, en su registro de los hechos, privilegian aquellos movimientos insurgentes que disponen de agendas escritas y programas políticos teóricamente elaborados. Tal insistencia en la escritura, anota Guha, delata el prejuicio de las élites nacionales y extranjeras que construyeron la historiografía sudasiática.

La lectura, "en reversa" (o "against the grain", en el idioma de la deconstrucción utilizado frecuentemente por el grupo) de esta historiografía para recobrar la especificidad cultural y política de las insurrecciones campesinas tiene, para Guha, dos componentes básicos: identificar la lógica de las distorsiones en la representación del subalterno por parte de la cultura oficial o elitista, y desvelar la propia semiótica social de las prácticas culturales y las estrategias de las insurrecciones campesinas (Guha 1988: 45-84). La opinión de Guha es que el subalterno, que por definición no está registrado ni es registrable como sujeto histórico capaz de acción hegemónica (visto, claro, a través del prisma de los administradores coloniales o de las élites criollas educadas), emerge en dicotomías estructurales inesperadas; en las fisuras que dejan las formas hegemónicas y jerárquicas y, por tanto, en la constitución de los héroes del drama nacional, en la escritura, la literatura, la educación, las instituciones y la administración de la autoridad y la ley.

En otras palabras, el subalterno no es pasivo, a pesar de la tendencia que muestran los paradigmas tradicionales de verlo como un sujeto "ausente" que puede ser movilizado únicamente desde arriba. El subalterno también actúa para producir efectos sociales que son visibles - aunque no siempre predecibles y entendibles - para estos paradigmas o para las políticas estatales y los proyectos investigativos legitimados por ellos. Es el reconocimiento de este papel activo del subalterno, el modo en que altera, curva y modifica nuestras estrategias de aprendizaje, investigación y entendimiento, lo que inspira la sospecha frente a tales paradigmas disciplinarios e historiográficos. Paradigmas que se encuentran ligados a proyectos de orden nacional, regional o internacional manejados por élites que, en su despertar, administraron o controlaron las subjetividades sociales, buscando filtrar las hegemonías culturales a lo largo de todo el espectro político: desde las élites mismas hasta las epistemologías y los discursos de los movimientos revolucionarios, ejerciendo su poder en nombre del "pueblo".

## **1. El subalterno en los estudios latinoamericanos**

Los límites de la historiografía elitista en relación al subalterno no constituyen una sorpresa teórica para los Estudios Latinoamericanos, que desde hace mucho tiempo han trabajado con el supuesto de que la nación y lo nacional son conceptos totalizantes de carácter no popular. El concepto y la representación de la subalternidad desarrollados por el Grupo Sudasiático de Estudios Subalternos no encontraron

viabilidad sino hasta los años ochenta, mientras que los Estudios Latinoamericanos habían estado trabajando con conceptos similares desde su establecimiento como área de investigación en los años sesenta. La constitución de este campo de estudios (y de la Asociación de Estudios Latinoamericanos - LASA - como su soporte institucional) en tanto que formación necesariamente interdisciplinaria, corresponde al modo en que el grupo sudasiático conceptualiza al subalterno como un sujeto que emerge en los intersticios de las disciplinas académicas, desde la crítica filosófica de la metafísica o la teoría literaria y cultural contemporáneas, hasta la historia y las ciencias sociales. Sin embargo, detrás del problema del subalterno se encuentra la necesidad de reconceptualizar la relación entre el estado, la nación y el "pueblo" en los tres movimientos que han inspirado y dado forma a los Estudios Latinoamericanos (y a Latinoamérica misma): las revoluciones mexicana, cubana y nicaragüense.

Quisiéramos esbozar la relación entre la emergencia de los Estudios Latinoamericanos y el problema de la conceptualización de la subalternidad en términos de tres grandes etapas, desde 1960 hasta el presente.

#### *Etapas primera: 1960-1968*

Como es bien sabido, aunque la mayoría de los países latinoamericanos ganaron su independencia en el siglo XIX, los estados nacionales resultantes fueron gobernados predominantemente por criollos blancos que establecieron regímenes coloniales internos con respecto a los indios, los esclavos descendientes de africanos, el campesinado mestizo y mulato, o los nacientes proletariados. La revolución mexicana marcó una desviación con respecto a este modelo blanco, patriarcal, oligárquico y eurocéntrico de desarrollo, pues se fundaba en la agencia de los indios y los mestizos, no sólo como soldados sino también como líderes y estrategas del levantamiento revolucionario. No obstante, durante el México postrevolucionario, en un proceso que ha sido ampliamente estudiado, este protagonismo fue bloqueado a nivel económico, político y cultural - en favor de la emergente clase mestiza, alta o media - mediante la supresión de las comunidades y líderes indios, así como por la resubalternización del indio, que dejó de ser visto como un sujeto histórico-político para convertirse en artefacto "cultural" vinculado al nuevo aparato estatal (p. e. en el muralismo mexicano).

La revolución cubana representó una recuperación parcial del impulso hacia la emergencia del subalterno, en particular gracias al acento que otorgó al problema del

carácter no europeo (o post-europeo) de los sujetos sociales en América Latina en el contexto de la descolonización, levantándose así frente a la primacía de la historiografía eurocéntrica y frente a los paradigmas culturales establecidos. La relectura que hizo Roberto Fernández Retamar de Franz Fanon y del discurso de liberación nacional en su ensayo *Calibán* es ejemplo de una nueva conceptualización de la historia y la identidad latinoamericanas. Este impulso afectó no solamente a escritores del Boom como Mario Vargas Llosa, Carlos Fuentes y Gabriel García Márquez, sino también a científicos sociales como André Gunder Frank y los teóricos afiliados a la escuela de la dependencia. Ambos grupos creían en la viabilidad de establecer en América Latina economías y sociedades que "rompieran" radicalmente con las estructuras del sistema dominante; una ruptura que, al menos en teoría, dejaría campo para el protagonismo de los sujetos subalternos.

La revolución cubana generó prácticas culturales y políticas insatisfechas con la representación de la clase media o alta como sujeto social por excelencia de la historia latinoamericana. El nuevo prestigio que la revolución otorgó al marxismo entre los intelectuales latinoamericanos y los trabajadores culturales generó un gran optimismo y una certeza epistemológica respecto a las posibilidades de la subjetividad histórica. El concepto del pueblo como "masa trabajadora" se convirtió en el nuevo centro de la representación. Entre los resultados más apreciables de este cambio [epistemológico] en la esfera de la cultura se encuentran los documentales de la escuela de Santa Fé creada en Argentina por Fernando Birri, las películas del Cinema Nuovo brasileño y del ICAIC cubano, el concepto del "cine popular" desarrollado en Bolivia por Jorge Sanjinés y el grupo Ukamu, el "teatro de creación colectiva" en Colombia, el teatro Escambray en Cuba y movimientos afines en los Estados Unidos, como el teatro campesino.

Con todo, aun cuando estos trabajos problematizaban asuntos de género, raza y lenguaje, su acento recaía en la existencia de un sujeto clasista unitario y en su asimilación de los textos teórico-literarios producidos por una élite intelectual que se identificaba con ese sujeto, lo cual velaba la disparidad de negros, indios, chicanos y mujeres, los modelos alternativos de sexualidad y de corporalidad, así como la existencia del "lumpen" y de aquellos que no habían entrado en pacto con el estado revolucionario. (Una buena dramatización de este problema que, sin embargo, es parte del problema por su forma de presentarlo, fue el examen que hizo la cubana Sara Gómez en su película *De cierta manera* de asuntos referentes a la clase, la raza y el género en la Cuba postrevolucionaria). El sujeto de la historia no fue puesto jamás

en duda, como tampoco la idoneidad de sus representaciones (tanto en el sentido mimético como político) por parte de las sectas revolucionarias, por las nuevas formas de arte y cultura, o por los nuevos paradigmas teóricos como la teoría de la dependencia o el marxismo althusseriano.

### *Segunda etapa: 1968-1979*

La crisis del modelo protagónico de la revolución cubana empieza con el colapso de la guerrilla del Ché Guevara en Bolivia y de los focos guerrilleros a finales de los sesenta; un colapso basado en parte sobre la separación existente entre estos focos y las masas que ellos buscaban impulsar hacia la acción revolucionaria. (Una imagen muy vívida de esto proviene del mismo Ché Guevara, quien en su Diario reconoce la falta de apoyo por parte de la población campesina de lengua Aymará que él estaba tratando de organizar).

La "Nueva Izquierda" en los Estados Unidos, el movimiento antibélico, el "Mayo" francés y las manifestaciones de los estudiantes mexicanos frente a la matanza de 1968 en Tlatelolco, señalan la aparición del estudiantado como actor político en el escenario mundial, desplazando a los tradicionales partidos social-demócratas y comunistas. Las prácticas culturales que acompañaron estas insurrecciones se hallan ejemplificadas en América Latina por la figura de Violeta Parra y el movimiento de la nueva trova en la música latinoamericana, o por la emergencia de formas musicales de contracultura como el reggae y el rock. Políticamente, el movimiento se caracteriza, por un lado, como un conflicto "generacional" entre las élites o los sectores medios y una nueva clase amorfa que los estudiantes pretendían representar; por el otro lado, como una alianza política muy amplia entre movimientos populares, como por ejemplo en el caso de la Unidad Popular chilena bajo la figura de Allende.

En el campo de la producción cultural, la emergencia de formas documentales o testimoniales desplazó los parámetros de representación fundados en la actividad de los escritores y las vanguardias. A diferencia de la ambición mostrada por los novelistas del Boom de "hablar por" América Latina, los sujetos subalternos representados en los textos testimoniales se convirtieron en parte misma de la construcción textual. La insatisfacción con la estrategia metaficcional y masculina de los autores del Boom condujo a un nuevo énfasis en lo concreto, en lo personal, en las "pequeñas historias", en la escritura (o las películas) producidas por mujeres, lumpen,

homosexuales y prisioneros políticos, generándose en este proceso la pregunta de quién representa a quién. Simultáneamente, en el ámbito de la crítica literaria nació la propuesta de construir una "historia social" de la literatura latinoamericana, concretizada en proyectos tales como el grupo de literatura e ideología en la Universidad de Minnesota y el Centro de Estudios Latinoamericanos "Rómulo Gallegos" en Caracas, iniciativas ambas apoyadas por la gran diáspora de intelectuales de izquierda provenientes del cono sur en los años posteriores a 1973.

Esta etapa marca también la introducción en Latinoamérica del postestructuralismo francés, el marxismo gramsciano y la Escuela de Frankfurt, que sirvieron para desestabilizar algunos presupuestos vigentes en el marxismo ortodoxo de los sesenta, y también en los paradigmas de "modernización" generados por las ciencias sociales norteamericanas. La recepción latinoamericana de la obra de Bakhtin, Voloshinov, Lotman y la Escuela de Tartu, así como de los estudios culturales provenientes de Gran Bretaña y los Estados Unidos, sirvieron para responder al formalismo de la semiótica estructuralista, acentuando la heteroglosia, el dialogismo y la multiplicidad de los discursos y de las prácticas significantes.

### *Tercera etapa: los años ochenta*

La revolución nicaragüense y la importante difusión teórica y práctica de la teología de la liberación se convirtieron en fuentes primarias de referencia durante esta etapa. Las palabras claves fueron "cultura", "democratización", "globalización" y algunos "post" (postmarxismo, postmodernismo, postestructuralismo). Formas establecidas de la cultura alta, como por ejemplo la literatura, fueron cuestionadas por la crítica que desarrollaron la deconstrucción, el feminismo y los estudios negros y chicanos en los Estados Unidos, siendo reemplazadas por una visión antropológica de la cultura como "experiencia vivida". En concordancia con la emergencia de proyectos como el Grupo de Estudios Subalternos o el Centro de Estudios Culturales en Birmingham dirigido por el jamaicano Stuart Hall, los latinoamericanistas empezaron a criticar la persistencia de sistemas coloniales o neocoloniales de representación en América Latina (cf. Rama 1984). Se tenía la sensación de que las dinámicas políticas y culturales habían comenzado a funcionar en un contexto global que tornaba problemático el modelo centro-periferia de la teoría de la dependencia, así como las estrategias nacionalistas que lo acompañaban (el final del ciclo de crecimiento de los sesenta y la crisis del

endeudamiento fueron, de hecho, los eventos económicos predominantes durante toda la década).

El rápido desarrollo y expansión de los medios de información fue la característica tecnológica más importante durante esta etapa, permitiendo, entre otras cosas, la entrada y difusión en los nuevos circuitos globales de textos y prácticas culturales provenientes de áreas que anteriormente pertenecían al mundo colonial (la publicación, recepción y centralidad alcanzada por el libro de Rigoberta Menchú en el debate estadounidense sobre el multiculturalismo es tan sólo un pequeño ejemplo de las nuevas formas en que los objetos culturales son creados y administrados). Gracias a la proliferación de la televisión, la telenovela se convirtió en la forma cultural dominante en América Latina y las ciencias de la comunicación irrumpieron como el área de mayor crecimiento académico.

Este es precisamente el momento en que emergen los estudios culturales en la universidad anglo-americana, impulsados por la conjunción entre el feminismo, la crítica del discurso colonial, nuevas formas de marxismo y teoría de la sociedad (Jameson, el "postmarxismo" de Mouffe y Laclau, la condición postmoderna de Lyotard), los análisis psicoanalíticos de Lacan concernientes a la construcción del sujeto, el nuevo interés por los mass media y la cultura popular, así como las nuevas experiencias de la globalidad y la simultaneidad. Con un retraso de aproximadamente cinco años, este fenómeno se dio también en Latinoamérica misma y en los Estudios Latinoamericanos. Sería apropiado, por tanto, concluir este relato sobre los vínculos entre los Estudios latinoamericanos y el problema de la subalternidad con dos observaciones: 1) el proyecto de crear un Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, tal como el que estamos proponiendo, representa tan solo un elemento, crucial sin embargo, al interior del campo emergente y mucho más amplio de los estudios culturales latinoamericanos; 2) en la nueva situación de globalización, el significativo "Latinoamérica" hace referencia también a un conjunto de fuerzas sociales al interior de los Estados Unidos, que se han convertido ya en la cuarta o quinta (entre veinte) nación de habla española más grande del mundo.

## **2. Conceptos básicos y estrategias**

Lo que establece las pautas de nuestro trabajo es, principalmente, el consenso respecto a la necesidad de construir un mundo democrático. Creemos que la

naturaleza ética y epistemológica de este consenso y el destino de los procesos de democratización en Latinoamérica están unidos de tal forma, que imponen nuevos retos y exigencias a nuestra labor como académicos y educadores. Esto implica, por un lado, una mayor sensibilidad frente a la complejidad de las diferencias sociales y, por el otro, la creación de una plataforma plural, aunque limitada, de investigación y discusión en la que todos puedan tomar parte. Las configuraciones tradicionales de la democracia y el estado-nación han impedido que las clases sociales subalternas tomen parte activa en los procesos políticos y en la constitución del saber académico, sin reconocer sus contribuciones potenciales como capital humano (excepto para explotarlo).

Lo que queda claro en el trabajo del Grupo Sudasiático de Estudios Subalternos es el axioma de que las élites representadas por la burguesía nacional y/o la administración colonial son responsables de haber inventado la ideología y la realidad del nacionalismo. Su forma de mirar las cosas se ubica en el punto de intersección creado entre el antiguo poder colonial y el futuro sistema poscolonial del estado-nación, en donde ellas ocuparían un papel hegemónico. El problema central de la poscolonialidad es lo que Guha llamase "la incapacidad histórica de la nación para realizarse a sí misma", incapacidad debida al liderazgo inadecuado de las élites gobernantes. La nueva economía política global trae consigo la necesidad conceptual de deconstruir los paradigmas de la nación y la independencia, lo cual explica los cambios que viene experimentado últimamente la terminología de las ciencias sociales. Conceptos tales como "pluralismo", "democracia", "consenso", "subalternidad", "desplazamientos de poder", "nuevo orden mundial" y "Gran Área" son ejemplos de tal mutación. Ellos han sustituido a conceptos como "modernización", "dictadura", "partido", "revolución", "centro-periferia", "desarrollo", "nacionalismo" y "liberación nacional". Uno de nuestros propósitos centrales es rastrear el modo en que los conceptos mudan, y lo que significa la utilización de una determinada terminología.

Además de conceptualizar la nación como un espacio dual (élites metropolitanas / élites criollas; élites criollas / grupos subalternos), el estudio de la subalternidad en América Latina incluye otras dicotomías estructurales. Al ser un espacio de contraposición y colisión, la nación contiene múltiples fracturas de lengua, raza, etnia, género, clase, y las tensiones resultantes entre asimilación (debilitamiento de las diferencias étnicas, homogenización) y confrontación (resistencia pasiva, insurgencia, manifestaciones de protesta, terrorismo). El subalterno aparece entonces como un sujeto "migrante", tanto en sus propias representaciones culturales como en la

naturaleza cambiante de sus pactos con el estado-nación. De acuerdo a las narrativas del marxismo clásico y del funcionalismo sociológico respecto al "modo de producción", el sujeto migrante aparece cartografiado como formando parte de los estadios de desarrollo de la economía nacional. En tales narrativas, la participación de las clases subalternas y su identificación con categorías económicas sirven para enfatizar el crecimiento de la productividad, que es el signo del progreso y la estabilidad. La pregunta por la naturaleza del pacto social entre el subalterno y el estado resulta fundamental para la implementación de un gobierno eficaz en el presente, así como para la planeación de su eficiencia en el futuro.

La des-nacionalización es, simultáneamente, el límite y el umbral de nuestro proyecto. La "des-territorialización" del estado-nación bajo el impacto de la nueva permeabilidad de las fronteras y del flujo de capital-trabajo repite simplemente los procesos genéticos de implantación de las economías coloniales en América Latina durante los siglos XVI y XVII. No se trata solamente de que ya no podemos operar exclusivamente con el prototipo de la nacionalidad, sino que el concepto de nación, atado al protagonismo de las élites criollas en su afán de dominar o administrar a otros grupos sociales, ha oscurecido desde el comienzo la presencia y realidad de los sujetos subalternos en la historia latinoamericana. Desde este punto de vista, necesitamos mirar hacia atrás para reconsiderar aquellas formas pre-nacionales de territorialización precolombina y colonial, pero necesitamos también mirar hacia adelante para pensar en nuevas formas emergentes de subdivisión territorial, fronteras permeables, lógicas regionales, y sobre conceptos tales como el Commonwealth y el Panamericanismo.

Llamar a juicio el concepto de nación equivale, a su vez, a cuestionar determinadas representaciones "nacionales" sobre las élites y los grupos subalternos. Garantizadas legalmente por el estado, las políticas de inmigración o de reubicación demográfica en América Latina (y ahora también en los Estados Unidos) se han impuesto artificialmente sobre formaciones sociales y económicas ya existentes y, consecuentemente, sobre la representación y el protagonismo del subalterno. ¿Cuáles son las fronteras de América Latina si, por ejemplo, consideramos a Nueva York como la mayor ciudad puertorriqueña y a Los Angeles como la segunda metrópoli más grande de México? ¿O si consideramos a la población afro-americana y angloparlante de la costa norte de Nicaragua, que se consideran a sí mismos "criollos" y cuyas preferencias culturales incluyen la música country norteamericana y el reggae jamaicano?

Esta insistencia en mirar al subalterno desde el punto de vista de la posmodernidad no significa que rehusemos perseguir los rastros que han dejado anteriores hegemonías culturales en la formación del subalterno y de las correspondientes élites locales. Podemos hallar al subalterno únicamente en los linderos articulados por antiguas prácticas socioculturales, epistemológicas y administrativas, en la hibridación histórica de mentalidades culturales y en los pactos contingentes que se dan cada vez que ocurre un empalme transicional. De acuerdo a la narrativa de las elites, el nacionalismo es una aventura idealista conducida por ellas mismas, guiada en parte por el ideal "literario" de la nacionalidad. Pretendiendo altruismo y auto-abnegación, las élites criollas, con su antagonismo frente al colonizador, invocaron la bondad del pueblo y de las clases subalternas en lugar de buscar los medios para su promoción social. La historia de las burguesías nacionales se convierte así en la (auto)biografía espiritual de las elites, hecho que contribuye decisivamente a la formación política y cultural de los subalternos (es el caso, por ejemplo, de la resistencia frente a la cultura letrada del idioma español en algunas áreas indígenas, y frente a la "cultura alta" en general por parte de los grupos subalternos). El no reconocimiento de la contribución del subalterno a la creación de su propia historia revela la pobreza de la historiografía [ilustrada] y señala las razones por las cuales fracasaron los programas nacionalistas de promoción popular. El transnacionalismo del subalterno es registrado únicamente como un problema de ley y orden, o, positivamente, como una respuesta al carisma de los líderes de la elite, es decir, como una movilización vertical (a través de la manipulación massmediática y populista) por parte de ciertos grupos y facciones.

Representarse la subalternidad en América Latina cualquiera que sea la forma en que ella aparece (nación, hacienda, lugar de trabajo, hogar, sector informal, mercado negro), encontrar el locus en donde ella habla como sujeto político y social, requiere una exploración de las márgenes del estado. Insistimos en nuestra premisa básica: la nación, como espacio conceptual, no es idéntica a la nación como estado. Nuestro aparato conceptual adquiere, por ello, una connotación más geográfica que institucional. Y nuestra estrategia de investigación nos obliga a realizar un trabajo arqueológico en los intersticios abiertos por las formas de dominación (ley y orden, poder militar o policial) e integración (aprendizaje y escolaridad). Empero, desde la perspectiva del subalterno ambas cosas, la policía y el maestro, pudieran aparecer como estrategias muy bien coordinadas al interior de un proyecto transnacional de expropiación económica y administración territorial. Al conceptualizar la subalternidad debemos, por ello, tener mucho cuidado en no colocarnos a nosotros mismos en la posición de letrados subalternos (muy común en articulaciones previas del discurso de

"liberación nacional", por ejemplo en algunas formas del nacionalismo puertorriqueño o del arielismo literario latinoamericano), es decir, en la posición de transcriptores, traductores, intérpretes o editores; de evitar, en otras palabras, la construcción de una intelligentsia poscolonial ubicada en los centros culturales hegemónicos. Con esto no queremos obviar el problema, sino simplemente indicar que permanecer enfocados en la actividad de la intelligentsia y en sus prácticas características (centradas en el cultivo de la escritura, la ciencia, etc.) nos dejaría todavía en aquel espacio de "ceguera" y de prejuicio historiográfico que Guha criticara en sus estudios sobre la insurrección campesina.

En la medida en que la nación y lo nacional sean repensadas como categorías variopintas que oscilan entre el criollo y el mestizo, entre el mestizo y el mulato hasta el negro o el indio, entre el hombre y la mujer, nos acercaremos más a la idea de territorialidad (espacios, áreas, geografías) que buscamos dibujar. En otras palabras, el sujeto social desinstitucionalizado e internacionalizado es el que confirma las estructuras de globalización y de control de la población (tanto político como biológico). Reconocer la presencia de este sujeto es importante para ver de qué manera los sujetos subalternos entran a formar parte activa, como seres vivientes de carne y hueso, en las estructuras administrativas y en las prácticas de dominio. Debido a que las epistemologías coloniales y "nacionales" les habían otorgado el status de puros objetos, la actividad del subalterno aparece ahora como "eruptiva", como una ruptura con modelos tradicionales de movilización vertical y de control social que cuestiona las formas hegemónicas de representación y que obliga al estado y a sus agentes (incluyendo a los profesores universitarios y a las instituciones de investigación científica) a negociar unas políticas sociales y de investigación que tengan en cuenta su propio proyecto de hacer historia.

Sin embargo, no estamos buscando dejar de lado el problema de lo "nacional" y otras formas de nacionalismo y de movilización "nacional-popular", como por ejemplo en el caso de la revolución sandinista en Nicaragua (estamos influenciados aquí por la obra de Carlos Vilas y su tesis sobre la identidad del sujeto social de la revolución (cf. Vilas 1986). Tampoco queremos establecer una fisura entre lo político y lo teórico. El subalterno no es una sola cosa. Se trata, insistimos, de un sujeto mutante y migrante. Aun si concordamos básicamente con el concepto general del subalterno como masa de la población trabajadora y de los estratos intermedios, no podemos excluir a los sujetos "improductivos", a riesgo de repetir el error del marxismo clásico respecto al modo en que se constituye la subjetividad social. Necesitamos acceder al vasto y

siempre cambiante espectro de las masas: campesinos, proletarios, sector formal e informal, subempleados, vendedores ambulantes, gentes al margen de la economía del dinero, lumpen y ex-lumpen de todo tipo, niños, desamparados, etc.

Quisiéramos concluir este Manifiesto reconociendo, sin embargo, los límites de la idea de "estudiar" al subalterno. Nuestro proyecto, conformado por un equipo de investigadores (pertenecientes a universidades norteamericanas de elite) que quieren extraer de ciertos documentos y prácticas hegemónicas el mundo oral de los subalternos, es decir, la presencia estructural de un sujeto que los letrados no habíamos reconocido y que nos interpela para mostrarnos qué tanto estábamos equivocados, debe confrontarse con la resistencia del subalterno frente a las conceptualizaciones de la elite. No se trata, por ello, de desarrollar nuevos métodos para estudiar al subalterno, nuevas y más eficaces formas de obtener información, sino de construir nuevas relaciones entre nosotros y aquellos seres humanos que tomamos como objeto de estudio. Las palabras de Rigoberta Menchú al final de su famoso testimonio son relevantes en este contexto: "Conservo todavía secretos que nadie puede conocer. Ni siquiera los antropólogos y los intelectuales, no importa cuántos libros hayan escrito, pueden descubrir todos nuestros secretos" (Menchú 1984).

## BIBLIOGRAFÍA

Guha, Ranajit. "Preface", en: Guha, Ranajit / Spivak, Gayatri (eds.). Selected Subaltern Studies. New York: Oxford University Press, 1988.

Guha, Ranajit. "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India", en: op.cit.

Menchú, Rigoberta. I, Rigoberta Menchú: An Indian Woman in Guatemala. London: Verso, 1984.

Rama, Angel. La ciudad letrada. Hanover: Ediciones del Norte, 1984.

Vilas, Carlos. The Sandinista Revolution: National Liberation and Social Transformation in Central America. New York: Monthly Review Press, 1986.

## **Nota**

\*Este Manifiesto fue publicado inicialmente por la revista *Boundary 2* (vol. 20, número 3) y reimpresso luego en el volumen *The Posmodernism Debate in Latin America* (eds: J. Beverley, J. Oviedo, M. Aronna, Duke University Press 1995) con el título "Founding Statement". Agradecemos a *Boundary 2* y a Duke University Press por autorizarnos para incluir ésta traducción en castellano (N.E.).

Traducción: Santiago Castro-Gómez

## **"HEGEMONÍA Y DOMINIO: SUBALTERNIDAD, UN SIGNIFICADO FLOTANTE"**

Ileana Rodríguez

Una de las primeras demandas que se le hizo al grupo fundador de los Estudios Latinoamericanos del Subalterno fue una precisión conceptual: ¿qué entendíamos nosotros por "subalterno" y dónde se encontraban los bordes del concepto? Esta agenda de discusión distinguía dos puntos: uno remitía a repensar la relación centro/periferia (dentro/fuera, local/global), desde las teorías de la subalternidad; el otro era una interpelación directa, cuyo aspecto más serio era el debate sobre la relación intelectual/Estado (poder). Éstos fueron los dos temas de la primera sesión en que nos presentamos, por decirlo de alguna manera, "en sociedad," durante la reunión de LASA (Latin American Studies Association) de Marzo de 1994 en Atlanta (1). En aquel momento, aun cuando nos habíamos reunido los dos años anteriores, una vez en la universidad George Mason y otra en la de Ohio, para discutir el por qué y las agendas del grupo, sólo teníamos a mano las definiciones de Ranajit Guha, quien reconociendo su deuda con Antonio Gramsci definía la subalternidad como una condición de subordinación, entendida en términos de "clase, casta, género, oficio, o de cualquier otra manera" (Guha / Spivak 1988). A nosotros nos parecía que esta definición era bastante amplia para incorporar en ella cualquier noción de subordinación, pero la respuesta fue insatisfactoria.

A partir de ese momento nos dedicamos a afinar temas y a reflexionar sobre la localización de una oposición que todavía se presenta como febrilmente agraviada por el uso del término "subalterno" y de su historiografía. Conscientes de que vivimos y pensamos dentro de un solo modo de producción, empezamos a discutir el tema de la "cultura" como ese continuo simbólico donde, en la lucha por la significación, se hace menester relocalizar los sitios dispersos de la subalternidad entendida como límite. Se podría argumentar que este debate se halla relacionado con los conceptos de transculturación, sincretismo y creolización (términos de la discusión del Caribe) y con los de heterogeneidad e hibridez (en el área continental), que nosotros discutimos luego como gobernabilidades y ciudadanías dentro de la relación hegemonía/dominio (cf. Mazzoti / Zevallos 1996). Pero, ¿son estos conceptos adecuados para localizar la subalternidad?

En este trabajo identificaré algunos lugares teóricos de esta elucidación y entrelazaré la discusión de la subalternidad con la de la creolización, en el sentido en que Edward Kamau Brathwaite habla de este término. Para él, creolización es un proceso de formación cultural tendiente hacia una "normativización" u "homogeneidad", cuyo interruptus viene a marcar un hito en la construcción de contra-hegemonías. Lo que está en juego es la relocalización de la subalternidad en los procesos de generación de conocimiento dentro del paradigma de la globalización, tal y como ésta se representa dentro del universo disciplinario creado en y por las academias. Nuestra relación con la tematización de la subalternidad es quizás lo que más propiamente define nuestra posición como subalternistas.

## **1. ¿Cuáles son los lugares del subalterno?**

Hablar de los "lugares del subalterno" presupone, desde luego, que ya sabemos qué o quién es el subalterno y que éste o ésta ya tiene un lugar asignado. Pero el concepto mismo de subalterno o subalternidad es tan resbaladizo como controversial. En la teoría marxista, particularmente en Gramsci, la subalternidad se construye a partir de la relación del sujeto con su circunstancia histórica, inscrita dentro de los medios de producción. Esta constitución suscribe entonces los principios de la "determinación económica" y de la economía como "instancia última". La subalternidad es pensada como una condición ontológica en relación a contextos históricos pre-determinados. "El hombre piensa como vive", dicen en Cuba. Para Gramsci, el sujeto también se piensa como vive. Y dado que el sujeto subalterno es un sujeto dominado, el pensamiento sobre y desde él aparece primariamente como una negación, como un límite. Esta negación invoca agendas intelectuales que abarcan todo el campo cultural, desde la escolaridad hasta las representaciones disciplinarias. La dinámica entre estas determinaciones y condiciones viene a constituirse en agencias.

La teoría marxista intentó darle a esta negatividad o límite un estatuto gnoseológico privilegiado. Para George Lukacs, la condición subalterna era facilitadora de saberes y se traducía en la posibilidad de diferenciar entre conciencias "falsas" o "verdaderas," las mismas que vendrían a determinar criterios de verdad tanto en la esfera pública como en la producción cultural. Su discusión sobre los géneros literarios (la novela histórica, el realismo, el realismo socialista) puede ser leída como un ejemplo de esta pretensión. De ahí que la historia fuera la historia de la conciencia de clase. No es mi propósito volver a debatir estas cuestiones dentro de un campo ya saturado pero sí

recordarlas para introducir la variante del debate producido por el Grupo de Estudios Subalternos de la India.

Este Grupo tuvo su origen en una discrepancia epistemológica con el partido comunista en torno a la determinación ontológica del sujeto histórico. Tal desacuerdo teórico discutía nociones de agencia que vendrían a determinar estrategias políticas. Como en la discusión latinoamericana, el término en discordia era el de proletariado, término inconmensurable con el tipo de constitución socio-cultural de la India, que se ajustaba más a nociones maoistas de campesinado. Pensar la población india requería un ajuste teórico y por eso el grupo acudió a la noción de subalternidad, un término genérico que abarcaba clase, género, casta, oficio, etnia, nacionalidad, edad, cultura y orientación sexual. Es decir, todo lo comprendido dentro de la dominación, que ellos estudiaron ya directamente en el campo de las representaciones culturales, constituidas en disciplinas. Desde ya se puede notar aquí el cambio hacia la immanencia y el comienzo de una reflexión que se vuelve hacia sí misma, hacia nociones de campo y que, por ende, implica un examen de las condiciones mismas de producción cultural, esto es, de la relación entre cultura, intelectuales y Estado. Los intelectuales situados en las colonias (o neo-coloniales, según la nomenclatura anterior) fueron discutidos por el grupo dentro de la categoría de las "élites".

Aquí he de acotar dos asuntos: primero, la multi-localización de la subalternidad, que ocurre al desplazar el concepto único y ordenador de "clase social" para sustituirlo por conceptos alternos, como todos los indicados arriba; y segundo, la globalización de las bibliografías, que conduce a la idea de las "teorías viajeras", término que a veces se usa a la inversa de lo significado por Edward Said, quien señalaba con ello el uso de teorías europeas para representar al Oriente, y que hoy se refiere, paradójicamente, a teorías cuya procedencia no es europea y que inciden en el esclarecimiento de las dinámicas de las historias eurocéntricas, proponiendo, en algunos casos, como el de Edward Glissant, una historia unificada de la dominación (2).

El primer punto lo voy a discutir más adelante. Respecto al segundo, quisiera hacer un par de anotaciones. Hablar de "teorías viajeras" es una manera de tocar el tema álgido de la relación intelectual-Estado y de discutir el concepto de élite. En este contexto, "élite" refiere, sobre todo, a una localización teórica: denota complicidad disciplinaria eurocentrista, localizada en la centralización del concepto de Estado como protagonista de la modernidad. De aquí los deslindes con el trabajo de Angel Rama sobre la transculturación, con la puesta en escena de la discusión sobre la

heterogeneidad en Antonio Cornejo Polar y con el concepto de "hibridez" en Nestor García Canclini, elevado como paradigma cultural de una nueva noción de campo entendida como "Estudios Culturales". Pero el concepto de élite remite también a asuntos nunca discutidos: áreas de competencias y competitividades, mercados culturales, relaciones entre intelectuales provenientes de o localizados en diferentes regiones —quién emplea, lee, cita e invita a quién cuándo y dónde. De manera más mediatizada pero no menos importante, la dicotomía élite/subalterno intersecta también el debate institucional sobre la corporatización de la enseñanza y su reducción a técnicas de lectura y escritura; su tendencia a homogeneizar "lo cultural", a enseñar desde puestos de transmisión cuya ubicación es determinada por la rentabilidad, factores todos que tensionan una dinámica profesional ya de por sí muy estresada. Toda esta discusión ha promovido, sin embargo, una disposición a la transdisciplinariedad, que favorece la mejor localización de las élites y los subalternos, así como de sus patrones dentro de la representación. Parte de la agenda de los Estudios Subalternos, y quizás lo que establece la diferencia entre éstos y los Estudios Culturales, es precisamente que los primeros no queremos perder de vista esos lugares, sino, más bien, subrayar las agencias subalternas dentro de ellos.

Ese es el punto de partida de los Subalternistas indios. Ellos cambian el lugar de reflexión y sus categorías. Su agenda consiste en discernir los modos de producción de hegemonías y subordinaciones estatales en el campo cultural, entendido como fábrica de lo simbólico. Gayatri Spivak lo dice muy elegantemente: la subalternidad es "el límite absoluto o lugar donde la historia se narrativiza como lógica" (Guha / Spivak: 1988: 16). Su interés reside en el examen de las narrativas históricas, de la historiografía, de la configuración de documentos y documentaciones. En el libro editado por Gayatri Spivak y Ranajit Guha, varios artículos presentan esta orientación, y el de Guha realiza una arqueología de la construcción de documentos, traza la relación entre la historia, la historiografía y el Estado, y demuestra que la historia es una narrativa del poder estatal, configuradora de ciudadanías o subalternidades, hegemonías o dominios (Guha 1995: 37-44).

La subalternidad se constituye así en un lugar epistemológico presentado como límite, negación, enigma. En el Caribe, Sylvia Wynter lo piensa como el nec-plus-ultra (el más allá epistemológico que Foucault llama umbral), el propter-nos (identificación "altruista" y principio de solidaridades basadas en la apariencia física y, por tanto, ligada al concepto de "raza") y el "entendimiento subjetivo" que elimina toda posibilidad de comunicación (Wynter 1995: 5-57). Edward Glissant habla del "no" como sitio de la

negación absoluta constituida por la modernidad occidental (Glissant 1989). Stephen Greenblatt lo propone como cesura, como espacio en el cual el ojo que ve y el oído que oye se disocian, produciendo el vacío como presencia de la subalternidad (Greenblatt 1992). Peter Hulme lo describe como el "lindero de lo humano con lo bestial" (Hulme 1986) y Walter D. Mignolo como "el lado oscuro del renacimiento" (Mignolo 1995). "Límite" es el lugar donde la historia deja de ser tematizada como acontecimiento (lugar de las épicas desarrollistas agenciadas por los ciudadanos, la modernización y el Estado hegemónico) y empieza a ser ontos : "ser" y "estar" como lugares filosóficos, lugares culturales.

Este es un paso decisivo, porque la definición del lugar de las subalternidades no se concibe ya en términos de las narrativas del poder (modos de producción y teorías de la conciencia) sino a contrapelo, en una lectura en reversa de todo el aparato cultural ilustrado, que viene a ser particularizado como "occidental". El lugar de la subalternidad empieza a ser desplazado hacia una teoría de la recepción, de la lectura, de la interpretación, que subraya los modos de construcción en la sintaxis, los hitos, las cesuras y los silencios. Las lógicas productivistas son desplazadas por las lógicas del consumo y la circulación (volviendo a reciclar los problemas de la Escuela de Frankfurt), que vendrán a florecer en los trabajos de los teóricos de la comunicación en los Estudios Culturales. En el envés de la trama de la dominación, entendida ya como avanzada cultural, se localizan las teorías de la resistencia, de la convergencia o de la insurgencia. De este modo, se toma de Gramsci la definición de la subalternidad como articulación Estado-sociedad civil y se subraya la dimensión cultural.

## **2. Aprender a leer en reversa, saber escuchar**

Además de la localización conceptual de la subalternidad en el campo de las representaciones culturales, algunas de las propuestas metodológicas y de las categorías de análisis de Guha, nos parecieron útiles al Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos. Entre ellas se encuentra en primer plano la idea de la "lectura en reversa". En uno de sus trabajos más instructivos titulado "La muerte de Chandra", Guha tematiza una historia de amor: el simple caso de la pasión que Chandra siente por un hombre, la historia de su entrega, el rechazo que sufre a manos de él y su embarazo. Leída en el contexto de la India, donde la ley de la costumbre prohíbe la agencia femenina en asuntos amorosos, Chandra ha cometido una grave transgresión (Guha 199?). Para ocultar su error, busca la ayuda de su familia y la encuentra en las

mujeres que se solidarizan con ella y le ayudan a abortar; pero la dosis administrada es demasiada y como resultado, Chandra muere. Las mujeres que le ayudaron se ven enredadas en un crimen. El artículo ilustra primero el cambio de posiciones de todos los objetos simbólicos: el acto de amor se torna violencia; la poesía lírica que habla de él, en narrativa de la criminalidad; la solidaridad femenina, en casuística legal; la complicidad masculina, en solidaridad. El método de "lectura en reversa" hace posible el cambio de sentido de los patrones canonizados por la cultura ilustrada o por la historia estatal, y pone al descubierto una nueva sensibilidad.

El caso de Chandra ilustra cómo la mera presencia del subalterno tiene la virtud de cambiar los signos y sus significados culturales; cómo, en el momento en que el subalterno transgrede su lugar asignado, empieza a ejercer su poder epistemológico; y cómo sólo las narrativas contra-estatales reconocen su agencia. Así se muestra también que mientras la subalteridad es tematizada dentro de las narrativas de la criminalidad, la ciudadanía lo es dentro de las narrativas históricas. En su artículo "La pequeña voz de la historia," Guha vuelve sobre el tema, ésta vez para postular la tesis de que distinguir el lugar del subalterno presume saber escuchar (Guha 1996: 1-12). Escuchar es constitutivo del discurso. Escuchar significa estar abierto a y existencialmente dispuesto hacia: uno se inclina un poco hacia un lado para escuchar. Por eso es que hablar y escuchar entre las generaciones de mujeres es una condición de la solidaridad que sirve, a su vez, como base para criticar (Ibid. 9).

Este artículo presenta dos instancias auditivas: una ocurre dentro de las prácticas de gobierno de la administración colonial, y el otro dentro de las organizaciones políticas de la social-democracia liberal. Se trata en un caso de la salud corporal, y en el otro de la instrumentalización de las agencias femeninas. Para discutirlos, Guha introduce la noción de hegemonía. "Hegemonía" es aquel consenso construido por la disciplina de la Historia, cuya función es narrar la unidad de la gente alrededor del concepto del Estado. Hegemonía es así un acuerdo con y dentro del estado, es decir, una concesión de la sociedad civil al Estado. Para Guha, la historia construye "hegemonías" en los países centrales y "dominios" en los periféricos. En los ejemplos en cuestión, Guha hace una presentación de la resistencia. En el primer caso, el enfermo prefiere acudir a la tradición e interpretar su malestar en términos religiosos. Con esto pone en evidencia la falta de consenso que tienen los programas de salud e higiene en la India; en el segundo, las mujeres se unen a la insurgencia política para constituirse en agentes y son, luego de logrados los objetivos, desplazadas a sus lugares domésticos. Con esto se demuestra la hegemonía del dominio patriarcal. La

simbiosis estatismo/historiografía explica cómo la política se constituye en la materia prima de la historia, y deja al margen las voces pequeñas (las del enfermo, de las mujeres) manifestadas en lamentos, fragmentos, pigmentos, anécdotas y suplementos. Por eso es que "si la pequeña voz de la historia tiene audiencia, lo hará interrumpiendo el cuento de la versión dominante, quebrando su línea del relato y enredando el argumento" (Ibid. 12).

