

Asier Martínez de Bringas

**La cultura como derecho
en América Latina.
Ensayo sobre la
realidad postcolonial
en la globalización**

Universidad de
Deusto

• • • • • • • •

**Instituto de
Derechos Humanos**

**Derechos
Humanos**

Cuadernos Deusto de Derechos Humanos

Cuadernos Deusto de Derechos Humanos

Núm. 35

La cultura como derecho
en América Latina.
Ensayo sobre la realidad postcolonial
en la globalización

Asier Martínez de Bringas

Bilbao
Universidad de Deusto
2005

Consejo de Dirección:

Jaime Oraá

Xabier Etxeberria

Felipe Gómez

Eduardo Ruiz Vieytes

Trinidad L. Vicente

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación, o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

Publicación impresa en papel ecológico

© Publicaciones de la Universidad de Deusto

Apartado 1 - 48080 Bilbao

e-mail: publicaciones@deusto.es

ISBN: 978-84-9830-585-2

Indice

1. Introducción.	9
2. Modernidad ilustrada o tardomodernidades disidentes.	13
3. La cultura como recurso. Hacia una diferente apropiación de lo cultural.	19
4. ¿Existen condiciones para un debate crítico en América Latina?	25
4.1. Imaginario(s) crítico(s): El equilibrio mediado entre teoría y experiencia social concreta	26
4.2. La postcolonialidad. Excusa descentrada para refundar imaginario(s)	31
4.3. Globalización y postcolonialidad en América Latina: ¿Una nueva forma de afrontar las cuestiones teóricas?	37
A) Génesis histórica de una nueva etapa cultural: El pensamiento postcolonial. Supuestos para una consideración <i>distinta</i> de lo cultural en América Latina.	40
B) Filosofía de la liberación de Enrique Dussel y la postcolonialidad: Actualidad de un pensamiento crítico.	48
5. Conclusiones	61

1.

Introducción*

El advenimiento de la globalización de los procesos culturales irrumpe como experiencia vivificante por la que se complementa el proceso de los intereses humanos. Precedieron a esta intensa dinámica, *climax* del capital global, sus referencias inescindibles y adyacentes, como son la Economía y la Política global, que deambulan entre su materialización real y la retórica eufórica de su enunciación, pero sin orillas en las que poder vararse.

La globalización de la cultura trae consigo, en su cenit, movimientos y dinámicas culturales con carácter reivindicativo y quejoso. Esa reacción y erupción alérgica se produce siempre contra algo, se confronta rítmicamente contra lo que se concibe como una tiranía cultural del capital global. El rebrote culturalista, su florecimiento aguerrido, reacciona frente a la mundialización de los procesos culturales como el modo de producción del capitalismo tardío¹.

Vivimos tiempos de pregnancies culturales (lingüística, semiótica, simbólica, imaginaria, subjetiva, normativa, etc.) que delimitan los medios, formas y maneras de expresión del capitalismo en tiempos post-modernos. Es esta tiranía cultural centrada en la «comercialización de expectativas»², y sentida y asumida como tal por la nueva sensibilidad de izquierdas, la que está provocando y activando el movimiento telúrico de las reacciones culturales. Esas reacciones transitan, en su dinámica histórica y en su procesualidad, hacia expresiones y corporalizaciones teóricas; hacia referencias categoriales que enmarcan y titulan todo un campo epistémico. Es el tiempo de los *Estudios Culturales* que

* *A mi padre.*

¹ JAMESON, F., *El giro cultural*, Buenos Aires, Manantial, 1999.

² ZIZEK, S., «Capitalismo Cultural», en *Repetir Lenin*, Akal, Madrid, 2004

irrumper como presuntas reivindicaciones de Teoría crítica. Es esta presunción, muchas veces infatuosa, la que va a ocupar el interés, esfuerzo y pasión de este escrito.

La dinámica emergente ante la que nos situamos debería avanzar hacia una consolidación más madura y menos novel, semantizando todo ese dinamismo, articulándolo mediante cuerpos lingüísticos bien pertrechados, de sólidas teorías que aspiren hacia su normativización. Es el tiempo de los Derechos Culturales; pero este es un tiempo por fraguarse y consolidarse. Este momento epocal, sin embargo, no es irrefrenable; puede no avanzar y virar hacia sedimentos culturales ya consolidados que algunos tildan como tiranía(s) cultural(es).

Este trabajo versa sobre dinamismos culturales reactivos y sobre saberes —los Estudios Culturales— en cuanto pretensiones epistemológicas de Teoría crítica cuya manufactura última es el reconocimiento de los Derechos culturales; todo ello, en reacción hilarante frente a la Colonialidad del Poder en tiempos postcoloniales.

La cultura de la Modernidad ha impuesto su ritmo sin mengua, sin diálogo ni concesiones consensuadas. Todo ejercicio de concertación en la Modernidad ha consistido en la imposición de una determinada hegemonía histórica y en el desarrollo de unas determinadas relaciones de poder, constituyendo, de esta manera, el tiempo y espacio de lo que vamos a denominar la Colonialidad del Poder o el tiempo-velocidad, acepción de Bauman que mejor rescata la irrefrenable dinámica de licuación que los espacios y provincias (post)coloniales adquieren por la digitalización compulsiva a la que nos conduce el capital financiero, en cuanto expresión gestual de una nueva forma de entenderse el imperialismo en versión bilateral o multilateral³.

La Colonialidad del Poder menta una forma de entender la Modernidad: eurocentrismo material e inmaterial. Las dinámicas culturales, densamente ataviadas y conformadas en la propia estructura colonial, adquieren corporalización sustante en la globalización (y también contra ella), y alzan orgullosas sus posibilidades de enunciación exigiendo otras formas de entender la Modernidad: como una pluralidad cacofónica de modernidades y formas de apropiación de los legados coloniales-modernos. La multitud indomeñable de tradiciones (culturales), su reapropiación y travestismo imaginativo y novedoso, supone una reacción teñida de legitimidad vengativa contra las cadenas de la Colonialidad del Poder, portando, para ello, una composición híbrida —lejos,

³ Bauman, Z., «Introducción», en *La sociedad sitiada*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2004.

por tanto, de la falacia esencialista de los viejos nacionalismos coloniales y las nuevas reivindicaciones de postmoderna identidad— que habilita la conformación de identidades propias por la fértil reapropiación de otras tradiciones. Pero también conscientes de que cuanto más híbrida es la morfología de la globalización, más gritos de herejía irrumpen.

Queremos cotejar, en este sentido, si lo que fueron movimientos críticos en tiempos ya remotos de la Modernidad (apenas 30 años), como los procesos de liberación y sus adyacentes vanguardias críticas, tienen capacidad para fraguar como dinámicas críticas de corte culturalista, ataviadas con los sortilegios creativos de la postmodernidad. Es decir, evidenciar hasta qué punto Modernidad y Postmodernidad resultan procesos complementarios y convergentes en el tiempo-velocidad de la globalización postcolonial, mediante la apropiación de tradiciones multidisciplinares. Pensar desde América Latina, como veremos, no es hacerlo desde la arcadia cultural en versión indígena o criolla, sino que supone siempre reapropiación crítica de lo que ha sido pensado para y contra América Latina. Intentaremos contrapuntar la Filosofía de la liberación (en la versión de Enrique Dussel⁴), en cuanto filosofía para la vida digna, con las posibilidades epistémicas que ofertan los *Estudios Culturales* en su versión postcolonial; así como escrutar las posibilidades que un pensamiento prejuiciosamente moderno, como es el de la Filosofía de la Liberación, tiene para ubicarse ante la estrías de fracturas, dislocaciones, cambios, multiplicidades, conflictos, dificultades estructurales, es decir, ante los nuevos retos y exigencias que arrastran y traen consigo los tiempos post. En este sentido, la obra de Dussel constituye un buen ejemplo de acoplo epistemológico a las realidades de los tiempos que vivimos; al mismo tiempo que mantiene el nervio y el deseo por constituir una *fratría* de referencia desde donde articular y proponer un pensamiento crítico desde el imaginario de las víctimas de la historia. Este lugar epistemológico, como es el de las víctimas, es el lugar de lo Real más apto para articular una propuesta radical de derechos humanos, asumiendo las dignidades más vulneradas de sujetos y pueblos —las realidades postcoloniales—; el lugar desde donde comprometerse para una transformación del imaginario capitalista de exclusión hoy vigente.

⁴ A partir del acopio de intuiciones y principios éticos que se estructuran en su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998.

2.

Modernidad ilustrada o tardomodernidades disidentes

Por ello, de acuerdo con las pretensiones descritas, trataremos de narrar cómo se estructura y de qué manera es recibida la gestión de la «crisis de la Modernidad» en América Latina, qué alternativas y novedades se plantean a este ocaso epocal, así, como las proposiciones y correcciones necesarias para equilibrar este proveyecto proceso moderno.

En este sentido entendemos que no hay una sola Modernidad, un solo patrón de comprensión o un mismo molde forjador y jerarquizador de identidades e idiosincrasias modernas, sino varias, o al menos, distintas dimensiones en que éstas se han expresado y se expresan; distintas maneras de encarnarse y de sedimentar sus propuestas⁵. Si no fuese así, América Latina estará inevitablemente expulsada de esa lógica monocrómica, eurocéntricamente universalista en que se ha comprendido, cognitiva y existencialmente, la Modernidad.