Tanto el "escuchar la pequeña voz" como la "lectura en reversa" son metodologías que encuentran en los lugares del subalterno sus patrones de presencia, mismos que causan el cruce de epistemologías, todas las cuales convocan la presencia del Estado. Anverso y reverso se constituyen así en posicionalidades: élite/subalterno, cultura ilustrada/dominio. Los lugares del subalterno puntualizan las convergencias entre los patrones históricos, culturales y del poder. Los patrones de representación del subalterno llevan el liberalismo a sus bordes, hacia sitios donde éste se constituye en prohibiciones, ilegalidades y sin razones. En un artículo dominado "Disciplina y Movilización", Guha estudia la alta tensión entre aquella "cultura" que se ha denominado antropológica - y que tiene que ver con lo que Ferdinand Braudel llamase "historia de larga duración" y Pierre Bourdieu "hábito" - y la cultura estatal. En las formas de caminar, de saludar, de relacionarse con los demás, en la higiene y la salud del cuerpo, y ya no digamos en la desobediencia que produce el ejercicio de la disciplina como gobierno, se hace palpable la presencia de la subalternidad como límite.

Así concebidos, el lugar del subalterno o de la subalternidad conduce hoy al estudio de la historia en términos de formación de legalidades. La subalternidad se discute ahora a través de los significados de los conceptos de ciudadanías, hegemonías, subordinaciones, sociedad civil, espacio público y gobernabilidades. A mi modo de ver, ese es uno de los propósitos de los Estudios Subalternos: reconocer el protagonismo del Estado moderno europeo como principio ordenador y normatizador de la historia; estudiar la Historia como escuela política, es decir, como disciplina institucionalizada curricularmente dentro del sistema de enseñanza que cumple la función de organizar "hegemonías" (homogeneidades) en la esfera pública de los países centrales, y "dominios" (heterogeneidades) a través de las élites en los países o espacios periféricos. Estos espacios son concebidos primeramente como "afuera" (regiones no habitables, terra nullis, colonias, neo-colonias, modernidades periféricas, neo- y post-territorialidades) y, una vez reconocidos los fenómenos de dispersión de poblaciones —diásporas, migraciones, enmontañamientos, nomadismos, exilios—, como una

localización ubicua de las esferas civiles y los espacios públicos "afuera", "adentro" y en todas partes. Así vista, la historia de la modernidad es, por un lado, la historia de la hegemonía estatal europea sobre sus propios territorios, y por el otro, la historia de la dominación de Europa sobre las colonias. Pero en el envés de la trama, esta historia también fue leída a contrapelo como una historia de resistencia. Los Estudios Subalternos intentan documentar los lugares de esta subordinación como resistencia. En palabras de Dipesh Chakravarty, lograr la provincialización de la historia Europea no quiere decir negarla, sino mostrar los mecanismos que la articulan (Chakravarti 1995: 383-390).

El lugar del subalterno, constituido a partir de una multiplicidad de referentes, y, en palabras de Edward Kamau Brathwaite, bajo el constante ataque de "la cultura," "elige" (proceso de reconversión en García Canclini) aquellos ingredientes que mejor expresan su condición subalterna. Pero eso no obvia, según Carlos Vilas, la tensión entre el ciudadano y la gente dentro de las dos dimensiones de la democracia. Siguiendo la misma línea discursiva de Guha, pero trayendo el problema hacia Latinoamérica, Vilas sostiene que

ciudadano se refiere a un grupo de individuos libres e independientes que gozan de derechos de participación que compensan y, al mismo tiempo, ocultan las desigualdades socio-económicas, [mientras que] las relaciones de opresión, pobreza y explotación restringen el efectivo ejercicio de estos derechos ciudadanos. La fragmentación de la sociedad en diferentes tipos de comunidades es indicativa del carácter incompleto del proceso de individuación social..., uno de los prerequisites de la existencia de la sociedad civil... Así, no toda sociedad es una sociedad civil. De manera similar, la ciudadanía no es simplemente el reconocimiento de los derechos formales sino más bien el resultado del proceso de una condición política, económica y cultural particular, históricamente constituida (Chalmers / Vilas / Hite / Martin / Piester / Segarra 1997: 7-8).

Por un lado, la hegemonía sirve, como dice Ernesto Laclau, "para pensar el carácter político de las relaciones sociales en una arena teórica que había visto el colapso de la concepción de "clase dominante", concebida por el marxismo clásico como un efecto necesario e inmanente de una estructura completamente constituida" (Laclau 1996). Y por el otro, como afirma Stuart Hall, para "contrarrestar la noción de incorporación. La

hegemonía no es la desaparición o destrucción de la diferencia. Es la construcción de la voluntad común por medio de la diferencia" (Hall 1991: 58).

### **3. Creole: la norma tentativa**

En 1974, Edward Kamau Brathwaite publicó un ensayo bajo el título *Contradictory Omens. Cultural Diversity and Integration in the Caribbean* (Brathwaite 1985). El título mismo llama la atención sobre las ambigüedades sociales de la diversidad cultural, entendidas como subalternidades, en donde los presagios acerca de la integración son, por lo menos, contradictorios. En este mismo trabajo, Brathwaite hace la distinción entre conceptos de diversidad, según sea su localización cultural. Su modelo de las sociedades creoles caribes puede servir para repensar los lugares de la subalternidad, entendida como heterogeneidad cultural en los países latinoamericanos, en relación a la formación o ausencia de consensos, a la división entre ciudadano y gente, y en general, a la localización de la subalternidad dentro de la sociedad civil.

El breve estudio empieza por una definición del término "creole" (un significado flotante) y sus diferentes acepciones, según se use en el mundo hispano (donde equivale a criollo), en Brasil (donde significa esclavo negro nacido en la localidad), en Sierra Leona (donde significa descendiente de esclavos del nuevo mundo) o en Gran Bretaña, donde se refiere a cimarrones y negros pobres. En sus diferentes acepciones, "creole" significa todo eso y mucho más. "Supone una situación en la cual la sociedad en cuestión está atrapada en 'algún tipo de arreglo colonial' con un poder metropolitano, por un lado, y un arreglo de plantación (tropical) por el otro, y donde la sociedad es multi-racial pero organizada para el beneficio de una minoría de origen europeo" (Ibid. 10). De aquí los términos de *melange* y *montage*, que no caben "dentro las nociones de diversidad e integración cultural africana o norteamericana" (Ibid. 5). La "diversidad" viene a ser sinónimo de subalternización -marcadora de dominios-, y lo creole es su expresión Caribe. Este *melange* (que no es lo "híbrido" en Canclini y tampoco es lo "transculturado" de Ortiz ya que, de alguna manera, presupone pactos sociales o algún tipo de consenso) se da en un continuum espacio-temporal. Esto significa que la creolización no es un producto sino un proceso; no tiene período de finalización, pero sí de recambio.

El concepto creole, como lugar de la subalternidad, tiene dos aspectos: uno está designado por el término "aculturación" (absorción), también pensado como un proceso (fragmentado, ambivalente, incierto de sí, sujeto a presiones y visiones cambiantes) mediante el cual se ayuntan dos culturas por la fuerza del prestigio y el ejemplo que se deriva del poder/prestigio; y el otro designado por el término de inter/culturación, que es un proceso más recíproco, no es planeado ni estructurado sino osmótico y resulta de este ayuntamiento. O sea que la inter/culturación no es un proceso voluntario. No es la transculturación, el contrapunteo (Ortiz) o el ritmo (Antonio Benítez-Rojo), sino un proceso que sucede por la fuerza y el azar, sin mediar la voluntad ni el diseño racional. Y hasta se diría que va contra la idea de planificación, artificio o política. El resultado viene a ser la "norma tentativa", una especie de ambiente ligado a las formas del trabajo y las socialidades que crea. La creolización como inter/culturación presume también una lucha por la ascendencia, una tensión, una competencia tenaz en la cual entran todas las nuevas olas. En el modelo caribe de Brathwaite —e incluso en el modelo norteamericano—, estas olas son las constantes migraciones de gentes (asiáticos, indios) y el modo en que se inter/culturán; en otros modelos podría estar marcada por las migraciones internas del campo a la ciudad, que recuerdan las desigualdades productoras de heterogeneidades y subalternidades. Para Brathwaite, la idea es "tratar de ver los fragmentos/todo" (Ibid. 7).

En efecto, lo fundamental en una situación de colonización no es para Brathwaite lo importado, ya sea en términos de prestigios culturales o administraciones locales, sino la acción/interacción de las socialidades, esto es, la inter/culturación de los grupos étnicos como unidades discretas en relación mutua. Así entendida, la creolización es la habituación de diferentes grupos a un paisaje compartido, en donde unos se articulan como dominantes y los otros como legalmente subordinados. El proceso es así una fuerza actuante en toda la sociedad, que induce a la gente a reproducir ciertos comportamientos que luego asume como propios y en los cuales cree. Coco Fusco lo dice muy bien: actuar como si uno fuese otro (Fusco 1995). Lo importante del concepto, sin embargo, es que el proceso de creolización puede entenderse como una tendencia hacia la homogeneización y hacia la construcción de consensos culturales. Pero éstos se hallan obstaculizados porque presuponen la aceptación (valorización) de los aportes subalternos y su transformación en norma. En este caso, el problema que Brathwaite señala como real es el desconocimiento. Su prognosis teórica es que entre menos restricciones tenga la inter/culturación más grande será la libertad de creación -y este es el sentido que Ortiz y Benítez-Rojo dan a la transculturación. Pero,

añade Brathwaite, como libertad implica libertad para todos, se elimina el riesgo de esa "homogeneización desde abajo" constituyendo en norma lo que él llama un "metropolitanismo bastardo" (quizás lo híbrido grotesco) (22). El proceso hacia la homogeneización es siempre un interruptus cuya consecuencia es que con cada crisis política se abre más la cesura.

En este proceso de cohabitación de grupos étnicos importados/transmigrados, Brathwaite singulariza la imitación como primer paso hacia la trans o aculturación; entre mayor sea el contacto con los otros, más mimesis y entre mayor mimesis y mímica (performance), más trans o aculturación. Estos dos prefijos van definiendo hegemonías y dominaciones, lugares y posiciones. Así es como se producen la mímica, los mimos y el mimetismo, que es la ratificación de lo aceptable y que conduce hacia lo que Sylvia Wynter llama "asimilación falsa" frente a lo que ella entiende como "indigenización" (creación), y que Brathwaite ve como los dos lados de una misma situación ambivalente, como síndrome de aceptación y rechazo, imitación y creatividad.

En este sentido se puede entender también la idea de la "reconversión cultural" como hibridez, propuesta por Canclini. En ella habría una convergencia temporal entre culturalistas y subalternistas, entre Estudios Culturales y Estudios Subalternos. El punto de intersección teórica ocurre en el momento en que ambos conceptos, hibridez y creolización, pretenden dar cuenta de la comunidad humana en su totalidad, incluyendo por supuesto al subalterno. Pero tan pronto se unen vuelven a distanciarse, porque los espacios de reflexión son dispares, aunque ambos utilicen la mímica y la teatralización para articular su idea de comunidad total. Mientras Brathwaite privilegia la vida cotidiana —que en Canclini sería folklore antropológico— como ejemplo de las aclimataciones culturales, Canclini privilegia los consumos culturales. Inter/culturación en Brathwaite es lengua y oficio, rutinas de trabajo, identificación con el grupo y comunalización, parte de la cual es voluntaria, parte inconsciente y "natural" (lo espontáneo subalterno en Gramsci). Canclini, por su parte, prefiere discutir esta relación dentro de las "grandes tradiciones" para señalar los límites de la modernidad. El poder de la reconversión, de la unión de términos aparentemente opuestos (tradicción, modernidad) que puedan complementarse, interpenetrarse y confundirse mutuamente, son para él los nuevos protocolos artísticos que reconcilian entre sí a las clases sociales. La diferencia fundamental es que, para Brathwaite, la imitación/conversión se inscribe dentro de relaciones de hegemonía y dominio y que, por tanto, la única imitación posible es la hegemónica. Brathwaite subraya igualmente

que la contribución blanca, hegemónica, al proceso de creolización (o hibridización) es la noción de dicotomía y diferencia, que construye barreras físicas y psicológicas irrebasables. La contribución occidental es la mitosis automatizada, que reaparece donde quiera que exista un espacio social y cuya característica principal es la reproducción de subalternidades y diferencias.

Para ilustrar este punto, Brathwaite introduce la idea del censor, cuya función es canalizar, filtrar y/o cortar las ideas que vienen de los intelectuales o de las masas y que son retransmitidas a ellas mismas en un estilo/tipo/formato aceptable a los conceptos de "nación" y de "bienestar público" (Ibid. 16). A la idea del censor añade la de la auto-censura. Uno de los ejemplos más interesantes que ofrece es el de las "madres sumergidas", las sirvientas o esclavas que enseñan comportamientos subalternos a los niños blancos: su propia habla, su sexualidad. De este modo el intento de apartheid se vuelve disfuncional en el microespacio doméstico, que luego se recupera en la esfera pública por medio de la censura impuesta por la educación. La educación "endereza" las desviaciones e interrumpe la tendencia homogeneizadora. Las nuevas migraciones también vienen a reforzar el principio de la diferencia y refuerzan la tensión entre lo homogéneo y lo heterogéneo.

En Brathwaite, la localización de las subalternidades dentro del proceso de creolización se puede leer como una preocupación por lo que Vilas llama la ciudadanía, aquella que puede generar consensos y reconocer representaciones. En el caso de los análisis etnoculturales, la constante es la perpetua desestabilización de la norma debida a las nuevas migraciones, gentes que aunque se presumen homogéneas vienen a reforzar el carácter heterogéneo de las socialidades. La prueba de esta carencia ocurre para Brathwaite en la respuesta pública a los mensajes públicos y ofrece el siguiente ejemplo:

La prueba más grande de homogeneidad se da en la respuesta pública al mensaje. Digamos, para propósitos ilustrativos, que el mensaje del Príncipe tiene que ver con la belleza. El hace una afirmación sobre la mujer más linda del mundo, o acerca de la belleza ideal. Se espera normalmente que declare que su ideal (norma somática) es mas o menos griego, más o menos nórdico, ineluctablemente Británico. Pero digamos que no dice esto, sino que la mujer más bella del mundo es Nina Simone, o mejor todavía, una Hotentote. Este mensaje, recuérdese, es eficientemente transmitido por la más alta autoridad de la tierra. ¿Pueden imaginar su efecto? Habrá casi total desacuerdo

(posiblemente repulsión), tanto más por su fuente. Si no se lleva a cabo una explicación satisfactoria, tendiente a retractarse, puede haber una crisis constitucional; el mismo símbolo del poder puede ser puesto en cuestión... La autoridad y la homogeneidad dependen de la continua intercomunicación entre símbolo y masa acerca de lo que son las normas/ideales" (23).

La homogeneidad es aquella sensibilidad popular que no discute lo esencial y que presume identidad y transparencia entre signo y referente. Subalterno es todo lo que lo mortifica. La homogeneidad cultural demanda una norma y una correspondencia entre las tradiciones "grandes" y "pequeñas." En las sociedades coloniales convergen las tradiciones, pero una de ellas se empequeñece y subalterniza hasta convertir en minorías a las mayorías que la portan, al mismo tiempo que pone cortapisas a la construcción de la "norma". Pero, aun si falta la capacidad o la voluntad de absorber la pequeña tradición de la mayoría, o de ser absorbida por ella, el resultado es la dicotomía, las sociedades plurales, esto es, tensadas. El espíritu crítico, el debate permanente, la discrepancia y la oposición constante al interior de estas sociedades, se explica mediante esa falta de homogeneización. El problema que Brathwaite señala una y otra vez no es el de la integración, sino el de la aceptación, el de la incorporación de la masa negra (indígena) de la población al orden político; el aceptar la cultura de las mayorías como paradigma y norma de la sociedad. La inter/culturación es, entonces, lo que Stuart Hall llama "hegemonía", esto es, el consenso en la heterogeneidad. Pero Brathwaite asume que esta dinámica está organizada de acuerdo a la oposición superior/inferior y que, en el caso del caribe (también en el de Norteamérica), la etnia deviene clase, heterogeneidad, estilo, cultura.

En ambos casos, tanto en Canclini como en Brathwaite, está en juego un concepto de tradición, ya sea como permanencia del pasado en términos económico-culturales, o en términos de fusión. Pero lo que Brathwaite no deja de lado es la articulación etnia/clase. Para él, las identidades culturales se hallan mediadas por el trabajo, por ejemplo en el caso de inmigrantes que devienen campesinos, proletarios o desempleados, y luego, la estamentación de estos sectores. Los negros venden hielo y sus productos inmediatos: raspados, bolas de nieve. Los hindúes venden paletas de hielo. Ésta es una división del trabajo pero, al mismo tiempo, el espacio que Brathwaite usa para articular las identidades en los procesos de creolización. Por tanto, es dado concluir que el proceso de creolización se articula en el ámbito del trabajo, mientras que la hibridez se hace manifiesta en la esfera del consumo cultural. Pero ambos,

creolización e hibridez, se autodefinen como procesos culturales integrados dentro del imaginario social.

Lo que Canclini discute es precisamente el concepto de lo "pequeño". Para él lo pequeño se ha disuelto o fusionado en lo electrónico masivo; para Brathwaite, en cambio, la "pequeña tradición" está articulada dentro de una "gran tradición" estática. ¿Qué es lo que induce a un inmigrante a copiar lo que él no es? Y en esta relación, ¿qué es lo que él aporta?, ¿qué es lo que puede adquirir? En ambos casos, el intercambio está relacionado, por un lado, con una tensión, y por el otro con una autorización, es decir, con aquello que puede ser convertido porque tiene prestigio/poder, como es el caso de los medios en Canclini. Para Brathwaite, en la práctica los medios conducen

a poco menos que proporcionar lo "internacional" popular (esto es, lo Norteamericano) a través de [la] festivalización y/o el seleccionamiento de lo satinado y comercial: casa en los suburbios, cultura turística del supermercado. De tal manera que aunque hay una cierta medida de estabilidad, pocos creen en ella y la aparente homogeneidad que alienta es un precio pobre a pagar por la inercia, la falta de aventura y pensamiento, la falta de descubrimiento y experimentación (52).

En conclusión, las dinámicas de inter/culturación como localizaciones de subalternidades son ambiguas y presuponen la noción de jerarquía. En el Caribe, la noción de inter/culturación presume que los grupos portadores de "grandes tradiciones" (hegemonías culturales) se sienten rebajados en medio de las "pequeñas tradiciones" (dominadas culturalmente) y tienden a rechazarlas (es decir, la situación exactamente opuesta a la presentada en el modelo de Canclini). La dinámica de la creolización presume negociaciones entre lo que tiene o se le da valor y lo que no. La cultura de la gente encuentra el factor unificador en la mimesis de lo blanco/occidental/desarrollado que genera nomenclaturas como Afro-Sajón, Indo-Caribeño, Asio-Creole, Euro-asiático, y todas las otras variables continentales: Indo-español, Euro-indígena, Afro-indígena, etc. La noción implícita de inferioridad funciona como censura. Así, mientras unos grupos se sienten co-existiendo con las "grandes tradiciones" occidentales (tal el caso hindú/musulmán en el Caribe, o el argentino/alemán en el Cono Sur), otros se sienten doblemente alejados y experimentan la necesidad de rebelarse. La inter/culturación también depende de lo cercenado y lo prohibido: quién puede hablar su propia lengua y quien no, como es el

caso de los latinos en Estados Unidos. De esto dependen las creolizaciones selectivas, la idea de una cultura normativa desde la cual es posible negociar con las otras, y la diferencia en la actitud de "manejar" la cultura o de modernizarse. A Brathwaite le preocupa la imagen personal que resulta de la imagen cultural y la construcción de consensos en los procesos simbólicos, o sea, la homogeneización.

En este sentido, la creolización revela tendencias hacia lo completo, pero también sentidos de lo incompleto: la negatividad de la subalternidad. Por tanto debe ponerse una moratoria a la imitación y un énfasis a la aceptación de la heterogeneidad: ser quienes somos, pero ¿en qué consiste eso? La visión de Gómez Peña, muy adecuada para esta melange, es la de "una generación entera que cae hacia un futuro sin fronteras, mezclas increíbles más allá de toda ciencia ficción: cholo-punks, pachuco-krishnas, concheros irlandeses, raperos butoh, ciberaztecas, gringofarians, rockeros hopi y demás" (Gómez-Peña 1996: 1). En la definición de estas diferencias entra la discusión sobre los universales, las formas de pertenecer a la especie y ser como la otra gente. La pregunta es cómo construir la identidad a partir de las localizaciones de la subalternidad sin elaborar el sentido de la diferencia, y en ausencia de los parámetros de culturas homogéneas o nacionales. De ahí vienen para Brathwaite las diferentes proposiciones del ser: sociedades plurales (segmentos en conflicto); sociedades creoles (que presuponen el concepto de inter/culturación); sociedades nacionales (que buscan reemplazar la dicotomía colonial/fragmentos por módulos políticos en los que se mezclan raza y cultura); sociedades sincréticas (predicadas en la emergencia de un nuevo tipo racial); o sociedades cimarronas (predicadas en el hecho de que una raíz o visión cultural puede ser reconocida como modelo para el todo) (58). Quiero terminar con una cita de Brathwaite que dice:

Iría más allá y diría que cualquier intento de cualquier segmento no-establecido con recursos culturales suficientes sería un desafío (revelación/revolución) a nuestro falso orden heredado. Por eso es que la oposición a estos segmentos ha sido tan implacable. Pero lo contrario de la oposición es el inter-entendimiento: la erosión de las distinciones sub/ y super/ordenadas (61).

## Notas

1. Algunos trabajos de esta sesión fueron recogidos en Dispositivo/n 46 (1996).
2. En la actualidad, el proyecto dirigido por Mario Valdés, Dejar Kalil y Linda Hutcheon, titulado "Culturas Literarias Latinoamericanas: Historia Comparada de las Formaciones Culturales", en el cual participamos algunos de los subalternistas, tiene una visión parecida al espíritu con que Glissant propuso esta historia unificada.

## BIBLIOGRAFÍA

Benítez-Rojo, Antonio. *The Repeating Island*. Durham: Duke University Press, 1992.

Brathwaite, Edward. *Contradictory Omens. Cultural diversity and integration in the Caribbean*. Kingston: Savacou Publications, 1985.

Chakravarti, Dipesh. "Postcoloniality and the Artifice of History", en: Sahcroft, Bill (ed.) *The Post-Colonial Studies Reader*. London: Routledge, 1995.

Chalmers, D., C. Vilas, K. Hite, S. Martin, K. Piester, M. Segarra (eds.) *The New Politics of Inequality in Latin America. Rethinking Participation and Representation*. Oxford: Oxford Univeristy Press, 1997.

Fusco, Coco. *English is broken Here. Notes on Cultural Fusion in the Americas*. New York: The New Press, 1995.

García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo, 1989.

Glissant, Edouard. *Caribbean Discourse. Selected Essays*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1989.

Gómez-Peña, Guillermo. *The New World Border. Prophecies, Poems and Loqueras for the End of the Century*. San Francisco: City Lights, 1996.

Greenblatt, Stephen. *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

Guha, Ranajit. "On some Aspects of the Historiography of Colonial India", en: Ranajit Guha y Gayatri Spivak Chakravorty (eds.) *Selected Subaltern Studies*. Oxford, Oxford University Press, 1988.

Guha, Ranajit. "Chandra's Death", en: *Subaltern Studies V*. New Delhi: Oxford University Press, 1988: 135-165.

Guha, Ranajit. "The Small Voice of History", en: Subaltern Studies. New Delhi / Bombay / Calcutta: Oxford University Press, 1996, Vol IX.

Hall, Stuart. "Old and New Identities, Old and New Ethnicities", en: King, Anthony D. (ed.) Culture, Globalization and the New World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity. New York: Department of Art and Art History, 1991.

Hume, Peter. Colonial Encounters. Europe and the Native Caribbean 1492-1797. London: Routledge, 1986.

Laclau, Ernesto. Emancipation(s). London: Verso, 1996.

Mazzotti, José Antonio y Juan Zevallos Aguilar (eds.) Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro en homenaje a Antonio Cornejo Polar. Asociación Internacional de Peruanistas, 1996.

Mignolo, Walter. The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.

Wynter, Sylvia. "1492: A New World View", en: Lawrence Hyatt, V. / Nettleford, R. (eds.) Race, Discourse and the Origin of the Americas. Washington: Smithsonian, 1995.

## **"Modernidad, posmodernidad y poscolonialidad: una búsqueda esperanzadora del tiempo"**

Eduardo Mendieta

### **1. Introducción**

Jorge Luis Borges, el escritor argentino cuyas alucinantes y preciosas ficciones, creaciones híbridas y transgresoras, frecuentan espectralmente los escritos de la mayoría de los autores más destacados de la segunda mitad del siglo veinte, alude en El diccionario enciclopédico de John Wilkins a cierta y quizás apócrifa enciclopedia china titulada "Emporio celestial del conocimiento benévolo". En una de sus páginas se nos plantea una inverosímil taxonomía del reino animal:

(a) pertenecientes al Emperador, (b) embalsamados, (c) amaestrados, (d) lechones, (e) sirenas, (f) fabulosos, (g) perros sueltos, (h) incluidos en esta clasificación, (i) que se agitan como locos, (j) innumerables, (k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, (l) etcétera, (m) que acaban de romper el jarrón, (n) que de lejos parecen moscas (Borges 1974: 708).

Al comienzo del prefacio de *Las palabras y las cosas*, Michel Foucault afirma que la risa provocada por esta borgeana enciclopedia ficticia (aunque no por ello menos real) del conocimiento "sacude todo lo familiar al pensamiento". Sin embargo, ahora me gustaría provocar la risa del lector, llevándola hasta ese límite en que la risa siempre amenaza convertirse en un paroxismo incontrolable que puede, ciertamente, y de manera abrupta, transformarse en llanto. Karl von Linnaeus (1707-1789), famoso cataloguista de nuestro conocimiento del mundo natural, ha enumerado cuatro importantes y originales grupos humanos. Linnaeus, ilustre naturalista de su época, procedió a caracterizar cada grupo humano de una manera elemental (la finalidad de las taxonomías consiste en establecer un conjunto sucinto de reglas que nos permita distinguir y, por tanto, catalogar aquello que es híbrido y heterogéneo): los europeos, gobernados en base a leyes, los americanos, gobernados por medio de costumbres, los asiáticos, gobernados por la opinión, y los africanos, gobernados en base a lo contingente y arbitrario, ubicando a estos últimos en un estado muy próximo a lo primitivo (Fontana 1995: 125).

Poco tiempo después, Hegel, a manera de eufemismo, habría de convertir esta clasificación en un metarrelato, en una lógica de la historia (1). Los ingleses que inspiraron a Hegel, tal como lo ha demostrado Luckács en *El joven Hegel*, no fueron menos prejuiciosos que Linnaeus en sus clasificaciones (Lukács 1975). El desarrollo de los pueblos iba a estar ahora determinado en relación a la capacidad de estos pueblos para llegar o no a esa etapa conocida como capitalismo mercantil. Según esto, para que un pueblo fuese considerado "civilizado" debía participar en la arrebatada y fragmentadora ceguera del comercio. Tampoco Marx estaba libre de estos profundos y generalizados prejuicios. El desarrollo social estaba determinado en base a los índices de desarrollo tecnológico, con la diferenciación y de igual manera con la especialización social y estatal. Fue en esta síntesis de los modos de producción y sus consecuentes relaciones sociales que Marx provocó la confluencia del pensamiento económico inglés (de allí, su soterrada experiencia de la revolución industrial), la metafísica alemana y la filosofía de la historia. El utopismo francés, si seguimos los lineamientos de Engels, resultó inadecuado. La dimensión utópica de un pensamiento que nos llevaría a conquistar lo impensable y lo impredecible se subordinó a los imperativos del desarrollo tecnológico estatal. Esto rebasa, sin embargo, los límites de este trabajo.

Ahora me gustaría sugerir que en la actualidad se determina el nivel de desarrollo alcanzado por una sociedad de acuerdo a un doble criterio que incluye el desarrollo tecnológico y la incorporación a una economía de mercado, incluso ante el abandono de una percepción metafísica de la historia. Si la gente no hace uso del Internet, si no compra IBM y Microsofts, si no calza Reeboks o si no come en McDonalds, entonces se les tilda de primitivos, de sujetos pertenecientes a culturas "tradicionales" que rehusan cambiar su pasado por la amnesia que promociona la televisión. Así, nosotros, los miembros de una sociedad articulada a partir de la tecnología y orientada hacia el mercado, nos convertimos en norma por medio de la cual otras sociedades son evaluadas; estas sociedades acceden al desarrollo en la medida en que nos reflejen a nosotros mismos, meros adictos al futuro. Si en la Edad Media lo trascendente se dispensaba desde la magnificencia de la catedral gótica, hoy en día nuestras computadoras personales, la red del Internet, al igual que los cajeros automáticos diseminados en el espacio relativo y ascético de los aeropuertos, se han convertido en el locus de aquella dispensación trascendental, una dispensación que, nuevamente, se nos otorga como un futuro que es ya presente. Así lo sugiere el slogan de la multinacional Microsoft: "Where do you want to go today?" (¿A dónde quieres llegar hoy?). En efecto, la virtualización de la realidad social por medio de las

autopistas de la información y la colonización del mercado internacional ha devenido en una especie de turismo cibernético (2). Tal virtualización de la realidad se promueve a partir de una tecnología que se autodevora debido al vertiginoso ritmo de innovación tecnológica que la destina a la obsolescencia desde el momento mismo en que aparece en el mercado. Vivimos, pues, en la ilusión de la ubicuidad: la sensación de poder estar en todos lados sin estar en ninguno. Esta ubicuidad no es otra cosa que el "yo trascendental" prometido por Kant, Hegel y Husserl. Así, la aporía de la omnipresencia que signa el "yo trascendental" de estos filósofos está también presente en la ubicuidad de la tecnología: ¿De qué sirve esforzarse por obtener algo que ya se posee? Bien pensado, entonces, la omnisciencia y la omnipresencia promovida por el espacio cibernético deviene en la abolición de un sentido de la historia y, consecuentemente, en un atrofiamiento de nuestra capacidad de pensar históricamente. El espacio cibernético niega la posibilidad de imaginar utopías para aquéllos que desconocen su destino o la manera de llegar a él. Paul Virilio expresó con brillante amargura: "Qué habremos de esperar cuando ya no tengamos que esperar para llegar a ello?".

Si lo anterior sirve de preámbulo, ¿a dónde quiero llegar?. En compañía de Borges y Foucault, aludo a una serie de taxonomías, tipologías, periodizaciones, clasificaciones, categorizaciones y compartimentaciones. Aludo al poder de demarcar fronteras que incluyen y/o excluyen a otros. Aludo a las "cartografías cognitivas geo-políticas" (para usar una expresión de Jameson) que le imponen un patrón normativo al pensamiento, al mundo y a la gente fuera de sus continentes y de su historia, incluso fuera de sus propias vidas. Borges, haciendo referencia a Wilkins pero también a las grandes enciclopedias de la cultura occidental, escribió lo siguiente: "no hay clasificación del universo que no sea arbitraria y conjetural" (Borges 1974: 708). Toda taxonomía, todo sistema de clasificación y diferenciación, representa un acto de violencia epistemológica, metafísica e incluso fenomenológica. Aquí quisiera valerme de una brillante frase de Bill Martin: "Ya que la razón no puede ser completamente separada de la sin razón, debe reconocerse que existe un lugar propio a la razón que es también el lugar de la sin razón" (Martin 1995: 71). La arbitrariedad —y por tanto la contingencia— de las taxonomías y las clasificaciones que nos trazan tanto el mapa del mundo como el de la historia, se esconde tras el poder de un pronunciamiento cuya autoridad reposa en ese acto de violencia epistemológica. ¿Quién dijo que la trayectoria del sol de la civilización va de Oriente a Occidente y termina reposando en el corazón de Europa? Y ¿por qué?. Las "cartografías cognitivas geopolíticas" legitiman, a la vez que desautorizan, no sólo ciertos pronunciamientos, sino también el

locus de estos y de otros enunciados. Tanto el mapa del mundo como el de la historia se traza primordialmente según criterios arbitrarios de orden temporal y cronotopológico.

Era de esto precisamente de lo que quería hablar: del tiempo, de quién mide y controla el tiempo, con qué medios y a quién se temporaliza. Aludiré a los que se benefician del tic-tac del reloj global. Haré referencia a la manera en que el dinero compra el tiempo y cómo el tiempo consume el espacio. Me referiré al tiempo que mantiene vivas las locomotoras, y al tiempo que desentraña el espacio, al tiempo que conlleva a la erosión de la vida: el tiempo de las máquinas que difumina la diversidad genética y erosiona lo heterogéneo de la vida. Hablaré de la modernidad, de la posmodernidad y de aquello que está más allá del tiempo y del espacio: la transmodernidad. Primeramente, elaboraré de manera esquemática los paralelos entre el cristianismo, la modernidad y la posmodernidad. Luego haré referencia a la crítica de estos modelos llevada a cabo por las filosofías de la liberación. Mi sugerencia es la siguiente: la posmodernidad no es otra cosa que la modernidad implementada por nuevos medios; y a menos que ésta sea complementada con la noción de poscolonialidad y con la crítica transmoderna sugerida por pensadores tales como Mignolo, Bhabha, Spivak, Zavala y sobre todo Dussel, la posmodernidad continuará siendo un instrumento de colonización y evangelización. Finalmente ejemplificaré mi análisis con una referencia a lo que considero uno de los desafíos más importantes a una teoría moderna de la moralidad: "la colonización de la semilla" haciendo uso de la expresión de Vandana Shiva.

## **2. La cristiandad o el Orbis Cristiano**

Una ruptura epistemológica y ontológica se produjo cuando del encuentro entre Jerusalén y Atenas, encuentro que reunió la metafísica griega con la espiritualidad judía, nació el cristianismo. El cristianismo es la síntesis de la metafísica griega y la historia teleológica y providencial del judaísmo. Si el mundo griego demarcaba las fronteras desde el interior de la ecumene (el mundo habitable y civilizado de acuerdo con el criterio dicotómico civilización/barbarie), la cristiandad, por su lado, circunscribía los límites de la ecumene según las fronteras temporales de un Dios que se autorrevelaba, un Dios agente de la historia. Si para griegos y romanos la distinción entre los bárbaros y los ciudadanos se basaba en el lenguaje, en la pertenencia a la polis y en la similitud de costumbres, para los cristianos la distinción se relacionaba, en

última instancia, con el grado de aceptación y participación en un proyecto autorrealizable y divino. Si para los griegos y los romanos el bárbaro es aquel que balbucea, para los cristianos el bárbaro es el pagano, el infiel y, sobre todo, el hereje (cf. Borst 1992; 1955-1963). Los desplazamientos de las perspectivas presuponen una redefinición radical de la naturaleza de la ecumene, una redefinición posible gracias a un descubrimiento o invención. La cristiandad descubrió y/o inventó a un mismo tiempo la historia y la historicidad. La primera se refiere al plan providencial de Dios, la otra se refiere a nuestro reconocimiento de ese plan. La historicidad es una experiencia de la historia subjetiva y localizada. Pero el reconocimiento de la historia no es condición suficiente para la historicidad. Si poseemos un reconocimiento subjetivo de la historia, podemos diferenciar cuán lejos o cuán cerca estamos del plan revelador de Dios. En otras palabras, nuestra conciencia de la historia es histórica y esa realización se produce a partir de una lógica inherente a la historia. Esta interdependencia entre historia e historicidad llevó a que Ranke formulara la famosa sentencia según la cual "toda época histórica está a igual distancia de Dios". Resumiendo: el Imperio Cristiano, el "sacro Imperio Romano, la cristiandad, se definen y determinan temporalmente.

Ésta es aproximadamente la ruptura epistemológica y ontológica entre el desplazamiento del paradigma que acaeció durante los primeros cuatrocientos años de la era cristiana. Fueron estos los años de la patrística eclesiástica; específicamente, los años en que San Jerónimo, Tertuliano, Orígenes, San Ambrosio, Crisóstomo y sobre todo San Agustín tradujeron la espiritualidad hebrea y la metafísica griega a un episteme completamente diferente. El eje fundamental de esta episteme es, como ya lo apuntamos, el tiempo. El mundo histórico y la historicidad de la subjetividad y de la sociedad gravita en torno al eje de la Heilsgeschichte (historia de la salvación). El plan de Dios, el cronotopo divino, posee una línea temporal inequívoca. El Alpha y el Omega, la génesis y el echaton, son los parámetros temporales que enmarcan las acciones humanas. La historia tiene un comienzo y un telos. La historia de la cristiandad puede ser leída como un relato de los diversos modos en que cualquiera de estos polos temporales ha sido enfatizado o marginado. Ya sea que estamos atrapados en la espiral descendiente de una historia de caída y de degradación, o ya sea que la historia debe todavía autorrealizarse en la medida en que todavía no es lo que puede llegar a ser, noch nicht, tal como lo consignó Bloch, ambas fluctuaciones se articulan en torno a la imagen de Adán: Adán como el pecador expulsado del paraíso terrenal, o Adán como promesa prometética. La historia cristiana puede ser la historia de la caída y la degradación de la humanidad, o puede ser también el intento de

capturar en un futuro la plena humanidad prometida por Adán y Jesús, éste último como hijo del hombre y de Dios, como segundo Adán. Es, pues, en la imagen de Adán donde podemos descifrar la cualidad particular de la temporalidad cristiana. Adán es tanto el principio como el fin. Nacemos como adanes, pero vivimos para morir y regresar a nuestra imagen adánica. La prolepsis se encuentra con la analepsis. Más concisamente, la temporalidad cristiana es una analepsis proléptica, una temporalidad que cancela y anula lo que yace en medio, lo cual es precisamente lo que otorga humanidad a la acción y a la historia. Para resumir podemos decir que la cristiandad europeo-medieval instituyó una cronotología del mundo por medio de la cual se trazó un mapa del mismo que eliminó los loci espacio-temporales de otras culturas. La forma particular por medio de la cual esta cronotología adquirió semblanza se produjo en el cronograma de la evangelización. Esta evangelización llevó al desentrañamiento de otros cronotopos y de otras experiencias de trascendencia (cf. Subirats 1994).

### **3. La modernidad como secularización del cronograma cristiano**

Valiéndose de otros medios, la modernidad perpetuó la cronotología cristiana. La modernidad es la autodescripción de la sociedad a partir del tropo de la secularización de la historia divina. ¿En qué consiste tal secularización? Consiste básicamente en la noción de progreso, la tan conocida separación de la iglesia y del estado, el desarrollo y la diferenciación social; consiste en la diferenciación de las esferas de valor y de los sistemas y subsistemas sociales (haciendo uso de la terminología de Weber y Habermas). El progreso, el desarrollo y la diferenciación social son los instrumentos por medio de los cuales nuestras sociedades persisten en su modernidad. Calificar nuestras sociedades de modernas es, en cierta medida, una repetición de la empresa de los misioneros cristianos quienes se autoadjudicaban un estatus providencial, es decir, la misión del sujeto blanco como sacrificio: evangelizar y colonizar al infiel. Si la cristiandad exportaba, como todavía lo hace, la trascendencia divina, hoy en día exportamos progreso, desarrollo y tecnología, es decir, diversos medios de continuar el mismo proyecto de impostación y desentrañamiento del concepto de trascendencia propio de otras culturas. Calinescu, Jauss e incluso el trabajo magistral de Peter Gay sobre la Ilustración, han señalado la genealogía de nuestra obsesión por llamar "modernos" a nuestros tiempos y nuestras sociedades (Calinescu 1987; Jauss 1994: 324-345; Gay 1969). Es precisamente la cronotología cristiana la que soterra algunas de las creencias más fundamentales de nuestra cultura occidental: revolución,

progreso, subjetividad, libertad, democracia, y, más aún, Ilustración, Renacimiento, Reforma y Barroco (cf. Paz 1974). La necesidad fundamental de nuestra cultura por determinar su posición de cara a la historia y a la historicidad ha llevado a la obsesiva necesidad de enunciar la "modernidad" de nuestro tiempo. Por ende, la modernidad es la autodescripción de la sociedad de acuerdo a un tropo temporal. Al autoafirmarse y autodeterminarse, la modernidad se instaura en la localidad más avanzada de la línea temporal de una historia redentora. La modernidad conlleva la subordinación de todo proceso social y la tiranía de una teleología providencial, sea ésta una teleología de la verdad, del desarrollo o del progreso. La modernidad es el panóptico de Bentham cuyo centro es el cuadrante del reloj (Foucault 1984; Mendieta 1995).

El cronograma que le otorga semblanza a la modernidad se articula como una dualidad interrelacionada de manera compleja: modernización y secularización. Para la modernidad la modernización es parte de un proceso de secularización y vice versa (cf. Lübbe 1965). En ambos casos, sin embargo, el proceso social es parasitario de una suerte de expropiación religiosa. En otras palabras, ambos procesos sociales representan una dependencia del Orbis Cristiano, una cristiandad que circunscribe el ecumene. Hoy en día, a manera de ejemplo que encarnaría aquella interrelación, nos estremecemos ante la amenaza del fundamentalismo religioso, sea éste en la forma del teleevangelismo, del fundamentalismo islámico o del fervor religioso de la extrema derecha. El primitivo, el salvaje y el infiel, asomados en el umbral, todavía nos atemorizan (cf. Casanova 1994).