Pensando a partir de los mismos esquemas de estructuración y de sentido con que ha operado la Modernidad colonial, que se expresan y materializan como paradigmas dicotómicos, binaristas y jerárquicos, la alteridad cultural, el Otro que Europa, ha quedado irremediabilmente fuera de esa lógica. Por lo tanto, sólo desde lo que queda fuera de las demarcaciones, en los márgenes, ya no allende de la totalidad mo-

⁵ De una manera más provocadora y, posiblemente, con una torsión más sobre el pensamiento, nos recuerda LANCEROS, P., «No hay postmodernidad, sino una multiplicidad de estrategias parciales que carecen de propósito común» en «Apuntes sobre el pensamiento destructivo» en *En torno a la postmodernidad*, Gianni Vattimo (ed.), Anthropos, Barcelona, 1990, p. 142.

derna sino en sus mismos bordes e intersticios, es posible y articulable una lógica de la alteridad. Sin embargo, ha sido dentro de ese esquema dual y oposicional tan genuinamente moderno en el que se han disciplinado, hasta momentos muy recientes, los distintos movimientos de liberación (latinoamericanos o no), incrustados en una urdimbre rigurosamente moderna-occidental que como una malla elástica cincha y enmarca agresivamente toda posibilidad, incluso la tan loable empresa de liberación de una modernidad pretendidamente ajena.

Pero la Modernidad no es lineal ni ineluctable; no estamos ante una sola expresión cultural de modernización socio-económica, sino ante un entretejido de múltiples temporalidades y espacios, mediaciones y estrategias que necesariamente tiene que abrirnos a nuevas lecturas e interpretaciones. Ello nos lleva sin remedio a un cambio en la estructura de pensamiento y nivel de comprensión de lo cultural: la heterogeneidad y conflictividad innata de América Latina nos aproxima a una cultura de la mezcla, de la mixtura y de la hibridación; a un modo descentrado, desviado, resistente a la inclusión y heterodoxo en su forma de apropiación de la Modernidad⁶.

La modernidad latinoamericana no es una experiencia ligada a los principios y normatividades de la Ilustración. Aquélla ha venido más bien caracterizada por la zanja de la distancia respecto a su epicentro de producción, por la cualidad de la distinción y la novedosa apropiación a partir de una dialéctica de tensiones y distensiones que han operado sobre un sustrato social constituido por distintos niveles y franjas de analfabetismo, y que ha sufrido un proceso acelerado y masivo de pedagogización educativa. A ello habría que añadir la explosión de nuevas formas de expansión de la industria cultural, que llevó consigo un fuerte proceso de descentramiento y diferenciación de las fuentes de producción socio-cultural, separándose, así, y ganando autonomía frente a otras esferas y patrones de comprensión. Asistimos a una sustitución de formas de vida, por otras más sofisticadas y elaboradas troqueladas por el arte de consumir; a un proceso imparable de secularización e internacionalización de los mundos simbólicos⁷; a una creciente fragmentación de las comunidades y culturas que por acción del

⁶ MARTÍN-BARBERO, J., «Modernidades y destiempos latinoamericanos» en *Contemporaneidad latinoamericana y análisis cultural. Conversaciones al encuentro de Walter Benjamin*, Iberoamericana, Vervuert, 2000, p. 86; y más extensamente en su obra *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Gustavo Gili, Barcelona/México D.F., 1987.

⁷ IANNI, O., «Sociología de la Globalización» en *Teorías de la Globalización*, siglo XXI, México, 1996, pp.160-161.

mercado acaban convirtiéndose en espacios segmentados y culturas excéntricas. En este sentido, José Joaquín Brunner se expresa señalando que la Modernidad se reconoce «como una experiencia compartida de la diferencia pero dentro de una matriz común proporcionada por la escolarización, la comunicación televisiva, el consumo continuo de información y la necesidad de vivir conectados en la ciudad de los signos»⁸.

No es aventurado decir que la Modernidad *latinoamericana* es *post* a su manera: constituida por una materia prima híbrida, fusión de lo autóctono y extranjero (comprendiendo así los tonos monocromáticos y eurocéntricos de ésta); lo popular y lo culto; lo tradicional y moderno. Confluiríamos con Norbert Lechner para quien la postmodernidad consiste en «asumir la heterogeneidad social como valor e interrogación por su articulación como orden colectivo»⁹. Nos movemos, por tanto, por un filamento sumamente fino y con propiedades y cualidades tangenciales entre la cansada Modernidad y un ámbito distinto de asunción e interpretación creativas: América Latina.