#### **4. La posmodernidad como cronotología negativa de la modernidad**

La posmodernidad es una expresión de la angustia y el nihilismo que resultaron del derribamiento de todas las teleologías occidentales. Debido a que la cronotología de la cristiandad y de la modernidad culminaron de una u otra forma en el holocausto del amerindio, del africano y del pueblo judío (en los campos de concentración de la segunda guerra mundial), la posmodernidad nos impulsa a rechazar todo tipo de teleología. De igual manera, la posmodernidad rechaza también los proyectos de modernización que desembocaron en los Gulacs, en Pol Pot y en los "cien años de estancamiento temporal" que presenciamos en los países del tercer mundo. Tal como lo han apuntado James Flax y Seyla Benhabib (Benhabib 1994), la posmodernidad pretende ser el punto final de la historia, la metafísica y el anthropos occidental, esto es, el fin de una imago del hombre bajo la forma del sujeto cartesiano, kantiano y

hobbesiano. Haciendo eco de Jorge Luis Borges, Derrida apunta que la historia de Occidente ha sido la historia de ciertas metáforas y metonimias: estructura, episteme, arche o telos, etc. La matriz de esta historia ha sido el intento de pensar el Ser como presencia. Más aún, este intento quiere pensarse como centro de la totalidad. El centro de la totalidad, empero, está siempre afuera de la totalidad. La matriz del proyecto metafísico de Occidente es una presencia perpetuamente diferida que exige para sí misma cierta realidad aquí y ahora. La *différance* es siempre una diferencia diferida hacia un momento anterior o posterior (Derrida 1989). La coherencia de la metafísica occidental es parasitaria de un momento de presencia que nunca es realizable, sea esta presencia manifestada en el eidos, arche, telos, energía, presencia divina, progreso, secularización y modernidad. Con Auschwitz, los Gulacs e Hiroshima parece la *hybris* que motiva el auto-adjudicamiento que la sociedad occidental ha llevado a cabo en relación a la presencia de una diferencia perennemente diferida. La posmodernidad, con gesto comparable, pronuncia la muerte del Hombre: el sujeto no podrá realizarse como presencia ni en el sujeto cartesiano, ni en la entidad moral y autónoma de Kant, ni en el animal político hobbesiano, el buen salvaje rousseauiano, el inconsciente colonizado freudiano, etc. Quizá el sujeto haya sido una configuración particular, una técnica específica para la subjetivación y la estructuración de las formas que nos permiten relacionarnos con nosotros mismos y con los demás, ya sea como amos y/o como esclavos (tal como lo afirman Foucault y Derrida).

Debieran ser evidentes las razones por las cuales tantos pensadores, entre ellos Habermas y Benhabib, ven en los posmodernos a los nuevos conservadores de nuestra época. El pronunciamiento posmoderno en torno a la muerte de la Metafísica, del Hombre, de la Historia han sido entendidos como el fin de los proyectos emancipatorios. En efecto, si tanto la historia como el sujeto han perecido, ¿cuál sería la motivación detrás de cualquier gesta emancipatoria? Si el sujeto es una ficción, una ficción que es ella misma y desde siempre un instrumento de su propia subyugación, entonces no queda más remedio que abandonar el proyecto de liberación subjetiva. Si toda teleología culmina irrevocablemente en Auschwitz, los Gulacs e Hiroshima, entonces más nos valdría dejar de lado nuestra delirante persecución del futuro. Es por ello que me gustaría representar la posmodernidad bajo el cronograma del "fin de la historia" o del "fin de los metarelatos" (cf. Niethammer 1992). Mi argumento es que dicho cronograma no es sino otra manifestación del cronotopo instaurado por la cristiandad. Es el mismo cronotopo que observamos en la modernidad, pero ahora, sin embargo, en su expresión negativa. De hecho, la manifestación negativa del cronotopo cristiano se halla siempre implícita en la naturaleza del tropo de la temporalidad. El "fin

de la historia" como una cancelación y anulación de la historia no es más que un ejemplo de la prolepsis analéptica (3). Aquí sólo me queda aludir a la tecnología y al progreso como versiones seculares de la perfección de Dios, y a una eventual alienación de la historia y el tiempo producida por la tecnología. Un progreso perpetuo conlleva la paradójica situación de un estancamiento temporal. Como lo consigna Gehlen en "Ende der Geschichte?", todos los cuestionamientos básicos de la ciencia y el conocimiento han sido ya respondidos. Tan sólo nos queda el minúsculo reto de la implementación práctica de esas respuestas. Esto último repite el tono que escuchamos en las especulaciones de un Lyotard, un Rorty y un Fukuyama (Vattimo 1990; 1995).

Permítanme resumir la semblanza familiar que he venido elaborando con la siguiente formulación: si en la cristiandad el sujeto cristiano se arroga el privilegio de nombrar la historia y el tiempo, en la modernidad tan sólo los más modernos (es decir, los tecnológicamente aptos y socialmente privilegiados) pueden anunciar el momento histórico global. En la posmodernidad, en cambio, nadie puede nombrar el tiempo, en la medida en que la historia, el hombre y la metafísica están finiquitados. De este modo, la posmodernidad perpetúa la intención hegemónica de la modernidad y de la cristiandad al negarle a otros pueblos la posibilidad de nombrar su propia historia y de articular su propio discurso auto-reflexivo (que en cierto modo es el meollo de la metafísica). En resumidas cuentas, el cronotopo de la Cristiandad, tras el ropaje de sus diferentes cronogramas (evangelización, modernización, secularización, y, más recientemente, fin de la historia y fin de los metarrelatos), se establece como el panóptico de la temporalidad. Funciona así como un mecanismo que divide la temporalización de aquello que es temporalizado. A través de este mecanismo el tiempo desentraña tanto el espacio como la trascendencia del Otro. Dicho de otro modo, el cronotopo de la modernidad o la posmodernidad desterritorializa y reterritorializa las cartografías espacio-temporales del planeta según el cronómetro de la historia redentora, o de acuerdo con la linealidad temporal del desarrollo tecnológico, el progreso social y la integración en el mercado global.

## **5. Hacia las hetero-crono-topologías: filosofías de la liberación y poscolonialidad**

Llegado a este punto quisiera resumir los puntos fundamentales de uno de mis trabajos "From Christendom to Polycentric ecumene", para ofrecer al lector algunos destellos sugerentes de su contenido total. Las filosofías latinoamericanas de la

liberación, parcialmente inspiradas en las teologías de la liberación, se desvían fundamentalmente del eje de la cristiandad (Mendieta 1997: 263-272). En vez de dividir/divinizar el mundo en creyentes y no creyentes, las filosofías de la liberación consideran el mundo desde una perspectiva vitalista. El Dios cristiano es primordialmente un Dios de la vida en vez de ser un Dios de los filósofos, un profesor sistemático de teología o un metafísico con ínfulas de historiador (Hegel fue el último en ejercer todos estos cargos). En tanto y cuanto el Dios cristiano es un Dios de la vida, su rostro se perfila en todos los actos de reverencia y piedad hacia la vida, tal como lo aseveró Pascal y como lo repitió Borges: "Dios es una esfera cuya circunferencia está en todas partes y cuyo centro no está en ninguno" (Borges 1974: 240 ss). Lo anterior implica un entendimiento radicalmente descentralizado de la trascendencia y de la religión. Como experiencia descentrada de lo divino, las teologías de la liberación apuntan hacia lo heterotópico y no hacia lo atópico o lo homotópico. Más importante aún, el locus theologicus está encarnado por el pobre tanto en su espacialidad como en su temporalidad. A manera de un lente teológico en el cual podemos observar el mundo, el pobre nos lleva a ver las diferentes formas en que los pueblos yacen privados de localidad e historia, así como de los medios más fundamentales de subsistencia: educación, estima e integridad. La pluralidad de los modos de pobreza nos lleva a percatarnos de las muchas maneras como lo divino se anuncia a sí mismo como ausencia, como promesa y como llamado: Dios como un pedido de tierra para el Amerindio cuya presencia ha sido excluida de la tierra en los últimos quinientos años de evangelización; Dios como un llamado a la dignidad de la mujer, víctima entre víctimas; Dios como un llamado a reflejarse en los dioses de otras culturas. En resumen, los márgenes que caracterizan la ecumene de las teologías de la liberación se demarcan no por aquel que se excluye, sino más bien por aquel que se incluye en la "comunidad de vida" (cf. Dussel 1996: 54ss).

La poscolonialidad (4) y la transmodernidad, de manera similar, quieren distraernos del cuadrante del reloj panóptico de la modernidad y fijar nuestra atención en el doble eje temporal-espacial. La hegemonía del cronotopo cristiano está basada en su habilidad de ocluir la constante transformación de lo temporal en lo espacial, pero también, y al mismo tiempo, en su habilidad para lograr un desentrañamiento del espacio. El cronotopo cristiano desentraña espacios en tanto y en cuanto convierte la tierra de otros en tierra prometida (cf. Subirats 1994). América se convirtió, por ejemplo, en el locus utópico para la realización del proyecto temporal europeo (la Nueva Jerusalén), pero también en el no-lugar del Amerindio. La poscolonialidad y la transmodernidad nos llevan a reflexionar sobre el carácter dual de la secularización, es decir, como un

proceso que tiene un anverso y un reverso: un "sistema-mundo" (Wallerstein / Dussel) en el cual la riqueza de unos pocos se predica en el empobrecimiento de la mayoría. La transmodernidad y la poscolonialidad funcionan como medios de localización y hallazgo de nosotros mismos; son instrumentos de autonominación que revelan las diversas formas en que nuestra propia territorialización nos ha llevado a la desterritorialización de los demás. Ambos, la transmodernidad y la poscolonialidad, son intentos de pensar el cristianismo, la modernidad y la posmodernidad desde una óptica marginal de manera tal que las dimensiones espaciales y temporales puedan ser contempladas simultáneamente (Scharg 1992: 148 ss.; Welsch 1995).

## **6. "La colonización de la semilla" o cómo el Tiempo desentraña el Espacio**

Finalmente, quisiera concluir ilustrando lo que he querido decir hasta ahora al hablar del desentrañamiento del tiempo llevado a cabo por el cronotopo cristiano. Me baso en este ejemplo para resaltar la forma en que nuestros medios de cartografiar (cognitiva y geo-políticamente) el tiempo y el espacio excluyen, colonizan y homogenizan, para luego vender a los imperativos del intercambio mercantil, el espacio y el tiempo de los demás: sus vidas, sus esperanzas, sus propias utopías y las perspectivas de un futuro aún no realizado. El ejemplo es el de la biotecnología que, como mecanismo que acelera el arribo del futuro, convirtiéndose en el arma más sofisticada del arsenal del orden dromocrático (dromo = velocidad), para usar una expresión de Paul Virilio (Virilio 1986), ha desembocado en dos condiciones paradigmáticas y simultáneamente modernas y posmodernas: 1) la erosión genética y 2) la privatización y apropiación de las formas de vida a través de la patentización de códigos genéticos pertenecientes a la flora y a la fauna, sin dejar de lado el genotipo humano (cf. Kloppenburg / Jack 1988; Shiva 1991: 241-251; 1995: 193-213).

Nuestra virtualización de la bio-diversidad a través de mapas genéticos nos ha llevado a dividir la semilla de la vida en la semilla como tal, es decir, como garante de la continuación de las cosechas, y en la semilla como grano, como una forma de preservar la vida. Esta división ha resultado en la transformación de la vida en un valor de uso, en una equivalencia privada de cualidad (pensamiento de Adorno en torno a la identidad en su más alto grado, y la *Gestell* de Heidegger elevada a la enésima potencia). En segundo lugar, la semilla como valor de uso o su equivalente, el mundo entero como una inmensa red electrónica en la que todo ha sido virtualizado, ha dado como resultado la apropiación efectuada por las transnacionales de la riqueza genética

de particulares espacios bio-regionales. En tercer lugar, y esto debiera resultar bastante evidente, si los dos aspectos de la semilla se separan, aquel que controle la semilla como tal, habrá de controlar también la semilla como grano: aquel que controle los medios de la reproducción genética de la vida, controlará los medios para la preservación y mantenimiento de la vida. En la era del misil inteligente, del Internet, de cartografías genéticas sometidas a la propiedad intelectual, la supervisión material y la coerción física se han convertido en meros rituales y despliegues atávicos. La gente está condenada a perecer antes de haber nacido, y al nacer su sustento ya tiene dueño aun antes de ser sembrado y cosechado.

## **7. Una búsqueda esperanzadora del tiempo... sin conclusiones**

Como hijo que soy de la modernidad, rechazarla implicaría aceptarla ya fervientemente. Este ensayo no ha versado, pues, sobre la intención de tomar una posición determinante en contra de la modernidad. De la misma manera, la perspectiva que he intentado elaborar en esta breve incursión no es anti-eurocéntrica, ni tampoco pretende colocarse frente a a las posiciones anti-eurocéntricas. Así como he conceptualizado a Europa como la nemesis de la historia universal, también tiendo a pensarla como su gran promesa prometéica, emulando ciertos comentarios de Habermas (Habermas 1994: 73ss.). Aun más, no puedo dejar de pensar en Europa sin pensar en África, Asia y América, los espejos distorsionados en los que se proyectan representaciones de su Otredad y de sí misma. Y no puedo referirme a América Latina sin referirme a su lucha perenne por definirse y pensarse a sí misma conjuntamente con y más allá de Europa (cf. Zea 1992) (5). De hecho, Europa, no ha sido menos "inventada" que América.

¿Qué constituye a Europa? ¿Cuándo se origina? ¿Donde se trazan sus fronteras? A mi parecer, Europa no es menos ficticia que el sujeto masculino WASP (White, Anglo-Saxon, Protestant), pues tanto uno como otro son instituciones interpretativas que producen y reproducen representaciones que originan, frustran y/o posibilitan ciertos modos de acción, autopercepción, cierta renuencia o apertura hacia los otros, incluyendo aquello que difiere de sí mismo. Derrida, por ejemplo, no es menos europeo que Heidegger. No obstante, una noción diferente de lo que significa ser europeo está siempre presente en sus respectivos pensamientos acerca del mundo, la historia y el lugar que estos ocupan dentro de sus respectivas identidades nacionales y sus respectivas historias. Para Derrida, Europa es algo que aún no llega a ser, algo a

la expectativa del otro, el otro en medio de sí mismo y fuera de sí mismo (Derrida 1992). Para Heidegger, en cambio, Europa es aquello que permanece atenazado entre el comunitarismo judío y un grave pragmatismo y materialismo. En última instancia, el eurocentrismo es una estrategia interpretativa en vez de ser una categoría natural, para usar las palabras de Rorty. No se nace hombre o mujer, sino que uno se convierte en lo uno o en lo otro. Así como a uno se le socializa para entrar en esa institución que podríamos llamar la masculinidad blanca, también los sujetos pueden llegar a identificarse con la Europa de Heidegger o con la de Derrida. De manera similar, como ciudadanos de los Estados Unidos elegimos las imágenes de América que posibilitan o frustran ciertas "topografías de praxis comunicativas" para usar la apropiada expresión de Calvin's Schrag (Schrag 1992). En la formulación de José Martí, "Nuestra América" sugiere un cuestionamiento: ¿cuál América y de quién?. En mi caso es la América del Inca Garcilaso, y la América de Bartolomé de las Casas, al igual que la América de Bolívar y Santander, pero también la de Douglas, Sojourner Truth, Peirce, James and Mead, al igual que DuBois, Gates, West y Hooks.

Para concluir: este ensayo pretende postular ciertos cuestionamientos referentes al poder de las topologías y las cronologías, de las topografías y las cartografías. Toda periodización siempre presupone una cartografía, así como distribuciones que valorizan y devalúan otros espacios y otros tiempos. Todo evento está inevitablemente ligado al locus donde dicho evento sucede. La preservación de las coordenadas espacio-temporales (no como coordenadas matemáticas, sino como presuposiciones geográficas para todo entendimiento), resalta lo que Walter Mignolo ha denominado hermenéuticas plurotópicas (Mignolo 1995). La práctica occidental de vigilar el calendario de la historia universal ha desembocado inevitablemente en la relegación de otras culturas, sociedades y pueblos a un lugar más allá o más acá de la historia (el discurso hegeliano es el ejemplo más flagrante de lo que estamos consignado). Una hermenéutica pluritópica revelaría las consecuencias de este doble acto de temporalización y espacialización. Así, este ensayo quiere también expandir el horizonte interpretativo implícito en la siguiente pregunta: ¿Cuál es la naturaleza de nuestro mundo y sociedad contemporáneos? He intentado dilucidar las conexiones soterradas entre el cristianismo, la idea de Europa y ese término que continúa cautivándonos: la "modernidad" (6). Tales conexiones me parecen de suma importancia ahora que nos acercamos al tercer milenio (una denominación temporal que nos remite a nuestra herencia cristiana y que ya y desde siempre apuntan hacia Europa). No se quiere con esto insinuar, sin embargo, que Europa, la modernidad o el cristianismo son los únicos poseedores y herederos de cualquiera de estas

tradiciones, sino sugerir hasta qué punto estas tradiciones han sido desde siempre parasitarias, canibalizantes de la otredad: el bárbaro, el primitivo, el hereje, el buen salvaje, el caníbal, los pueblos ignorados por la historia, aquellos que aún la aguardan, el rostro del Otro en quien Europa vio al mismo tiempo su temor más terrible y su esperanza más alentadora.

[Traducido por Marcelo Paz y Pedro Lange-Churión]

## **Bibliografía**

Benhabib, Seyla. et.al, *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. London: Routledge, 1994.

Borges, Jorge Luis. *Obras Completas: 1923-1972*. Buenos Aires: Emecé editores, 1974.

Borst, Arno. *Medieval Worlds: Barbarians, Heretics and Artists in the Middle Ages*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

Calinescu, Matei. *Five Faces of Modernity: Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism*. Durham: Duke University Press, 1987.

Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.

Derrida, Jacques. *The Other Heading. Reflections on Today's Europa*. Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

Dussel, Enrique. *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*. New Jersey: Humanities Press, 1996.

Dussel, Enrique. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía, 1995.

Fontana, Joseph. *The Distorted Past: A Reinterpretation of Europe*. Cambridge: Blackwell, 1995.

Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage, 1979.

Gay, Peter. *The Enlightenment: An Interpretation*. Volumen uno: *The Rise of Modern Paganism*. New York: A. Knopf 1966. Volumen dos: *The Science of Freedom*. New York: A. Knopf, 1969.

Habermas, Jürgen. *The Past as Future*. London: University of Nebraska Press, 1994.

Hegel, Georg, Friedrich Wilhelm. *Principios de la filosofía del derecho* (traducción de Juan Luis Vermal). Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1975.

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (traducción de José Gaos). Madrid: Alianza, 1980.

Jauss, Hans Robert. *Toward an Aesthetic of Reception*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

Kloppenburg, Jack Ralph. *First the Seed. The Political Economy of Plant Biotechnology 1492-2000*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Lúcacs, Georg. *The Young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economics*. Cambridge: MIT Press, 1975.

Lübbe, Hermann. *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. München: Karl Alber, 1965.

Martin, Bill. *Humanism and its Aftermath: The Shared Fate of Deconstruction and Politics*. New Jersey, Humanities Press, 1995.

Mendieta, Eduardo. "Modernity's When and Where: On the Spatial Temporal Regimes of Modernity" (manuscrito, 1995)

Mendieta, Eduardo. "From Christendom to Policentric Oikouménē. Modernity, Postmodernity and Liberation Theology", en: Batstone, David / Mendieta, Eduardo / Lorentzen, Lois Ann / Hopkins, Dwight N. (eds.). *Liberation Theologies, Postmodernity and the Americas*. New York / London: Routledge 1997. 253-272.

Mignolo, Walter. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality & Colonization*. Ann Harbor: The University of Michigan Press, 1995.

Niethammer, Lutz. *Posthistorie: Has History come to an End?* London: Verso, 1992.

Paz, Octavio. *Los hijos del limo: del romanticismo a la vanguardia.* Barcelona: Seix Barral, 1974.

Scharg, Calvin O. *The Resources of Rationality. A Response to the Postmodern Challenge.* Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

Shiva, Vandana. *The Violence of the Green Revolution.* London: Zed Books, 1991.

Shiva, Vandana. "Biotechnological Development and the Conservation of Biodiversity", en: Shiva, Vandana / Ingunn, Moser (eds.). *Biopolitics: A Feminist and Ecological Reader on Biotechnology.* London: Zed Books, 1995.

Subirats, Eduardo. *El continente vacío: La conquista del nuevo mundo y la conciencia moderna.* México: Siglo XXI, 1994.

Vattimo, Gianni. *La sociedad transparente.* Barcelona: Paidós, 1990).

Vattimo, Gianni. *El fin de la modernidad: Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna.* Barcelona: Gedisa, 1995.

Virilio, Paul. *Speed & Politics: An Essay on Dromology.* New York: Semiotext(e), 1986.

Virilio, Paul. Entrevista, en: Rötzer, Florian, *Conversations with French Philosophers.* New Jersey: Humanities Press, 1994.

Welsch, Wolfgang. *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen vernunft.* Frankfurt: Suhrkamp, 1995.

Zea, Leopoldo. *The Role of the Americas in History.* Savage, Maryland: Littelfield Publishers, 1992.

## Notas

1. Me abstengo en esta oportunidad de discutir extensamente el eurocentrismo, el racismo y el sexismo firmemente arraigados en el pensamiento hegeliano. Quisiera, sin embargo, referirme a dos textos centrales de dicho pensamiento: los Principios de la filosofía del derecho y las Lecciones sobre la filosofía de la historia. En el primero, Hegel escribe: "Al pueblo al que le corresponde un momento tal como principio natural, le está confiada la realización del mismo dentro del proceso evolutivo de la autoconciencia del espíritu universal. Este pueblo es el pueblo dominante en la historia universal en esa época determinada, y sólo puede hacer época una vez en la historia" (Hegel 1975: § 346). En otras palabras, la elección divina manifiesta el paradero y el destino de los pueblos, siempre y cuando el "espíritu" de estos se manifieste a sí mismo como estado-nación, pues esto es justamente lo que garantiza que las naciones más fuertes le hagan la guerra a las más débiles y las subyuguen a su fuerza tiránica y "civilizadora". En el segundo de los textos mencionados, Hegel escribe lo siguiente: "El Nuevo Mundo quizá haya estado unido antaño a Europa y Africa. Pero en la época moderna, las tierras del Atlántico, que tenían una cultura cuando fueron descubiertas por los europeos, la perdieron al entrar en contacto con éstos. La conquista del país señaló la ruina de su cultura, de la cual conservamos noticias; pero [éstas] se reducen a hacernos saber que se trataba de una cultura natural, que había de perecer tan pronto como el espíritu se acercara a ella. América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual. Los indígenas, desde el desembarco de los europeos, han ido pereciendo al soplo de la actividad europea. En los animales mismos se advierte igual inferioridad que en los hombres. La fauna tiene leones, tigres, cocodrilos, etc; pero esas fieras, aunque poseen parecido notable con las formas del Viejo Mundo, son, sin embargo, en todos los sentidos más pequeñas, más débiles, más impotentes. Aseguran que los animales comestibles no son en el Nuevo Mundo tan nutritivos como los del Viejo. Hay en América grandes rebaños de vacunos, pero la carne de vaca europea es considerada allí como un bocado exquisito" (Hegel 1980: 170-171). Para un comentario crítico a estas observaciones, véase (Dussel 1995).
2. Quizás estas correlaciones resulten obvias, pero no por ello dejan de sorprenderme. Primero, las industrias de la informática y la tecnología son, en gran medida, una mercancía maravillosa: poseen una obsolescencia inherente y

un código de propiedad que asegura que nadie o muy pocos puedan usufructuar de su duplicación. Segundo, estas tecnologías informáticas aseguran y prometen la posibilidad de la omnisciencia y de la omnipresencia. Dichas tecnologías han conquistado la función que la Summa y la Enciclopedia tenían durante la Edad Media y la Ilustración. Tanto la Summa como la Enciclopedia cumplían sus funciones dentro del ethos imperial. Hoy en día, Microsoft perpetúa dicha función. Tercero, la noción de poder conectarse con cientos de personas literalmente diseminadas en la superficie del planeta, nos brinda la sensación de poder estar en todas partes. No obstante, esta ilusión de ubicuidad es perniciosa. ¿Cuántos centros informáticos existen en África, Asia y Latinoamérica? Nos engañamos al pensar que accedemos a la diferencia a través del Internet, pues tan sólo se nos provee más de lo mismo. La gente con la que intercambiamos mensajes por Internet es la misma que, en todo caso, encontraríamos en un congreso internacional. En cualquier caso, un nuevo fetichismo se ha manifestado: el fetichismo por las tecnologías de la informática. A menos que estemos al tanto de la dimensión capitalista e imperialista de estas nuevas formas de tecnología, continuaremos manteniendo su función como instrumentos de colonización y preservación de una distribución y apropiación asimétricas de la riqueza planetaria. Mi intención no es sugerir que incineremos nuestras computadoras personales, o que desconectemos abruptamente los cables del Internet. No, esto no pretende ser la exortación de un neo-ludita (después de todo, este texto fue escrito con la ayuda de Big Blue (IBM) y Word Perfect). Tan sólo quiero sugerir un cuestionamiento: ¿quién manufactura los "chips", quién produce el software, quién lo patenta y quién detenta las utilidades?

3. Esta expresión se la debo a mi colega Pedro Lange-Churión, quien a veces entiende mejor mi pensamiento que yo mismo.
4. Mi comprensión de los términos poscolonial y poscolonialidad está basada en el trabajo de Walter Dignolo (Dignolo 1995). Véanse también: Williams / Chrisman 1994: 269 ss.; Prakash 1994). Las selecciones de Williams y Chrisman conformarían un libro de texto de gran utilidad para una posible clase que pretendiera lidiar con esta complicada temática.
5. El trabajo de Zea ha sido decisivo en mi comprensión de este asunto, así como también lo ha sido el trabajo de Dussel.
6. Parte de la ampliación del horizonte interpretativo tiene como finalidad llevarnos a pensar en torno a la modernidad como algo más heterogéneo de lo que hasta ahora ha sido articulado. David Ingram me ha sugerido la necesidad

de diferenciar en mi trabajo entre las posibles modernidades, por ejemplo una modernidad política y una modernidad tecnológica. Al aceptar su sugerencia me propongo sumar aún más modalidades a la modernidad. Ha habido más de dos modernidades: por lo menos una política, una científica, una filosófica y una religiosa. Además, no hablaría tanto del proyecto incompleto (unvollendet) de la modernidad, sino más bien de una modernidad insuficiente (Die unzulängliche Modernität). El primero opera bajo el presupuesto que las metas y los medios de la modernidad han sido establecidos, descubiertos, prefijados y que solo se trata de completar estas prescripciones, de seguir al pie de la letra un mapa ya trazado, de continuar con una metáfora central ya elaborada. El segundo opera, al contrario, bajo el supuesto de que la modernidad es una actitud inquisitiva (aquello que Wolfgang Iser llama "das Moment der Übergänge") que cuestiona aún sus propias creencias, planes y estrategias. La modernidad es tal en tanto y en cuanto caiga en cuenta de que como proyecto es siempre insuficiente y está destinado a quedar incompleto. La Ilustración, el espíritu crítico dentro de la misma modernidad, es tan sólo verdadero en la medida en que requiera de más ilustración.

## **"LATINOAMERICANISMO, MODERNIDAD, GLOBALIZACIÓN**

### **Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón"**

Santiago Castro-Gómez

Cuando Jürgen Habermas propuso en 1981 su concepto de "colonización del mundo de la vida", se encontraba señalando un hecho fundamental: las prácticas coloniales e imperialistas no desaparecieron una vez concluidos la segunda guerra mundial y los procesos emancipatorios del "Tercer Mundo". Estas prácticas tan sólo cambiaron su naturaleza, su carácter, su modus operandi. Para Habermas, la colonización tardomoderna no es algo que tenga su locus en los intereses imperialistas del estado-nación, en la ocupación militar y el control del territorio de una nación por parte de otra. Son medios deslingüizados (el dinero y el poder) y sistemas abstractos de carácter transnacional los que desterritorializan la cultura, haciendo que las acciones humanas queden coordinadas sin tener que apoyarse en un mundo de la vida compartido. Esto conduce, en opinión de Habermas, a un empobrecimiento del mundo de la vida, a una mercantilización de las relaciones humanas que amenaza con reducir la comunicación a objetivos de disciplina, producción y vigilancia.

Hay, sin embargo, dos aspectos que no son tenidos en cuenta por el diagnóstico de Habermas y que me gustaría tematizar en este ensayo. En primer lugar, el papel del conocimiento en la consolidación hegemónica de los sistemas abstractos y en la reproducción simbólica del mundo de la vida. Habermas sabe que la colonización de la vida cotidiana requiere necesariamente del concurso de la ciencia y la técnica, pero no muestra con claridad de qué manera el saber de los expertos contribuye (positiva o negativamente) a la formación de la vida social. En segundo lugar, Habermas no tematiza la vinculación de los sistemas expertos a relaciones geopolíticas de poder históricamente consolidadas, lo cual le lleva a ignorar un hecho fundamental: la "colonización del mundo de la vida" por sistemas desterritorializados es una herencia del colonialismo territorial de la modernidad. Esta herencia continúa reproduciéndose en el modo como la discursividad de las ciencias sociales y humanas se vincula a la producción de imágenes sobre el "Oriente", "Africa" o "Latinoamérica", administradas desde la racionalidad burocrática de universidades, instituciones culturales y centros de ayuda al desarrollo.

A continuación quisiera investigar de qué manera las teorías poscoloniales de los Estados Unidos, y particularmente algunos miembros del llamado Grupo

Latinoamericano de Estudios Subalternos, problematizan la relación entre sistemas abstractos, conocimiento y globalización. Me interesa sobre todo mirar cómo las ciencias sociales y humanas construyeron un objeto de conocimiento llamado "Latinoamérica" y el modo en que este tipo de construcciones discursivas se inscriben en la dinámica global de la occidentalización. Primero mostraré brevemente cuáles son los presupuestos teóricos del poscolonialismo (Said, Bhabha, Spivak, Guha) y luego examinaré la recepción y transformación de tales presupuestos en la obra de John Beverley, Walter D. Mignolo y Alberto Moreiras, así como su aprovechamiento para una renovación crítica del Latinoamericanismo. Posteriormente, y sobre la base de un análisis sociológico, interrogaré el diagnóstico de la contemporaneidad realizado por los estudios subalternos. Al final procuraré esbozar lo que, a mi juicio, pudiera ser un modelo de crítica poscolonial al Latinoamericanismo (y a la occidentalización) en América Latina.

## **1. Discurso colonial y teorías poscoloniales**

Hacia finales de los años setenta del siglo XX empieza a consolidarse en algunas universidades occidentales, especialmente en Inglaterra y los Estados Unidos, un nuevo campo de investigación denominado "estudios poscoloniales". La emergencia de estos discursos fue provocada (en parte) por el acceso a las cátedras universitarias de refugiados o hijos de inmigrantes extranjeros: indios, asiáticos, egipcios, sudafricanos, gentes provenientes de las antiguas colonias del imperio británico. Personas que fueron socializadas en dos mundos diferentes en cuanto a su idioma, religión, costumbres y organización político-social: el mundo de las naciones colonizadas, que ellos o sus padres abandonaron por una u otra razón, y el mundo de los países industrializados, en donde viven y trabajan ahora como intelectuales o académicos. Tal situación de saberse "intelectuales tercermundistas del Primer Mundo", definió la forma en que estas personas empezaron a reflexionar sobre problemas relativos al colonialismo, justo en el momento en que la posmodernidad, el estructuralismo y la teoría feminista gozaban de gran coyuntura en el mundo intelectual anglosajón.

A partir de saberes ya consolidados institucionalmente como la antropología, la crítica literaria, la etnología y la historiografía, los teóricos poscoloniales articularon una crítica al colonialismo que se diferencia sustancialmente de las narrativas anticolonialistas de los años sesenta y setenta. Como es sabido, en aquella época se

había popularizado en los círculos académicos un tipo de discurso que enfatizaba la ruptura revolucionaria con el sistema capitalista de dominación colonial, el fortalecimiento de la identidad nacional de los pueblos colonizados y la construcción de una sociedad sin antagonismos de clase, todo al interior de los espacios geopolíticos abiertos por la guerra fría y en el ambiente creado por los procesos independentistas de Asia y África. La crítica al colonialismo se entendía como una ruptura con las estructuras de opresión que habían impedido al "Tercer Mundo" la realización del proyecto europeo de la modernidad. No obstante, las narrativas anticolonialistas jamás se interrogaron por el status epistemológico de su propio discurso. La crítica se articuló desde metodologías afines a las ciencias sociales, las humanidades y la filosofía, tal como éstas habían sido desarrolladas por la modernidad europea desde el siglo XIX. De hecho, el logro de la modernidad se constituyó en el horizonte crítico-normativo de todos los discursos anticolonialistas. La dependencia económica, la destrucción de la identidad cultural, el empobrecimiento creciente de la mayoría de la población, la discriminación de las minorías, todos estos fenómenos eran considerados como "desviaciones" de la modernidad que podrían ser corregidas a través de la revolución y la toma del poder por parte de los sectores populares. Éstos —y ya no la burguesía— serían el verdadero "sujeto de la historia", los encargados de llevar adelante el proyecto de "humanización de la humanidad" y hacerlo realidad en las naciones colonizadas.

Pues bien, lo que los teóricos poscoloniales empiezan a ver es que la gramática misma de la modernidad— desde la cual se articularon todas las narrativas anticolonialistas —se hallaba vinculada esencialmente a las prácticas totalizantes del colonialismo europeo (1). La pensadora india Gayatri Spivak está convencida de que entre las técnicas de producción del conocimiento moderno y las estrategias coloniales de poder, no existe una relación de exterioridad (Spivak 1990). Por esta razón, las críticas tercermundistas al colonialismo, en tanto que narrativas formuladas teóricamente por la sociología, la economía y las ciencias políticas, no podían escapar del ámbito desde el cual esas disciplinas reproducían la gramática hegemónica de la modernidad en los países colonizados. Siguiendo las tesis de Jacques 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 encuentren por fuera del conjunto de signos que configuran la institucionalidad del saber en las sociedades modernas. Todo saber científico se encuentra, ya de antemano, codificado al interior de un tejido de signos que regulan la producción del "sentido", así como la creación de objetos y

sujetos del conocimiento. Es, entonces, desde una cierta "política de la interpretación" (materializada en universidades, editoriales, centros de investigación, instancias gubernamentales, etc.) que se producen los "efectos de verdad" de una teoría. Desde ahí se definen también las fronteras que separan unas disciplinas científicas de otras, asignando para cada una determinadas parcelas de saber.

La conclusión que saca Spivak de todo esto es la siguiente: el papel de una crítica al colonialismo no es reproducir especularmente la voz de los "condenados de la tierra" como pretendían las narrativas anticolonialistas de los años anteriores (Spivak 1987). De hecho, lo que hicieron estas narrativas fue generar discursivamente un ámbito de "marginalidad" y de "exterioridad", de acuerdo a la reconfiguración de fuerzas que experimentaban en ese momento las instituciones productoras del saber. En muchas universidades metropolitanas, la "marginalidad", la "alteridad" y el "tercermundismo" se convirtieron incluso en nuevos campos de investigación académica capaces de movilizar una buena cantidad de recursos financieros. La implementación institucional de estos nuevos objetos de conocimiento demandaba la importación de "ejemplos prácticos" provenientes del "Tercer Mundo", tales como el realismo mágico, la teología de la liberación y cualquier otro tipo de prácticas que pudieran ser clasificadas en el ámbito de la "otredad". Desde este punto de vista, las narrativas anticolonialistas, con su juego de oposiciones entre las opresores y los oprimidos, los poderosos y los desposeídos, el centro y la periferia, la civilización y la barbarie, no habrían hecho otra cosa que reforzar el sistema binario de categorizaciones vigente en los aparatos metropolitanos de producción del saber.

El pensador indio Homi Bhabha, otra figura central de la discusión poscolonial, critica también los mecanismos institucionales que producen representaciones del "otro" y lo proyectan como una entidad susceptible de ser oscultada por los discursos etnológicos, geográficos, antropológicos, historiográficos y lingüísticos de la modernidad. Tales representaciones son vistas por Bhabha como la contraparte de aquellas auto-representaciones europeas que postularon al "Hombre" como sede y origen del lenguaje y el sentido (Bhabha 1994). Para legitimarse, el proyecto europeo de expansión colonial necesitó producir una auto-imagen metafísica del conquistador: la del "Hombre" como demiurgo, constructor del mundo, dueño y señor de su propio destino histórico. El ámbito antes sagrado de la naturaleza y el mundo deja de ser vestigia Dei para convertirse en vestigia hominis, en realidad objetivada y sujeta a la manipulación técnica.

Pero quizás ninguno como Edward Said ejerció una influencia tan grande en la discusión poscolonial, especialmente a partir de la publicación de *Orientalism* en el año de 1978 (Said 1978). Al tomar como objeto de estudio las diversas formas textuales mediante las cuales Europa produce y codifica un saber sobre el "Oriente", Said pone de relieve los vínculos entre imperialismo y ciencias humanas, siguiendo de este modo la ruta trazada en los años setenta por teóricos europeos como Michel Foucault. Como es sabido, el filósofo francés había estudiado las reglas que configuran la verdad de un discurso, mostrando en qué lugares se construye esa verdad y la manera como circula o es administrada por determinadas instancias de poder. Said amplía este enfoque y explora el modo en que las sociedades colonialistas europeas construyen discursivamente una imagen de las culturas no metropolitanas, especialmente de aquellas que se encuentran bajo su control territorial. Es el poder ejercido por las potencias imperialistas europeas de entrar sin restricciones a otras localidades y examinar su cultura, el que permite la producción de una serie de discursos históricos, arqueológicos, sociológicos y etnológicos sobre el "otro".

El proyecto crítico de Said fue recogido a comienzos de los ochenta por un grupo de intelectuales indios agrupados alrededor del historiador Ranajit Guha. Los trabajos de este grupo, compilados luego bajo el nombre de *Subaltern Studies*, tomaban posición crítica frente al discurso nacionalista y anticolonialista de la clase política india y frente a la historiografía oficial del proceso independentista. Tales narrativas eran vistas por Ranajit Guha, Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty y otros autores, como un imaginario colonialista proyectado sobre el pueblo indio por los científicos sociales, los historiadores y las élites políticas. La independencia india frente al dominio británico era presentada allí como un proceso anclado en una "ética universal", traicionada por los colonizadores, pero recuperada eficazmente por Gandhi, Nehru y otros líderes nacionalistas. En opinión de los subalternistas, el recurso a una supuesta "exterioridad moral" frente a Occidente conllevaba una retórica cristiana de la victimización, en la que las masas, por el simple hecho de ser oprimidas, aparecían dotadas de una superioridad moral frente al colonizador. El proceso independentista indio era narrado de este modo como la realización del proyecto cristiano-humanista de redención universal, es decir, utilizando las mismas figuras discursivas que sirvieron para legitimar el colonialismo europeo en ultramar (2).

Esta desmitologización del nacionalismo anticolonialista conllevaba también una fuerte crítica a la retórica imperial del marxismo inglés, que para legitimarse políticamente en la metrópoli necesitaba recurrir a los ejemplos distantes de las luchas anti-imperialistas

en el "Tercer Mundo". En opinión de Guha, la historiografía marxista quiso reconstruir el proceso liberacionista de la India en base a paradigmas humanistas europeos, que otorgan protagonismo a la escritura alfabética (Guha 1988). Las insurrecciones campesinas eran entendidas como procesos de "concientización" expresados en manifiestos, agendas escritas y programas racionalizados de acción política. Al no ser tenidas en cuenta por los esquemas homogeneizantes de la discursividad sociológica e historiográfica, las prácticas no letradas de las masas indias fueron despojadas de cualquier protagonismo. En opinión de Guha, todos los saberes humanísticos, incluyendo la literatura y la historiografía, funcionaron en realidad como estrategias de subalternización en manos de las élites educadas de la India. Son, como lo dijera Gayatri Spivak, narrativas esencialistas, sujetas todavía a las epistemologías coloniales, que ocultan las hibridaciones culturales, los espacios mixtos y las identidades transversas.

## **2. "Outside in the Teaching Machine": la renovación poscolonial de los Estudios Latinoamericanos en los Estados Unidos**

La crítica poscolonial de Said, Guha, Bhabha y Spivak puso de relieve la persistencia de las herencias coloniales en los sistemas expertos desplegados por la modernidad, y particularmente en el modo en que las ciencias sociales generan representaciones sobre el "otro" que son administradas políticamente desde la racionalidad burocrática. Ésta crítica será aprovechada en los Estados Unidos para una renovación poscolonial de los Estudios Latinoamericanos por el llamado "Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos", fundado por John Beverley, Robert Carr, Ileana Rodríguez, José Rabasa y Javier Sanjinés, quienes desde comienzos de los años noventa empezaron a reflexionar sobre la función política del Latinoamericanismo en la universidad y en la sociedad norteamericana (3). Se empieza a levantar la sospecha de que los "Area Studies", y en particular los "Latin American Studies" han operado tradicionalmente como discursos inscritos en una racionalidad burocrático-académica que homogeniza las diferencias sociales, económicas, políticas y sexuales de las sociedades latinoamericanas. El Latinoamericanismo, esto es, el conjunto de representaciones teóricas sobre América Latina producido desde las ciencias humanas y sociales, es identificado como un mecanismo disciplinario que juega en concordancia con los intereses imperialistas de la política exterior norteamericana. El ascenso de los Estados Unidos como potencia vencedora en la segunda guerra mundial, los programas de ayuda económica para la modernización del "Tercer Mundo", la

globalización posmoderna del American way of life en la época del "capitalismo tardío", la política de lucha contra la expansión del comunismo en el sur del continente: todos estos factores habrían jugado como condiciones empírico-trascendentales de posibilidad del discurso latinoamericanista en la universidad norteamericana.

Como queda dicho, los miembros del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos piensan que las teorías de Said, Bhabha y Spivak, pero sobre todo de Ranajit Guha, debieran ser aprovechadas para una renovación poscolonial del Latinoamericanismo. Pues, como ocurre con la historiografía oficial de la India, también en los Estados Unidos se opera con una serie de representaciones literarias, filosóficas y sociológicas sobre "Latinoamérica" que ocultan estructuralmente las diferencias. De hecho, las epistemologías humanistas, con su énfasis en la centralidad de los letrados y la letra, se encuentran simbióticamente incorporadas a los programas de literatura que se adelantan en casi todas las universidades. El proyecto teórico-político del grupo va dirigido, entonces, hacia la deconstrucción de tales epistemologías y hacia la apertura de nuevos espacios de acción política (Beverley 1996: 275). Se busca articular una crítica de las estrategias epistemológicas de subalternización desarrolladas por la modernidad para, de este modo, recortada la maleza, encontrar un camino hacia el locus enuntiationis desde el que los sujetos subalternos articulan sus propias representaciones. En lo que sigue, quisiera examinar detenidamente las propuestas específicas de tres miembros del grupo: John Beverley, Walter D. Mignolo y Alberto Moreiras.

La crítica de Beverley se dirige primordialmente hacia el tipo de discurso letrado y humanista que predomina en los departamentos de literatura latinoamericana en los Estados Unidos. Siguiendo de cerca las tesis de Foucault, Beverley afirma que las estructuras del aparato universitario ofrecen a los profesores y alumnos un material ya reificado de estudio, "empaquetado" en rígidos esquemas canónicos que definen de antemano lo que es y lo que no es "literatura latinoamericana". De hecho, Beverley pretende mostrar que la organización institucional de los programas de literatura obedece a una ideología hegemónica que asigna a los países imperiales el dominio sobre una determinada lengua (Beverley 1996c: 82). Así, por ejemplo, existen departamentos de literatura española, inglesa o francesa porque España, Inglaterra y Francia fueron imperios importantes, pero no existe, por lo mismo, un departamento de literatura rumana o polaca. En muchas universidades la literatura latinoamericana es apenas una subdivisión de las "lenguas románicas", del mismo modo que las

literaturas de Rumania y Polonia son estudiadas en el contexto de las "lenguas eslávicas".

Beverley critica el enfoque humanístico de todos los programas académicos de literatura, en donde la figura del letrado aparece como "autoconciencia de América Latina", y la literatura como el discurso formador de la identidad latinoamericana (Beverley 1996b: 145-148). Al igual que Guha, Viswanathan y otros autores indios, Beverley afirma que la literatura fue una práctica de formación humanística de aquellas élites que, desde el siglo XIX, impulsaron el proyecto neocolonialista del estado-nación. El nacionalismo y el populismo vinieron animados en Latinoamérica por una lógica disciplinaria que "subalternizó" a una serie de sujetos sociales: mujeres, locos, indios, negros, homosexuales, campesinos, etc. La literatura y todos los demás saberes humanísticos aparecían inscritos estructuralmente en sistemas hegemónicos de carácter excluyente. Intelectuales como Bello, Sarmiento y Martí, para mencionar tan sólo tres ejemplos canónicos, actuaban desde una posición hegemónica, asegurada por la literatura y las humanidades, que les autorizaba a practicar una "política de la representación". Las humanidades se convierten así en el espacio desde el cual se "produce" discursivamente al subalterno, se representan sus intereses, se le asigna un lugar en el devenir temporal de la historia y se le ilustra respecto al sendero "correcto" por el que deben encaminarse sus reivindicaciones políticas.

Lo que busca John Beverley es romper con esta visión salvífica del papel de los intelectuales y avanzar hacia formas poshumanistas de teorización. Ya en *Literature and Politics* (1990) había sostenido la tesis de que la crítica literaria no es un mero reflejo superestructural de lo económico, sino que es un discurso involucrado en la formación de lo social a partir de su inserción en el aparato educativo. Luego, en *Against Literature* (1993) presenta la universidad (norteamericana) como una institución por la que pasan casi todas las luchas hegemónicas y contrahegemónicas de la sociedad. Es en la universidad donde se forman los cuadros dirigentes de la hegemonía social, pero es también allí donde se problematizan críticamente las exclusiones vinculadas a tal hegemonía. Por esta razón, la crítica literaria podría cumplir una importante función política en las luchas de poder al interior de la sociedad (4). Beverley entiende esta lucha como una deconstrucción de los discursos humanistas en que se ha formado el sujeto patriarcal y burgués de la modernidad, señalando otro tipo de prácticas extra-académicas, no letradas, que se resisten a ser representadas por el "discurso crítico" de los intelectuales. Voces diferenciales

capaces de representarse a sí mismas, como es el caso de Rigoberta Menchú y el Ejército Zapatista de Liberación, sin precisar de la ilustración de nadie. La crítica a los discursos humanistas sobre Latinoamérica es vista por Beverley como una terapia liberadora; una especie de "psicoanálisis de la literatura" que debería concientizar al intelectual de la "violencia epistémica" (Spivak) que conllevan sus fantasías heroicas. Liberado de su "voluntad de representación", el crítico literario podrá ser capaz de actuar eficazmente en los marcos de lo que Michel de Certeau llamara una micropolítica de la cotidianidad, allí donde los conflictos sociales afectan más de cerca su propia vida: en el campo de batalla del mundo universitario.

También Walter D. Mignolo quiere articular una crítica de la autoridad del canon que define cuáles son los territorios de la verdad del conocimiento sobre "Latinoamérica" en las universidades norteamericanas. Pero, a diferencia de otros miembros del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, que asumen más o menos acríticamente el modelo indio de teorización poscolonial y lo utilizan luego para el estudio de situaciones coloniales en América Latina, Mignolo piensa que este modelo corresponde a un locus muy específico, anclado en las herencias coloniales británicas de la India. Por ello, en lugar de convertir las teorías poscoloniales indias en modelo exportable a otras zonas periféricas, de lo que se trata es de investigar qué tipo de "sensibilidades locales" hicieron posible el surgimiento de teorías poscoloniales en América Latina. El problema que Mignolo desea resolver es si, análogamente a lo realizado por los poscoloniales indios, también en Latinoamérica existieron teorías que subvierten las reglas del discurso colonial desde las herencias coloniales hispánicas (Mignolo 1996a).

Ahora bien, cuando Mignolo habla de "teorías poscoloniales" se refiere en primer lugar, y de manera análoga a lo planteado por Bhabha y Spivak, a una crítica de las herencias epistemológicas del colonialismo, tal como éstas son reproducidas por la academia norteamericana. La relevancia política de esta crítica al interior de la "teaching machine" radica en que contribuye a deslegitimar aquellos paradigmas universalizantes definidos por la modernidad, en donde las prácticas colonialistas europeas aparecían como elementos irrelevantes a los procesos modernos de constitución del saber. Esta forma de pensar se encuentra particularmente anclada en la distribución ideológica del conocimiento en ciencias sociales y humanidades, que va unida a la repartición geopolítica del planeta en tres "mundos" después de la segunda guerra mundial (Mignolo 1997). Adoptando la teoría de la división geopolítica del trabajo intelectual desarrollada por Carl Pletsch, Mignolo piensa que entre 1950 y

1975, es decir cuando se inicia la "tercera fase de expansión global del capitalismo", la enunciación y producción de los discursos teóricos se encontraba localizada en el "Primer Mundo", en los países tecnológica y económicamente desarrollados, mientras que los países del "Tercer Mundo" eran vistos únicamente como receptores de saber científico.

Como puede observarse, Mignolo quiere investigar a fondo la relación entre imperialismo y conocimiento, tal como ésta se manifiesta en las prácticas científicas de los países imperiales. Ya en su magnífico libro *The Darker Side of the Renaissance*, el pensador argentino se propuso demostrar que los conocimientos historiográficos, lingüísticos y geográficos en el siglo XVI se ligaban directamente con el inicio de la expansión europea y representaron, por ello, la colonización de la memoria, el lenguaje y el territorio de los pueblos amerindios (Mignolo 1995). En este y otros escritos posteriores, Mignolo ha procurado mostrar que la ciencia moderna produjo objetos de conocimiento tales como "América", "Indias Occidentales", "América Latina" o "Tercer Mundo", que funcionaron en realidad como estrategias colonialistas de subalternización. Tales estrategias no pueden ser vistas como meras "patologías", sino como muestra palpable de que la modernidad fue un proyecto intrínsecamente colonialista y genocida. De hecho, la ciencia moderna ha sido cómplice directo de lo que Mignolo, siguiendo a Dussel, llama los "tres grandes genocidios de la modernidad": la destrucción de las culturas amerindias, la esclavización de los negros en África y la matanza de los judíos en Europa.

Pero, ¿qué ocurre una vez que se quebranta definitivamente el antiguo régimen colonialista europeo y tambalea el equilibrio del orden mundial establecido durante la guerra fría? Es el momento, nos dice Mignolo, en el que surgen tres tipos de teorías, provenientes de diferentes loci de enunciación, que rebasan epistemológicamente los legados coloniales de la modernidad: la posmodernidad, el poscolonialismo y el posoccidentalismo. Mientras las teorías posmodernas expresan la crisis del proyecto moderno en el corazón mismo de Europa (Foucault, Lyotard, Derrida) y de los Estados Unidos (Jameson), las teorías poscoloniales hacen lo mismo, pero desde la perspectiva de las colonias que recién lograron su independencia después de la segunda guerra mundial, como es el caso de la India (Guha, Bhabha, Spivak) y el medio oriente (Said). Por su parte, las teorías posoccidentales tienen su lugar "natural" en América Latina, con su ya larga tradición de fracasados proyectos modernizadores. Común a estos tres tipos de construcción teórica es su malestar frente al nuevo

despliegue tecnológico de la globalización a partir de 1945, y su profundo escepticismo frente a lo que Habermas llamase el "proyecto inconcluso de la modernidad".

De acuerdo a la arqueología de Mignolo, las teorías posoccidentales empezaron a formularse en América Latina a partir de 1918, es decir cuando Europa comenzó a perder la hegemonía del poder mundial. Teóricos como José Carlos Mariátegui, Edmundo O'Gormann, Fernando Ortiz, Leopoldo Zea, Rodolfo Kusch, Enrique Dussel, Raúl Prebisch, Darcy Ribeiro y Roberto Fernández Retamar consiguieron deslegitimar epistemológicamente el discurso hegemónico y colonialista de la modernidad, que procuraba impulsar el "tránsito" de América Latina hacia la modernización tecnológica de la sociedad. Los saberes teóricos de estos autores son "posoccidentales" porque articulan una respuesta crítica al proyecto social y científico de la modernidad en su nueva etapa de globalización imperialista (Jameson). Según Mignolo, la producción de discursos teóricos para América Latina, sobre América Latina y desde América Latina consigue romper con el eurocentrismo epistemológico que coadyuvó a legitimar el proyecto colonialista de la occidentalización (Mignolo 1996b). Mucho antes de que Guha fundara el grupo indio de estudios subalternos y de que en Europa y los Estados Unidos se empezara a hablar de posmodernidad y poscolonialidad, en América Latina se habían producido ya teorías que, ipso facto, rompían con los privilegios del discurso colonial.

Naturalmente viene la pregunta: ¿qué garantiza que las epistemologías de la ciencia social y la filosofía latinoamericanas (desde las cuales pensaron todos los autores anteriormente mencionados) no jugaron también un papel subalternizador, como lo hicieron en Estados Unidos y en Europa? Mignolo es consciente de este problema y procura resolverlo acudiendo a la hermenéutica filosófica de Gadamer (Mignolo 1993: 1-25). Sólo que mientras el pensador alemán se limitó a explorar el problema de la comprensión (Verstehen) en un horizonte monocultural dominado por el humanismo occidental, Mignolo se pregunta cómo es posible acercarse a textos producidos en espacios pluriculturales, atravesados por relaciones colonialistas de poder. Lejos de presuponer, como Gadamer, una tradición cultural en estado de pureza, la hermenéutica de Mignolo quiere articularse como un ejercicio de comprensión en situaciones o en herencias coloniales, tanto por parte del sujeto que interpreta, como por parte de los textos que son interpretados. Cuando el cientista social (o el filósofo) se identifica biográfica o éticamente con una determinada comunidad excluida, entonces se produce lo que Gadamer llamara una "fusión de horizontes": el intérprete no se aproxima a su objeto como un observador desinteresado, sino que lleva consigo

todos los pre-juicios (éticos, teóricos, políticos) que le atan a su propio mundo de la vida, en este caso, a un mundo de la vida marcado por la experiencia de la marginación colonial. El colonialismo funciona, entonces, como un ámbito pre-filosófico de identificación mundovital, como una "tradicción cultural" desde la cual es posible interpretar la comprensión que han tenido los latinoamericanos sobre su propio mundo. Mignolo piensa que, a diferencia de lo ocurrido en Europa y los Estados Unidos, buena parte de la ciencia social y la filosofía en Latinoamérica se ha manifestado como una "Hermenéutica pluritópica" que rompe con las epistemologías objetivizantes de la ciencia occidental.

Ya desde otra perspectiva teórica, Alberto Moreiras piensa que el poscolonialismo no es solo un nuevo paradigma para los estudios culturales, sino que se constituye en el horizonte inescapable del pensamiento latinoamericano en tiempos de globalización tardo-capitalista (Moreiras 1996a: 877). A diferencia de Mignolo, su proyecto no se limita al análisis arqueológico y a la reconstrucción de conocimientos silenciados, sino que busca avanzar hacia una metacrítica del Latinoamericanismo. De manera análoga a Edward Said, Moreiras quiere mostrar que el Latinoamericanismo (como el Orientalismo) es una forma de conocimiento directamente ligada a mecanismos imperiales de dominación que nacen con la modernidad. El saber latinoamericanista opera como una forma particular de poder disciplinario heredado del aparato estatal imperial. Funciona como heraldo de una agencia global, en tanto que busca integrar sus datos en un conocimiento supuestamente neutral y universal que abarque todas sus diferencias e identidades. El Latinoamericanismo trabaja, por tanto, como una máquina de homogeneización, aun cuando se entienda (ideológicamente) a sí mismo como si estuviese promoviendo y preservando la diferencia. A través de la representación latinoamericanista, las diferencias de las sociedades latinoamericanas son controladas, homogeneizadas y puestas al servicio de una representación global administrada desde el "centro" (Moreiras 1997: 8).

Es preciso aclarar que el "Latinoamericanismo" al que se refiere Moreiras es una forma de conocimiento académico que en los Estados Unidos forma parte de los llamados "Area Studies". Éstos nacen después de la segunda guerra mundial como apoyo científico a la política exterior de los Estados Unidos, que buscaba identificar y eliminar los obstáculos estructurales que impedían el tránsito hacia la modernidad en los países del "Tercer Mundo". El Latinoamericanismo se vio reforzado con el recrudescimiento de la guerra fría y el intento de impedir la propagación del comunismo en el sur del continente. Tanto Moreiras como Mignolo identifican este tipo de saberes

como pertenecientes a la "tercera fase de la occidentalización", liderada por los Estados Unidos a partir de 1945. Y la imagen humanista y letrada de América Latina propagada por estos discursos constituye precisamente la "herencia colonial" que el subalternismo busca superar. Como en el caso de Beverley, Moreiras piensa que esta herencia se halla depositada principalmente en las universidades, en los departamentos de literatura y estudios latinoamericanos, o en las instituciones que requieren de un saber científicamente avalado sobre Latinoamérica para legitimar determinadas políticas socio-económicas.

Frente a este tipo de Latinoamericanismo (primero o moderno), rebasado ya por los procesos geopolíticos a finales del siglo XX, Moreiras propone un "nuevo Latinoamericanismo" asentado en lo que Gloria Anzaldúa llamase los Borderlands, los espacios intermedios, los cruces fronterizos de orden epistémico-cultural que caracterizan el imaginario de los inmigrantes latinoamericanos en los Estados Unidos (Moreiras 1997: 3). Se trata de un Latinoamericanismo poscolonial, en tanto que desarticula el locus moderno (imperial) de enunciación que impregnó desde sus comienzos al "Latinoamericanismo primero". En lugar de proyectar una imagen unitaria y teleológica de América Latina en base a imperativos científicistas de homogeneización, el "Latinoamericanismo segundo" se entiende a sí mismo como una estrategia deconstructiva de carácter fundamentalmente político. No es, pues, un corpus teórico que genera representaciones y conocimientos sobre Latinoamérica, sino una "actividad" contradisciplinaria y anti-representacional que busca liberar las diferencias. Su tarea principal es desarmar los parámetros del conocimiento humanista creados durante el proceso de occidentalización, pero no en el nombre de una pasión nihilista o de un voluntarismo arbitrario, sino buscando con ello abrir campo para la emergencia de las diferencias, de las voces silenciadas por los saberes modernos. Ya que tales saberes (sociología, antropología, etnología, crítica literaria, filosofía) operaron como estrategias de subalternización en el panóptico académico, su deconstrucción podría contribuir a una democratización del conocimiento en las universidades norteamericanas, así como a una revaloración de los saberes "híbridos e impuros" despreciados por la modernidad. Aquí Moreiras piensa, como Mignolo, en formas subalternizadas de autoconocimiento que jamás fueron vistas como relevantes por aquellos latinoamericanistas apegados a los cánones disciplinarios de la modernidad (5).

En su ensayo *Restitution and Appropriation in Latinoamericanism*, Moreiras intenta conceptualizar filosóficamente los dos latinoamericanismos, el moderno y el

poscolonial, utilizando el pensamiento ontológico de Heidegger y Derrida. Al ser un tipo de saber anclado en los parámetros (metafísicos) de la ciencia moderna, el Latinoamericanismo adolece de la contradicción estructural que Gayatri Spivak denominase "violencia epistémica": pretende nombrar la diferencia para salvarla, pero la destruye en el acto mismo de su representación. El lenguaje homogeneizante de los saberes modernos con el que se presentaba el "Latinoamericanismo primero" bloqueó desde el comienzo la realización de su propósito central: representar la diferencialidad latinoamericana. He aquí la razón por la cual el Latinoamericanismo padeció siempre de lo que Moreiras llama la "paradoja de Abraham": la obediencia a la ley (a los esquemas rígidos de la *écriture*) exigía sacrificar al hijo amado, pero, al mismo tiempo, tener fe en su salvación como premio al sacrificio (Moreiras 1995).

Como Derrida, Moreiras sabe que la salida a esta paradoja estructural no puede consistir en representar lo que quedó por fuera de la representación, pues ello equivaldría a perpetuar el esquema metafísico (la búsqueda del fundamento) que caracterizó a los saberes humanistas. El nuevo Latinoamericanismo de Moreiras no quiere ser, por ello, un "viaje a la semilla", hacia el mundo irrepresentado de los subalternos (como lo pretendieron, por ejemplo, la filosofía y la teología de la liberación en la década de los setenta), sino una metacrítica epistemológica del discurso latinoamericanista. Se trata, pues, de una autoarqueología que busca corregir la enfermedad que padeció siempre el "Latinoamericanismo primero", a saber, la incapacidad para representar su propio lugar de enunciación (6). Aquí Moreiras se hace eco de la famosa distinción hecha por Spivak entre dos tipos posibles de representación: *Vertreten* y *Darstellen* (Spivak 1994: 71 ss.). En el primer caso, el intelectual habla desde un saber universal que le autoriza a tomar la palabra por los otros, sin tener que dar cuenta de su propia posicionalidad. A la manera del profeta, el letrado se convierte así en intelectual orgánico, en "subalternólogo" que transmite la verdad revelada por un sujeto trascendental. Habla, sin saberlo, desde la episteme moderna, desde la torre del vigilante en el panóptico académico. Por el contrario, en el segundo caso el letrado sabe que su propio discurso se halla inscrito en una racionalidad burocrática de carácter selectivo que le impide cualquier tipo de "objetividad". Por ello, en lugar de asumir un papel hegemónico, autorizado por la ciencia, que le permite mapear la sociedad y la cultura del "otro", el letrado toma posición política al interior de los aparatos productores del saber. Lejos de querer representar la voz del otro, lucha por una transformación de las políticas académicas de representación.

Desde este punto de vista, lo que Moreiras plantea no es una ruptura radical con respecto de previos modelos disciplinarios para ubicarse por fuera de ellos en nombre de una verdad más profunda. El latinoamericanista, en tanto que operario de una maquinaria académica, sigue trabajando al interior de los bordes disciplinarios que neutralizan la objetividad de su discurso. La diferencia entre el "Latinoamericanismo primero" y el "Latinoamericanismo segundo" no radica, pues, en sus vínculos más o menos próximos con un espacio incontaminado de exterioridad, sino en el grado de reflexividad frente a su propia actividad discursiva. Mientras que el "Latinoamericanismo primero" homogenizó las diferencias en el acto mismo de representarlas (Vertreten), el "Latinoamericanismo segundo" representa (Darstellen) la imposibilidad de representar diferencias y obra, de esta manera, como un importante correctivo (político) al interior de la teaching machine. De lo que se trata, según Moreiras, es de poner bajo control la "violencia epistémica" a través de la metacrítica.

### **3. Estudios Subalternos: convergencias y divergencias**

Me parece indudable que los estudios subalternos han descubierto aspectos importantes respecto a la forma en que las herencias coloniales de la modernidad continúan siendo reproducidas en las academias del Primer Mundo. Sin embargo, no quedo muy convencido del modo en que los teóricos poscoloniales relacionan el conocimiento social de los expertos (ciencias humanas y sociales) con la racionalidad de los sistemas abstractos en condiciones de globalización. Pareciera que las representaciones colonialistas sobre "América Latina" fuesen generadas únicamente desde los aparatos teórico-instrumentales de los países colonialistas, lo cual dejaría intocado el problema del modo en que tales representaciones, en virtud de la dinámica misma de la globalización, son producidas también en Latinoamérica. Ciertamente, las teorías poscoloniales tienen razón al mostrar que el conocimiento científico de la modernidad se encuentra directamente vinculado con la expansión del colonialismo; pero incurren, a mi juicio, en el mismo gesto colonialista criticado por Bhabha y Spivak: creer que Latinoamérica ha sido una simple "víctima" del occidentalismo, un elemento enteramente pasivo en el proceso de globalización. Esto explica por qué Walter Dussel y Kusch en los setenta, quisiera descubrir en el "pensamiento latinoamericano" un ámbito de exterioridad con respecto a las representaciones coloniales modernas. Pero vayamos despacio y veamos de qué modo se va tejiendo el problema.

Quisiera comenzar con el diagnóstico de la contemporaneidad que utilizan los estudios subalternos, mostrando su relación con las tesis del marxista norteamericano Frederic Jameson (colega y amigo de Mignolo y Moreiras en Duke University). En su libro *Postmodernism or the cultural logic of Late Capitalism*, Jameson procura mostrar que la posmodernidad no es otra cosa que un fenómeno "superestructural", correspondiente a la "tercera fase" de expansión del capitalismo a partir de la segunda guerra mundial (Jameson 1991). Este diagnóstico se apoya en una tipología sugerida por Ernst Mandel que divide la expansión del capitalismo en tres etapas: la primera fue impulsada por las tecnologías energéticas sobre las que reposaba la revolución industrial (maquinaria pesada, navegación a vapor); en la segunda, el capitalismo monopolístico se sustentó sobre los avances tecnológicos que hicieron posible los medios de transporte rápido (automóvil, tren, avión); la tercera etapa, la que vivimos actualmente, es la del capitalismo imperialista, apoyada sobre las nuevas tecnologías de la información (televisión, fax, video, internet). Jameson hace comenzar esta nueva etapa hacia el final de la segunda guerra mundial, cuando los Estados Unidos asumen el relevo de Europa como centro del poder tecnológico internacional.

En opinión de Jameson, la nueva fase del imperialismo se caracteriza por una globalización de la cultura norteamericana de masas que va de la mano con la transnacionalización de la economía. No se trata de un imperialismo puramente económico, llevado a cabo en el "Tercer Mundo" por las empresas multinacionales, sino, lo que es peor, de la disolución de las identidades regionales o nacionales en nombre de una lógica global totalitaria. En condiciones de globalización, la integración cultural ya no corre por cuenta de la memoria histórica de los pueblos, de la relación humana con la naturaleza o de las formas de pensamiento ligadas a tradiciones, sino por el principio racionalizador de las nuevas tecnologías y sus legitimaciones éticas y estéticas. Con ello quedan debilitados aquellos elementos autónomos y autóctonos de la cultura, ligados a un sentimiento colectivo, que en épocas pasadas fueron capaces de ofrecer una resistencia interior a las imposiciones heterónomas del desarrollo tecnológico. En suma, la globalización es para Jameson el despliegue totalizante de la racionalidad científico-técnica y, consecuentemente, la desaparición de las identidades regionales que ligan el territorio a una historicidad específica.

Todo esto explica por qué los estudios subalternos hacen énfasis en una crítica del Latinoamericanismo en los Estados Unidos, es decir, en el centro mismo de la nueva revolución tecnológica. En su opinión, un desmontaje de los mecanismos de representación científica del "otro" en los Estados Unidos podría convertirse en un

nuevo paradigma del pensamiento latinoamericano (Moreiras), debido no solo a la influencia de ese país sobre las "políticas de representación" en todo el mundo, sino también a la importancia que viene adquiriendo allí la floreciente comunidad latina. Y esto explica también la oposición de algunos subalternistas (en especial John Beverley) al paradigma teórico de los estudios culturales en América Latina. Beverley opina que, al valorar positivamente los efectos de la cultura de masas en el imaginario popular, los trabajos de Canclini, Brunner, Barbero y Sarlo legitiman el poder tecnológico del "capitalismo tardío", ignorando al mismo tiempo sus consecuencias destructivas (Beverley 1996c: 89ss). Argumentando en una dirección similar, Alberto Moreiras piensa que el surgimiento de los estudios culturales obedece a la necesidad global de reajuste que experimentan las ciencias sociales y las humanidades de los Estados Unidos (Moreiras 1996b).

Pienso, sin embargo, que si algo positivo mostraron los estudios culturales en América Latina fue que las instituciones de la high culture (sobre todo la industria cultural, pero también, como veremos luego, el conocimiento social de los expertos) no "desnaturalizan" las dinámicas populares, sino que se encuentran integradas a ellas como naturaleza segunda. El mismo Jameson reconoce que la globalización ha eliminado la distancia entre lo culto y lo popular y que se hace necesario pensar este fenómeno de manera "dialéctica", mostrando en él la simultaneidad de lo positivo y lo negativo, de la falsedad y la verdad, de la cosificación y la liberación. Pero ni Jameson ni los estudios subalternos han dejado en claro de qué modo podría realizarse este programa. Al contrario, su lectura del mundo contemporáneo parece reducir la globalización a una maquinaria tecnológica que destruye irremisiblemente las tradiciones locales. Con ello pierden de vista el carácter fundamentalmente reflexivo (es decir, cultural) de la globalización y se precipitan hacia un reduccionismo doble: creer, por una parte, que los saberes disciplinarios de la modernidad son heraldos de una lógica exclusivamente homogeneizante, manipulada perversamente desde los países industrializados; y creer, por la otra, que los agentes subalternos en Latinoamérica se oponen a la occidentalización independientemente de los recursos puestos a su disposición por la occidentalización misma.

A continuación presentaré una lectura sociológica de la globalización que busca evitar los dos reduccionismos mencionados y que allanará el camino para una genealogía del Latinoamericanismo en América Latina. Partiré de una hipótesis defendida ya por pensadores como Enrique Dussel, Anthony Giddens, Ferdinand Braudel y Emmanuel Wallerstein, que también es compartida por Mignolo: la modernidad no es un proceso

regional, que acaece fundamentalmente en las sociedades europeas y luego se extiende (o impone) hacia el resto del mundo, sino que es un fenómeno intrínsecamente mundial. De acuerdo a esta interpretación, la dinámica de la modernidad no tiene su asiento en el desarrollo inmanente de las sociedades occidentales (Taylor, Habermas), es decir, no viene determinada por eventos locales como el humanismo italiano, la reforma protestante y la revolución industrial, sino que se constituye como resultado de la expansión colonialista de occidente y la configuración de una red global de interacciones. Utilizando la terminología de Wallerstein: no es que la modernidad sea el motor de la expansión europea sino, todo lo contrario, es la constitución de un sistema-mundo, en donde Europa asume la función de centro, lo que produce ese cambio radical de las relaciones sociales que llamamos "modernidad" (Wallerstein 1991). Lo cual significa también que la modernidad no es un fenómeno primordialmente geográfico y que, por ello mismo, no es Europa quien genera la modernidad, sino que es la dinámica cultural de la modernidad (estudiada por Max Weber) la que genera una representación llamada "Europa" y unos "otros" de esa representación, entre los cuales se encuentra "América Latina".

Ahora bien, una característica básica de las relaciones sociales "modernas" es la posibilidad de interacción a través de la distancia. La creación fáctica de una red mundial de comunicaciones hace que las acciones locales, fundadas en la relación cara-a-cara, empiecen a quedar determinadas por eventos distantes en el espacio y el tiempo. De este modo, la vida social queda sometida a una dialéctica vertiginosa de anclaje y desanclaje, de territorialización y desterritorialización, que inscribe la formación de identidades personales o colectivas en contextos ya mundializados de acción. Mientras que en sociedades tradicionales las relaciones intersubjetivas se hallaban ancladas en un espacio (aquí) y un tiempo (ahora) coincidentes, en las sociedades afectadas por la modernidad se produce un reordenamiento de la vida social en nuevas combinaciones espacio-temporales. El aquí ya no coincide más con el ahora porque las circunstancias locales empiezan a ser penetradas y transformadas por influencias que se generan a gran distancia y en donde ya no se requiere más la copresencia física de los sujetos interactuantes (Giddens 1990).

Giddens ha mostrado que este carácter impersonal y fantasmagórico es, justamente, lo que torna reflexiva la estructura cultural de la modernidad (7). Las relaciones de presencia (que Habermas idealiza como fuente última de la reproducción simbólica del mundo de la vida) empiezan a ser desplazadas por relaciones de ausencia,

coordinadas por sistemas abstractos como el capitalismo y el estado nacional. Pero al mismo tiempo, la globalización coloca el conocimiento de expertos en la base de la reproducción social y lo vincula con la rutina de la cotidianidad. Lo cual significa que el desanclaje provocado por los sistemas abstractos crea también las condiciones institucionales para que los agentes sociales adquieran información sobre sus propias prácticas y las transformen. En esto consiste precisamente el anclaje cultural de la globalización: conocimientos generados desde sistemas expertos y, por ello mismo, desterritorializados, afectan directamente el modo en que los sujetos de todas las localidades se perciben a sí mismos como sujetos diferentes y les capacita, desde sus propias dinámicas culturales, para reproducir comportamientos antisistémicos (Wallerstein). La reflexividad en base a los saberes expertos no es, por ello, un privilegio de las élites intelectuales o de las sociedades industrializadas del norte, sino que es un fenómeno que afecta nuestro modo de habitar la cultura (también en Latinoamérica) y que, por ello mismo, nos constituye.

Entender la modernidad como un proceso des(re)territorializador de la vida social nos permitiría comprender la globalización como un fenómeno complejo en el que se combinan la homogeneización (desanclaje) y la liberación de las diferencias (reanclaje). La globalización "des-coloca", en el sentido de que la experiencia cotidiana se hace cada vez más dependiente de los sistemas abstractos. El capitalismo, por ejemplo, es un mecanismo que coordina las transacciones entre agentes separados en espacio y tiempo a través de una señal deslingüizada: el dinero. Este sistema abstracto de reglas conlleva la destrucción de relaciones mundovitales de comunidad y reciprocidad porque se orienta fundamentalmente hacia la competitividad de los mercados y funciona únicamente cuando existe una mano de obra asalariada desprovista de los medios productivos. Otro de los sistemas abstractos generados por la globalización, el estado nacional, opera también como un mecanismo que coordina las acciones de agentes distanciados a través de una señal igualmente deslingüizada: el poder. El sistema administrativo de los estados nacionales funciona únicamente si logra obtener el monopolio legítimo de los medios de violencia (fuerza militar) sobre las fronteras territoriales y si consigue desarrollar tecnologías efectivas de control y vigilancia sobre la población (ciencia, educación, salud, leyes, medios de información). Mirada sólo desde esta perspectiva, la territorialización de los sistemas abstractos pudiera ser vista como el despliegue de una racionalidad que "coloniza" el mundo de la vida, lo cual explicaría las críticas de Habermas y Jameson.

Pero la contrapartida necesaria del desplazamiento es el reanclaje cultural. La globalización desancla las relaciones sociales de sus contextos locales (tradicionales) y las inserta en mecanismos des-territorializados de acción, pero también provee a los sujetos de competencias reflexivas que les permiten re-territorializar esas acciones en condiciones locales (postradicionales) de tiempo y lugar. Y en este proceso de reinserción juegan un papel fundamental los saberes expertos. No me refiero únicamente a la implementación del conocimiento técnico como principio organizador de la vida cotidiana, sino también, y por encima de todo, a la función de las ciencias sociales como mecanismos de auto-observación de la sociedad. Como bien lo muestra Wallerstein (1991: 7-22), la postulación de la sociedad humana como objeto de conocimiento a partir del siglo XVII creó una serie de saberes (economía, teoría política, historiografía, sociología, antropología, filosofía social, etc.) que fueron implementados a la dinámica de las culturas locales mediante su absorción por las grandes ideologías políticas del siglo XIX: el liberalismo, el socialismo y el conservatismo. Para reproducirse y legitimarse, estas ideologías dependían necesariamente del conocimiento, particularmente de aquellos saberes que generaban "información objetiva" sobre el funcionamiento de la sociedad. No solamente los intelectuales, sino también los agentes profanos afectados por los procesos de desanclaje hicieron uso reflexivo de ese conocimiento para observarse a sí mismos (cosa imposible en localidades no sometidas a procesos globalizantes) y para definirse como sujetos diferentes. Las grandes ideologías modernas lograron movilizar a millones de personas y los conocimientos expertos que les servían de base fueron reciclados para contrarrestar el desanclaje producido por la globalización y crear nuevas identidades personales y colectivas a nivel local. De hecho, a partir del siglo XIX la configuración autónoma del "yo" y del "nosotros" empezó a ser dependiente de una gran cantidad de información desterritorializada sobre las prácticas sociales.

Todo esto tiene consecuencias importantes para repensar la posibilidad de un "Latinoamericanismo poscolonial", tal como lo plantean los estudios subalternos. Pues, asumiendo las premisas teóricas anteriormente esbozadas, de lo que se trata no es de avanzar hacia un Latinoamericanismo "reflexivo" (Moreiras / Mignolo) en contraposición a un Latinoamericanismo imperial, irreflexivo y acrítico. Desde finales del siglo XVIII hasta nuestros días, "América Latina" ha sido inevitablemente constituida como objeto del saber desde las mismas sociedades latinoamericanas a partir de metodologías occidentales como el enciclopedismo, el romanticismo utópico, el positivismo, la hermenéutica, el marxismo, el estructuralismo y los estudios culturales. Y como hemos procurado mostrar, estos discursos se integran de manera

reflexiva a la estructura de la sociedad en condiciones de globalización. De lo que se trata, más bien, es de aclarar genealógicamente de qué manera se ha inscrito históricamente la reflexividad global de las ciencias sociales en los contextos locales de América Latina y cómo, a partir de ahí, se producen saberes de auto-observación social que reproducen los mecanismos de anclaje y desanclaje a los que nos hemos referido anteriormente.

Podría argumentarse que todos estos eran saberes letrados (Rama), estrategias homogeneizadoras (Beverley, Mignolo) en manos de una élite que vivió siempre de espaldas a la realidad heterogénea de América Latina. Pero aquí se hace necesario precisar en qué consistió la "subalternización" del Otro y cuál fue el papel del conocimiento experto en estos contextos. Insisto de nuevo en la idea básica: los efectos globalizantes de la occidentalización y la configuración de los estados nacionales provocaron una dilatación espacio-tiempo que separó las relaciones sociales de sus contextos "originarios" de interacción, pero crearon también los recursos institucionales para una reinscripción cultural de las identidades desplazadas. A manera de ejemplo: las revoluciones hispanoamericanas del siglo XIX generaron una dislocación de las identidades territoriales y la concentración del poder político en manos de una élite criolla con acceso privilegiado al conocimiento, pero, simultáneamente, produjeron un movimiento de relocalización en el que grupos anteriormente subalternizados pudieron "hablar" y articular cognitivamente sus propios intereses. Los conocimientos expertos, que en manos de las élites sirvieron para consolidar los poderes hegemónicos, funcionaron también como recursos reflexivos con efectos negativos para sus intereses: crearon espacios de transgresión que fueron aprovechados por los subalternos. Al ser canalizado como instrumento de legitimación por las grandes ideologías políticas del siglo XIX, la reflexividad cognitiva, hermenéutica y estética de la modernidad pudo territorializarse en sectores no letrados de la población y servir ahí como medio de autorreflexión (8). Observarse como sujetos excluidos conllevaba la posibilidad de desdoblarse, observar las propias prácticas y compararlas con las prácticas de sujetos distantes en el tiempo y el espacio, establecer diferencias con otros sujetos locales y producir determinadas estrategias de resistencia. En suma: observaciones globales fundadas en el conocimiento de los sistemas expertos, particularmente en los diagnósticos de la teoría social, afectaron directamente la forma en que buena parte de la población buscó re-territorializar sus identidades personales y colectivas a nivel de la cultura.

Por esta vía llegamos a conclusiones que no anulan sino complementan el proyecto teórico de los estudios subalternos. Compartimos con ellos la intención de mostrar de qué manera el Latinoamericanismo se vincula directamente a los procesos de la occidentalización. Pero teniendo en cuenta la dinámica de la globalización explicada anteriormente, habría que mostrar el modo en que el Latinoamericanismo ha jugado también en América Latina como mecanismo de subalternización y/o diferenciación. No lo olvidemos: a partir del siglo XIX todos los proyectos cognitivos, económicos, políticos y estéticos del subcontinente han sido legitimados por los saberes expertos que despliega la globalización. El "proyecto de la modernidad" no puede ser visto, por ello, como un elemento "extraño" a las dinámicas internas de la(s) cultura(s) latinoamericana(s), sino como parte integral de las mismas. De hecho, y en contra de lo que piensa Mignolo, toda la tradición de lo que Leopoldo Zea llamó el "pensamiento latinoamericano" se constituye desde y a partir de la modernidad, reproduciendo por ello los mecanismos generadores de alteridades y subjetividades que critican los estudios subalternos. Por ello mismo, una crítica de la occidentalización no debería buscar allí algún tipo de alteridad ontológica (lo que queda "por fuera" de las representaciones imperiales), perpetuando así la mirada colonial por excelencia (9), sino mostrar el modo en que, desde el siglo XIX, el Latinoamericanismo se inscribe en el seno de una lucha intra-latinoamericana y esencialmente occidental por el control de los significados.

#### **4. Hacia una genealogía de la Metafísica de lo latinoamericano en América Latina**

Me ha sido necesaria esta excursión sociológica para mostrar que la globalización es una dinámica mundial, genéticamente vinculada no solo a la experiencia del colonialismo, sino también al despliegue de las epistemologías modernas en sus tres aspectos fundamentales: cognitivo (ciencias naturales, humanas y sociales), hermenéutico (prácticas discursivas de la identidad colectiva) y estético (tecnologías del yo). El carácter genético de estas relaciones me impide reducir la globalización a una estructura impersonal (económica o burocrática) que se levanta por encima de nuestras cabezas y nos "subalterniza", condenándonos a la condición de "no poder hablar" (10). Por el contrario, hemos visto que las estrategias de resistencia frente a los imperativos cosificadores de la globalización son articuladas en base a los recursos que pone a nuestra disposición la globalización misma. Gran parte de estos recursos son de tipo cognitivo y se basan, por ello, en el conocimiento, en la información (articulada por saberes expertos) sobre el mundo, la sociedad y sobre nosotros

mismos. Reconocer esto constituye, a mi juicio, un importante correctivo frente a la tesis de los estudios subalternos (compartida por Jameson y Habermas) según la cual, la globalización y los saberes expertos a ella vinculados son meras expresiones de una racionalidad que "coloniza" el mundo de la vida.

De otro lado, hemos visto también que el carácter mundial de la globalización nos impide pensar a América Latina, al menos desde un punto de vista epistemológico, como la "otra cara" de la modernidad. También en Latinoamérica, y particularmente durante la fase poscolonial, una vez ganada la independencia frente a España, se desplegaron los mismos mecanismos disciplinarios de la modernidad. Mecanismos, repetimos, que no se reducen a su componente técnico-instrumental (la economía capitalista, la burocracia del estado-nación), sino que incluyen también una racionalidad cognitiva, hermenéutica y estética desde la cual se articularon la mayor parte de las prácticas que configuraron a las actuales naciones latinoamericanas. Y aquí jugó un papel central el Latinoamericanismo, esto es, el conjunto de narrativas que, desde el siglo XIX hasta el presente, han querido responder a la pregunta por el "quiénes somos" los latinoamericanos en general, o los mexicanos, colombianos, brasileños, argentinos, etc. en particular.

El punto que quisiera dejar apenas planteado en este lugar (desarrollarlo implicaría un trabajo de otras características y otras dimensiones) pudiera visualizarse de la siguiente forma: así como los estudios subalternos han buscado realizar una genealogía o arqueología del Latinoamericanismo en los Estados Unidos, me parece importante avanzar hacia la realización de un proyecto similar, aunque no idéntico, para el caso de América Latina. Es decir, se hace necesario reconocer que la crítica al Latinoamericanismo en los Estados Unidos no agota ni con mucho el problema de mostrar cuáles han sido los mitos sobre América Latina (las "heterologías", como dijera Michel de Certeau, o las "invenciones", como diría Edmundo O`Gormann) que el proyecto colonialista de la modernidad arrastra consigo para legitimarse. Pues también al sur del río grande hemos venido construyendo la verdad sobre nosotros mismos en base a esos mitos ilustrados durante los últimos 200 años, hasta el punto de que éstos se han convertido ya en naturaleza segunda, en una "metafísica" (en sentido heideggeriano) que nos constituye. Como buenos Calibanes hemos asimilado el lenguaje de Próspero, convirtiéndolo en la "gramática" que envuelve todas nuestras prácticas teóricas, sociales, políticas, económicas y estéticas (11). Pero de lo que se trata no es tanto de trascender esa metafísica en nombre de una verdad más "nuestra" y más pura, sino de reconocer la violencia que esa metafísica conlleva, para

desarrollar estrategias inmanentes de resistencia. Veamos todo esto un poco más de cerca.