Tras todo lo expuesto, es evidente que el malestar cultural y la exigencia de un reto desde la perspectiva sugerida, no se puede plantear como inacabamiento del proyecto moderno como lo hace Habermas¹⁰, ya que, siguiendo su propia lógica argumental, en América Latina se hubiese dado un proceso de modernización sin Modernidad al proceder mediante una escisión entre razón (instrumental) y emancipación como terapia obsesiva para zanjar un proyecto consustancialmente inconcluso, lo que llevaría, irremediabilmente, a dejar fuera de ese proyecto toda otredad cultural (ya esencial o mixta) que no acepte las pautas y dominios de esa emancipación ilustrada que acabará racionalizándose como dominio y expansión. A todo ello habría que añadir que el profundo sincretismo que caracteriza a Latinoamérica, se concretiza en una falta de correspondencia y complementariedad entre las distintas esferas económicas, sociales y culturales. Por ello, frente al sobre-desarrollo cultural que tiene lugar en América Latina a lo largo del siglo xx, es decir, a la enérgica expansión que llevan a cabo ciertos ámbitos de las letras y la cultura, hay que contraponer el sub-desarrollo que se da en el ámbito económico-tecnológico, o, incluso, el irracionalismo y experien-

⁸ BRUNNER, J.J., *Tradicionalismo y Modernidad en la cultura latinoamericana*, FLACSO, Santiago de Chile, 1990, p. 38.

⁹ LECHNER, N., *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, FLACSO, Santiago de Chile, 1988, p. 30.

¹⁰ *El discurso filosófico de la Modernidad*, Taurus, Madrid, 1989.

cia de barbarie que se vive en el espectro de la política y los derechos humanos¹¹.

Todo este diagnóstico de la realidad socio-cultural se plasma y queda recogido como malestar de la cultura, como desencanto y escepticismo político ante el fracaso de todos los proyectos de transformación social y política —que es lo que nos atañe— afiliados a una concepción iluminista del mundo. De ahí la necesidad de generar distancias y corregir el vector que dirigió las expectativas de liberación y los proyectos de transformación política que se dieron en esta región durante décadas pasadas. No estamos ante un «desencanto ontológico» que nos precipita al abismo del nihilismo, sino que nos encontramos en las antecámaras de una nueva condición y de un nuevo período que nos abre a una manera distinta de entender lo político y de ejercer el poder¹². Diremos, por tanto, que la (post)modernidad en América Latina es más una cuestión de cultura y de política que de estilo. Una postmodernidad que, en opinión de Martín-Barbero, en lugar de venir a reemplazar viene a «reordenar las relaciones de la Modernidad con las tradiciones»¹³.

El inacabamiento de la Modernidad es expresión de su propia naturaleza, que no puede llevar a la esquizofrenia ilustrada de clausurarla como totalidad homogénea que opera en un mismo tiempo y espacio. Es en la connatural inconclusión de la Modernidad, en su tendencialidad, en donde reside toda su riqueza y en donde reposa todo el dinamismo necesario para un proyecto político emancipador. El tema es quizá más complejo o más sencillo, según cómo se mire, de como lo plantea Habermas. Es necesario pensar la (post)modernidad como «actualidad, novedad y transitoriedad»¹⁴, dispuesto a re-mapear la diferencia para no seguir anhelando esa dinámica histórica unidireccional y

¹¹ En ese mismo sentido se expresa ALFONSO DE TORO diciendo «Se puede sostener, sin caer en la exageración, que gran parte del continente no entró en la modernidad, y los pocos países que entraron, fueron, en cierta medida, conducidos por el esfuerzo de la modernización a la bancarrota, por lo menos momentáneamente» en «Fundamentos epistemológicos de la condición contemporánea: postmodernidad, postcolonialidad en diálogo con Latinoamérica, en *Postmodernidad y Postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*, Vervuert, Iberoamericana, 1997, p. 26.

¹² CASTRO-GÓMEZ, S., «Los desafíos de la postmodernidad a la filosofía latinoamericana» en www.javeriana.edu.co/pensar/dissens13.html, pp. 10 y ss.

¹³ MARTÍN-BARBERO, J., «Modernidad, Postmodernidad y Modernidades» en www.javeriana.edu.co/pensar/dissen.2.html, pp. 9 y ss.

¹⁴ Lanceros, P., «Modernidad» en *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinar para las ciencias humanas*, A. ORTIZ-OSÉS Y P. LANCEROS (dirs.), Universidad de Deusto, Bilbao, 2001, p. 568.

cargada de fetichismo, de anhelo de imitación y de violencia. Estamos ante el desafío de «otra Modernidad» como ubicación más plural. Por ello, pensar la diferencia es hoy, más que nunca, indagar el modo «desviado y des-centrado» de su inclusión en y de su apropiación de la modernidad¹⁵.