A partir de 1750, los criollos hispanoamericanos empezaron a creer, sobre la base del optimismo ilustrado de su tiempo, que la sociedad humana podía ser cambiada y mejorada indefinidamente si se aplicaban los métodos adecuados para ello. El fin supremo del conocimiento ya no es la preparación para conseguir la felicidad ultraterrena, sino la mejoría de las condiciones de vida del hombre en este mundo mediante la implementación social de la ciencia. El aumento de la felicidad de los hombres y la mitigación de sus sufrimientos se convierte así en el objetivo primordial del conocimiento y de la política. Las reformas borbónicas fueron impulsadas precisamente por la idea de que el éxito de la economía capitalista (evidente en países como Inglaterra) se apoyaba en el conocimiento de la nueva ciencia. Era necesario por ello revitalizar la economía, organizar la hacienda, agilizar las leyes, reformar los programas de estudio. La racionalización se convierte así en el programa social compartido por ilustrados y políticos a uno y otro lado del Atlántico. La implantación de la racionalidad científico-técnica en las colonias conduciría necesariamente al progreso material y moral de las mismas. Aquí echan precisamente sus raíces las primeras representaciones modernas de "lo latinoamericano".

En efecto, de lo que se trataba era de investigar científicamente las causas de nuestro "atraso", para lo cual se requería una analítica de lo americano que diera cuenta del modo en que podríamos dejar de ser colonias para convertirnos en "naciones libres" y alcanzar la Mündigkeit, la mayoría de edad. Había que volver sobre nosotros mismos (reflexión), descubrir el potencial de nuestras riquezas naturales, oscultar nuestras costumbres, reconocer nuestras limitaciones (12). Y la ciencia social sería el instrumento idóneo para ello. Ella sería la encargada de cumplir este papel reflexivo, de informarnos quiénes somos, de dónde venimos y para dónde vamos. Concomitantemente, los letrados (casi todos pertenecientes a la minoría blanca) serían los encargados de llevar la bandera del "americanismo", del nacionalismo patriótico, mientras que el estado asumiría la tarea de institucionalizar la "razón crítica" que nos sacaría finalmente de la barbarie, la miseria y la esclavitud. De hecho, todo el siglo XIX puede interpretarse como el intento de llevar adelante este programa. Como lo ha mostrado magistralmente Beatriz González Stephan (1996: 17-48), por todos lados se establecieron pequeños "tribunales de la razón" (constituciones políticas, leyes, manuales de urbanidad, programas de alfabetización, políticas de higiene y salud pública, etc.) que tenían la función de domesticar la herencia de nuestra barbarie

hispánica, educar nuestros cuerpos y mentes para disponerlos a la ética del trabajo, disciplinar nuestras pasiones tropicales.

Todo esto para decir lo siguiente: el Latinoamericanismo, en tanto que conjunto de discursos teóricos sobre "lo propio" elaborados desde la ciencia social e incorporados al proyecto decimonónico de racionalización, jugó como un mecanismo panóptico de disciplinamiento social. Pero lo más interesante es que la metafísica sobre la cual se apoyaba el Latinoamericanismo tuvo efectos reales en la población; efectos que, como vimos en el apartado anterior, trascendían las intenciones políticas de las élites que impulsaban el proyecto. Grupos no letrados empezaron a "hablar" (Spivak), a representarse a sí mismos de acuerdo a los parámetros definidos por la modernidad, esto es, asumiendo la idea de que el hombre se encuentra en la capacidad de ser arquitecto de su propio destino; de romper las cadenas que le atan a la "minoría de edad" para reconfigurar su identidad de manera autónoma. Alrededor de esta metafísica organizaron sus luchas miles de personas anteriormente ignoradas e invisibles para la "ciudad letrada". Al articular sus intereses de acuerdo a los recursos puestos a su disposición por el saber y la letra, Calibán empieza a mirarse a sí mismo en el espejo de Próspero y el Latinoamericanismo cumple, entonces, su cometido inicial: hacer que nos reconozcamos en y con la modernidad, asumiendo de paso todos sus efectos paradójicos: la necesidad de someter nuestros intereses (y deseos) a una ratio, a una disciplina política, a una elección basada en el conocimiento, a una representación objetivada del mundo y de nosotros mismos. La modernidad nos permite representarnos como seres libres pero, al mismo tiempo, nos arrebató la posibilidad de realizar institucionalmente esa representación. La "paradoja de Abraham" a la que hace referencia Moreiras es una característica no solo del Latinoamericanismo sino de todos los saberes y prácticas desplegados por la modernidad. La institucionalización de la metafísica de lo latinoamericano (es decir, su objetivación en leyes, constituciones, políticas educativas, saberes académicos, tecnologías de promoción económica y social) conduce paradójicamente a su negación, al disciplinamiento de la memoria y los sentidos, en una palabra, al fenómeno que Heidegger llamara el "olvido del ser", la *Seinsvergessenheit*.

Con la llegada del siglo XX, el Latinoamericanismo empieza a diversificarse en cuanto a su contenido material, pero conservando básicamente la misma estructura formal que acabo de describir. A partir de Rodó, el Latinoamericanismo se convierte ya no en una analítica sino en una fenomenología de lo americano (13). Desde la modernidad, desde su gramática profunda, la "esencia de lo nuestro" es representada en oposición

a la racionalidad fáustica y universalista de la misma modernidad. La meta del desarrollo social de nuestros países ya no es tanto la sustitución de la imaginación por la observación y la experiencia (como quisieron los ilustrados y los positivistas durante todo el siglo XIX), sino la plena expansión de la vida moral y de la autenticidad cultural. Se va delineando así desde la letra un mito que todavía nos constituye (y nos asedia) sin quererlo: el mito de la "América mágica"; la idea del autoctonismo, de la recuperación de las raíces, de la identificación con lo telúrico, de lo real-maravilloso, de la "raza cósmica", del pobre y el subalterno como portadores impolutos de la verdad. Un mito que ha sido apropiado por grupos (no letrados) de todos los colores para legitimar y defender sus aspiraciones políticas. Se trata, muy a pesar de sí misma, de una representación occidental, atravesada por el deseo de la emancipación, la liberación y la reconciliación con los orígenes. Y se trata, también, de una "política de la representación" muy moderna y muy global escenificada desde los años treinta por el estado nacional-populista en su afán de alcanzar la "modernización" de Latinoamérica. Como había ocurrido anteriormente, el proyecto de la racionalización continuó siendo el punto arquimédico sobre el que se construyeron todos los latinoamericanismos del siglo XX.

No voy a profundizar en estas reflexiones, pero quisiera finalizar anotando lo siguiente: tal como lo muestra Alberto Moreiras, la crítica al Latinoamericanismo, es decir, el Poslatinoamericanismo, no pretende conducirnos al reino de los orígenes para encontrar allí una verdad esencial sobre "lo nuestro", revelada exclusivamente a los letrados. Al proceder genealógicamente, la crítica al Latinoamericanismo quisiera hacer plausible una interpretación respecto a los lugares en los que se ha venido construyendo históricamente la verdad sobre nosotros mismos. Lo que busca la crítica no es juzgar ni legislar (no juega a ser "tribunal de la razón") sino sugerir la idea de que detrás de todos los fragmentos que nos constituyen, detrás de todas las representaciones que han venido configurando nuestra personalidad histórica, no existe una moral ni una verdad que garantice el sentido de esos fragmentos y de esas representaciones. La genealogía muestra que lo que subyace a las representaciones históricas de "Latinoamérica" no es una representación más auténtica, sino una voluntad de representación que se afirma a sí misma en la lucha feroz con otras voluntades. Bien lo vio Weber, la racionalización occidental deja sin piso la idea del fundamento y nos confronta necesariamente con la sensación de que los dioses se han ido para siempre y de que "todo lo sólido se desvanece en el aire". Es el precio que tenemos que pagar por haber sido cristianizados, modernizados a la fuerza e integrados desde muy temprano a la dinámica nihilista de occidente (14). Pero es un

precio que nos obliga también a reconocer que no podemos escapar a nuestro destino histórico de tener que elegir continuamente y participar en la lucha por la creación de sentido. Quizás al reconocer la contingencia de estas elecciones y negociaciones, al quedar expuesta la configuración intempestiva de lo que somos y hemos venido siendo, al mostrarse la temporalidad de aquello que usualmente percibíamos como estructura universal, podamos evitar seguir fugándonos de nuestro presente.

## Notas

1. Para una relación crítica de las diferentes teorías poscoloniales, véase: Young 1990; Moore-Gilbert 1997.
2. Cfr: Seed 1996.
3. Estos y otros latinoamericanistas empezaron a reunirse por primera vez en 1992 en la George Madison University, pero sólo se presentaron oficialmente como grupo en 1994, con motivo de la conferencia organizada por la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA) en Atlanta, Georgia. Ya en 1994 el grupo había adoptado su nombre de pila (Latin American Subaltern Studies Group) y publicado una declaración de principios ("Founding Statement") en la revista *Boundary 2*. (cfr: Beverley, et.al 1995: 135-146).
4. "Modifying Derrida's famous slogan, I would risk saying, in fact, that there is no "outside-the-university", in the sense that all contemporary practices of hegemony (including those of groups whose subalternity is constituted in part by their lack of access to schools and universities) pass through it or are favorably or adversely in some way by its operations" (Beverley 1993: x).
5. Sólo que mientras el argentino se concentra en la restitución del pensamiento filosófico y sociológico latinoamericano, Moreiras, al igual que Beverley, prefiere hacer el énfasis en la literatura de testimonio. Cfr. Moreiras 1996.
6. *Ibid.*, p. 9.
7. A diferencia de Habermas, para quien la formación de sistemas expertos opera como mecanismo de "colonización del mundo de la vida", Giddens enseña que la relación entre sistemas y sujetos, o como él mismo prefiere decirlo, entre agencia y estructura, no puede pensarse en términos excluyentes. El conocimiento de los expertos, a pesar de su carácter impersonal y homogeneizante, no es algo que pasa por encima de las cabezas de los agentes sociales, entorpeciendo (o "alienando") la percepción reflexiva de sus propios intereses. Es, por el contrario, lo que posibilita la percepción y articulación de los mismos.
8. Sobre los tres tipos de reflexividad social: cognitiva, estética y hermenéutica, cfr Lash 1996.
9. Quisiera señalar en este lugar la crítica de Spivak al Grupo Sudasiático de Estudios Subalternos, en el sentido de que la idea de "recobrar" las expresiones no letradas (orales) del subalterno que habían sido ocultadas por el aparato humanístico del colonizador, reproduce de nuevo la típica actitud colonial de querer "conocerlo" y hablar en su lugar. (cf. Spivak 1987).

10. Aquí juego un poco con los conceptos desarrollados por Spivak, pero colocándolos en contra de su propia posición. Si la globalización despliega "recursos" que permiten a los subalternos "hablar" y articular sus propios intereses, entonces éstos dejan ya de ser "subalternos" en el sentido que le atribuyen Spivak y Guha a esta categoría.
11. He desarrollado ampliamente esta idea en mi tesis de maestría (inédita en castellano) *Die Philosophie der Kalibane. Diskursive Konstruktionen der Barbarei in der latein-amerikanischen Geschichtsphilosophie*. Universidad de Tübingen (Alemania), Facultad de filosofía, 1996.
12. Son muchos los textos que se organizan como una "analítica de lo americano" desde mediados del siglo XVIII hasta finales del siglo XIX. Entre ellos cabe destacar *La influencia del clima en los seres organizados* de Francisco José de Caldas, *Facundo* de Domingo Faustino Sarmiento, *Bases* de Juan Bautista Alberdi, *El evangelio americano* de Francisco Bilbao, *El dogma socialista* de Esteban Echevarría, *Oración Cívica* de Gabino Barreda y *Nuestra América* de Carlos Octavio Bunge (ya entrado el siglo XX).
13. La diferencia entre la analítica y la fenomenología de lo americano debe aclararse de manera arqueológica. Mientras que la analítica se construye sobre el modelo causal-explicativo aplicado al estudio de la sociedad a través del positivismo sociológico, la fenomenología está montada sobre un modelo hermenéutico (Dilthey, Bergson, Husserl) en el que los hechos sociales ya no son vistos como "cosas" naturales sino como objetivaciones históricas de fenómenos de conciencia. El mundo social no son los objetos, las cosas extrañas al sujeto, sino que es el medio en que se vive, la "circunstancia" (Ortega), el universo de las experiencias culturales que se desarrolla en la historia.
14. A propósito, "Occidente" (das Abendland) significa - no sólo etimológica sino también culturalmente - el "lugar donde se oculta el sol".

## Bibliografía

Moore-Gilbert, Bart. *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*. Londres: Verso 1997

Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. London / New York: Routledge 1994.

Beverley, John. *Against Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1993.

Beverley, John / Oviedo, José / Aronna, Michael (eds.). *The Postmodernism Debate in Latin America*, Durham: Duke University Press 1995.

Beverley, John. "Writing in Reverse: On the Project of the Latin American Subaltern Studies Group", en: *dispositio/n* 46 (1996) 271-288.

Beverley, John. "A little azúcar. Una conversación sobre estudios culturales", en: *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias* 8 (1996) 79-95.

Beverley, John. "¿Posliteratura? Sujeto subalterno e impasse de las humanidades", en: González Stephan, Beatriz (ed.), *Cultura y Tercer Mundo* (tomo I: "Cambios en el saber académico"). Caracas: Nueva Sociedad 1996, 137-166.

Castro-Gómez, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros 1996.

Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press 1990.

González Stephan, Beatriz. "Economías fundacionales. Diseño del cuerpo ciudadano", en: id. (ed.), *Cultura y tercer mundo*. (tomo 2: "Nuevas identidades ciudadanas") Caracas: Nueva Sociedad 1996.

Guha, Ranajit. "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India", en: Guha, Ranajit / Spivak, Gayatri (eds.), *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press 1988, 37-43.

Jameson, Frederic. *Postmodernism or the Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press 1991.

Lash, Steve. "Reflexivität und ihre Doppelungen: Struktur, Ästhetik und Gemeinschaft", en: Beck, Ulrich., Giddens, Anthony., Lash, Steve. (eds.) *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*. Frankfurt: Suhrkamp 1996, 195-286.

Mignolo, Walter. *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Harbor: The University of Michigan Press 1995.

Mignolo, Walter. "Are Subaltern Studies Postmodern or Poscolonial?. The Politics and Sensibilities of Geo-cultural Locations", en: *dispositio/n* 46 (1996) 45-73.

Mignolo, Walter. "Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área", en: *Revista Iberoamericana* 176-177 (1996) 679-696.

Mignolo, Walter. "La razón poscolonial: herencias coloniales y teorías poscoloniales", en: de Toro, Alfonso. (ed.) *Postmodernidad y Postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*. Frankfurt: Vervuert 1997, 51-70.

Moreiras, Alberto. "Elementos de articulación teórica para el subalternismo latinoamericano: Cándido y Borges", en: *Revista Iberoamericana* 176-177 (1996) 875-891.

Moreiras, Alberto. "Restitution and Appropriation in Latinoamericanism", en: *Journal of Interdisciplinary Literary Studies* 1 (1995) 1-43.

Moreiras, Alberto. "The Aura of Testimonio", en: Gugelberger, G. (ed.), *The Real Thing. Testimonial Discourse and Latin America*. Durham: Duke University Press 1996, 192-224.

Moreiras, Alberto. "A Storm Blowing from Paradise: Negative Globality and Latin American Cultural Studies", en: *Siglo XX / 20th Century* (1996) 59-84.

Moreiras, Alberto. "Global Fragments: A Second Latinoamericanism" (manuscrito, 1997).

Said, Edward. Orientalism. Western Conceptions of the Orient. Londres: Penguin Books 1978.

Seed, Patricia. "Subaltern Studies in the Post-Colonial Americas", en: dispositio/n 46 (1996) 217-228.

Spivak, Gayatri. "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography", en: id., In Other Worlds. Essays in Cultural Politics. New York: Methuen 1987.

Spivak, Gayatri. "Post-Structuralism, Marginality, Post-Coloniality and Value", en: Clier P., Geyer Ryan, H. (eds.) Literary Theory Today. New York 1990, 219-245.

Spivak, Gayatri. "Can the Subaltern Speak?", en: Williams, Patrick / Chrisman Laura. (eds.) Colonial Discourse and Postcolonial Theory. New York: Columbia University Press 1994, 66-111.

Wallerstein, Immanuel. Unthinking Social Science. The Limits of Nineteenth-Century Paradigms. Cambridge: Polity Press 1991.

Young, Robert. White Mythologies. Writing History and the West. New York: Routledge 1990.

## **"REALISMO MAGICO Y POSCOLONIALISMO: CONSTRUCCIONES DEL OTRO DESDE LA OTREDAD"**

Erna von der Walde

En un cuento de Borges, el filósofo hispano-árabe Averroes está redactando cuidadosamente una refutación filosófica. Su trabajo ha de incluir un comentario a Aristóteles. Catorce siglos y una traducción de una traducción de Aristóteles median entre el comentarista y el texto. Y dos palabras: comedia y tragedia. En la cultura islámica de Averroes estas dos palabras no tienen referente. Delante de la ventana de la habitación de Averroes unos niños juegan y están representando personajes en su juego. Averroes no comprende que este juego tal vez encierre parte de la clave. Al final del relato, Borges dice que quiso contar la historia de una derrota. Imaginó diferentes empresas y finalmente se decidió por la imposible de Averroes: comprender el significado de dos términos para los cuales no existe referente. Borges dice que siente que su tarea no es menos ardua que la de Averroes mismo: tratar de imaginar este dilema del filósofo hispano-árabe a través de las mediaciones que hay entre ellos.

Este cuento me vino a la memoria cuando me propuse pensar lo que podían ser el realismo mágico y la poscolonialidad, ambos discursos sobre la otredad que considero que han tenido lugares privilegiados en la academia del así llamado Primer Mundo, en parte por haber sido suministrados por el "Otro". En el proceso de lectura de un buen número de textos no pude menos que sentir que éstos eran términos para los cuales me faltaban los referentes. Que tal vez su significado estaba siendo representado bajo mis propias narices, pero que, por diversas razones, no se me había ocurrido nombrar esos eventos con esos nombres, como Averroes que no veía en el juego de los niños ante su ventana una posible representación del término "comedia". De vez en cuando, también, me parecía que, una vez acuñado el término, se inventaban objetos y se acomodaban realidades: el uso de cierta terminología señala la tendencia académico-política, y sirve para poner viejos temas al día con las tendencias críticas de más prestigio.

El realismo mágico me postula serios problemas. En un volumen dedicado enteramente a este término encuentro que si bien "es cierto que los Latinoamericanistas son los primeros en haber desarrollado el concepto crítico de realismo mágico y siguen siendo las voces principales en su discusión, [...] esta

colección considera que el realismo mágico es una mercancía internacional. Casi como una retribución a la inversión hegemónica del capitalismo en las colonias, el realismo mágico se encuentra especialmente vivo y goza de buena salud en contextos poscoloniales y ahora está recibiendo la extensión compensatoria de su mercado a nivel mundial" (Zamora y Faris 1995: 2).

Aquí se plantea un juego de orígenes y apropiaciones. Durante más de un siglo, la literatura latinoamericana fue vista y leída desde el paradigma de la imitación. Los modelos de escritura, romanticismo, neoclasicismo, realismo, naturalismo, tenían origen en Europa y era apropiados como "ideas fuera de lugar" (Schwarz) en localidades que no presentaban las características socio-económicas que les habían dado origen. Esta lectura determinista de las formas literarias en relación con las características socio-económicas ha sido seriamente cuestionada (Anderson, Schwarz, Sarlo, Altamirano, García Canclini). Si bien los escritores buscaron en las obras europeas sus fuentes, lo que hicieron con ellas desde sus propias culturas y al inscribirlas en proyectos que no eran los mismos que motivaron estas formas originariamente, les da otro carácter. Liberados de la marca de la imitación, de la producción de versiones degradadas, los textos pueden ser leídos ahora con una mirada distinta. Por lo tanto, dentro de esta misma lógica, un estilo que se internacionaliza fuertemente desde su marca latinoamericana puede haberse liberado de ella y hacer un recorrido propio. No le debe ninguna lealtad al origen. Sin embargo, hay diferencias. El mismo texto introductorio al volumen que he venido discutiendo señala una de ellas: "el realismo funciona de manera ideológica y hegemónica", mientras que el realismo mágico "también funciona ideológicamente pero [...] menos hegemónicamente, pues su programa no es centralizador sino excéntrico"(Ibid. 3). Las autoras no lo explicitan, pero lo que está aquí en juego son las relaciones de poder que median en la adopción de estas formas.

El realismo y las formas europeas tuvieron y tienen su fuerza hegemónica porque son parte de un proyecto de colonización y de internacionalización de la economía capitalista. Para las élites de los países incorporados al sistema, las formas simbólicas traen consigo una marca de prestigio y son, por así decirlo, inevitables. Pero no hay ninguna fuerza de ese orden que marque la acogida del realismo mágico. Más allá del lugar de prestigio que ha adquirido lo marginal, minoritario y excéntrico en el primer mundo, cabe preguntarse si el realismo mágico, como quiera que se entienda, no se presta para construcciones de la otredad que son parte de ese mismo proyecto que

sostiene la lógica del capitalismo en cualquiera de sus fases; construcciones de la otredad que sean incorporables sin mayores conflictos.

Mi intención no es, sin embargo, discutir lo que se pueda estar entendiendo por realismo mágico en la academia del primer mundo, mucho menos los usos ya generalizados del término. El "realismo mágico" se ha convertido en un término ubicuo, que puede acomodarse y ajustarse según sean las necesidades. Para las mías propias, quiero discutir primero algunos aspectos de un texto de Frederic Jameson y luego de uno de Gayatri Chakravorty Spivak. Ambos me permiten reflexionar sobre las construcciones de la otredad a partir del realismo mágico: Jameson porque lo adopta, Spivak porque lo rechaza. Ambos porque lo refieren a su origen latinoamericano. El de Spivak, adicionalmente, porque lo pone en relación con otro concepto: el de poscolonialidad.

I

En *Magic Realism in Film* (1986a), Frederic Jameson busca señalar una diferencia fundamental en el uso nostálgico de la historia en el cine posmoderno, en contraste con el uso de la historia en tres películas que él considera pertenecientes al ámbito estético del realismo mágico. Una de las películas es polaca (*Fiebre de Agnuska Holland*), las otras dos latinoamericanas (una venezolana, *La casa del agua* y una colombiana, *Cóndores no entierran todos los días* -las dos películas latinoamericanas no llevan autoría). La intención explícita de Jameson es la de postular "una posible alternativa a la lógica narrativa del posmodernismo contemporáneo" (Ibid. 302) y es desde su noción del posmodernismo como "lógica cultural del capitalismo tardío" que recorta el significado de "realismo mágico". Después de señalar las diversas definiciones del realismo mágico en la literatura latinoamericana, Jameson construye su propia definición en contraste con el realismo europeo y con la cultura posmoderna, que él considera propia del ámbito de las naciones industrializadas. Lo que caracteriza a esas tres películas como pertenecientes al estilo formal del realismo mágico serían tres rasgos: que son históricas; que en cada una de ellas el color constituye una fuente especial de placer; y que en cada una la dinámica de la narrativa ha sido reducida, concentrada y simplificada al centrarse en la violencia. (Ibid. 303). Sólo la erudición e inteligencia teórica de Jameson y su fuerte empeño en señalar que el Tercer Mundo, o el Segundo y el Tercero, son radicalmente distintos al Primero, es decir su "voluntad de otredad", pueden convertir esos tres elementos en rasgos característicos de un

estilo en particular y distinguirlo del realismo o del posmodernismo. Si bien es difícil negar que el uso de la historia en América Latina no es necesariamente nostálgico, ni puede considerarse un gesto posmoderno, ¿cómo se justifica que esta diferencia se postule en términos de realismo mágico?

Desde otro lado, el realismo mágico en las definiciones de Carpentier y García Márquez revela en el fondo una lógica que se llamaría hoy colonizada, para decirlo en términos poscoloniales. Cuando afirman que toda la realidad y toda la historia de América es mágica, cuando postulan desde ahí lo real maravilloso o el realismo mágico como el estilo con el cual se puede abordar esta realidad, cuando Carpentier afirma que la historia es más fantástica que cualquier libro de ficción, cuando García Márquez asevera que no ha inventado nada, sino que todo lo registra de la realidad circundante, cabe preguntar desde dónde se ve, entonces, la magia y lo maravilloso de esta realidad? Si es la realidad para ellos, en dónde se sitúan para postularla como mágica o maravillosa? No será desde una noción implícita de una realidad-real, no maravillosa, desencantada, que de alguna manera atribuyen al mundo moderno? Pero, ¿no es justamente desde la racionalidad moderna que se percibe la magia de esa realidad y la convierte en una realidad "otra"?

Estas preguntas son claramente retóricas. Las definiciones latinoamericanas de realismo mágico también operan desde la voluntad de postular la diferencia, la esencializan y ofrecen así el material que posibilita la mirada internacional sobre la producción artística del continente. Esta es la mirada que José Joaquín Brunner llama macondista: la que tiende a leer a América Latina desde sus productos culturales, desprovistos de contexto. La misma pretensión de convertir la literatura en el texto de la historia, en el testimonio de la realidad, permite el desanclaje. Se convierte a su manera en la gran narrativa de "lo latinoamericano" y permite desactivar el lugar y sus temporalidades. En el texto de Jameson, lo que aparece como realismo mágico parece ser más bien un producto de la lectura que posibilita el macondismo, y menos un estilo caracterizado por los rasgos de las películas que analiza. La diferencia entre el realismo mágico y la lógica posmoderna se mantiene constantemente sobre la resistencia de estas películas a caer en los clichés cinematográficos de los géneros en los que Jameson previamente las ha catalogado. Así, lo especial de *Cóndores* es que no repite los lugares comunes de las películas de la mafia, aunque toma algunos de sus elementos. Jameson no sitúa este relato en su contexto histórico y en consecuencia los cóndores quedan levemente insinuados como aves de rapiña que metaforizan la violencia presentada en la película. Falta el dato histórico local que

informa que "cóndores" era el apelativo que se le daba, durante el período de la así llamada Violencia en Colombia, a los jefes militares que aprovechaban la confusión política para matar campesinos y apoderarse de sus tierras. Este nombre está asociado a la rapiña, pero la connotación es más fuerte y ocupa campos de significado político y lingüístico que se diluyen cuando la comparación se hace con películas de gangsters y mafiosos. Esta falta de información es la que, a pesar de que aparezcan ametralladoras y limosinas o que el período histórico sean los años 50 del siglo XX, permite a Jameson afirmar que esta película junto, con las otras, se sitúa en un pasado remoto y no tiene nada que ver con reescrituras generacionales. Así mismo, al situarla en el género de películas de la mafia, Jameson se asombra de la carencia de un marco de colectividad. Desanclada de su contexto histórico y convertida en "realismo mágico", la película no pudo transmitir una de las más fuertes implicaciones de la violencia política: justamente la disolución de las lealtades comunitarias, la lucha cuerpo a cuerpo por la supervivencia.

El texto de Jameson es significativo por sus esfuerzos de marcar la diferencia. Es notorio que, tanto en este artículo como en *Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism* (1986b), el autor señala que lo que puede parecer rudimentario y de baja calidad para el espectador o lector del Primer Mundo se debe en parte a las condiciones de producción de textos y películas en el Tercer Mundo, pero también puede leerse como una propuesta estética de la precariedad. Sus textos construyen un lector y espectador primermundista refinado y sofisticado, a quien hay que explicarle un poco cómo es ese "Tercer Mundo" para que pueda apreciar sus productos simbólicos. Así, por ejemplo, cuando afirma que "como lectores occidentales cuyos gustos (y mucho más) han sido formados por nuestro propio modernismo, una novela popular o de realismo social del tercer mundo tiende a parecernos, aunque no de inmediato, como si ya la hubiéramos leído. Sentimos, entre nosotros y este texto ajeno (alien), la presencia de otro lector, del lector Otro, para quien un relato, que nos parece a nosotros convencional o ingenuo, tiene una frescura de información y un interés social que nosotros no podemos compartir" (1986b: 66) Difícilmente podrá postularse la otredad en términos más claros. Los lectores de Juan Rulfo y Lezama Lima, de García Márquez y de Borges en el Primer Mundo, por lo visto, tienen que hacer un esfuerzo consciente para no abandonar estas ingenuas y simples narrativas en favor de sus habituales lecturas sofisticadas. En cambio, los lectores del Tercer Mundo las leemos con avidez, desconocedores de los niveles de sofisticación del Primer Mundo.

Este tipo de afirmaciones construye unos espacios culturales cerrados, inconmensurables, que no se tocan. El lector del Primer Mundo y ese lector "Otro" parecen habitar mundos distintos. Aquí salta a la vista la ironía de llamar "Mundo" a las distintas partes de la construcción geopolítica del globo: un teórico tan lúcido como Jameson convierte a cada una en un planeta. La idea de que la cultura moderna, la posmoderna, el capitalismo y demás se circunscribe a la experiencia del Primer Mundo, no le permite ver en qué medida el así llamado Tercer Mundo es función de todo esto. Dentro de esta misma "voluntad de otredad" se inscribe la afirmación de que "todos los textos del Tercer Mundo son necesariamente [...] alegóricos, y de manera muy específica: han de ser leídos como lo que llamaré alegorías nacionales, aun cuando, o tal vez debería decir, sobre todo cuando sus formas se desarrollan a partir de maquinarias de representación prominentemente europeas, tal como la novela". (Ibid. 69) Ante la especificidad cultural y geográfica de la forma "novela" nos vemos de nuevo lanzados al paradigma del préstamo y la copia para interpretar la literatura del Tercer Mundo. Pero Jameson también inscribe la gestación de la forma en un contexto socio-económico y cultural específico, de tal manera que trasladar la forma novela a un contexto que no reúne las mismas condiciones del que la "originó" (separación radical entre lo privado y lo público, entre lo poético y lo político, entre el inconsciente y el mundo de las clases sociales, entre la economía y el poder secular) tiene que producir necesariamente algo que debe leerse de manera distinta. Aquí lo que parece estar en juego es una confusión entre el producto cultural y la forma de leerse, entre declarar que los textos mismos son alegóricos y luego que deben ser leídos como alegorías nacionales.

También habrá que entrar a preguntarse qué es el "Tercer Mundo". Pues lo que estos textos construyen es un Tercer Mundo que, si bien no es homogéneo - y Jameson es cuidadoso y señala diferencias internas -, pareciera poder comprenderse desde un sólo ángulo de lectura. En gran parte, este Tercer Mundo está construido, como bien señala Ahmad, desde la necesidad de la academia norteamericana de incorporar las literaturas producidas en otras partes del mundo y que inicialmente se clasifican como "Literatura del Tercer Mundo" (Ahmad,1992). Y el realismo mágico, cualesquiera que sean sus variaciones, va a ser una clave de lectura de largo alcance. Un realismo mágico que se va alejando cada vez más de su origen latinoamericano, a la vez que deja de lado lo que ese realismo mágico pudiera significar en otras partes del mundo.

## II

El realismo mágico, apropiado como clave de lectura del Tercer Mundo en la academia del Primer Mundo, está siendo sin embargo cuestionado en la misma academia norteamericana desde otro lado: el de las teorías poscoloniales. El teórico indio Aijaz Ahmad, quien más lúcidamente ha criticado la lógica de la otredad en Jameson, considera que "lo que se conocía como "Literatura del Tercer Mundo" ha sido rebautizado como "literatura poscolonial" cuando el marco teórico imperante del nacionalismo tercermundista se ve desplazado por el del posmodernismo" (Ahmad 1992: 276). Es decir, no se trata ya más de las alegorías nacionales que lee Jameson, sino de una nueva propuesta de lectura. En términos generales, no hay una postura teórica única e incluso las críticas que se hacen a muchas posturas se hacen dentro de un marco común.

Si pudiera hacerse una definición de las teoría poscoloniales, yo diría que, ante todo, se ocupan de cuestionar las construcciones geohistóricas del Otro que han sido elaboradas desde posiciones centrales del conocimiento, y de mostrar cómo a través de estas construcciones la conciencia eurocentrista se ha ido constituyendo a sí misma como el Ser, en contraste con ese Otro. Tales construcciones están ancladas en la experiencia histórica de la colonización. "Occidente", como constructo, surge de la relación con la construcción del "Oriente" y esta construcción deriva de la experiencia empírica de la sujeción imperial, es decir, de la subordinación del Otro. Ante la pregunta por los orígenes de la teoría poscolonial, el historiador Arif Dirlik suministra una respuesta algo insolente, pero muy significativa: "Lo poscolonial comienza cuando los intelectuales del Tercer Mundo llegan a la academia del Primer Mundo" (Dirlik 1994). Las teorías poscoloniales se encuentran inscritas en esa paradoja. Pues su cuestionamiento de las construcciones del Otro por parte de la cultura Occidental tienen su mayor fuerza en el ámbito de la academia occidental misma. Dirlik observa que su ingreso a la academia del Primer Mundo se debe en parte a que han abierto nuevas perspectivas, pero también a que las "orientaciones intelectuales que antes se consideraban marginales o subversivas han adquirido nueva respetabilidad" (Dirlik 1994).

Entre los teóricos poscoloniales, quien más se ha ocupado de pensar la tarea académica de "descolonizar" la lectura del Otro a través de la lectura de textos es Gayatri Chakravorty Spivak. Es decir, ella es también quien con mayor claridad descubre su lugar de enunciación. En *Poststructuralism, Marginality, Postcoloniality and*

Value, Spivak reacciona contra la lectura, por lo visto generalizada, de tomar el realismo mágico como forma paradigmática de la producción literaria del Tercer Mundo. Su argumento es que éste es un estilo de origen latinoamericano y que "tal como lo escenifican los debates Ariel-Calibán, América Latina no ha participado de la descolonización". Según Spivak, "el conducto formal del realismo mágico puede decirse que alegoriza, en el sentido más estricto, una configuración social y política en la que la "descolonización" no puede ser narrativizada" y considera que este estilo literario se inscribe en aquellos "gestos declarados de "descolonización"" que "repiten hasta la saciedad los ritmos de la colonización con la consolidación de estilos reconocibles"(Spivak 1990).

En el argumento de Spivak se confunden varios niveles. Por un lado, está la reacción contra la "canonización" del realismo mágico como paradigma de lectura de la producción literaria del Tercer Mundo, aquella que postula Jameson. En ese sentido concuerdo con Spivak en que el realismo mágico, entendido como versión de la otredad suministrada por el Otro, al ser incorporado por la academia del Primer Mundo, desanclado de su contexto histórico y convertido en una fórmula, no logra más que ser gesto, pero, finalmente, termina formando parte de un proceso de colonización discursiva: el Tercer Mundo queda reducido a una otredad que no incomoda, con la que se puede convivir.

Pero el fenómeno del realismo mágico en el Primer Mundo tiene que ver con discursos académicos, posturas intelectuales y estrategias de mercado. Spivak no ve esto y descalifica todo el proceso de "descolonización" de América Latina, como quiera que se entienda la descolonización. En lugar de sospechar del realismo mágico por la acogida que se le da en el Primer Mundo, sospecha del por qué proviene de América Latina, y cubre toda la región con un veredicto que tiene el carácter de agenda. Esta afirmación de Spivak deja ver en claro que la idea de poscolonialidad no es estrictamente temporal y que debería entenderse más bien como una actitud ante las fuerzas coloniales, ante discursos que operan como colonizadores. Lo que incomoda en esta afirmación de Spivak es, en cierta medida, que, para usar su propia terminología, no permite que el subalterno hable. Spivak remite a un sólo aspecto del Latinoamericanismo, los debates Ariel-Calibán, para definir el proceso de descolonización. Pero también revela otro aspecto de las teorías poscoloniales: su concentración en el Orientalismo como discurso del Otro y en los imperios europeos del siglo XIX. Fernando Coronil observa que "es significativo cómo en los estudios coloniales y poscoloniales, Europa se considera equivalente a las naciones de la

región noroccidental" (Coronil 1996: 54), dejando por fuera los países del sur de Europa, aun cuando fueron los pioneros del poder colonial en su versión moderna. Dice Coronil: "La asociación entre colonialismo europeo y países del norte de Europa está tan arraigada que algunos analistas identifican el colonialismo con su expresión del norte europeo, y excluyen de esta manera los primeros siglos de control español y portugués en las Américas (Ibid. 54).

Esto tiene implicaciones fuertes. Pues si se ha de adoptar la propuesta poscolonial de descolonizar, discursivamente claro está, al Tercer Mundo, los términos de lo que se entiende por "colonialismo" tienen que ser discutidos también a la luz de la experiencia colonial en las Américas. También habrá que tener en cuenta que, en términos cronológicos, casi todos los países de América Latina dejaron de ser colonias en sentido estricto hace más de ciento cincuenta años y que los debates como el de Ariel-Calibán que menciona Spivak son parte de un proceso prolongado. Habrá que tener en cuenta, como lo hace Walter D. Mignolo, que remontarnos a la experiencia colonial es una tarea histórica y filológica que cubre un período histórico de 500 años. Y esto serán tan sólo algunos puntos. Estará también la tarea de "descolonizar", por así decirlo, el realismo mágico, buscando lo que ha significado y significa para América Latina.

La tarea de las teorías poscoloniales consiste en gran parte en señalar cómo se han hecho las construcciones del Otro. Deconstruye tanto el discurso hegemónico como el de los "subalternos" en relaciones de dominación. Como paradigma de lectura es de mayor alcance que el del realismo mágico, y estando en posición de subalternidad al interior de un centro de conocimiento hegemónico como la academia norteamericana, seguramente más efectivo. Sin embargo, no basta con señalar los problemas desde el centro para realizar el proyecto descolonizador, como quiera que éste se entienda (y siempre y cuando convengamos en que hay que realizarlo). El realismo mágico que Jameson y Spivak discuten también opera en América Latina. No es tan sólo una construcción de la otredad elaborada desde el centro, sino que es incorporado como macondismo, como relato de identidad. Originado en América Latina como forma para hablar de nosotros mismos en relación, contraste u oposición a las miradas "occidentales", el macondismo aparece para los latinoamericanos como la forma afirmativa de representar el "Otro" de los europeos y norteamericanos. Aparece como una nueva mirada que sustituye a la decimonónica, y en la que el relato que sirve de base ha sido suministrado por la propia cultura latinoamericana. Empata con los sobrantes del discurso antiutilitarista que nos postulaba más allá o más acá de la

racionalidad mercantil del mundo modernizado. El macondismo arrastra rezagos de la visión telúrica de la raza, llevada a la indolencia y al desorden por una naturaleza indomable. Se apropia del gesto europeo, supuestamente enalteciéndolo, para así dar razón del atraso con respecto de los países industrializados, remitiéndolo a una cosmovisión mágica que postula sus propias leyes y se sustrae a las lecturas racionalistas. A su manera, el macondismo otorga el sello de aprobación a la mirada euro-norteamericana, y legitimidad a las divisiones geopolíticas de Primer y Tercer Mundo.

Desde los debates que hablan de la crisis de los discursos sobre la nación, de la articulación con lo global, García Canclini se pregunta si "en el desplazamiento de las monoidentidades nacionales a la multiculturalidad global, el fundamentalismo no intenta sobrevivir ahora como latinoamericanismo. Siguen existiendo [...] movimientos étnicos y nacionalistas en la política que pretenden justificarse con patrimonios nacionales y simbólicos supuestamente distintivos. Pero me parece que la operación que ha logrado más verosimilitud es el fundamentalismo macondista" (García Canclini 1995: 94). Canclini ve en el macondismo la exaltación del irracionalismo y de la supuesta esencia de lo latinoamericano, fijación fundamentalista de la identidad. Tanto García Canclini como Brunner señalan, entonces, que el macondismo no es tan sólo una construcción desde donde nos leen, sino también una construcción de identidad. El macondismo se incorpora como "affirmative action" de la irracionalidad, de lo incomprensible, de lo nostálgico. Es lo que marca la diferencia, que se teluriza y sustancializa. El macondismo es lo que permite que se nos pueda leer por fuera de contexto. Es la fórmula mágica que nos sitúa, como dice Nelly Richard, "mas acá de los códigos" (Richard 1989: 24).

En Colombia, el macondismo se trenza y se confunde con la figura de García Márquez y con Cien años de soledad, que se constituyó en el texto base de la lectura macondista, pero que para los colombianos es también la obra faro de la literatura nacional. Esto hace que el macondismo se adapte camaleónicamente como nacionalismo, tal vez la única forma de éste que ha tenido el país, y como un posible Latinoamericanismo. Un Latino-americanismo, diría yo, con los mismos rasgos que García Canclini le atribuye, pero con otros matices de lectura. Quiero leer el macondismo en Colombia desde algunos contextos. La forma peculiar como el macondismo allana los desencuentros entre tradición y modernidad, pasado y presente, mito y realidad, se ha encontrado con la "subcultura del narcotráfico", caracterizada por fuertes alianzas familiares, machismo, culto a la madre, religiosidad

supersticiosa y violencia. Se instrumentaliza como opacamiento de la memoria histórica, explicando la violencia desde el mito. Convive con la religión, allana el desencuentro entre la racionalidad tecnológica de la violencia y la irracionalidad de su uso. El macondismo se inscribe en la lógica dualista y exclusivista que opera en Colombia desde el bipartidismo político y atraviesa todas las instancias de lo social. Así, gran parte de la racionalidad moderna queda excluida y señalada como "no pertinente", efectivamente en la línea de Jameson, es decir, como algo que es propio de la cultura europea pero no incorporable a la realidad maravillosa o mágica de Latinoamérica.

No puede atribuírsele el macondismo necesariamente a la obra de García Márquez. De hecho, ésta ha sufrido en parte las consecuencias de la lectura macondista cuando se reduce la complejidad narrativa de la obra a la fórmula del realismo mágico. Hay un problema interpretativo serio cuando se lee de la misma manera el pasaje que narra cómo la gente de Macondo acepta la versión oficial de la matanza de las bananeras, que niega que haya sucedido, y el pasaje que cuenta cómo se indigna ante la "mentira" del cine. No son los mismos órdenes de verdad, y tampoco corresponden a los mismos épocas en la temporalidad de la novela. Sin embargo, la operación que posibilita estas lecturas de Cien años de soledad tiene que ver de alguna manera con que no está escrita desde un lugar único; que su lugar de enunciación no es estrictamente Colombia. La utopía política que atraviesa la obra construye un espacio "latinoamericano". La vaguedad histórica y geográfica permite las lecturas alegóricas, las apropiaciones y adaptaciones. De alguna manera, Cien años de soledad no transcurre en ningún lugar específico y puede, así, transcurrir en casi cualquier lugar. Su renuncia a fijar un lugar de enunciación la hace ubicua, traducible y trasladable. Se construye, sin embargo, con elementos del Caribe colombiano, con rasgos de la cultura colombiana, que han quedado opacados por la lectura ubicua. Trataré de reconstruirlos para señalar cómo la obra de García Márquez los elabora. Para ello me remontaré a las últimas dos décadas del siglo XIX, cuando se consolida en Colombia un proyecto hegemónico de construcción de la nación.

### III

La lógica dualista excluyente, que me parece característica de la cultura colombiana, está en la base de su cultura política: en las rencillas partidistas que caracterizaron el siglo XIX. Se convierte en forma hegemónica dentro del proyecto de unificación de la

nación que llevó a cabo, más efectivamente que cualquiera de sus predecesores, el proyecto de la Regeneración encabezado por Rafael Núñez y Miguel Antonio Caro en las últimas dos décadas del siglo pasado. Sus huellas pueden percibirse aun hoy en día.

En términos generales, el proyecto político de la Regeneración, encabezado por Rafael Núñez, quiso pacificar a una nación fraccionada por su geografía y sus luchas partidistas durante el siglo XIX. En 1886, bajo la presidencia de Rafael Núñez, pero bajo la retórica de Miguel Antonio Caro, se concibió una nueva constitución para el país que lo unificaría bajo los dos elementos comunes a todos los colombianos: la religión y la lengua. Desde 1884 hasta 1930 el partido conservador mantuvo la hegemonía absoluta. Un hecho que sobresale es que casi todos los presidentes, desde Rafael Núñez, pasando por Miguel Antonio Caro, José Manuel Marroquín y Marco Fidel Suárez, eran hombres de poca fortuna, no poseían tierras y no tenían poder militar en sus regiones. Habían hecho sus méritos políticos más que nada como letrados, como poetas, gramáticos y latinistas. Caro fue, junto con Monseñor Carrasquilla, tal vez el intelectual orgánico más influyente de la época. Generó un compacto discurso ideológico en el que la lengua, la religión católica y el autoritarismo político componían un todo coherente, sin concesiones a las ideas liberales de la época. La forma discursiva que Caro representa se constituye en signo de distinción simbólica y de legitimación política en las últimas dos décadas del siglo XIX en Colombia. La acción política de la Constitución de 1886 se reforzó con un nuevo Concordato con el Vaticano al año siguiente, que le entregó enteramente la educación a la Iglesia católica, a la vez que le restituyó muchos de los bienes que le fueran expropiados por los regímenes liberales. El país logró cerrarse exitosamente a las ideas del positivismo, del socialismo, de la modernidad.

En el mismo año en que se selló la nueva Constitución aparecieron los primeros tomos del Diccionario de Construcción y Régimen de la Lengua Castellana escritos por Rufino José Cuervo, contertulio de Caro en asuntos de lenguaje y cofundador ya en 1871 de la primera correspondiente de la Academia Española de la Lengua en el continente. En 1867, el mismo año en que aparece María de Jorge Isaacs, Cuervo publicó la primera de las que llegarían a ser seis ediciones revisadas en vida del autor de las Apuntaciones Críticas sobre el Lenguaje Bogotano. Allí señala y corrige todas las desviaciones de la norma que se presentan en el habla bogotana. Imposible no reconocer los méritos filológicos de la obra y el especial documento que constituye para el estudioso en asuntos de cultura. Pero difícil, igualmente, no notar la

colaboración de estas obras en el panorama político que lidera su amigo Caro. Las Apuntaciones, una especie de best seller de la época, funcionan a la vez como manual en materia de lenguaje para las nuevas clases y como instrumento de exclusión. (La circulación del Diccionario será mucho más restringida que los otros escritos y en verdad sólo hasta hace dos años, en 1995, salió publicado en toda su extensión.) Si la nación colombiana por fin se unifica alrededor de la lengua y la religión, las Apuntaciones mostrarán en qué lugar de la sociedad puede estar cada cual según su uso del lenguaje.

Caro irá un paso más allá, pues en su obra política y filológica fundamenta la moral y la conducción de los pueblos en el uso del lenguaje. Serán los gramáticos quienes posean la entereza y la sabiduría para el manejo correcto del país a partir del manejo correcto de las ideas que les permite el manejo correcto del lenguaje, en medio de una población analfabeta. La lengua se convierte en el predominio de una clase para gobernar y excluir y queda lejos de ser la unificadora de todos los colombianos como quiera que se entendiera la ciudadanía en ese entonces. La corrección idiomática se convierte en norma social, lugar de acceso al poder político en muchos casos de la mano de una profesión radical de catolicismo ultramontano y rechazo absoluto de las ideas modernas. Los gramáticos, en alianza con los prelados, conforman una ciudad letrada que es una ciudad amurallada a la que se ingresa por vías de la construcción y el régimen gramatical. Una ciudad en donde la letra se utiliza para hablar de la letra, para regularla y normativizarla. Por fuera de esta ciudad letrada se ubica el país real. El régimen de la letra excluye lo que se dice por fuera de la ciudad letrada, porque no se dice correctamente.

La lengua, entonces, no logró funcionar como unificadora, sino como segregadora de los colombianos. De igual manera, al identificarse la práctica correcta del catolicismo con la adhesión al partido conservador, los liberales quedaban excluidos del otro elemento que constituía la nacionalidad. Hasta el punto que uno de los escritos más polémicos e importantes del cabecilla liberal Rafael Uribe Uribe se titula "De cómo el liberalismo político colombiano no es pecado", que se encuentra entre una gran cantidad de "Ensayos sobre las cuestiones teológicas y los partidos políticos en Colombia". Para ser moderno en Colombia había que ubicarse por fuera de la ciudad letrada. Gran parte de la producción literaria del país, gran parte de lo que se producía en las distintas regiones, quedaría excluido del canon que los gramáticos lograron conformar a través de la educación católica que se impartía en los colegios.

La gramática, el régimen de construcción, el diccionario y la norma son, sin embargo, los rasgos superficiales que esconden lo que está a la base de este discurso. El proyecto político de Caro y de la Regeneración hizo caso omiso del mundo circundante, repitiendo el gesto de la colonización de América, que según Ángel Rama, no respondía a "modelos reales, conocidos y vividos, sino a ideales concebidos por la inteligencia" (Rama 1984:3). La distancia geográfica realmente existente con respecto a España le permite a Caro producir como "parto de la inteligencia" (Rama, con respecto a la ciudad latinoamericana) la ciudad letrada española que erigirá como modelo. El español de España que tanto defiende será para Caro realmente una lengua registrada en libros, no la lengua que oye hablar a su alrededor. Desde la aldeana Bogotá concibe un proyecto de nación sin haber visto jamás su geografía, establece un castellano como norma que no es hablado siquiera por él mismo, erige como modelo una república creada a partir de lecturas seleccionadas según un criterio moral y católico. En medio del mugre, los ruidos y los olores, los gramáticos y poetas construyen un mundo retórico de ideas ajenas a las circunstancias que los rodeaban, estableciendo una distancia entre las operaciones del intelecto y las del cuerpo, que opera también como distancia social. La religión católica sirve de sustento para hacer esta abstracción de lo corporal en los procesos del espíritu; es el apoyo para fijar la dicotomía, para legitimarla. Así separados el cuerpo y el espíritu, la letra opera como instrumento de distancia y legitimación de la diferencia.

La cultura de los gramáticos será una cultura excluyente de la letra. Desde la letra no se piensa el país real sino que se impone el país que conciben unos pocos como país ideal. Pensar por fuera de la ciudad letrada exige acudir a aquello que no se someta al orden de la letra. Buscar cómo viven, hablan y piensan los que están por fuera de la ciudad letrada implica una exclusión de ella. Muchos de los que van accediendo al uso de la letra son excluidos y gradualmente irán excluyendo todo aquello que defienden los letrados de la ciudad amurallada tras diccionarios, gramáticas y libros de oración, repitiendo el gesto de la lógica que los excluye, pero bajo otro signo. Por fuera de la ciudad letrada, además de situarse los que no saben usar la lengua, los que no conocen la corrección del idioma, se sitúan las malas palabras. Ese será el capital lingüístico del vulgo. Los sentidos, el mundo de los olores y los sonidos, las algarabías de la plebe serán su capital cultural. Los letrados consiguen crear así una ecuación entre cultura de élite y cultura bogotana. Dejan por fuera muchas de las manifestaciones culturales y letradas de las regiones, a pesar de que, como lo afirma Tirado Mejía, la cultura colombiana ha sido más fuerte en sus manifestaciones regionales (cf. Tirado Mejía 1991). Un cierto discurso hegemónico de los letrados

bogotanos se impuso como cultura nacional oficial durante algunas décadas, pero las identidades se fueron construyendo alrededor de lo local. Así mismo, el bipartidismo que atravesaba hasta hace poco todas las instancias, también las culturales, no permitió la creación de discursos nacionales por encima de las fracciones. Hacia los años treinta del siglo XX se hizo una reforma educativa que habría de difundir la letra, pero para ese entonces ya había hecho su entrada triunfal la radio. Y ésta se inserta culturalmente en el país de forma sintomática: será local y regional aunque difundirá elementos de otras regiones, y gracias a ello los colombianos comenzarán a tener una idea de los contornos de su comunidad imaginaria.

#### IV

¿Cómo se inscribe el fenómeno García Márquez en este contexto? García Márquez era inicialmente un escritor del Caribe colombiano, con algún reconocimiento en la capital, pero esencialmente de su región. Dentro del panorama de las letras nacionales en los años cincuenta, *El Coronel* no tiene quien le escriba es un relato de la violencia en la Costa, así como las novelas de Eduardo Caballero Calderón son las de la violencia en Boyacá. Será la acogida internacional de *Cien años de soledad* lo que lo convierte en un escritor nacional y el macondismo será elevado a mito fundacional de la nación y relato de la identidad. Mientras muchas naciones americanas construyeron estos mitos en el siglo pasado, Colombia por fin tiene el suyo en los años setenta de este siglo. La literatura de García Márquez irrumpe en medio del ascetismo de la cultura de los letrados, bogotana, fría y acartonada, con la algarabía de la plebe. Será entre otros el fenómeno del ingreso de las malas palabras y, hasta cierto punto, de los cuerpos a la literatura colombiana. Esta irrupción de lo excluido en medio del mundo de la letra, este giro de las posibilidades de su uso, tal vez no es exclusivo del proyecto cultural de los gramáticos del altiplano. Carlos Monsiváis señala aspectos de la cultura mexicana que son paralelos a los colombianos (Monsiváis 1990: 322-325). Y tal vez, la narrativa que mejor ilustra esta cultura pacata, dominada por la iglesia y la mala conciencia, es de nuevo una obra mexicana: *Al filo del agua* de Agustín Yáñez. Es pensable que haya diversas entonaciones latinoamericanas de este mundo cultural de los letrados bogotanos, de esta cultura de la exclusión y del silenciamiento, de separación entre cuerpo y espíritu, como para poder aventurar la pregunta de si parte de la impresionante acogida de *Cien años de soledad* no tiene que ver con su manera de tocar esa fibra y con su habilidad para integrar al mundo de lo culto lo que se consideraba por definición marginal a éste.

Cien Años de Soledad puede entenderse también como un ajuste de cuentas con la ciudad letrada, una cancelación definitiva de su gestión y la irrupción de una nueva forma de hablar, de sentir, de ver el mundo. Pero en el mismo momento en que se presenta una gran obra de la literatura que logra desafiar a la ciudad letrada del altiplano en su propio terreno, su lectura estará significativamente marcada por fenómenos de masificación y comercialización. No será la matanza de las bananeras el momento emblemático de la obra, sino las mariposas amarillas de Mauricio Babilonia y la ascensión de Remedios la bella envuelta en sábanas. Al poco tiempo de publicada la novela, un músico peruano ya había compuesto un porro con los temas principales de la obra, que sonó y resonó por todo el continente. Cien Años de Soledad fue rápidamente apropiada como la creadora del mito fundacional de la raza. Curiosamente, el país que está más al margen de lo latinoamericano fue el que dotó a Latinoamérica con una fábula del mestizaje. Para los colombianos fue, en términos muy generales, algo de lo que podían estar orgullosos y que los convertía por fin en latinoamericanos. Lo regional se elevó a cultura nacional, y ésta nos fue devuelta como Latinoamericanismo con reconocimiento universal.

Hasta ese momento, en relación con las corrientes que fueron conformando los espacios de las culturas hegemónicas internacionalizadas, las obras de los artistas colombianos serían marginales. Cien Años de Soledad se puede pensar inicialmente como una obra que asume una posición de enfrentamiento a una cultura hegemónica, que se identifica con las instancias de poder. Rápidamente, la conversión de su autor en símbolo nacional y figura internacional transforma el mapa cultural del país. Si la escritura desde la costa caribe colombiana era un espacio marginal, el éxito internacional convierte más bien a Bogotá en el espacio provinciano. El mismo García Márquez se hace cargo de cambiarle el signo a esos espacios en sus crónicas y en sus novelas.

En Ciudades con barcos de marzo de 1950, García Márquez crea una dicotomía básica entre la costa y el interior, ubicando la diferencia en la presencia de los barcos, es decir, del acceso a una cultura modernizada a través del contacto permanente con personas y mercancías que vienen de otras partes. En Cien años de soledad, Fernanda del Carpio representará la cultura letrada bogotana como un mundo ajeno, incomprensible y olvidable para los miembros de la familia Buendía, que constituyen un espacio cultural enteramente distinto. En El general en su laberinto, Bolívar moribundo se siente revivir y mejora su salud cuando sabe que ya está por lo menos

en el Río Magdalena, Bogotá lejos a sus espaldas, y habrá de llegar a la costa. (Agradezco a Alvaro Tirado Mejía el señalarme este aspecto de la obra de García Márquez.) Las dicotomías creadas reproducen de alguna manera la estructura de exclusiones de la cultura de los gramáticos. Para empezar, porque también se mueve en pares dicotómicos. Así, se hace una reconversión de la dicotomía básica del discurso político, liberal/conservador, que en lo cultural tenía tan sólo matices religiosos (ateo/católico) y se sustituye por región baja/altiplano, desplazando el campo de lo político a lo cultural, implicando o insinuando una correspondencia entre los primeros y los segundos términos de las dicotomías, y sustituyendo el aspecto religioso por lo mítico y lo sincrético. Si antes la nación se quería construir alrededor de la pureza del lenguaje y evitando toda contaminación extranjera, no hispánica, excluyendo al indígena y al negro, la nueva metáfora de la nación es la impureza, la mezcla, el mestizaje. Corresponde tanto más a la realidad que la ciudad ideal de los letrados, que no es sorprendente su adopción.

Ahora bien, ésta es tan sólo una posible lectura de las múltiples recepciones que puede haber tenido Cien años de soledad. También es tan sólo una versión de las posibilidades mismas del macondismo. Me interesa señalar que, por un lado, el discurso de García Márquez en muchos puntos opera con la misma gramática dicotómica de la cultura hegemónica de élite contra la cual se recorta su obra en el panorama de las letras nacionales en Colombia. Por otro lado, que la sustitución de los elementos que regían el pensamiento bipartidista y excluyente de la cultura colombiana por otros pares dicotómicos, opera de manera igualmente excluyente.

Creo que este recorrido me sitúa en una posición algo paradójica. Pues finalmente la ciudad letrada de los gramáticos no parece ser un mundo rescatable. Sin embargo, su lectura tiene sentido en la medida en que permita ver que el macondismo, menos que una transformación radical, es más bien una reconversión que adapta los discursos a las nuevas formas de la política, la cultura massmediática, la economía informal, la ilegalidad y el consumo. En este contexto, el macondismo genera una confusión entre la popularidad, que es el predominio del marketing y los ratings, y lo popular, a la vez que se convierte en un desafío para pensar la literatura en el cruce entre mercado y medios masivos de comunicación, así como la complejidad de la pinza que conforman los mercados internacionales por donde circulan la cultura y la supuesta "marca nacional" que llevan artistas como García Márquez y Fernando Botero. Así mismo, resituado en contextos, el macondismo no es un discurso desde las márgenes, ni habla por los que no pueden hablar. Se convierte, más bien, en discurso hegemónico

que allana las diferencias, situándolas por fuera del país, en una cultura "otra". Me parece, entonces, que parte de lo que pretenden ser, tanto la ciudad letrada como el macondismo, se establece por lo que quieren dejar por fuera: funcionan con la misma sintaxis de oposiciones y exclusiones, cierre al diálogo, negación del "otro". Ambas son operaciones que apuntan a las dificultades de la configuración de una cultura democrática, de una cultura del debate, de una cultura crítica.

Estos relatos de la nación y la identidad conviven en un país azotado por la violencia, un fenómeno del cual nadie parece estar en capacidad de dar razón. El espacio realmente existente es de miedo, sangre y terror. Un espacio en el que, como afirmaba Michael Taussig en su estudio sobre el realismo mágico, los significantes se encuentran estratégicamente desencajados de lo que significan. En un lugar donde el discurso que se ha convertido en realmente hegemónico es el de la violencia desenfrenada, resulta difícil establecer los significados. Es una situación en la que no hay centros claros y, por tanto, no hay márgenes, pero que está lejos de ser una experiencia liberadora.

Aquí quiero retomar el debate con las teorías poscoloniales, pues si bien la larga historia de violencias en Colombia debe remontarse históricamente a los orígenes de la colonización, también va adquiriendo nuevas formas y entonaciones en las distintas fases de su inserción en el mundo y en las leyes de la economía capitalista. Y tal vez el fenómeno en donde se cruzan de manera más dramática la experiencia colonial y el capitalismo es el del narcotráfico. Rebasa las intenciones de este escrito entrar a estudiar el fenómeno, pero su silenciamiento en los círculos académicos es sintomático. Colombia es uno de los países de América Latina que más se menciona en las noticias internacionales, junto con Cuba, pero, a diferencia de éste último, es uno de los menos estudiados. Sospecho que esto se debe en parte a las dificultades que postula dar razón del narcotráfico, actualmente la marca política, económica y cultural con la que se identifica al país.

Si un proyecto de descolonización ha de tener sentido, habría que establecer los puentes entre las lecturas que se hacen desde la otredad en localidades centrales, y la otredad o marginalidad que se postula desde lo marginalizado o subalternizado. Habría que evitar la tendencia hegemónica de aquellos discursos que emanan desde los centros de poder, no sólo económico y político, sino también discursivo. Habría que pensar en la forma como ciertos discursos se imponen sobre otros, se convierten en prestigiosos y van creando hegemonías. Aquí he intentado cuestionar el

macondismo y el realismo mágico como lecturas de la otredad que parecieran ser suministradas por el Otro y, en esa medida, que responden a la "corrección política" de creer que se les está leyendo como quieren ser leídos. Considero que las teorías poscoloniales permiten pensar muchos de esos problemas, pero que, paradójicamente, se están convirtiendo en ese tipo de discurso suministrado por el Otro. Tal vez, para que no sean del todo absorbidas y allanadas por las estructuras de poder en el centro, les convendría un contacto con las categorías que elaboran los márgenes para pensarse a sí mismos, así como la historización de ciertos conceptos y debates.

## BIBLIOGRAFÍA

Ahmad, Aijaz. In Theory. Classes, Nations, Literatures. London: Verso 1992.

Anderson, Perry. "Modernity and Revolution", en: New Left Review 1994.

Bhabha, Homi. Nation and Narration. London: Routledge 1990.

Brunner, José Joaquín. "La ciudad de los signos", en: América Latina: cultura y modernidad. México: Grijalbo, 1992. 37-72.

Coronil, Fernando. "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories", en: Cultural Anthropology 11(1996).

Dirlik, Arif. "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism", en: Critical Inquiry 20 (1994).

García Canclini, Néstor. Culturas híbridadas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. México: Grijalbo, 1989.

García Canclini, Néstor. "Narrar la multiculturalidad", en: Consumidores y ciudadanos. México: Grijalbo, 1995.

García Márquez, Gabriel. "Ciudades con barcos", en: Obra Periodística. Vol. 1. Textos costeños. Recopilación y prólogo de Jacques Gilard. Barcelona: Bruguera, 1981. 207-209.

Jameson, Frederic. "On Magic Realism in Film", en: Critical Inquiry 12 (1986), 301-325.

Jameson, Frederic. "Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism", en: Social Text (1986), 65-88.

Monsiváis, Carlos. "Isela Vega. ¡Viva México hijos de la decencia! (Del nuevo status de las "malas palabras")", en: Amor perdido. México: Biblioteca Era 1990. 319-346.

Rama, Angel. La ciudad letrada. Hanover: Ediciones del Norte, 1984.

Richard, Nelly. La estratificación de los márgenes. Sobre arte, cultura y política/s. Santiago de Chile: Francisco Zegers Editor, 1989.

Schwarz, Roberto. Misplaced Ideas. Essays on Brazilian Culture. London: Verso 1992.

Spivak, Gayatri Chakravorty. "Postestructuralism, Marginality, Poscoloniality and Value", en: Cllier, P. / Geyer Ryan, H. (eds.) Literary Theory Today. New York 1990. 219-245.

Tirado Mejía, Alvaro. "Algunas características regionales de Colombia", en: id. Sobre historia y literatura. Bogotá: Fundación Simón y Lola Guberek, 1991.

Uribe Uribe, Rafael. "Ensayos sobre las cuestiones teológicas y los partidos políticos en Colombia", en: Obras selectas. Tomo 1. Bogotá: Cámara de Representantes. Colección "Pensadores políticos colombianos", Imprenta Nacional, 1979. 73-83.

Zamora, Lois Parkinson / Wendy B, Faris (eds.). Magical Realism. Theory, History, Community. Durham: Duke University Press 1995.

## "EL BOOM DEL SUBALTERNO"

**Mabel Moraña**

La invitación a reflexionar sobre la cultura latinoamericana "más allá de la hibridez" propone la tarea de desafiar los límites de un concepto que hasta hace poco tiempo se presentaba como incuestionablemente operativo para la captación de una cualidad distintiva y definitoria de la historia latinoamericana, marcada desde sus orígenes occidentales por la violencia de la apropiación colonial. En estas páginas quiero referirme a las relaciones entre hibridez y subalternidad, y particularmente a las implicancias de la apropiación de ambos conceptos en el espacio teórico del Latinoamericanismo internacional, es decir, a las elaboraciones desde y sobre América Latina, en relación con la creación de ese Tercer Espacio de que habla Homi Bhabha para referirse al lugar contradictorio y ambivalente desde el que se enuncia, se discrimina y se interpreta un campo cultural.

Desde la década de los años sesenta, los latinoamericanos asumimos que el concepto de hibridez captaba el rasgo más saliente de la experiencia cotidiana y de la producción cultural en formaciones sociales que desde la colonia a nuestros días han debido negociar su existencia a partir del entrecruzamiento de proyectos y agendas que definíamos en términos de lo propio y lo foráneo, aunque los intercambios entre uno y otro nivel implicaran la comprensión de complejos procesos de representación simbólica y la implementación de estrategias interpretativas que nos permitían, como hace mucho advertiera Althusser, complementar nuestra ignorancia con el trasiego interdisciplinario. La noción de hibridez era utilizada de manera "plana", como sinónimo de sincretismo, cruce o intercambio cultural, y como forma de contrarrestar la ideología colonialista que desde el Descubrimiento aplicara, con pocas variaciones, el principio de "un dios, un rey, una lengua", como fórmula de sojuzgamiento político y homogeneización cultural. En la década de los años sesenta, los trabajos de Cornejo Polar formalizan en torno al concepto de heterogeneidad un campo semántico que incluía y superaba el nivel descriptivo que estaba implícito en la noción de hibridez. Sus estudios sobre el área andina rescatan la existencia de sistemas culturales diferenciados que revela a la nación como totalidad contradictoria y fragmentada, atravesada por formas comunicacionales, modos de producción económica y cultural y agendas políticas que contradicen la utopía liberal de la unificación nacionalista. En la misma década, el concepto de transculturación extendido por Rama desde el campo

de la antropología al de la crítica literaria vuelve a explorar el tema de la transktividad cultural como intento por comprender, en el contexto de las políticas desarrollistas, el lugar y función del intelectual y las posibilidades y riesgos de cooptación de éste por parte de los proyectos e instituciones del Estado, en el contexto de la modernidad.

Con la microsociología de García Canclini la hibridez vuelve por sus fueros, como cualidad central de un proceso de transnacionalización cultural e intercambios sistémicos que reemplaza el esencialismo identitario con la mitificación del mercado como espacio de conciliación civil, donde el valor de cambio de los bienes culturales incorpora una nueva dinámica social e ideológica sobre la base de la reconversión cultural y la democratización por el consumo. En el contexto de la globalización, la hibridez es entonces el dispositivo que incorpora el particularismo a la nueva universalidad del capitalismo transnacionalizado. Más que como concepto reivindicativo de la diferencia, la hibridez aparece en Canclini como fórmula de conciliación y negociación ideológica entre los grandes centros del capitalismo mundial, los Estados nacionales y los distintos sectores que componen la sociedad civil en América Latina, cada uno desde su determinada adscripción económica y cultural.

Hasta aquí, la crítica latinoamericana utiliza la noción de hibridez para una crítica "desde adentro" de la modernidad y del nacionalismo liberal, como superación de los esquemas dependentistas y las dicotomías que oponían cultura popular/alta cultura, elementos vernáculos y foráneos, centro/periferia. Sin haber efectuado un cambio epistemológico radical, la noción de hibridez incorporó cierta fluidez culturalista en los análisis de clases. Permitió, por ejemplo, inscribir en el mapa político latinoamericano la topografía de la diversidad étnica, lingüística, genérica, desafiando sólo relativamente los límites de una cartografía impuesta desde afuera, con los instrumentos que el imperialismo ha usado siempre para marcar el territorio, establecer sus fronteras y definir las rutas de acceso al corazón de las colonias. En este sentido, más que como ideologema que se sitúa en el intersticio de los discursos y proyectos hegemónicos, la noción de hibridez pareció abrir para Latinoamérica un espacio alternativo descentrando los parámetros del gusto, el valor, y la pragmática burguesa, y anunciando en la narrativa cultural del continente el protagonismo de un personaje colectivo largamente elaborado, desde todos los frentes culturales y políticos: la masa, el pueblo, la ciudadanía, el subalterno, antes representado vicaria y parcialmente en la épica de los movimientos de resistencia antiimperialista y de

liberación nacional, pero ahora incorporado por derecho propio a la performance de la posmodernidad.

Con el fin de la Guerra Fría, la crisis del socialismo de estado y el consecuente debilitamiento del pensamiento marxista como parámetro para contrarrestar la implementación del neoliberalismo y los efectos de la globalización capitalista, se producen dos fenómenos fundamentales para la teorización latinoamericanista a nivel internacional: primero, la necesidad de refundamentar la centralidad de los espacios y discursos que definen el lugar y función de América Latina a nivel internacional. Segundo: la urgencia por redefinir las formas de agencia política en el sub-continente, y el correlativo problema de la representación de una alteridad capaz de subvertir el nuevo orden (la nueva hegemonía) de la posmodernidad. No es de extrañar que, por este camino, la noción de hibridez se haya visto potenciada por lecturas "centrales" que le adjudican una cualidad interpelativa creciente, una especie de "valor agregado" que permite reconstruir la imagen de América Latina dentro del campo de influencia teórica del occidentalismo finisecular. No es tampoco casual que esta apropiación del concepto coincida con el tema de la agencia política, los debates en torno a la función del intelectual en el contexto de la globalidad, la redefinición de las fronteras disciplinarias y las reflexiones acerca de la ética de la representación cultural.

Particularmente en los Estados Unidos, la noción de hibridez se articula tanto al pensamiento poscolonial como a la ideología de las minorías y a la que Bhabha llama con razón la "anodina noción liberal de multiculturalismo", inscribiéndose en un debate transdisciplinario que construye a América Latina, otra vez, como objeto de representación, como imagen que verifica la existencia y función del ojo que la mira. En este contexto, la hibridez ha pasado a convertirse en uno de los ideogramas del pensamiento poscolonial, marcando el espacio de la periferia con la perspectiva de un neoexotismo crítico que mantiene a América Latina en el lugar del otro, un lugar preteórico, calibanesco y marginal, con respecto a los discursos metropolitanos. La hibridez facilita, de esta manera, una seudointegración de lo latinoamericano a un aparato teórico creado para otras realidades histórico-culturales, proveyendo la ilusión de un rescate de la especificidad tercermundista que no supera, en muchos casos, los lugares comunes de la crítica sesentista.

Para dar un ejemplo, en *The Post-Colonial Studies Reader* editado por Bill Ashcroft, Gareth Griffiths y Helen Tiffin (Routledge, 1995), uno de los textos más usados para la difusión académica de la teorización postcolonial, América Latina aparece representada

justamente a partir de la puerta que abre la noción de hibridez, la cual titula uno de los apartados de esta antología crítica. Pero incluso en esa mínima inclusión, se rescata solamente la fórmula de lo real maravilloso, como intento por demostrar cómo el pensamiento postcolonial integra en sus nuevos productos culturales (en los procesos de creolización, por ejemplo) las formas del pasado, sin renunciar a las bases epistemológicas desde las que se construía la alteridad desde el horizonte desarrollista de la modernidad. Spivak y Said también se han referido a la hibridez latinoamericana ligándola a la obra de Carpentier, García Márquez y otros representantes del "boom", instrumentando así la inscripción de la cuestión latinoamericana en el contexto teórico del poscolonialismo. Nueva demostración de que América Latina no se repuso nunca del realismo mágico, que proporcionara en medio de las luchas por la liberación y la resistencia antiimperialista de los '60 la imagen exportable de una hibridez neocolonial gozosa y sólo moderadamente desafiante, capaz de captar brillantemente la imaginación occidental y cotizarse en los mercados internacionales, incluyendo la academia sueca.

A todo esto, en el contexto de este proceso de negociaciones y apropiaciones teóricas, y ante el quiebre ideológico que registra la modernidad, ¿dónde reside la agencia cultural, y cómo devolver a un panorama marcado por el descaecimiento de las grandes narrativas, los pequeños relatos sectoriales, las reivindicaciones, levantamientos y agendas de grupos que resisten el control de un poder transnacionalizado desde posiciones que rebasan, sin superarlo, el verticalismo de clases? ¿Cómo entender la heterogeneidad desde el fragmentarismo de los centros que se enfrentan al desafío de proponer las bases ideológicas para una nueva hegemonía postcolonial, postoccidental, posthistórica? ¿Desde qué posiciones reinstaurar el nivel de lo político, en análisis marcados por un culturalismo sin precedentes? ¿Cómo redefinir las relaciones Norte/Sur y el lugar ideológico desde donde se piensa y se contruye América Latina como el espacio irrenunciable de una otredad sin la cual el "yo" que habla (que puede hablar, como indicaba Spivak) se des-centra, se des-estabiliza epistemológica y políticamente? ¿Cómo arbitrar la entrada a la postmodernidad de formaciones sociales que viven aún una (pre)modernidad híbrida, donde se enquistan enclaves neofeudales, dependientes, patriarcales, autoritarios, donde sobrevive la tortura y el colonialismo interno, la impunidad política, la explotación, la marginalidad? ¿Cómo re-establecer el papel del intelectual, su mesianismo irrenunciable, su mediación privilegiada, desde una crítica de la nación, del centralismo estatal y metropolitano, de la escritura, como violencia de las élites? Finalmente, ¿desde qué autoridad (autoría, autorización) reivindicar el programa de

una nueva izquierda letrada, entronizada en la academia, en las fundaciones de apoyo a la cultura, en la tecnocracia de un humanismo postmoderno, sin dar la espalda a los derechos humanos, las clases sumergidas, y a la esperanza de una integración real, de igual a igual, entre las regiones globalizadas?

Creo que queda claro que estas preguntas intentan sugerir al menos dos problemas vinculados con la centralidad de los discursos. El primero, relacionado a la necesidad de repensar el papel que jugarán en la etapa actual los espacios que se identifican, por su mismo grado de desarrollo interno y de influencia internacional, con el programa de la postmodernidad. Segundo, qué papel corresponderá en este proceso de rearticulaciones político-ideológicas a la intelligentsia central y periférica en su función de interpretar los nuevos movimientos sociales. A pesar de que la teorización de la globalidad incorpora sin duda nuevos parámetros al problema de la representación latinoamericana, muchos aspectos de la problemática actual crean un *dejá vu* que vale la pena analizar. Para la etapa que se abre a comienzos del siglo XX, Angel Rama caracterizaba el surgimiento de un "pensamiento crítico opositor", con conceptos que podrían sostenerse, casi intactos, para explicar la coyuntura actual. Para aquel contexto, Rama indicaba que la fuerza del intelectual opositor residía en su capacidad de definir la siguiente agenda: "constituir una doctrina de regeneración social que habrá de ser idealista, emocionalista y espiritualista; desarrollar un discurso crítico altamente denigrativo de la modernización, ignorando las contribuciones de ésta a su propia emergencia; encarar el asalto a la ciudad letrada para reemplazar a sus miembros y parcialmente su orientación, aunque no su funcionamiento jerárquico" (Rama 1984: 128).

La construcción de la nueva versión postmoderna de América Latina elaborada desde los centros responde en gran medida a esos mismos propósitos: hacer de América Latina un constructo que confirme la centralidad y el vanguardismo teórico globalizante de quienes la interpretan y aspiran a representarla discursivamente. La noción de subalternidad toma vuelo en la última década principalmente como consecuencia de este movimiento de recentralización epistemológica que se origina en los cambios sociales que incluyen el debilitamiento del modelo marxista a nivel histórico y teórico. Mientras los sectores marginados y explotados pierden voz y representatividad política, afluye el rostro multifacético del indio, la mujer, el campesino, el "lumpen", el vagabundo, el cual entrega en música, videos, testimonios, novelas, etc. una imagen que penetra rápidamente el mercado internacional, dando lugar no sólo a la comercialización de este producto cultural desde los centros internacionales, sino

también a su trasiego teórico que intenta totalizar la empiria híbrida latinoamericana con conceptos y principios niveladores y universalizantes.

Cuando hago referencia al "boom del subalterno" me refiero al fenómeno de diseminación ideológica de una categoría englobante, esencializante y homogenizadora por la cual se intenta abarcar a todos aquellos sectores subordinados a los discursos y praxis del poder. Entiendo que se trata de una categoría relacional y "migrante", que se define en términos situacionales y que trata de escapar a todo riesgo de sustancialismo ahistórico y a todo marco de estricto verticalismo teórico. Sin embargo, ¿qué nos entrega de nuevo este concepto? ¿Dónde coloca al "otro" y desde qué sistemas de control ideológico se legitima esa reubicación? El concepto de subalternidad no es nuevo en el imaginario latinoamericano. En el discurso de los libertadores -discurso "autorizado" por la legitimidad de la praxis política- el término aparece incluido para hacer referencia a los desposeídos y marginalizados por el régimen colonial, pero la connotación denigratoria del término impide utilizarlo como interpelación de los vastos sectores a los cuales debe abarcar el utopismo de la emancipación. En las teorizaciones actuales el concepto de subalternidad se vuelve a potenciar a partir de la elaboración gramsciana, en la cual el marxista italiano hace referencia a los estratos populares que ante la unidad histórica de las clases dirigentes, se hacen presentes a través de una activación episódica, presentándose como un nivel disgregado y discontinuo con grados variables y negociados de adhesión a los discursos y praxis hegemónicos. La elaboración actual del concepto violenta, de algún modo, esa disgregación, convirtiendo la subalternidad en una narrativa globalizante, sustituyendo el activismo político que fundamentaba los textos incluidos en los Cuadernos de la cárcel por un ejercicio intelectual desde el que puede leerse, más que el relato de las estrategias de resistencia de los dominados del Sur, la historia de la hegemonía representacional del Norte, en su nueva etapa de rearticulación postcolonial.

Con la expresión el "boom del subalterno" intento poner en articulación tres niveles: Primero, lo de "boom" hace alusión al montaje ideológico-conceptual que promueve la subalternidad como parte de una agenda exterior, vinculada a un mercado donde aquella noción se afirma como un valor de uso e intercambio ideológico y como marca de un producto que se incorpora, a través de diversas estrategias de promoción y reproducción ideológica, al consumo cultural globalizado. En un segundo nivel, la expresión se refiere al modo en que las relaciones de subordinación (explotación, sujeción, marginación, dependencia) político-social se transforman en campo de

conocimiento, o sea se re-producen como objeto de interpretación y espacio de poder representacional. En un tercer nivel, la expresión se refiere al modo en que ese objeto de conocimiento es elaborado (tematizado) desde una determinada posición de discurso o lugar de enunciación: la academia, los centros culturales y fundaciones a nivel internacional, la "vanguardia" ideológica, donde la misma ubicación jerárquica del emisor parece eximirlo de la necesidad de legitimar el lugar desde donde se habla.

Me atrevería a decir que para el sujeto latinoamericano, que a lo largo de su historia fuera sucesivamente conquistado, colonizado, emancipado, civilizado, modernizado, europeizado, desarrollado, concientizado, desdemocratizado (y, con toda impunidad, redemocratizado), y ahora globalizado y subalternizado por discursos que prometieron, cada uno en su contexto, la liberación de su alma, la etapa presente podría ser interpretada como el modo en que la izquierda que perdió la revolución intenta recomponer su agenda, su misión histórica y su centralidad letrado-escrituraria buscando definir una nueva "otredad" para pasar, "desde fuera y desde arriba", de la representación a la representatividad. Y que ese mismo sujeto que fuera súbdito, ciudadano, "hombre nuevo", entra ahora a la épica neocolonial por la puerta falsa de una condición denigrante elevada al status de categoría teórica que, justamente ahora, en medio del vacío dejado por los proyectos de izquierda que están también ellos recomponiendo su programa, promete reivindicarlo discursivamente. Pero siempre podrá decirse que son las trampas de la alienación las que impiden a ese sujeto reconocer su imagen en las elaboraciones que lo objetivizan. Desde que la hibridez se convirtiera en materia rentable en discursos que intentan superar y reemplazar la ideología del "melting-pot" y el mestizaje con la del multiculturalismo y la diferencia, la cuestión latinoamericana pasó a integrar el pastiche de la postmodernidad. En las nuevas reelaboraciones sobre hibridez y subalternidad de alguna manera la historia se disuelve (en la medida en que aumenta la desconfianza en la historiografía burguesa) o aparece subsumida en la hermenéutica y el montaje culturalista, y la heterogeneidad se convierte, paradójicamente, en una categoría niveladora que sacrifica el particularismo empírico a la necesidad de coherencia y homogeneización teórica.

Sobrevive, entonces, en este panorama de influjos transdisciplinarios y transnacionalizados, lo que hace bastante tiempo señalaba Jean Franco, entre otros, con respecto a la posición de América Latina en el mapa gnoseológico de la crítica cultural. Franco indicaba los efectos y peligros de la dominación teórica ejercida desde centros de poder económico y cultural situados en las grandes metrópolis del capitalismo neoliberal, desde las cuales se asumía la necesidad de teorizar no sólo

sobre y para América Latina sino por la totalidad de un continente al que se asumía como incapaz aún de producir sus propios parámetros de conocimiento. La supuesta virginidad de América, que la presentara desde la conquista como la página en blanco donde debía inscribirse la historia de Occidente, hizo del mundo americano un mundo "otro", un lugar del deseo situado en la alteridad que le asignaran los sucesivos imperios que lo apropiaron económica, política y culturalmente, con distintas estrategias y grados, a lo largo de un devenir enajenado de su propia memoria y noción del origen, a no ser aquel que le asignaran las agendas imperiales de la hora. Localizada teóricamente como "sub-continente", mundo Tercero, "patio de atrás" de los Estados Unidos, conjunto de naciones "jóvenes" que habían llegado tarde al banquete de la modernidad, países suspendidos en el proceso siempre incierto de satisfacer un modelo exterior, sociedad no realizada (siempre en vías de), Latinoamérica sigue siendo aún, para muchos, un espacio preteórico, virginal, sin Historia (en el sentido hegeliano), lugar de la sub-alteridad que se abre a la voracidad teórica tanto como a la apropiación económica. Sigue siendo vista, en este sentido, como exportadora de materias primas para el conocimiento e importadora de paradigmas manufacturados a sus expensas en los centros que se enriquecen con los productos que colocan en los mismos mercados que los abastecen.

En resumen, hibridez y subalternidad son, en este momento, más que conceptos productivos para una comprensión más profunda y descolonizada de América Latina, nociones claves para la comprensión de las relaciones Norte/Sur y para la refundamentación del "privilegio epistemológico" que ciertos lugares de enunciación siguen manteniendo en el contexto de la globalidad. Plantean, entre otras cosas, la pregunta acerca de la posición que se asigna a América Latina como constructo de la postmodernidad que, al definirla como espacio de observación y representación cultural, como laboratorio para las nuevas hermenéuticas neoliberales y como parte de la agenda de una nueva izquierda en busca de su voz y su misión histórica, refuerza la centralidad y predominio de una intelectualidad tecnocratizada que se propone como vanguardia de/en la globalidad. El binomio hibridez/subalternidad hace pensar en otras dos nociones: sub-identidad/sub-alteridad, y en los nuevos fundamentalismos a los que esas ideas pueden conducirnos. Finalmente, ambas nociones entregan a la reflexión teórica, nuevamente la problemática de la nación en tanto "aldea global" (conjunto conflictivo de regiones, espacios culturales y proyectos político-ideológicos) desde donde puede ejercerse la resistencia a nuevas formas de colonización cultural y de hegemonía -y, no hay por qué dudarlo, de marginación, autoritarismo y explotación

colonialista- que se sumarán en esta nueva etapa a las nunca superadas estrategias excluyentes de la modernidad.