Por ello, trataremos de dar medida de como se sustancia el contrapunto entre imaginarios Moderno-Postmoderno, Ética de la liberación-Postmodernidad latinoamericana, en cuanto exigencias para avanzar en la construcción propositiva de una Teoría crítica de los derechos humanos. Para ello, el postulado moderno de lo humano irreductible y la dignidad irrenunciable de sujetos y pueblos, constituye nuestro principal postulado y más firme asidero. Pero también lo será el hecho de reclamar esos criterios en contextos de fragmento, de «realismos políticos» pertrechados por la lógica de la guerra preventiva, de fugacidad y consumos compulsivos y de ideologías evanescentes. Desasir a las víctimas de la globalización del cautiverio invertido del «deber del trabajo» de las maquilas taylorianas y de la deshumanización impuesta por el tiempo-velocidad del capital global, es también una exigencia «post», máxime cuando la hibridez tan proclamada por los hábitos culturales acomodaticios no es tal; la desterritorialización enfáticamente asumida queda revocada cuando el totalitarismo cultural impone fronteras jerárquicas, férreas políticas de inmigración que se expresan como derecho a emigrar sin derecho a inmigrar; cuando la propia lógica de las reivindicaciones culturalistas suponen enunciaciones no-desterritorializadas, como el arraigo en necesidades y vindicaciones locales; cuando pensar desde el interior del flujo global supone y exige reflexionar cómo las particularidades se insertan en y reivindican una dimensión diferenciada y específica, atonal, con distintividad territorial (que es también cultural). El esencialismo desterritorializador postmoderno tiene que ser compensado en su balanceo por una cierta organicidad territorial para las culturas en forma de derechos colectivos y culturales. En este sentido habrá que alertarse contra el tan cacareado multiculturalismo blando empeñado en la sanción ideológica del enviste contra las culturas, y asumiendo el estatuto de Teoría crítica de la diversidad cuando su propuesta y objetivo final pasan por desjarretar proyectos y alternativas.

Para todo ello son necesarios otros modos y dinamismos culturales, otra Modernidad junto con el aporte sustantivo de una ética de la vida y para la vida.

¹⁵ MARTÍN-BARBERO, J., «Modernidad y medios masivos en América Latina. Perspectivas comunicativas del análisis cultural», o.c., p. 94.

3.

La cultura como recurso. Hacia una diferente apropiación de lo cultural

No vamos a desarrollar en este epígrafe qué entendemos por una Teoría de la Cultura y cómo se expresa ésta en la globalización. Vamos a apropiarnos, de acuerdo con nuestra propuesta de hurtar tradiciones de pensamiento, de la perspectiva que Said magistralmente despliega en su ensayo *Cultura e Imperialismo*, para poder enfocar y reubicar nuestros presupuestos. Propondremos asumir la pretensión central de hilvanar cultura con imperialismo, pero vitalizando otros resortes que son más fértiles para el enfoque que aquí se propone, como son los de la Colonialidad del Poder, que tienen un trasfondo imaginario y simbólico más sugerente que el denostado concepto de Imperio; así como la aplicación de esos tropos —la cultura de la Colonialidad del Poder— a los Estudios Culturales en su versión postcolonial en América Latina, más que a la novela, como magnífica y creativamente hace Said.

Por ello, cultura remite a aquellas prácticas empeñadas en la descripción, comunicación, transferencia o representación y que poseen una cierta autonomía dentro de la interdependencia inescindible que constituye lo económico, lo social y lo político en un sistema global. En este sentido nos interesa la Cultura en cuanto mando y báculo de la Colonialidad del Poder, más allá de las meras alusiones estetizantes y creativas que en su autonomía pueda desplegar y sean, desde ahí, objeto de estudio. Entender lo cultural y los conflictos culturales como civilidad, como identidad y como comercio son las posibilidades estructurales de análisis que encierra el concepto de Colonialidad del Poder¹⁶.

¹⁶ EAGLETON, T., *Idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 100 y ss.

La Cultura en cuanto imposición de lo propio y apropiación de lo ajeno constituye el corazón que bombea la sangre de la corporalidad de la Colonialidad del Poder. Ello se sazona con la atinada matización de Said: cultura es un concepto que incluye un elemento de refinada elevación, que consiste en el archivo y acopio de lo mejor que cada sociedad ha conocido y pensado. En este sentido, la cultura es un fundamento de identidad con un voltaje de alta conflictividad que permite y demanda constantemente visitas a diferentes tradiciones culturales para ataviarse con el aporte de nuevas experiencias¹⁷. La cultura son aquellas redes de significación en que se haya envuelta la humanidad, como sostenía Clifford Geertz¹⁸.

Ello supone, necesariamente, pertrecharse con los conceptos de hibridez y desterritorialización, pero también su reverso: una nutrida organicidad que dé soporte a una consideración sustantiva de derechos desde el otro lado de la universalidad: la diferencia cultural.

La cultura supone y exige una esfera de autonomía, pero su expansión y arraigo definitivo depende en toda circunstancia de la posibilidad de drenar habilidades y sugerencias de otras culturas que se han venido imponiendo como patrones de verdad cultural con carácter universal, pero que también otorgan perspectivas culturales creativas para poder ser recombinadas con lo local subyugado. Ahora bien, la Colonialidad del Poder hace que ese proceso no sea natural, sino agónico y violento: se niega la autonomía y personalidad de procesos culturales ajenos y, al hacerlo, se produce un retorno al nativismo cultural y al fundamentalismo de las tradiciones como única reacción posible frente a la tiranía de la Gran Cultura de la Colonialidad del Poder. El fundamentalismo cultural se combate de forma lamentable y tediosa con más fundamentalismo cultural, transformándose, de esta manera, la hibridez en mera ideología multicultural.