## **BIBLIOGRAFÍA**

Ashcroft, Bill / Griffiths, Gareth / Tiffin, Hellen The Post-Colonial Studies Reader. London: Routledge 1995.

Rama, Angel. La ciudad letrada. Hanover: Ediciones del Norte 1984.

# "INTERSECTANDO LATINOAMERICA CON EL LATINOAMERICANISMO: DISCURSO ACADEMICO Y CRITICA CULTURAL"

Nelly Richard

## **1. Las asimetrías del poder discursivo: hablar sobre y hablar desde Latinoamérica**

La constitución de los Estudios Latinoamericanos —y de "lo latinoamericano" como objeto de estudio— está vinculada a la problemática de la subalternidad que, según John Beverley, "emerge a través, o en las intersecciones, de un amplio rango de disciplinas académicas y de posiciones sociales" (Beverley 1994: 285), haciendo converger así el Latinoamericanismo y los estudios culturales alrededor de temas tales como: las relaciones entre el poder metropolitano-occidental y formaciones periféricas; las dinámicas de resistencia cultural que oponen las identidades no hegemónicas a los códigos sociales dominantes; la reconversión de lo popular y de lo nacional bajo el efecto globalizador de las comunicaciones de masas; el pensamiento de lo híbrido (fronteras, impureza, alteridad) que atraviesa pertenencias no homogéneas a registros comunitarios fragmentados, etc. Podríamos decir, entonces, que los Estudios Culturales y los Estudios Latinoamericanos comparten el proyecto de mezclar —colaborativamente— pluridisciplinariedad y transculturalidad para responder a los nuevos deslizamientos de categorías entre lo dominante y lo subalterno, lo culto y lo popular, lo central y lo periférico, lo global y lo local; deslizamientos que recorren las territorialidades geopolíticas, las simbolizaciones identitarias, las representaciones sexuales y las clasificaciones sociales. Estos imbricados deslizamientos de categorías alteraron la relación dicotómica entre lo uno y lo otro, lo idéntico y lo diferente, lo propio y lo ajeno, lo colonizador y lo colonizado, que, antes, fundaba la conciencia oposicional —contestataria— de América Latina y llevaron esa conciencia a deshacerse, hoy, por la vía mixta de traducciones, reconversiones y apropiaciones de enunciados, que también obligan el ejercicio teórico de reformularse híbridamente.

Ya no es posible una teoría latinoamericana que se piense independiente de la trama conceptual del discurso académico metropolitano porque, entre otras razones, la misma categoría de subalternidad periférica que modula el pensamiento de lo latinoamericano está siendo hoy acaparada —en su clave postcolonial— por el programa de los Estudios Culturales y del Latinoamericanismo (cf. de la Campa 1996: 715) que pasan así a anexarla, haciendo que un modelo teórico globalizado

sobredetermine su uso local y amenace con borrar el detalle — y accidente— de las memorias y localizaciones que precisan cada singularidad cultural que debemos salvar del abuso de las generaciones macro-operativas. No tenemos, entonces, cómo pensar la complejidad de las fuerzas que tensionan el escenario académico-cultural de "lo latinoamericano" sin transitar por el diagrama teórico (alteridad, marginalidad, subalternidad) que elaboran los Estudios Culturales en su disputa con los saberes jerárquicos, aunque dicha elaboración lleve contradictoriamente —para nosotros— el sello de la academia metropolitana. Esto quiere decir que el Latinoamericanismo lleva „lo latinoamericano" a desplazarse hoy por un ambiguo mapa de localidades corridas entre centro (la academia metropolitana) y periferia: los bordes de conflictiva diseminación del conocimiento global elaborado sobre América Latina, y de tensional reinscripción de sus enunciados en situaciones locales de confrontación táctica. Las ambigüedades y contradicciones de ese mapa nos exigen repensar más finamente que nunca el valor de cada localización teórica, es decir, la condición de experiencia surgida, para cada uno de nosotros, del acto de pensar la teoría insertos en una determinada localidad geocultural a través de la relación —construida— entre emplazamiento de sujeto y mediación de códigos, entre ubicación de contexto y posición de discurso.

Los Estudios Culturales debaten las problemáticas que le dan mayor vitalidad crítica a sus redefiniciones del saber académico, informados por el temario postmodernista y sus figuras de lo heterogéneo, lo múltiple y lo local. Pero quienes encarnan estas figuras de la otredad en su condición material de sujetos distintos y distantes de los centros de autoridad y control discursivos, resienten los Estudios Culturales como un meta-discurso globalizador avalado por un circuito de garantías metropolitanas que reinstitucionaliza —por conducto académico— varias nuevas formas de dominio internacional.

Es cierto que la postmodernidad —si así nombramos la crisis de autoridad del patrón monocultural de la razón moderna— ha contribuido a liberar los pliegues discordantes de varios márgenes y periferias, y es también cierto que la reivindicación modernista de una multiplicación de otredades (étnicas, sociales, genérico-sexuales, etc.) ha presionado contra las fronteras de la institución cultural, obligándola a incluir voces hasta ahora subrepresentadas o desvalorizadas por la dominante occidental-metropolitana. Esta proliferación de márgenes ha creado múltiples interruptores y discontinuidades en la superficie de representación del poder cultural, que accidentaron (fragmentación, disgregación) la imagen del Centro ya no concebible como absoluto punto de dominio y control homogéneos. Esta nueva fragmentación y

disgregación del trazado de autoridad metropolitano ha modificado el esquema binario (de jerarquía y subordinación) que, bajo la ideología contestataria de las teorías del subdesarrollo, oponían centro y periferia como localizaciones fijas y polaridades contrarias, rígidamente enfrentadas entre sí por antagonismos lineales. La contraposición geográfica entre centro y periferia como puntos radicalmente separados por una distancia irreversible entre dos extremos se ha rearticulado de un modo más fluido y transversal debido a la nueva condición segmentada y diseminada del poder (translocal) de los medios y de las mediaciones.

El desplazamiento veloz de las fronteras atravesadas por múltiples flujos de globalización comunicativa que reparten ubicuamente ideologías, marcas, teorías y estilos mundializados; las alteraciones de trazado que experimenta la cartografía del poder cultural debido a cómo se desmultiplican y se recombinan en su interior las divisiones entre dominantes y subordinados según coordenadas móviles que ya no se resumen a localizaciones geográficas, cumplen con producir sensaciones extraterritoriales de no-lugar (Augé) que un cierto postmodernismo interpreta relajadamente a favor de una libre teoría del nomadismo. Sin embargo, no es cierto que las divisiones de poder se han vuelto inmateriales, que las posiciones de sujeto son todas reversibles, permutables e intercambiables, que los límites ya no limitan. Tanto las acciones como los "juegos de lenguajes" siguen condicionados por divisiones y asimetrías de poder que, en el caso de las periferias culturales, obstruyen el flujo multilateral de sus signos, bloqueando vías de reciprocidad en el intercambio de los mensajes entre destinatarios y destinatarios.

El tema del Latinoamericanismo repone en escena la tensión entre lo global y lo local, lo central y lo periférico, lo dominante y lo subordinado, lo colonizador y lo colonizado, esta vez articulado por la academia como máquina de producción y validación internacionales de la teoría postcolonial, que, entre otras funciones, "mediatiza el intercambio de mercancía cultural del capitalismo global en zonas periféricas". Podemos coincidir con Walter Mignolo en que "se está produciendo una transformación fundamental del espacio intelectual, a raíz de la configuración de una razón postcolonial, tanto en el lugar de práctica oposicional en la esfera pública como el de una lucha teórica en la academia", así como "un desplazamiento del locus de enunciación del Primer Mundo al Tercer Mundo" (Mignolo 1996b: 112). Pero la paradoja consiste en que la academia metropolitana juega al mismo tiempo a simular una desterritorialización del poder de representación ocupando, para esto, refinadas estrategias según las cuales "una centralidad descentrada procura religitimarse en

un contexto globalizante a través de apelaciones a alteridades, marginalidades, subalteridades, etc. desde sus propios aparatos académicos de producción de saber y con la participación de intelectuales postcoloniales radicados en ellos" (Yúdice 1994: 44). Desconstruir tales estratagemas, poniendo en contradicción interna el metadiscurso globalizador que las fabrica, pasa por subrayar la materialidad viva y cambiante de las especificidades de contextos que ese discurso nombra (finge reconocer) y des-identifica a la vez. Pasa por insistir en la marca concertada de historicidades y localidades concretas, de territorialidades prácticas, de coyunturalidades específicas que hagan de la "diferencia" latinoamericana una diferencia diferenciadora: es decir, un proceso múltiple y relacional de negociadas y conflictivas reinscripciones de la tensión identidad-alteridad en cada nuevo contexto de discursos que habla sobre la diferencia.

Sabemos que no basta con que las teorías postcoloniales incorporen la figura de la Otridad a su nuevo discurso anti-hegemónico para que el otro real — el sujeto concreto formado por tramas históricas y sociales de censura y exclusión— llegue a participar con voz propia en el debate metropolitano. Tampoco basta con que la teoría postmodernista de la marginalidad y de la diferencia elaborada por la academia metropolitana tome la palabra en representación de la periferia —aunque lo haga con el saludable propósito de cumplir un rol de intermediaria político-institucional en la lucha por sus derechos de expresión— para que las reglas del poder cultural se vuelvan igualitarias o para que ese "fantasear con el otro" signifique "algún compromiso estable con los proyectos políticos o estéticos que Latinoamérica pueda ofrecer" (Masiello 1996: 747). La jerarquía del Centro no sólo se basa en una máxima concentración de medios y recursos, ni en el monopolio de su distribución económica. La autoridad que ejerce el Centro como facultad simbólica procede de las investiduras de autoridad que lo habilitan para operar como "función-centro", es decir, como punto o red que opera "un número infinito de sustituciones de signos" (Derrida 1978: 280) que asegura la convertibilidad y traductibilidad de los signos regulando la estructura de homologación de su valor en base a un código impuesto. La autoridad teórica de la función-centro reside en ese monopolio del poder-de-representación según el cual, "representar" es controlar los medios discursivos que subordinan el objeto de saber a una economía conceptual declarada superior. Por mucho que se invite regularmente a América Latina a debatir sobre la crisis de centralidad de la institución cultural como aparente protagonista de una subversión del canon metropolitano, la red que articula el debate postcolonial es la certificada por el poder fáctico de la Internacional académica, cuya serie coordinada de programas de estudio, líneas editoriales y

sistemas de becas fija y sanciona tanto la vigencia teórica como la remunerabilidad de las investigaciones en curso de acuerdo a valores de explotación.

¿Cuál es el escenario, entonces, en el que se debate hoy lo latinoamericano? Un escenario marcado por la insidiosa complejidad de esta nueva articulación postcolonial hecha de poderes intermediarios que transitan entre la centralidad descentrada de la metrópolis, por un lado, y la resignación cultural de la periferia, conflictivamente agenciada por la teoría metropolitana de la subalternidad. La reinterpretación crítica de lo latinoamericano como activa marcación diferencial en este escenario de complejas intersecciones de fuerzas y categorías, exige la articulación de un conocimiento situado que, tal como lo señala Walter D. Mignolo, pueda "establecer conexiones epistemológicas entre el lugar geocultural y la producción teórica" (Mignolo 1996b: 119), pero sin caer en el determinismo ontológico que postula una equivalencia natural (fija porque no construida) entre lugar, experiencia, discurso y verdad. La valencia crítica de lo latinoamericano en relación —y tensión— con el Latinoamericanismo (entendido como "relación social" de administración del conocimiento — Moreiras) dependería, entonces, de nuestra capacidad de resignificar la experiencia en la clave teórico-discursiva de una pregunta por las condiciones y situaciones de contexto: por las diferencias entre hablar desde y hablar sobre Latinoamérica como dos situaciones enunciativas atravesadas institucionalmente por una relación desigual de saber-poder. Una relación políticamente modificable, desde ambos lados, si una vigilante conciencia autocrítica del "dónde" y del "cómo" lleva cada toma de la palabra a revisar su propio juego de enunciación.

La autoridad conceptual implicada en el hablar sobre Latinoamérica desde la academia internacional, se ejerce a través de una división del trabajo que, en el inconsciente de muchos de los discursos del Latinoamericanismo, suele oponer teoría y práctica: razón y materia, conocimiento y realidad, discurso y experiencia, mediación e inmediatez. La primera serie de esta cadena de oposiciones (razón, conocimiento, teoría, discurso, mediación) designa el poder intelectual de abstracción y simbolización que define la superioridad del Centro, mientras que la segunda serie (materia, realidad, práctica, experiencia, inmediatez) remite América Latina a la espontaneidad de la vivencia. Dicho con palabras de Jean Franco, esta división del trabajo "pone a Latinoamérica en el lugar del cuerpo, mientras el Norte es el lugar que la piensa" (Franco 1995: 20). El ideologema del cuerpo (materia física, realidad concreta, vivencia práctica) soporta la fantasía de una América Latina cuya autenticidad radicaría en la fuerza primordial de la experiencia vivida. Siguiendo esta línea de

oposiciones, la otredad latinoamericana se constituiría como reverso del concepto y de la razón fetichizada por el saber de la academia: un reverso natural que compensaría la frialdad abstractiva y reificante de la teoría del Centro (prisionera de la clausura universitaria), haciendo desbordar sobre ella, imaginariamente, el rebalse vivo de una energía prestada. América Latina sería esa fuente primaria (no mediada) de acción e imaginación, de lucha y resistencia: el afuera radical y primario (radical porque primario) del Latinoamericanismo que abastecería a la intelectualidad metropolitana con su plus de vivencia popular traducible a lucha solidaria, a compromiso político y denuncia testimonial. Ese plus opera, según la economía simbólica de compensación que rige el discurso-tipo sobre América Latina, como suplemento de lo Real ambiguamente cargado de un valor de excedente y resto, en cuanto designa emblemáticamente lo intraducible al lenguaje conceptual de la teoría del Centro: una fuerza prediscursiva que se le resiste y que el Latinoamericanismo busca capturar o declara incapturable (cf. Moreiras 1994; Avelar 1994; Williams 1994). Dicha fuerza sería el negativo bruto que mejor contrasta con la pulida imagen metropolitana hipercorregida por el trabajo teórico, cuyo efecto domesticador debe ser imaginariamente compensado por la extrañeza de un remoto fuera-de-código.

Quizás sea en el reciente y exitoso rescate del testimonio latinoamericano ejercido por la academia metropolitana donde mejor se ilustra la complejidad de las tensiones que recorren el nudo del Latinoamericanismo dividido entre:

- 1) la voluntad política de una intermediación solidaria con la voz de la subalternidad;
- 2) el desafío epistemológico de reformular posiciones de lectura que no sometan ni reduzcan la heterogeneidad social del texto subalterno a un código de autoridad y,
- 3) las condicionantes académicas de una disciplina metropolitana obligada a teorizar la otredad mediante categorías forjadas por la lengua de dominio de su saber institucional.

Basta con tomar el ejemplo de la extensa discusión académica librada en torno al texto "Me llamo Rigoberta" para que se manifiesten las imbricaciones de poder y resistencia que se juegan —y se negocian— en torno a las fronteras de institucionalización del texto subalterno, sobre todo cuando su valor de resistencia a la captura institucional (y su capacidad de simbolizar el compromiso vital con el afuera insumiso de la academia)

le es precisamente adjudicado por la misma institución que gestiona internamente dicho valor.

El análisis que hace Doris Sommer de "Me llamo Rigoberta" defiende el secreto de "áreas inviolables" en la narración que son capaces de frustrar o decepcionar a "cualquier intelectual hambrienta de una autenticidad asimilable" (Sommer 1994: 234) con su estrategia de obstaculización del conocimiento de una historia de vida ajena que permanecería así inapropiable en su ajenidad. John Beverley rastrea dentro del testimonio de Rigoberta la voz de lo Real, en el sentido lacaniano de una Otredad traumática que desafía toda simbolización y codificación culturales (Beverley 1996a). Ambos autores apelan a una provocativa dimensión de irrepresentabilidad que convertiría el testimonio en la experiencia-límite de una lectura metropolitana atraída —y desafiada a la vez— por ese borde callado y rebelde a toda domesticación literaria. Lo Real del testimonio sería la heterogeneidad y conflictividad sociales que la práctica subalterna opone a la decodificación académica, gracias a que la heterogeneidad de sus experiencias de vida produce un valor popular que excedería siempre la competencia académica del saber culto, declarado incapaz, por sus propios exponentes, de alcanzar la intensidad política de la lucha tercermundista.

Pero sabemos que lo Real no es la realidad bruta, sino una reconstrucción posterior del proceso de simbolización que vuelve sobre lo que no pudo incorporar, designando como Real lo que se había escapado de las categorías con las que el lenguaje nombra —y domina— su objeto: "lo Real está a la vez presupuesto y propuesto por lo simbólico" (Žižek 1992: 221) que lo reconstruye después de haber fallado en integrarlo para explicar las deficiencias de su estructura. Entonces, lo Real del testimonio también sería una "fantasía-constructo" presupuesta y propuesta por el Latinoamericanismo que designa como otredad lo inasimilable a las categorías disciplinarias del saber metódico, pero que lo hace pasando —contradictoriamente— por la superioridad institucional del dispositivo que certifica académicamente la definición teórica del otro y de lo otro.

El efecto perturbador o traumático de la opacidad rebelde del testimonio, de la fuerza secreta o desconocida de algo (enigma, problema, resistencia) que violenta los rituales de entrenamiento académico, estaría ligada —para muchos de sus defensores— a la condición declarada intraspasable de la distancia combatiente que opone el testimonio real (o lo Real del testimonio) a su lectura metropolitana. La lucha popular simbolizada por el testimonio sería el afuera más radical —y emblemático— de la academia; un

afuera en cuyo soporte imaginario el Latinoamericanismo del centro proyecta su voluntad política de apertura y cambios bloqueada por la clausura universitaria. Quizás la conciencia política del Latinoamericanismo requiere, para seguir movilizada por utopías de cambio, de este mecanismo de producción de un Otro que tome la forma de una exterioridad radical (distancia y ajenez) respecto de la demasiado familiar bibliografía metropolitana. Quizás necesite declarar ese Real intraducible a la lengua académica para convertir la ficción teórica de esa otredad inasimilable en el único contratexto capaz de desfamiliarizar la rutina de la competencia del saber. Sólo que dicha operación, cuando es llevada a rango emblemático, trae como problema el volver a confinar la fuerza de „lo latinoamericano" en una exterioridad —muda o salvaje— a la norma discursiva y a sus mediaciones culturales; una exterioridad que retiene esa fuerza latinoamericana en un más-acá prediscursivo o extradiscursivo de los códigos de manejo simbólico, condenándolo, entonces, a permanecer ajeno a las batallas de categorías, lecturas y representaciones que protagoniza el saber crítico de la metrópolis elaborado sobre América Latina.

Si bien lo latinoamericano parece gozar, en el nuevo contexto postcolonial, de la ventaja epistemológica de simbolizar una alternativa descolonizadora a la vez que del privilegio ético de expresar el compromiso social con los desfavorecidos, parecería también que dicha ejemplaridad sólo se radicaliza a la condición de que lo latinoamericano permanezca en una situación de conciencia preteórica o subteórica, marginado entonces de las batallas de códigos metropolitanos que decretan y sancionan el significado de América Latina. Participar de esas batallas supone abandonar el lugar asignado de lo irrepresentable como el (único) lugar resistente de lo latinoamericano. Implica ensayar otras posturas, de contrarrepresentación o de desrepresentación, a cargo de textualidades activamente discordantes: textualidades "ladinas" cuyas movidas tácticas, en la acepción figurada del término "ladino" a la que recurre Pablo Oyarzún (Oyarzún 1994), las señala como prácticas astutas, sagaces, taimadas, recalcitrantes al orden central de clasificación académica del saber, a la vez que expertas en burlar sus sistemas de valoración con imprevisibles artificios que confundan o desorganicen su control general del límite entre lo traducible y lo intraducible.

## **2. Lengua, saber y academia**

La oposición entre representación (abstracción, teoría, discursividad) y experiencia (concreción, práctica, vivencialidad) afirma la desigualdad de

poderes trazada entre quienes patentan los códigos de figuración teórica que dotarán a sus objetos de estudio de legitimidad académica, y los sujetos representados por dichos códigos —hablados por su teorización de la otredad— sin mucho acceso a los beneficios institucionales de la teoría metropolitana ni derecho a ser consultados sobre la validez de las categorías que los describen o interpretan. Subvertir esta dicotomía de poder requiere producir teoría local, conocimiento situado, discurso y conciencia situacionales, que generen un desequilibrio de funciones en el interior de la repartición hasta ahora dividida entre el proliferar latinoamericano de las diferencias (como excedente de irracionalidad) y la función de quienes están encargados de producir "la narrativa de restitución del orden" que el latinoamericano usará para otorgarle a cada diferencia un lugar clasificable e interpretable (Masiello 1996: 751).

Si bien la defensa de la "experiencia" opuesta a la "representación" supone, para el humanismo, una realidad vivenciada desde el cuerpo o la biografía que escapa a la mediación discursiva de los signos, no todo rescate de la experiencia se confunde con ese naturalismo del dato primario. Tomada en su dimensión no ontológica sino epistemológica, la noción de experiencia tiene el valor crítico de postular la concreción histórico-social de subjetividades-en-contexto, la materialidad específica de las posiciones institucionales a través de las cuales estas subjetividades comunican y recrean significados en acción. Trasladado al plano del saber, el recurso a la experiencia nos habla entonces de un conocimiento teórico que se produce multideterminado por efectos zonales de significación provisorios y contingentes.

Tanto teorizar la experiencia (darle el rango analítico de una construcción de significados) como dar la cuenta de las particulares experiencias teóricas que realiza la crítica cultural en contextos específicos, pasa por afirmar el valor estratégico de un conocimiento localizado. Al valor estratégico de este conocimiento situado se refiere Stuart Hall cuando insiste una y otra vez en la definición de los Estudios Culturales como "práctica coyuntural" (Hall 1984). Esta definición nos habla de una teoría de la cultura según la cual, ésta se crea mediante pactos de significación y luchas de interpretación siempre materializadas en posiciones y situaciones específicas, en "historias locales" cuya densidad y volumen experienciales no deberían ser borrados por el "diseño global" de las teorías de la diferencia cuyas leyes operativas desatienden lo real-concreto del practicar la diferencia (cf. Mignolo 1996a: 691). Los Estudios Culturales como "práctica coyuntural" nos invitan, entonces, a prestarles

detallada atención a las microexperiencias localizadas en ciertos pliegues de los sistemas culturales que no son necesariamente perceptibles ni descifrables desde el reticulado académico-institucional. En el caso del Latinoamericanismo, esta definición de "práctica coyuntural" implica recorrer campos diferenciados de experiencia crítica que no se dejan sintetizar por los términos unificados del dispositivo metropolitano. Planos quebrados que desordenan la topografía del discurso académico sobre América Latina, cuyas generalizaciones teóricas tienden a pasar por alto la función concreta de los signos-en-uso que, dentro de cada geografía cultural, particularizan el valor de un conocimiento que "fabrica, produce, hace, actúa" (Wittgenstein).

Quisiera ilustrar la defensa de estas microexperiencias localizadas en pliegues irregulares de la trama institucional con una referencia a la situación chilena, mediada por una discusión en torno al potencial divergente de los usos locales (periféricos) de ciertos autores hoy internacionalizados por la crítica académica del centro. Me quiero servir de este ejemplo chileno mediado por una referencia de discusión argentina para graficar cómo se estratifican los márgenes de la competencia teórica según las diferentes economías del trabajo intelectual que atraviesan el contexto latinoamericano.

En un texto titulado "Olvidar a Benjamin", Beatriz Sarlo reclama contra la "banalización indiferente" a la que es sometido Walter Benjamin, cuyo nombre sufre la usura de la repetición simplificadora dictada por los Estudios Culturales (Sarlo 1995: 19). El aparato de reproducción técnica de los Estudios Culturales obliga no sólo a lecturas uniformadas, sino también a operaciones estandarizadas por las modas teóricas de la Internacional académica contra las que alega Sarlo. Una de las operaciones reglamentadas por ese formulismo teórico es la que nos insta hoy a disolver los límites de competencia disciplinaria para que una ya obligada promiscuidad de campos y métodos garantice la novedad oficial de la transdisciplinariedad, haciendo que "textos que pertenecen a la tradición de la crítica literaria necesitan ponerse bajo la advocación de la nueva religión académica. Textos que se inscriben clásicamente en la discusión teórica de la literatura pasan, vía Bajtín o vía Benjamin, a la república superpoblada del análisis cultural" (Ibid.). El reclamo de Beatriz Sarlo se organiza desde la tradición fuerte de una intelectualidad universitaria que, en Argentina, admite que textos como los de Benjamin hayan circulado temprano dentro de los departamentos de humanidades hasta convertirse en referencias múltiplemente academizadas. La queja de Sarlo contra las deficientes o triviales interpretaciones de Benjamin en la academia internacional se vale de la certificación académica de su

propia tradición universitaria y de los rigurosos antecedentes de un conocimiento autorizado por el crédito disciplinario.

Meditar sobre la crítica de Sarlo desde Chile nos invita a contrastar esa tradición fuerte y autorizada de una cultura académica que recurre tan confiadamente a su legitimidad de campo, con la constelación nuestra de motivos desensamblados que juntó el discurso crítico de los 80 en Chile, mezclando dicho autor con residuos heteróclitos de lenguajes culturales fuertemente desafiliados de todo legado teórico-universitario. Ese discurso experimental de los 80 en Chile no sólo se gestó fuera del recinto académico (en la proximidad ilegal de obras todas ellas a la interperie) sino que cuestionó, además, la formalización del exclusivo —y excluyente— trazado disciplinario que evoca Beatriz Sarlo como solvente resguardo de la pertinencia de su crítica. Es decir que, en Chile, fueron discursos y teorías en profunda situación de desarme los que incorporaron a Benjamin como pieza excéntrica de un collage que, sin duda, se oponía al establishment académico-internacional de la crítica cultural que cuestiona Sarlo, pero que se entrechocaba además con la sistematicidad y propiedad disciplinarias del saber regular de la tradición intelectual argentina. Las teorizaciones heterodoxas de Benjamin en Chile realizadas en los extramundos del conocimiento legitimado, establecen entonces su diferencia no sólo con la academia metropolitana, sino también con ese saber seguro, con ese universo disciplinario de competencias profesionales al que opusieron el inconformismo teórico de un saber tráfugo que batallaba a la vez contra el academicismo literario y contra el sociologismo cultural de los centros de estudios alternativos.

Hago mención a la extrasistematicidad radical del "discurso de la crisis" (Cánovas) que teorizó los bordes más convulsivos del arte y de la literatura de los 80 en Chile, para subrayar cómo se tramó fuera del canon de las humanidades y en disputa con el paradigma explicativo de las ciencias sociales. Esa mención nos sirve para recordar cómo se desordena el mapa de las disciplinas reconocidas y de los saberes catalogados cuando nos enfrentamos a contextos trastocados por múltiples roturas del orden, como fue el caso del Chile dictatorial. Contextos donde la crítica cultural tuvo que ensayar localizaciones imprevistas, superficies de emergencia que no figuran en el mapa institucional de los estudios repertoriados, gestos transversales que se ubicaron en las brechas y fisuras de las disciplinas tradicionales mucho antes de haber tenido conocimiento de que así lo prescribía el trazado euronorteamericano de los Estudios Culturales.

Son estas sobresaltadas direccionalidades teóricas abiertas por saberes fugados en los márgenes de las sistematizaciones universitarias, rebeldes al protegido equilibrio de disciplinas bajo contrato, las que deberían convocar también la atención del Latinoamericanismo, si éste quisiera responder a la tarea de lecturas particularizadas, específicas a localidades y localizaciones de habla que improvisaron su teoría crítica independientemente de toda certificación universitaria de un marco bibliográfico. Para descubrir esas localidades más difusas, generalmente ocultas tras el paisaje de voces sonoras (a veces demasiado fuertes y claras) que recopilan las prestigiosas antologías publicadas en el centro, tiene que rebajarse el centrado protagonismo de las ciencias sociales que, en virtud del tradicional puesto de observación y supervisión que han ocupado durante el tránsito de la dictadura a la postdictadura, aparecen casi siempre como garantes del debate general sobre modernidad-postmodernidad en América Latina. Sólo un paseo por las bifurcaciones más laterales de ese campo de debate daría cuenta de cómo las energías críticas que más provocativamente convergieron en torno a la temática postmoderna en Chile provienen de aquellas prácticas descentradas que más pelearon contra la macrorracionalidad ejecutiva y funcionaria de la sociología de la cultura.

Al hablar de las inéditas circunstancias en que las prácticas teóricas y críticas de los años de la dictadura en Chile ejercieron su pensar en activo reclamo contra el formalismo técnico del saber universitario, estamos tocando un punto de debate que concierne el cómo definir la "crítica cultural": ¿se trata de una nueva etiqueta —ya oficializada por el léxico metropolitano— que juega a las fronterizaciones académicas dentro de lo cartografiado por el pluralismo institucional, o bien es una tensa práctica de los bordes que se reconoce bajo el signo de lo que S. Hall llamó la "política del trabajo intelectual"? (Hall 1984). Es decir, una práctica capaz de volverse sobre sí misma para examinarse críticamente y pensar sus contradicciones, como aquellas que nacen de la tensión entre, por una parte, la necesidad de buscar legitimación para inscribir la voluntad política de modificar los criterios de valoración del conocimiento y, por otra parte, el precio de esta búsqueda de reconocimiento académico que termina re-instituyendo lo que modifica.

El Leitmotiv del "trans" que fabricó el nuevo guión de la cultura académica, nos habla de fronteras, cruces y mezclas, pero borrando muchas veces la incomodidad del no-refugio señalada por Barthes cuando hablaba del "malestar de la clasificación": un malestar hecho para recordarnos el peligro de que se recrean siempre nuevas programaticidades cuando el cambio de objetos de estudio es redistribuido

técnicamente por el llamado dominante a producir un saber en orden. Sólo recordemos que Barthes evocaba ese malestar de la clasificación al hacer una necesaria diferencia entre la interdisciplinariedad —suma pacífica de saberes complementarios que se integran a una nueva totalidad de conocimiento supuestamente más útil, sin cuestionar necesariamente el modelo de competencia académica— y la transdisciplinariedad que supone el riesgo de una antidisciplina, al pretender inaugurar nuevas maneras de conocer que perturben la adecuación satisfecha entre saber, método y objetividad.

Al resentir que ya no hay actividades de extramuros donde poner en práctica la teoría en conexión viva con energías de transformación social (Ileana Rodríguez), varios practicantes de los Estudios Culturales se han resignado a ejercer la crítica dentro de los suficientemente "amplios y bien establecidos confines de la vida académica" como último territorio a intervenir, aunque sea con voces entrenadas para repercutir en el solo recinto de la academia (Hall 1996: 396). Esta circunscripción de voces exclusivamente académica marcaría una significativa diferencia con la situación de los intelectuales latinoamericanos acostumbrados —por hábitos de carencia— a superponer y combinar registros disímiles de actividades profesionales. Parece que "la mayor versatilidad de los Estudios Latinoamericanos para atravesar fronteras" que les reconocen ciertos estudios comparativos —estoy citando a García Canclini— se deban tanto al "carácter endeble del sistema universitario" en nuestro país, como al hecho de que "los investigadores en América Latina combinamos más frecuentemente nuestra pertenencia universitaria con el periodismo, la militancia social o política, o la participación en organismos públicos, todo lo cual posibilita relaciones más móviles entre los campos del saber y de la acción" (García Canclini 1996). Paradojalmente, esta multiplicación de roles puede volverse favorable al trabajo intelectual en cuanto a dotarlo de movilidad espacial y fluidez operatoria, a abrirlo a contingencias sociales que obligan el abstracto montaje de la razón teórica a confrontarse a una serie de exterioridades prácticas, porque debe imaginar su destinatario fuera del trámite de lectura ya pactado por el código de recepción académico-institucional.

Al colocar "la política del trabajo intelectual" en el centro de los Estudios Culturales, Stuart Hall evocaba la necesidad de un programa no únicamente limitado a las transformaciones disciplinarias de las categorías de conocimiento, métodos de lectura o regímenes de textualidad. Insistía, sobre todo, en que dicho programa debe preocuparse de las reglas de comportamiento práctico que vinculan los enunciados teóricos a sus formas sociales y a sus condiciones de operación cultural. La crítica de

la política del trabajo intelectual pasa por este análisis de la palabra en situación que desborda la pura interioridad académica del saber universitario, y que coloca esa palabra en interrelación de conflictivos planos de referencialidad social con los que trenzan sus códigos. Pero la conexión con el afuera necesita también meditar sobre su línea de tránsito entre signo y referente para evitar consignas y redundancias.

Según George Yudice, los Estudios Culturales se consolidaron marcadamente —en los Estados Unidos— alrededor de la "política de representación" de los "grupos de identidad" y de su voluntad de democratizar las instituciones de la sociedad civil, buscando reinterpretar los derechos y necesidades de sujetos discriminados por múltiples gramáticas de la exclusión basadas en desigualdades de clase, raza o género sexual (Yúdice 1993: 17). No cabe duda que esta lucha antidiscriminatoria que promueve la inserción de los grupos minoritarios en diferentes estructuras públicas, ha obligado a una redefinición más amplia y flexible de los criterios tradicionalmente establecidos de selección, valoración y reconocimiento de las identidades culturales. Pero la "política de representación" de los "grupos de identidad" ha también simplificado la cuestión de la identidad y de la representación, al reducirlas a la formulación monocorde de una condición predeterminada y fácilmente integrable a una sola coordenada (ser mujer, ser gay, ser latino, etc.) que debe ser ilustrada en términos siempre reivindicativos, sin líneas de escape que desuniformen su bloque de consistencia homogénea.

La tiranía de la ilustratividad que ejercen los Estudios Culturales cuando hablan el lenguaje tipificador de las marginalidades clasificadas, domina cuando el rasgo que identifica la clase, la raza o el género, es llamado a la univocidad y transparencia expresivas de una identidad o de una diferencia que deben militar en el único registro propietario de la ubicación institucional. Es como si la identidad colectiva debiese reprimir el libre y cambiante despliegue de los "yo" por inventar en el interior fracturado de cada sujeto, para cumplir con la directriz concientizadora del "nosotros" aprendido y recitado. Es como si ese "nosotros" público sólo entendiera el lenguaje monovalente de las correspondencias funcionales entre ser y hablar como: un lenguaje forzado a seguir una pedagógica consigna de identidad (ser mujer, ser gay, ser latino) que no quiere ver su finalidad demostrativa interrumpida por ningún zigzag de la fantasía o errancia de sentidos.

Quizás sea el feminismo el que ha vivido más provocativamente la discusión en torno a cómo saber conciliar una política de acción social del "nosotras" con una reflexión

teórico-cultural sobre las simbólicas y poéticas del "yo" capaces de convertir la diferencia en un escenario de múltiples variaciones que recorran —intensamente— no sólo los cuerpos sino también los vocabularios y las gramáticas. El desafío de tener que saber combinar la referencia concreta a las mujeres como sujeto real de un trabajo de emancipación social, por un lado, con, por otro lado, la crítica postmetafísica a toda unidad categorial (por ejemplo, la Mujer) que reproduzca la ilusión de una cohesión semántica que ya sabemos definitivamente liquidada por la crisis del sentido, condujo el feminismo a afinar su estrategia de pensamiento e intervención en la dirección cruzada de un doble juego: un juego que debe combinar la necesidad del sujeto de afirmarse —políticamente— como "identidad", con la necesidad del lenguaje de cuestionarse —metadiscursivamente— como "representación-de-identidad". Dicho en otras palabras: el desafío que enfrentó el feminismo consistió en no renunciar a las luchas colectivas movilizadas por una política de identidad que requiere de una comunidad de referente y en saber, a la vez, ejercer una constante vigilancia teórica y crítica sobre el peso homogeneizador de la refundamentación de un "nosotras" absoluto que vuelve a cerrar la diferencia sobre si misma mediante una nueva totalización identitaria.

Si la identidad y la diferencia son categorías en proceso que se forman y se rearticulan en las intersecciones —móviles y provisorias— abiertas por cada sujeto entre lo dado y lo creado; si la identidad y la diferencia no son repertorios fijos de atributos naturales sino juegos interpretativos que recurren a múltiples escenificaciones y teatralizaciones, no deberíamos dejar que el requisito de una "política de representación" cierre todas las brechas de indefinición que mantienen —felizmente— las categorías en suspenso cuando el conocimiento o la verdad que las piensan eligen asumirse incompletos. El llamado de las "políticas de identidad" —divulgado por los Estudios Culturales— a que los sujetos se resuman a, o coincidan con el rasgo predominante de su representación de clase, identidad o género (por minoritaria que ésta sea) suele bloquear las líneas de fuga y ruptura que el imaginario simbólico de las poéticas culturales es capaz de desatar en los registros convenidos de identificación social.

Los Estudios Culturales movilizan su saber universitario —como dice Yúdice— aliado a políticas de identidad y representación. Pero la crítica cultural conforma un ejército —transversal a la institucionalización del conocimiento— que pretende incomodar y desacomodar las rutinas académicas del saber, forzándolo a desaprender las técnicas de exposición que pliegan el discurso universitario a la unidimensionalidad del decir enseñante. La crítica cultural no debería, entonces, renunciar al gesto deconstructivo

de convertir la relación entre política, identidad y discurso en una relación no sólo abierta a experimentaciones de contenidos —tal como la recomienda la tendencia democratizadora de la política de los Estudios Culturales—, sino también interesada en búsquedas expresivas, en mutaciones de habla e innovaciones de estilo. Para esto, la relación entre política, identidad y discurso no debería resignarse a confirmar y validar linealmente significados de identidad ya clasificados como minoritarios por la política de representación institucional, sino atreverse a incursionar en ciertos márgenes —opacos, difusos o reticentes— de no representación que cuestionan el régimen de visibilidad dominante que publicita los roles socialmente admisibles. Son estos márgenes semicorridos de identidad o diferencia en revuelta de tipos y lenguajes los que hacen fracasar la voluntad simplificadora de la institución académica de traducirlo todo a un reparto de marginalidades a estudiar según el grueso recorte de la sociología cultural. Son estos márgenes creativamente disidentes los que burlan —a través de sus ambigüedades y paradojas de representación— el llamado de las políticas institucionales a seguir una línea recta y continua de contenidos de identidad a transmitir mediante un idioma sin vueltas ni revueltas de sentido, que sólo busca darle cumplimiento normativo a una lógica de derechos, necesidades y satisfacciones públicas.

El saber multidisciplinario hoy normalizado por el standard académico de los Estudios Culturales genera un tipo de materiales investigativos que ha reducido el texto —símbolo de una densa tradición ensayística— a la variante utilitaria del paper. Esta reducción funcionaria ha sacrificado definitivamente la espesura retórica y figurativa del lenguaje de "la teoría como escritura" (Barthes) —del lenguaje que dice cómo se dice (Kristeva)— a favor de la planitud técnico-informativa del dato funcional. Contra esta dominante metodológica del paper en los Estudios Culturales, que persigue la mera calculabilidad de la significación, la manipulabilidad de la información, la renumerabilidad del saber según tasas disciplinarias fijadas por el mercado de las profesiones, haría falta también entender la crítica cultural como una zona en fuga capaz de interrogarse sobre la relación entre sujeto de conocimiento, lengua y saber, sin renunciar a la indisciplina de la torsión estética que desvía la recta del conocimiento útil y verificable hacia bordes recargados de intensidad opaca cuya verdad hace permanecer en enigma y suspenso.

Los estudios literarios se han visto violentamente sacudidos por el descentramiento de la ideología moderna de la literatura que fundó, en América Latina, la conciencia crítica de lo continental y de lo nacional, ahora amenazada

por el efecto dispersivo de las redes globales massmediáticas que fragmentaron los trazados de integración de la nación y de la ciudadanía. Los estudios literarios han también resentido la confusión generada por el proyecto de los Estudios Culturales de querer extender la noción de texto hacia cualquier articulación semiótica o práctica social —sin atender ya la diferencia entre "narración" (volumen) e "información" (superficie) que separa lo directo de lo indirecto, la simbolización estética del trámite comunicativo. La crisis del paradigma de lo literario ha motivado la interrogante —formulada por Beverley— de saber "qué pasaría cuando la literatura sea simplemente un discurso entre muchos" (Beverley 1995: 39), esto es, cuando se disuelva la frontera entre lenguaje cotidiano (instrumentalidad del mensaje) y lenguaje poético (autoreflexividad y plurivocidad del signo). Es decir —así lo interpreto yo—, cuando todo lo hablado y lo escrito se uniformen bajo el mismo registro banalizado de una mortal desintensificación del sentido, porque la palabra habrá dejado de ser teatro o acontecimiento para volverse simple moneda de intercambio práctico ya carente de todo brillo, fulgor o dramaticidad. Creo que la pregunta por el destino de lo estético-literario en cuanto voluntad figurativa de un signo estallado y plural que critica la masa comunicológica, también recae sobre la dimensión imaginativa del texto crítico, seriamente amenazada por una desapasionada lengua funcionaria que borra de sus trámites notificantes cualquier "placer del texto": cualquier emoción o destello aún ligados al tembloroso perfil de palabras sugerentes, bellas o ineficaces, que no le temen al retoque y modelaje de un plus de trabajo sensible inscripto en su materia decorada. Palabras capaces de actuar su disconformidad de estilos frente al "cálculo del saber categorial que trata de atrapar la inaprensibilidad del quién de cada sujeto en el qué de sus funciones", destituyendo —de paso— "la heterogeneidad de lo otro, el episodio inaudito del otro, todo lo que ese otro es cuando no es sólo vida útil, citándolo a comparecer en la categoría" (Galende 1996: 53).