Asumiendo todo lo ganado, consideraremos los procesos culturales a la manera de Jameson, esto es, como la lógica misma del capitalismo contemporáneo. La cultura es el gran recurso de dicha dinámica. Ésta en cuanto recurso es mucho más que la mera mercancía. El consumo compulsivo de experiencias culturales invierte la tradicional relación existente entre un objeto y su imagen-símbolo: la imagen ya nunca más representará al producto, sino que será el producto el que represente a la imagen¹⁹. Hacemos yoga porque representa un estilo de vida

¹⁷ *Cultura e Imperialismo*, Anagrama, Barcelona, 2004, pp. 13-14.

¹⁸ *La interpretación de la Cultura*, Gedisa, Barcelona, 2000.

¹⁹ RIFKIN, J., *La era del acceso*, Paidós, Barcelona, 2002.

sano, siendo aquí el producto «hacer yoga» lo que se reifica y adquiere sustantividad y sentido autónomo frente al contenido que encierra su imagen. Hacer yoga implica un estilo de vida sano que es recomendado incluso por nuestros tahúres urbanos que se identifican como contradiscurso frente al insano y deletéreo proceso a que aboca nuestro actual ritmo de vida. La crítica también asume la necesidad de un «estilo de vida sano», pero haciendo aprehensión, inevitablemente, de la inversión que venimos anunciando: el producto totalizado ya como imagen-símbolo, rompiendo los lazos de la mediación y haciendo de la medialidad un fin en sí mismo.

Ello nos obliga a revisar la teoría del «fetichismo de la mercancía» desde los augurios de Marx para quien en nuestro actual proceso de Modernidad global, «todo lo sólido se desvanece en el aire»²⁰, máxime, cuando somos conscientes que en este proceso de irrefrenable liquefacción el fetiche se licua, se instila entre las porosidades de su propia corporeidad y se desmaterializa. El paroxismo de este proceso es la inmanente presencia del capital especulativo en los dominios de la globalización²¹. La lógica especulativa torna en significante poderoso al nuevo fetiche desmaterializado: el dinero digital o electrónico. Esto no es sólo un signo carente de valor intrínseco (como ya lo era el papel moneda), sino que se troquelan las estructuras del valor cambiario cuando el dinero digital ejerce como referente de las nuevas formas de fetichismo sin ninguna referencia a existencias y corporalizaciones materiales (como sí las tenía el papel moneda).

La cultura se inserta y participa en esta lógica de fetichismo transmercantil —dado el nuevo carácter desmaterializado y las nuevas propiedades líquidas de la mercancía global—; pero a su vez también la transciende en varios sentidos. En *primer lugar*, la cultura como recurso es más que un mero proceso económico. Ello conecta con el carácter híbrido que muestra la ubicación de los procesos culturales en la globalización, a la vez autónomos y a la vez interdependientes y comprometidos con otras esferas y dinámicas (socio-económica-políticas). Su carácter autónomo (como momento de la hibridez) permite a lo cultural escapar de la simple reducción a mercancía, como es propio de la lógica del capital. La cultura se compromete y afianza como lógica estructurante del capital (con lo económico-social-político, y a su vez más allá de ello).

En *segundo lugar*, la cultura es un recurso para culturizar la economía. La mera consideración del fetichismo inmaterial es una creación

²⁰ *Manifiesto Comunista*, Akal, Madrid, 2001.

²¹ DERRIDA, J., *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, 1995.

cultural activada por el propio proceso económico, pero sin ningún tipo de determinación en última instancia de lo económico sobre lo cultural. Esta culturalización de la economía global viene labrándose densamente a través de los acuerdos sobre el comercio, propiedad intelectual y privatización del bien común que se vienen proponiendo en las ferias globales de la OMC mediante leyes que controlan y regimentan definitivamente el trabajo manual y el intelectual, y proponen como cierre a este proceso patentar la biodiversidad²². En este sentido conectamos con la gran aportación que nos hacen los Estudios Culturales, quienes de la mano de Foucault, nos sugieren la manera y los modos en que la cultura se ejerce como ejercicio máximo de internalización del control social a través de la disciplina y gubernamentalidad. Incluso, como dice Tony Bennett, el comportamiento de la gente cambia debido a las exigencias físicas que imponían e imponen las disciplinas culturales de las escuelas y de los museos²³.