Coincido con la crítica de Federico Galende a la ingenuidad de ese saber de los Estudios Culturales, que cree hacer acto de conocimiento al sólo describir lo real transformado con un idioma demasiado en regla consigo mismo (y con sus índices de legalidad mayoritariamente aprobados) y que nunca se pregunta por todo lo que agita lo nuevo, por todo lo que obliga lo Nuevo a estar en ruptura de convenciones con el verosímil de los léxicos aceptados y a separar, inquietar, dividir, conmocionar, el interior de los sistemas de designación establecidos. La crítica cultural debería

también estar atenta a la diferencia entre el "saber dogmático" que formula y expone las razones de por qué nuestro presente es como es, y el "saber crítico" (interrogativo) que no se conforma con la generalidad conceptual de una verdad explicativa y que perfora ese orden de racionalización con el tajo —especulativo— de la duda, de la conjetura o bien de la utopía, hechas, en cada caso, reclamos de escritura contra la didáctica del saber conforme con sólo aplicar su técnica enseñante.

Pero tampoco basta el sueño de un saber que se contorsiona en los arabescos de la duda, del eterno preguntar(se) sin correr el riesgo de una afirmación o de una negación provisionarias que suscriban o contradigan un eventual llamado a la realización; un saber que se pierde en el infinito deslizarse de las significaciones frustrando todo encuentro del significante con el significado. Ese eludir todo paradero del nombre o de la categoría conspira contra la posibilidad de que el saber pueda ejercer una acción transformativa sobre las estructuras materiales de la institución, ya que tal acción necesita que el pensamiento dubitativo salga momentáneamente de su reserva, se pronuncie a favor o en contra de ciertos límites, interrumpa su ilimitada cadena de indefiniciones para detenerse en algún sitio ubicable (referible) desde el cual tirar líneas, marcar posiciones y señalar cambios. El momento organizativo de toda lucha institucional depende de la capacidad que tiene el saber como práctica institucionalizable de operar sobre tramas concretas de sentido y referencias y de intervenir la materialidad práctica del fuera-de-texto.

Mientras siga incumplida —dentro de la academia— la agenda que defiende John Beverley de "criticar a las disciplinas, democratizar estructuras, modificar requisitos, dismantelar el canon, crear nuevos espacios para trabajar con más libertad" (Beverley 1996b: 48), los Estudios Culturales tendrán razón en pelear criterios de efectividad práctica que transformen la dinámica universitaria de programas, departamentos y curriculums. Sólo que la crítica de los Estudios Culturales deberá entonces imaginar un gesto doble, combinado, que, por una parte, les signifique decidirse a nombrar el cambio con palabras reconocibles —aunque sean palabras ya sospechosas de suscitar demasiada unanimidad— porque el cambio debe ser designable (y comunicable) como referencia compartible para que se inscriba políticamente y deberán, por otra parte, contravenir el peligro de que lengua y saber pasen a ilustrar el nuevo realismo institucional de las políticas de cambio académico avalados por inadvertidos conformismos de estilo entre los nuevos sistemas de denominación y las pequeñas fuerzas de dominación que encadenan los vocabularios a las razones y razonamientos del poder de siempre.

La "crítica de la crítica" a la que los Estudios Culturales deberían someter su programa de reorganización del saber académico, requiere que muchas de las palabras hoy destinadas a conceptualizar el otro y lo otro (marginalidad, descentramiento, heterogeneidad, diferencia, subalternidad, hibridez) mantengan disponibles no sólo su potencial de articulación flexible, sino también su fuerza más revoltosa, su indisciplina de lengua multiacentuada por variaciones que desajustan el resumen planificador de la academia metropolitana. Aplicado al campo del Latinoamericanismo, el recurso para mantener viva esta fuerza de accidentalidad del concepto —la única capaz de respetar lo precario y discontinuo de formaciones culturales en constante ruptura de planos y desfases de series— podría tener que ver con lo que Alberto Moreiras llamó "una crítica de objeto tenue" hecha posible debido a la fragilización de los principios de identidad que regían aquel discurso latinoamericano de los 60 que fundamentalizaba su Verdad emancipatoria en fuertes alegorizaciones nacionales y emblemas tercermundistas (Moreiras 1995). Esta "crítica de objeto tenue" sugerida por Moreiras se opone a las terminaciones categoriales de un dogmático saber del "objeto eficiente" afirmada en su contrario: en lo inacabado de una teoría latinoamericana de los bordes y de los entremedios sensible al deshacerse y rehacerse de significaciones fronterizas, a las pequeñas heterologías de saberes diferenciales que se fugan por las rendijas de las disciplinas maestras, al plural en acción de las disparatadas escrituras periféricas o minoritarias que se retuercen sobre sí mismas para burlar la síntesis recapituladora del guión académico.

## Bibliografía

Avelar, Idelber. "The sublime object of Restitution: Latinamericanism in the age of Cultural Studies" (Manuscrito, 1994).

Beverley, John. "Writing in Reverse: On the project of the Latin American Subaltern Group" en: Disposición XIX (1994) University of Michigan.

Beverley, John. "¿Hay vida más allá de la literatura?", en: Estudios. Revista de investigaciones literarias 6 (1995), Caracas.

Beverley, John. "The Real Thing (Our Rigoberta)", en: MLQ (1996)

Beverley, John. "Estudios Culturales y vocación política", en: Revista de Crítica Cultural 12 (1996), Santiago de Chile.

Collin, Françoise. „Praxis de la diferencia", en: Revista Mora 1 (1995), Buenos Aires.

de la Campa, Román. "Latinoamérica y sus nuevos cartógrafos" en: Revista Iberoamericana 176-177 (1996), Pittsburgh.

Derrida, Jacques. Writing on Difference, Chicago: University of Chicago Press 1978.

Franco, Jean. "Un retrato", en: Revista de Crítica Cultural 11 (1995), Santiago de Chile.

Galende, Federico. "Un desmemoriado espíritu de época", en: Revista de Crítica Cultural 13 (1996), Santiago de Chile

García Canclini, Néstor. "Antropología y Estudios Culturales: una agenda de fin de siglo" (conferencia inédita, 1996).

Hall, Stuart. "Estudios Culturales: dos paradigmas" en: Hueso Número 19 (1984), Lima.

Hall, Stuart. "Cultural Studies and the politics of internationalization" en: Hall, Stuart: Critical dialogues in cultural studies. Londres: Routledge 1996.

Masiello, Francine. „Tráfico de identidades: mujeres, cultura y política de representación en la era neoliberal", en: Revista Iberoamericana 176-177 (1996), Pittsburgh.

Mignolo, Walter. "Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de áreas", en: Revista Iberoamericana 176-177 (1996), Pittsburgh.

Mignolo, Walter. "Herencias coloniales y teorías postcoloniales" en: González Stephan, Beatriz (ed.), Cultura y Tercer Mundo. Caracas: Nueva Sociedad (tomo I) 1996.

Moreiras, Alberto. "Abjected Objects in Testimonio" (manuscrito, 1994)

Moreiras, Alberto. "Epistemología tenue (sobre el Latino-americanismo)", en: Revista de Crítica Cultural 10 (1995), Santiago de Chile.

Oyarzún, Pablo. "Identidad, diferencia, mezcla: ¿Pensar Latinoamérica?" en: Suplemento „Temas" del diario La Epoca (16.1.1994), Santiago de Chile.

Ramos, Julio. "El proceso de Alberto Mendoza: poesía y subjetivación", en: Revista de Crítica Cultural 13 (1996), Santiago de Chile.

Richard, Nelly. La insubordinación de los signos. Santiago: Editorial Cuarto Propio 1995.

Rodríguez, Ileana. Entrevista de Juan Zeballos sobre "El quehacer del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos" (inédito).

Sarlo, Beatriz. "Olvidar a Benjamin", en: Punto de Vista 53 (1995), Buenos Aires.

Sommer, Doris. "Conocimiento interruptus: una ética de lectura", en: Viterbo, Rosario-Beatriz (ed.), Las culturas de fin de siglo en América Latina. Buenos Aires: B. Ludmer 1994.

Williams, Gareth. "Abjection and Resistance and Testimonio" (manuscrito, 1994).

Yúdice, George. "Tradiciones comparativas de Estudios Culturales: América Latina y los Estados Unidos", en: Alteridades 5 (1993), México.

Yúdice, George. "Estudios Culturales y Sociedad Civil", en: Revista de Crítica Cultural 8 (1994), Santiago de Chile.

Zizek, Slavoj. El sublime objeto de la ideología. México: Siglo XXI 1992.

## **"LEONES, CAZADORES E HISTORIADORES**

### **A propósito de las políticas de la memoria y del conocimiento" (1)**

Hugo Achúgar

Hay un proverbio africano que dice: "Hasta que los leones tengan sus propios historiadores, las historias de cacería seguirán glorificando al cazador" (citado por Galeano 1997). El proverbio escenifica un conflicto permanente mediante tres personajes: leones, cazadores e historiadores, o dicho de otra manera, los oprimidos, los opresores y los intelectuales. Al mismo tiempo que alude a una historia, diseña dos lugares y dos prácticas intelectuales: el lugar y la acción de los leones y el lugar y la acción de los cazadores. Hay otra historia, de origen brasileño, que ofrece una variante de interés: un hombre narra a un amigo su aventura con una onza. A medida que avanza el relato, el oyente interfiere reiteradamente en el relato, lo que obliga al fastidiado narrador a preguntar: "¿Vocé é amigo meu ou da onça?". La historia de la onza agrega un personaje o una situación al escenario del proverbio africano: se trata del intelectual que sin ser onza o león, es sin embargo amigo de la onza. Lo que se agrega es la posicionalidad del intelectual que, sin pertenecer al ámbito de los oprimidos leones, se ubica a su lado y toma, si no una identidad prestada, al menos sí una "conciencia de onza prestada".

El relato construido por el proverbio africano y la anécdota brasileña bien podrían ser considerados como una descripción del escenario contemporáneo en relación con varios de los debates del presente fin de siglo. Así, la discusión en torno a las identidades en relación con la nación, la región y el proceso de globalización parece centrarse en el tema de la posicionalidad. Pero también, como el mismo relato lo indica, supone el debate sobre el propio relato historiográfico y sobre las localizaciones de la memoria. Incluso, supone el debate en torno al estatuto tanto de la memoria oficial como de la memoria colectiva; de la memoria desde el poder como de la memoria desde los oprimidos. Dicho sea de paso, es en la formulación uruguaya de ese debate y su relación con la tortura y los desaparecidos que Eduardo Galeano recupera el proverbio africano. Posicionalidad, localización y memoria son, entonces, los centros del debate político e intelectual de este final de siglo. Al parecer, una vez más, los intelectuales están debatiendo en torno al poder y en torno al poder de la representación (Vertretung y Darstellung).

Pero ¿qué es lo que realmente se disputa cuando se debate en torno al poder y a la representación? La respuesta varía según el lugar y el idioma desde donde se la formule, o según el lugar y el idioma desde donde se la escuche. ¿Cuál es la relación entre el debate de la academia y el debate de la sociedad civil, y cómo es esa relación en los Estados Unidos y en las múltiples Américas Latinas? ¿Es el mismo debate el que se desarrolla en América Latina y el que se desarrolla en los Estados Unidos y en gran parte de la academia del primer mundo? O incluso, ¿cómo se relaciona el debate sobre la globalización, el estado-nación y la integración regional con el debate sobre los llamados estudios poscoloniales y subalternos? Y también, ¿cuáles son los personajes que entran en ese debate? Parece claro que entre los sujetos implicados se encuentran los propios intelectuales, además del estado, los migrantes, las minorías determinadas por género, etnia o preferencia sexual, así como las tradicionalmente determinadas por la clase. Aunque también instituciones generadoras de opinión y conocimiento, como los medios de comunicación y las universidades, tienen una presencia en el debate. En resumen, ¿en qué medida y cómo se relacionan los múltiples debates en el escenario del presente fin de siglo?

En esta oportunidad no voy a discutir todos los temas antes aludidos y me voy a limitar solamente a algunos aspectos de la función de la nación, la migración y los intelectuales en los actuales procesos de integración y globalización. Procesos que en relación con los intelectuales, aparentemente, habrían terminado por reformular —si no liquidar— las funciones tanto del intelectual tradicional como del intelectual "orgánico". Quisiera comenzar considerando el tema de la posicionalidad.

## **1. EL LUGAR DESDE DONDE SE LEE.**

### **LA CONSTRUCCIÓN DE AMÉRICA LATINA DESDE EL CENTRO**

La actual discusión sobre la posicionalidad no es nueva, aunque presente algunas diferencias con respecto al debate de hace unas décadas. La localización y el posicionamiento de la enunciación y del conocimiento es radicada hoy —al menos por una parte de la academia del primer mundo y del Commonwealth— en la discusión del binarismo colonizado /colonizador o hegemónico/subalterno, aun cuando se sostenga que las fronteras de dichos binarismos fueron "redibujadas y la división colonizador / colonizado haya sido reordenada" (Prakash 1995: 3) (2). El intento de liberar la historiografía de la dominación de categorías e ideas producidas por el colonialismo, a saber colonizadores y colonizados, blancos, negros y "café con leche", civilizados y

bárbaros, modernos y arcaicos, identidad cultural, tribu y nación (cf. Prakash: 1995: 5), guía parte de esta discusión. Esto que se presenta como una novedad, existe, sin embargo, en el pensamiento latinoamericano desde hace mucho tiempo; en realidad, precede la actual discusión —según el relato que se prefiera— desde hace varios siglos o desde hace más de un siglo. Y cuando Prakash argumenta que "aunque existen muchos ejemplos de crítica a la historiografía liberal y su complicidad con el imperialismo, la revisión de esta disciplina desde un lugar de "otredad" está todavía por realizarse" (ibid.), me pregunto en español: ¿dónde está por realizarse, si es cierto que todavía está por realizarse? ¿Cómo leer si no el revisionismo histórico latinoamericano durante el siglo XX? ¿O cómo leer la labor, entre otros, de José Martí, si no como la revisión histórico-cultural desde la perspectiva del "otro" que es el latinoamericano? (3)

En mucho del pensamiento originado en el marco del Commonwealth teórico poscolonialista se ignora la producción latinoamericana o, en el mejor de los casos, se procede a analizar a América Latina como un conjunto homogéneo derivado de un pasado histórico supuestamente común en lo esencial con India, Africa y otras regiones del planeta. No voy a reiterar aquí mi cuestionamiento de la construcción que se ha estado haciendo del "nosotros latinoamericano", pero quisiera insistir en señalar uno de los mayores equívocos en el tratamiento de América Latina, que es el de su homogeneización o el de su reducción como epítome de lo poscolonial o de lo subalterno. América Latina, en tanto que construcción político-cultural, es como una pantalla en la que se proyectan o se encubren diversos proyectos sociales y culturales de clase, género y etnia. Planteado de otra manera, América Latina es uno de los campos de batalla en donde los distintos sujetos combaten por la construcción de su proyecto en función de sus particulares memorias. En este sentido, América Latina operaría del mismo modo que, según Prasantij Duara, funciona la nación, es decir como el espacio donde combaten por el poder distintos proyectos nacionales, y del mismo modo que, según Claudia Koonz, opera la memoria pública, es decir, como el lugar donde distintas memorias compiten por el poder. Por lo mismo, tanto la evaluación de los distintos pasados como la propuesta de los diversos futuros y el posicionamiento en relación con el poder determinan el tipo o los tipos de América Latina que permiten construir los respectivos "nosotros" —inclusivos y excluyentes— desde los que se habla.

Nada de esto es novedad, pero se vuelve particularmente relevante cuando se trata de determinar o de proponer políticas del conocimiento o agendas teóricas que postulan

la construcción de América Latina sin atender a sus respectivas especificidades históricas y culturales, asimilándola a la experiencia histórica de lo acontecido con los países que integraron el imperio británico y formaron parte de la Commonwealth. En ese sentido, la construcción que se propone de América Latina dentro del marco teórico de los llamados estudios poscoloniales apunta a que el lugar desde donde se habla no es —o no debería ser— el de la nación sino el del pasado colonial. Esta relocalización —valga el juego de palabras— del lugar desde donde se habla presupone la obsolescencia de la categoría "nación" en el actual fin de siglo, a la vez que una celebración de la "frontera". Si bien los actuales procesos de globalización económico-financiera, de mundialización de la cultura, de integración regional y de migración planetaria tienden, si no a borrar, a relativizar los límites y los espacios nacionales, ello no implica que lo "local" desaparezca. Por el contrario, en más de un sentido lo nacional o lo local ha estado floreciendo y desarrollándose con particular fuerza, como lo señala Gage Averill:

Cierto "criticismo profético" anuncia prematuramente la muerte del estado-nación. Existen ciertamente muchos retos para el status del estado nacional: formas transnacionales de organización política, capitalismo transnacional, flujos de emigración, transferencia electrónica de capital, comunicaciones globales, formas locales de identidad. Sin embargo, la mayor parte de las actividades transnacionales se fundan en la continuidad de los estados nacionales como formas críticas de organización, y la mayor parte de los movimientos identitarios poseen algún tipo de nacionalismo como meta. Sin ningún reemplazo a la vista, los estados nacionales permanecerán con nosotros —atravesados en el flujo y acumulación de capital global, poder, información y población— por mucho tiempo (Averill 1996: 208-209).

En este sentido, la reflexión actual sobre la nación en América Latina ha supuesto un cuestionamiento del homogeneizante proyecto decimonónico de la nación, pero no la expedición de un certificado de defunción. El pasado colonial ha estado en la reflexión latinoamericana desde hace mucho y no es un producto del presente. Por lo mismo, lo que no parece tenerse en cuenta en los llamados estudios poscoloniales del Commonwealth teórico es que la reflexión o la construcción de América Latina, como toda construcción, supone, además del lugar desde donde se habla, el lugar desde donde se lee. Y precisamente, el lugar desde donde se lee América Latina parece ser, en el caso de gran parte de los estudios poscoloniales, el de la experiencia histórica del Commonwealth, por un lado, y, por el otro, como veremos más adelante, el de la

agenda de la academia norteamericana que está localizada en la historia de su propia sociedad civil.

Tal parece que el movimiento poscolonial de los académicos anclados en una memoria escrita o dicha en inglés —en particular en relación con los estudios culturales o literarios— descubrió que la fragmentación que ellos realizaban entre British, American, Australian, Indian, Asian, Caribbean y African English, estaba basada en una estructura colonial; más aún, descubrió —por la migración de intelectuales "English speaking" a los centros académicos del primer mundo— que había perdido sentido el estudio de las culturas nacionales y que éstas debían ser sustituidas por categorías como "Global English" (cf. George 1996). Dicho sea de paso, ese tipo de categorías resuenan en oídos hispanoamericanos de un modo inquietantemente similar al de los proyectos "hispanófilos" propios del intento nostálgico-restaurador oficial del franquismo.

Por otra parte, como el modelo se ajusta o parece ajustarse al presente período de globalización económico-financiera, los teóricos poscoloniales entendieron que se podía extender sin más al conjunto del planeta. No tuvieron en cuenta que América Latina —o, a los efectos, Iberoamérica— funciona como categoría del conocimiento, por lo menos, desde hace más de un siglo, y que tanto la revisión como la crítica de dicha noción ha sido y es constante. No tuvieron en cuenta, además, que la conciencia latinoamericana articula varias inscripciones nacionales y que la "patria grande" podía albergar múltiples "patrias chicas". No tuvieron en cuenta, por último, que la conciencia latinoamericana ha sido desde hace siglos un espacio heterogéneo donde los distintos sujetos sociales, étnicos y culturales han venido batallando por construir sus respectivos proyectos sociales y culturales. En ese sentido, lo que el pensamiento poscolonial generado en los ámbitos académicos pertenecientes o actuantes en el Commonwealth no parece haber considerado es que el permanente cuestionamiento de los latinoamericanos en relación con su identidad tiene que ver, precisamente, con el hecho de haber sido y de seguir siendo exactamente eso, es decir, un espacio heterogéneo en constante transformación, donde ninguna identidad global es permanente o aceptada de modo general. No tuvieron en cuenta que la resistencia a las distintas construcciones que sobre ella se han realizado y se realizan tienen que ver con procesos históricos específicos, y que el proyecto de configuración o construcción de una América Latina unida tiene una larga y conflictiva historia (4).

Leída desde el Commonwealth, la globalización parece no haber abandonado ciertos hábitos y ciertas memorias de la historia imperial en lengua inglesa. Como toda mirada imperial, la lectura desde el Commonwealth puede ignorar y construir su interpretación mediante el recorte y la mezcla, sin preocuparse de la operación ideológica que realiza. Pero claro, para la mirada en inglés, aun los textos imperiales o canónicos escritos en otras lenguas pueden ser leídos como colonizados o como ejemplos de tautológicas definiciones (5). Pero quizás no deberíamos olvidar que una cosa es ser poscolonial en inglés y otra en español, portugués, bayano, quechua, aymara, guaraní, papiamentu y equivalentes.

En la periferia estamos acostumbrados a este tipo de relatos que desde fuera pretenden leer y establecer el "deber ser"; más aún, desde Guamán Poma de Ayala tenemos idea de lo que es memoria oficial y contramemoria. El problema es que en la fundamentación de esta historiografía el lugar no parece importar. Entiéndase bien: cuando utilizo metáforas espaciales como "afuera" o me refiero a que "el lugar" no parece importar no estoy planteando que sólo desde "adentro" se pueda hablar. Lejos de la intención de la presente reflexión está plantear un "fundamentalismo regionalista" que impida todo conocimiento que no surja de América Latina. Por el "lugar" me refiero a una ubicación geo-cultural que no está limitada a aquellos que viven físicamente en América; es decir, me refiero a una posicionalidad geo-ideológico-cultural. Y cuando señalo que hay un tipo de relatos que "desde afuera" plantea un deber-ser de la lectura de América Latina, me refiero a que dicho tipo de relatos procede ignorando la situación de enunciación propia de las sociedades latinoamericanas y opera en función de otras agendas, de otras situaciones.

Eso al menos es lo que propone una amplia teorización acerca de la desterritorialización económica que se ha extendido a lo cultural. ¿No importa, o lo que ocurre es que se está procediendo a una reubicación de la enunciación y de la posición o del lugar de la memoria? Lo que parece haber ocurrido es, como propone Habermas, una "reubicación de la autoridad" (Habermas 1994). El modo en que esa "reubicación" se está procesando es precisamente lo que ocupa el debate sobre el pasado y sobre la memoria. O, dicho de otro modo, la reubicación de la autoridad es o implica la reubicación del pasado y, consecuentemente, la reubicación de la memoria colectiva. Reubicación del pasado que es también una redefinición de lo memorable y de lo olvidable.

Toda memoria, toda recuperación y representación de la memoria implica una evaluación del pasado. El tiempo de la evaluación de este fin de siglo es para unos posnacional y para otros poscolonial. Lo que no se toma en cuenta es, como lo señalábamos antes, que si bien la globalización de la economía ha podido volver obsoleto el estado-nación, las formaciones nacionales no se agotan en lo económico, y que las múltiples historias —dominantes o silenciadas, hegemónicas o subalternas— y las múltiples memorias son un elemento central de la categoría "nación", incluso en estos tiempos globalizados y de migración. Todo esto con relativa independencia de los avatares del proyecto decimonónico del estado-nación, o sin que ello signifique la postulación de un proyecto homogeneizante de estado-nación. El lugar desde donde se lee en América Latina está nutrido por múltiples memorias que se llaman Guamán Poma, Atahualpa, el Inca Garcilaso, Bolívar, Artigas, Martí, Hostos, Mariátegui, Torres García y muchos otros más que no se agotan en dos o tres "hot commodities" puestos a circular en el mercado globalizado, como parece haber sucedido con Rigoberta Menchú (6). El paisaje que diseñan esas múltiples memorias supone un posicionamiento y un lugar específico desde donde se habla y desde donde se lee.

Especificidad, eso sí, que se deshace si uno "habla" o "lee" desde la condición o el lugar del migrante. Desde el lugar del migrante es comprensible afirmar, como lo hace Homi Bhabha, que "los conceptos de culturas nacionales homogéneas, la transmisión contigua y consensual de las tradiciones históricas o las comunidades étnicas "orgánicas" —como fuentes del comparatismo cultural— se encuentran en un proceso de renovación profunda" (Bhabha 1994). Y se deshace no sólo por el proceso de globalización económico-financiera, sino por el hecho de que, desde la perspectiva del migrante, el lugar de la historia y de las múltiples memorias —hegemónicas u oprimidas— es parte de un pasado que no tiene vigencia en el nuevo lugar desde donde se habla. Pero ¿ocurre lo mismo con aquellos que no han migrado? Me parece que es tan poco aceptable decretar desde el espacio del migrante la universalidad de su experiencia, como decretarla desde el lugar de aquellos que no han migrado.

El marco teórico de los estudios poscoloniales que intenta construir un supuesto nuevo lugar desde donde leer y dar cuenta de América Latina no sólo no toma en consideración toda una memoria (o un conjunto polémico de memorias) y una (o múltiples) tradición de lectura, sino que además aspira a presentarse como algo distinto de lo realizado en nuestra América. Pero ese "nuevo" marco teórico se ha llamado de múltiples modos en América Latina, se ha llamado pensamiento latinoamericano y ha estado, para bien o para mal, detrás de la discusión que por lo

menos desde Andrés Bello hasta nuestros días recorre el debate latinoamericano. Más aún, ha tenido distintas versiones y ha podido, como decía Martí, albergar tanto aquellos que intentaban seguir viviendo la colonia como aquellos que, como el propio Martí, construyeron "nuestra" visión, aquellos que migraron como los que no migraron, aquellos que tenían poder como los que no lo tuvieron. Una visión que ha permitido dar cuenta de la historia sin necesidad de un "nuevo marco teórico" que, insisto, supuestamente podría dar cuenta de fenómenos que eran invisibles para los propios latinoamericanos, cosa que la historia del pensamiento latinoamericano muestra no ser así. Una visión, a la vez moderna y posmoderna, que surge de la historia de las agendas de la sociedad latinoamericana.

## **2. A PROPÓSITO DE MIGRACIÓN Y "MELTING POTS"**

Uno de los lugares comunes de la actual discusión se refiere a las transformaciones producidas por las migraciones —especialmente el fenómeno de la migración sur-norte en las sociedades contemporáneas. En ese sentido, gran parte de la reflexión refiere al impacto que la diversidad étnica, religiosa y cultural ha producido al interior de países hasta no hace mucho monoculturales. Esto —junto con el flujo económico-financiero de capitales— habría producido sociedades multiculturales y habría terminado por liquidar la vigencia del estado-nación decimonónico. La caracterización parece no ofrecer mayores problemas, pero ¿sucede lo mismo en todas partes? Y, lo que es más significativo: ¿el proceso de discusión y deconstrucción del llamado "melting post" en países como los Estados Unidos es similar al de América Latina?

¿Cuál es la agenda que determina la pertinencia o la legitimidad de los conocimientos? ¿Las agendas fundadas en las batallas que las minorías llevan adelante en la sociedad civil norteamericana o las agendas diseñadas en el seno de la sociedad civil latinoamericana? La agenda de las sociedades del primer mundo regula el pasado de acuerdo con la lucha que los distintos sujetos sociales —nuevos y tradicionales— llevan adelante en la confrontación de sus respectivas sociedades civiles. Esa agenda es legítima pero no es universal, a no ser que, en virtud de la globalización, se la quiera universalizar. En ese sentido, lo planteado por George Yúdice (1994) acerca de la importancia de la intermediación o del "brokering" ejercida en la sociedad norteamericana respecto del arte y la producción latinoamericanos adquiere un particular interés. Es, precisamente, esa intermediación, ese "brokering" pero referido a la producción de conocimientos lo que estoy cuestionando. Pues, como

dice Yúdice, en el proyecto multicultural de transformar la sociedad civil en los Estados Unidos, lo latinoamericano se confunde a menudo con lo "latino-estadounidense". Este proyecto está (cito a Yúdice) "sobredeterminado tanto por una nueva forma de democratización cultural, basada en las demandas de "grupos de identidad", como por la necesidad de la cultura estadounidense de proyectarse como si fuese "isomorfa" con el mundo, es decir, como microcosmos del mundo, característica que legitima su status como única superpotencia" (Yúdice 1994: 147). O, como dice en otro pasaje: "Si antes se le pedía al latinoamericano que escenificara su surrealismo nato, a lo Carpentier, o su realismo maravilloso, o su macondismo, hoy día se le pide que se convierta en un casi chicano o latino" (ibid. 150).

Intermediación o "brokering" del conocimiento basado en la agenda de la sociedad civil estadounidense y que incluye una reformulación del espacio. Así, la frontera puede ser un espacio legítimo y de particular relevancia para sujetos sociales o para individuos como los teorizados por Gloria Anzaldúa. Pero eso, y el hecho de que Anzaldúa tenga cierta relación con la herencia latina no habilita a proponer las memorias y la situación de los latino-estadounidenses como válida para el conjunto de los latinoamericanos, ni tampoco a que los latinoamericanos y los latino-estadounidenses sean identificados sin más entre sí. El reconocimiento de la heterogeneidad de América Latina así como la del resto del planeta no parece ser mantenido cuando se propone el paradigma de lo poscolonial. ¿Por qué no reconocer que las políticas de la memoria y del conocimiento están ligadas al lugar desde donde se habla y desde donde se lee, y que los problemas de ese conjunto —para nada homogéneo— de los llamados "latinos" en los Estados Unidos no son necesariamente los del heterogéneo conjunto de los llamados "latinoamericanos" viviendo en sus respectivos países o incluso migrados a otros países de América Latina? ¿Por qué no pensar que con similares herencias —aunque no necesariamente con iguales memorias o con iguales historias— pueden haber diversos sujetos de conocimiento? Más aún, ¿por qué no pensar que la migración, el trasterramiento y la inserción en un nuevo lugar desde donde se habla produce conocimientos diferentes? ¿Por qué no pensar que la historia de los intentos de "melting pot" no es la misma en los Estados Unidos y en las distintas partes de América Latina? ¿Por qué no pensar que la lucha por los derechos civiles alteró el proyecto del "melting pot" en los Estados Unidos y que en América Latina el proyecto del "crisol de razas" ha tenido una historia distinta y que además varía según las regiones? Y para terminar, me pregunto si el fracaso o la erosión del proyecto del "melting pot" en los Estados Unidos obliga a una idéntica lectura de la historia del proyecto del "crisol de razas" en América Latina.

Más prudente sería señalar que desde o en Uruguay —o desde el Río de la Plata e incluso desde el sur de Brasil— los términos de la discusión acerca del poscolonialismo y la subalternidad no tienen el sentido que la academia norteamericana o el nuevo Commonwealth teórico piensa que tiene o que debería tener para el conjunto de América Latina. Entre otras razones, por las que ofrece Jorge Klor de Alva cuando dice que "es erróneo caracterizar a las Américas después de las guerras de independencia como poscolonial. En suma, las Américas no fueron Asia ni Africa; México no es India, Perú no es Indonesia y los latinos en los Estados Unidos — aunque trágicamente perseguidos por una voluntad exclusionista— no son argelinos" (Klor de Alva 1992) (7). A lo que quizás habría que agregar que no son argelinos pero tampoco latinoamericanos y que, a diferencia de la India, las culturas de las varias América Latina no forman parte del Commonwealth a pesar de la globalización, es decir, no forman parte de una memoria histórica signada por la cultura en inglés del Commonwealth. O dicho de otra manera, que podemos dar cuenta de los fenómenos histórico-culturales de América Latina, tanto de su presente como de su pasado, desde marcos teóricos como los contenidos en categorías como las de "Nuestra América" y otras desarrolladas por el pensamiento latinoamericano.

Para terminar y seguramente para abrir otro aspecto del debate de un modo quizás poco sofisticado y que merecería seguramente algunas matizaciones: ¿en qué medida las propuestas que formulan estas nuevas agendas panamericanistas contenidas en mucha de la reflexión surgida desde algunos sectores de la academia norteamericana o influida por ella no están, de hecho, teorizando la constitución del bloque económico diseñado en la cumbre hemisférica de Diciembre de 1994 en Miami? Y ¿en qué medida la situación del presente fin de siglo no vuelve a reeditar, salvando todas las diferencias y todas las distancias, las circunstancias presentes en la conferencia convocada en 1888 por Mr. Blaine, y que llevaron a Martí a formular su advertencia contenida en la expresión-consigna "Nuestra América"? ¿No estaremos nuevamente —gracias a la reconstrucción teórica que se intenta desde el ámbito intelectual del Commonwealth y se rearticula en los Estados Unidos— enfrentados a la disolución de las diferencias dentro de una globalización supuestamente más digerible, pues se presenta como una versión panamericanista de una supuesta historia de los leones? Quizás estemos simplemente en una reedición del panamericanismo que intenta obliterar el "nuestro americanismo" de Martí, pues se trata de la propuesta de una integración regional más preocupada del fortalecimiento de bloques económicos en Europa y Asia que de los intereses latinoamericanos. El debate sigue abierto.

## Notas

1. El presente texto forma parte de un ensayo más amplio en proceso de redacción.
2. Como señala Prakash: "Modern colonialism, it is now widely recognized, instituted enduring hierarchies of subjects and knowledges —the colonizer and the colonized, the Occidental and the Oriental, the civilized and the primitive, the scientific and the superstitious, the developed and the underdeveloped. The scholarship in different disciplines has made us all too aware that such dichotomies reduced complex differences and interactions to the binary (self / other) logic of colonial power" (ibid.).
3. Soy consciente que el uso tanto de la noción del "otro" como la de "latinoamericano" plantean muchos problemas. Sin embargo, su presencia en este texto no surge de una posición "neocriollista" o "fundamentalista", posición que no comparto, como tampoco la del "subalternismo" con la que tengo particulares diferencias. En un próximo ensayo daré cuenta de los problemas aquí apenas aludidos.
4. Algunos de los latinoamericanistas residentes en los Estados Unidos que cuestionan el "malestar" de un sector de la academia o de la comunidad universitaria latinoamericana, curiosamente creen ver en dicho "malestar" la huella del pensamiento letrado de viejo cuño que se resiste a abandonar una supuesta y antigua "centralidad" de los intelectuales latinoamericanos en sus respectivas sociedades. Por el contrario, el malestar de los intelectuales latinoamericanos que cuestionan este modo de pensar América Latina no implica la reivindicación "arielista" de la función "mesiánica" del intelectual. De lo que se trata es, simplemente, de la resistencia a que América Latina sea objeto de una teorización que, en función de la globalización, homogeneiza los procesos sociales y culturales en las diversas partes del mundo y del mal llamado "tercer mundo". La reducción de América Latina a un objeto homogéneo y coherente es sólo posible desde afuera. Más aún, la identificación de América Latina ya sea con la zona andina, con el "cono sur", con el Caribe o con el trópico implica negar la diversidad y la multiplicidad de las varias Américas Latinas y de sus muchos sujetos sociales. La centralidad del intelectual latinoamericano de viejo cuño es cosa del pasado, al igual que el ingenuo estereotipo del "pueblo" o de cualquier conjunto homogéneo. Al mismo tiempo, la discusión de la función o de la reformulación de la tarea del

intelectual crítico está presente en la agenda latinoamericana, como lo prueba, entre otros, el capítulo final de Escenas de la vida posmoderna de Beatriz Sarlo (Sarlo 1994).

5. Al efecto es interesante la introducción ("The essential Heterogeneity of Being") escrita por Anna Rutherford al libro *From Commonwealth to Post-Colonial*, así como el ensayo de Wilson Harris en el mismo libro, donde se parafrasea Antonio Machado a través de una cita del *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz (Rutherford 1992).
6. La referencia a Rigoberta Menchú no supone un juicio sobre ella ni sobre su testimonio *Me llamo Rigoberta*, sino sobre la utilización reductora que de ambos se ha hecho en el "mercado" internacional, especialmente en el académico.
7. Lo planteado aquí por Jorge Klor de Alva se enriquece con su artículo "The Poscolonization of the (Latin) American Experience" (1995). Del mismo modo, lo planteado en el presente ensayo es una versión no solo preliminar sino de "barricada", que ofrecerá una consideración más detenida en su versión final. En particular en lo referente a la noción de "poscolonialismo" que sostiene Klor de Alva: "el poscolonialismo puede ser entendido como una forma de conciencia contestataria y oposicional que, emergiendo desde condiciones preexistentes de tipo colonial-imperial o desde actuales condiciones subalternas, busca desencadenar procesos tendientes a revisar las formas, normas y prácticas de dominación presentes o pasadas (Klor de Alva 1995: 245). Esta perspectiva de Klor de Alva puede ser compartida y permite una comprensión de lo "poscolonial" casi similar —si no la misma— a la mantenida por toda una tradición del pensamiento latinoamericano progresista o de izquierda, lo que obliga a una discusión más detenida de la cuestión y que, dadas las características del presente ensayo, no es posible en esta oportunidad.

## BIBLIOGRAFÍA

Averill, Gage. "Global Imaginings", en: Ohmann, Richard (ed.) Making and Selling Culture. Hanover & London: Wesleyan University Press 1996.

Bhabha, Homi. The Location of Culture. London: Routledge 1994.

Galeano, Eduardo. "Memorias y desmemorias", en: Brecha, Montevideo, Abril 4 de 1997 (contratapa).

George, Rosemary Marangoly. The Politics of Home. Postcolonial relocations and twentieth-century Fiction. Cambridge: Cambridge University Press 1996

Klor de Alva, Jorge. "Colonialism and Postcolonialism as (Latin) American Mirages", en: Colonial Latin American Review 1 (1992), 3-23.

Klor de Alva, Jorge. "The Postcolonization of the (Latin) American Experience: A Reconsideration of "Colonialism", "Postcolonialism" and "Mestizaje", en: Prakash, Gyan (ed.) After Colonialism. Imperial Histories and Postcolonial Displacements. Princeton: Princeton University Press 1995, 241-275.

Rutherford, Anne (ed.) From Commonwealth to Literature. Sidney: Dangaroo Press 1992.

Prakash, Gyan. "Introduction", en: id. (ed.) After Colonialism. Imperial Histories and Postcolonial Displacements. Princeton: Princeton University Press 1995.

Habermas, Jürgen. The Past as Future (Vergangenheit als Zukunft). London: University of Nebraska 1994.

Sarlo, Beatriz. Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina. Buenos Aires: Ariel 1994.

Yúdice, George. "Globalización y nuevas formas de intermediación cultural", en: Achúgar, Hugo / Caetano, Gerardo (eds.) Mundo, región, aldea. Identidades políticas, culturales e integración regional. Montevideo: Ediciones Trilce 1994, 134-157.

## LOS AUTORES

*Hugo Achúgar.* Poeta y ensayista uruguayo, profesor de literatura en la Universidad de la República (Montevideo) y en la NorthWestern University (E.U.). Ha publicado numerosos trabajos sobre el tema de la modernidad / posmodernidad en América Latina y sobre la renovación de los estudios literarios. Autor del libro *La biblioteca en ruinas. Reflexiones culturales desde la periferia* (Montevideo: Trilce 1994).

*Santiago Castro-Gómez.* Profesor de filosofía en la Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia). Ha publicado varios artículos sobre filosofía social, pensamiento latinoamericano y estudios culturales en América Latina. Junto con Erna von der Walde, Jens Andermann y Andrea Pagni co-edita la revista *Dissens*. Autor del libro *Crítica de la razón latinoamericana* (Barcelona: Puvill Libros 1996).

*Fernando Coronil.* Profesor asociado en el departamento de antropología e historia de la Universidad de Michigan (E.U.). Ha publicado varios artículos sobre poscolonialismo, subalternidad y violencia en América Latina. Su último libro se titula *The Magical State. Nature, Money and Modernity in Venezuela* (Chicago: The University of Chicago Press 1997).

*Eduardo Mendieta.* Profesor asociado en el departamento de filosofía de la Universidad de San Francisco, California. Ha trabajado en la traducción y edición de las obras de Karl-Otto Apel al inglés y es coeditor del libro *Liberation Theologies, Posmodernity and the Americas* (New York: Routledge 1997). Junto con Amos Nascimento y Santiago Castro-Gómez coordina la publicación de la obra *History of Latin American Thought* (dos tomos, en preparación).

*Walter D. Mignolo.* Profesor de la Universidad de Duke (E.U.) donde coordina los programas de literatura latinoamericana y antropología cultural. Coedita la revista *Dispositio/n* y la nueva serie de publicaciones *Latin America Otherwise*. Es autor del libro *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization* (Ann Harbor: The University of Michigan Press 1995)

*Mabel Moraña.* Profesora de la Universidad de Pittsburgh (E.U.) donde dirige el departamento de literatura y lenguas hispánicas. Directora de publicaciones del

Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana (Pittsburgh). Sus publicaciones incluyen: Políticas de la escritura en América Latina. De la colonia a la modernidad (1997) y Viaje al silencio. Exploraciones del discurso barroco (en prensa). Es editora del volumen Angel Rama y los Estudios Latinoamericanos (Pittsburgh 1997).

*Alberto Moreiras.* Profesor asociado en el departamento de estudios románicos de la Universidad de Duke (E.U.) donde dirige el programa de estudios culturales latinoamericanos. En prensa sus libros Tercer espacio: Literatura y duelo en América Latina y The Exhaustion of Difference: Paradigms of Latinoamericanism.

*Nelly Richard.* Directora de la Revista de Crítica Cultural en Santiago (Chile) y autora de innumerables artículos sobre feminismo, teorías de la cultura y posmodernidad. Entre sus libros se destacan: La estratificación de las márgenes (Santiago: Francisco Zegers Editor 1989) y La insubordinación de los signos (Santiago: Editorial Cuarto Propio 1994).

*Ileana Rodríguez.* Profesora asociada en el departamento de lenguas de la Universidad del Estado de Ohio (E.U.). Entre sus varios libros se cuentan: House/Garden/Nation: Representations of Space, Ethnicity, and Gender in Transitional Post-Colonial Literatures by Women (Duke University Press 1994) y Women, Guerrillas and Love: Understanding War in Central America (University of Minnesota Press 1996).

*Erna von der Walde.* Profesora de literatura en la Universidad de los Andes (Bogotá, Colombia) y co-editora de la revista Dissens. Autora de varios artículos sobre estudios culturales, posmodernidad y literatura latinoamericana. Ha sido profesora invitada en el departamento de estudios románicos de la Universidad de Duke (E.U.).