En *tercer lugar*, la cultura funciona como un mecanismo de transformación social, de ahí su carácter autónomo y su potencial revolucionario. El problema está en que en los juegos de interdependencia en que lo cultural se enreda con lo económico, la cultura reduce su legitimidad a mera utilidad instrumental. Es el carácter fungible de la cultura, su capacidad de ser consumida, de ser autónomamente contemplada y admirada, lo que permite una economización de los procesos culturales en cuanto reverso accesible del proceso de culturalización de la economía. Que el patrimonio cultural, comunal e intelectual tenga valor de uso sólo es factible, en la lógica de este proceso, en la medida en que sea patentable. La falacia propietarista sobre los productos culturales actúa de tal manera que establece que la creatividad cultural y cognitiva sólo se puede estimular y posteriormente proteger mediante la lógica solipsista de los derechos de propiedad intelectual. Esta falacia pasa por anular la autonomía de lo cultural al sugerir que la creatividad cultural sólo es sostenible si se puede traducir en beneficios explícitos e inmediatos, cuya última garantía son los sistemas de patentes. Ello supone negar creatividad cultural a todo aquello que no produzca beneficios. La autonomía de lo cultural existe de por sí, pese a la falacia que los procesos económicos constituyen para sustraer y encadenar su autonomía. Se niega creatividad cultural a aquellas dinámicas poco fértiles para el mercado; en cambio la historia sugiere que las tradiciones

²² Una buena explicación de esta perspectiva puede verse en YÚDICE, G., *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*, Gedisa, Barcelona, 2002, pp. 23-57.

²³ *The Birth of the Museum. History, Theory and Politics*, London, Routledge, 1995.

culturales se han mantenido trascendiendo las leyes de la oferta y la demanda, una trascendencia que supone autonomía interdependiente.

No existe el mercado libre y sí una pluralidad de instituciones culturales y jurídicas que estructuran la vida económica de los distintos lugares donde éstas se desarrollan. El mercado no es si no una abstracción inferida de la enorme variedad de usos e instituciones enraizadas en la vida social. Es necesario, por tanto, afirmar la dependencia de las instituciones de mercado de una multitud de tradiciones culturales que las acciones públicas no pueden ni alterar ni inhibir. Por tanto, como bien ha apuntado John Gray²⁴, no se puede seguir desatendiendo —como lo hacen los neoliberales y han hecho en gran medida los socialdemócratas— las matrices culturales de la economía capitalista si se quiere avanzar hacia la consolidación de una perspectiva crítica plausible. Las instituciones de mercado no pueden despojarse de las historias y las culturas concretas en que se arraigan y configuran. La diversidad cultural supone diversidad de formas de expresión y exposición en el mercado y, por tanto, una multiplicidad de formas de apropiación del capital. No existe una sola forma de mercado sino tantas como propuestas culturales. «El mundo es una institución cultural y legal inmensamente compleja cuya organización varía de una sociedad a otra»²⁵.

El resultado final de este juego de espejos es reducir el Derecho a la Cultura a meros derechos de propiedad intelectual, expropiando el valor de las culturas y proporcionando las bases para una nueva división del trabajo. Pero el Derecho a la Cultura traspasa la mera cosificación que se expresa como derechos de propiedad intelectual. Éstos tienen su arraigo en el ámbito patrimonialista de los derechos civiles personalísimos; sin embargo, la cultura abre una dimensión de posibilidades y potencialidades que trasciende esta crasa reducción. Todo ello ocupa los esfuerzos y energía de los Estudios Culturales por desbordar esta capacidad innata de lo cultural y ponerla en práctica.

Finalmente, recuperamos a Said una vez más, para conectar el concepto de Cultura con el de Colonialidad del Poder. Vamos a intentar narrar la importancia de esa simbiosis por medio de dos afirmaciones: 1) la cultura de la Colonialidad del Poder constituye y conforma la *identidad de todo el proceso colonial* y, en la medida que lo hace, arruina y exprime cualquier otra configuración cultural e identitaria;

²⁴ «Después de la socialdemocracia» en *Postrimerías e inicios. Ideas para un cambio de época*, Sequitur, Madrid, 1998, pp. 39 y ss.

²⁵ «En lo que no consiste la comunidad», en o.c., p. 103.

2) la Colonialidad del Poder hay que entenderla como «sufrimiento cultural»²⁶ y, sólo desde ahí, se puede entender el sentido proactivo de las actuales movilizaciones culturales. Franz Fanon describió este proceso como «alteridad del conflicto y de la ruptura»²⁷ en donde «lo otro» surge siempre como *agon* cultural²⁸ que queda sometido, en su proclamada peligrosidad, al mando de la Colonialidad del Poder. El resultado no es ni pureza cultural ni hibridez esencial, sino ambas cosas a la vez indisolublemente unidas.

²⁶ SAID, *Cultura e Imperialismo*, o.c., p. 322.

²⁷ *Piel negra, máscaras blancas*, Siglo XXI, México, 1969.

²⁸ Estas cuestiones están atinadamente tratadas en Mouffe, Ch., *La paradoja democrática*, Gedisa, Barcelona, 2003.

4.

¿Existen condiciones para un debate crítico en América Latina?

En este epígrafe queremos hacernos eco y analizar en sus trazos más genéricos, la reciente irrupción de un debate crítico con la modernidad colonial (dominadora), e incluso, con los propios fenómenos de liberación que han definido sus claves epistemológicas de forma esencialista como actitud oposicional a ese momento de dominación. Esta irrupción crítica se ha expresado, unas veces, como Postcolonialidad, otras, como Postoccidentalidad²⁹; en definitiva, estaríamos hablando estrictamente de *Teorías sin disciplina*, sin currícula, salpicadas de aroma postmoderno, que fungen como mirada crítica ante la mirada de problemas existentes en la esfera de lo cultural y lo identitario desde el mismo momento de la conquista, y que se enconan y endurecen ante el advenimiento irreversible de esa maquinaria universal que ya es conocida por el sentido común y académico como globalización.

²⁹ Para una revisión de los primeros intentos, en la órbita latinoamericana, de conceptualizar y dar encaje al advenimiento de esta disciplina de pensamiento véase MIGNOLO, W., «Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism?», en *Latin American Research Review*, 28/3 (1993), pp. 120-134; McCLINTOCK, A., «The Angel of Progress: Pitfalls of the Term Post-Colonialism», en *Social Text*, 31/32 (1992), pp. 84-98; SEED, P., «Colonial and Postcolonial Discourse», en *Latin American Research Review*, 26/3 (1991), pp. 181-200; DIRLIK, A., «The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism», en *Critical Inquiry*, 20/2 (1994), pp. 328-356.

4.1. **Imaginario(s) crítico(s): El equilibrio mediado entre teoría y experiencia social concreta**

En nuestros tiempos globales el recurso a la configuración y propuesta de una Teoría crítica puede acabar siendo un pastiche más, una suerte de resorte estetizante al que asirse en tiempos de desencanto. La desilusión individualista que propende al narcisismo, se impone a las necesidades reales y acaba abstrayéndolas. La pasión propietarista se asienta sobre la compasión comunitaria y recompone su agenda apelando al *dictum* crítico.

Antes de atrevernos a glosar qué supone hacer crítica con la teoría, cuál es el estatuto de una propuesta teórica y en qué medida la Teoría Postcolonial —que enreda en este excusa nuestros argumentos y preocupaciones en América Latina— es una disciplina crítica, habría que ubicar las condiciones y los soportes que habilitan el espacio y el tiempo de la crítica, aquéllas que lo ubican en un continente socio-histórico concreto y en el que se establecen los resortes necesarios para conectar complementariamente el jinete con su caballo; es decir, al discurso teórico con las prácticas y movilizaciones sociales que lo posibilitan y que le otorgan contenido.

Trataremos de transitar con el discernimiento necesario para acomodar lo teórico a las condiciones, exigencias y necesidades de la realidad social que son quienes le configuran y en cuya representación se aupa el discurso.

Entre esos presupuestos habría que educir, como pórtico estructurador y apoyatura de todas nuestras consideraciones, que toda propuesta crítica exige la complementariedad y yuxtaposición de conocimientos críticos e imaginarios críticos³⁰. Así ha ocurrido siempre en la Modernidad. Todo conocimiento ha sido fraguado como reverberación de un imaginario social que trasciende a aquél en cuanto que lo constituye y lo soporta. El imaginario social es, por tanto, una retícula de expresiones y experiencias sociales, de acciones históricas, de co-implicaciones de agentes decadentes y emergentes que enhebran una diégesis social que se lee como imaginario. Por ello, imaginario y conocimiento se construyen a la vez, se consolidan paritariamente y se precipitan al ocaso en el momento que se descabalgan o autonomizan. Por tanto,

³⁰ Una reflexión en profundidad de cómo se desenvuelve y comporta el imaginario en nuestros tiempos globales, y qué potencialidades reposan y se ofertan en esta manera de abrirse al imaginario puede verse en MARTÍNEZ DE BRINGAS, A., *Victimación y exclusión. Los gritos de los derechos en la Globalización*, Alberdania, Zarautz, 2004.

no puede haber conocimiento crítico mientras no se fragüe un imaginario crítico.

En el decurso de las experiencias críticas se ha trabajado denodadamente la coyuntura, unas veces de manera estratégica y otras de manera táctica; pero nunca se ha incidido críticamente en la estructura como para poblar un imaginario solvente, sólido, que fusione teoría y prácticas en un esfuerzo de complementariedad y convergencia. Aunque resulte paradójico, en la Modernidad sólo el capitalismo ha sido capaz de trabajar de manera aunada imaginario y conocimiento, cortocircuitando cualquier experiencia resistente en su proceso de maduración. Sólo consolidando un imaginario capitalista con el despliegue de todo el utillaje cognitivo necesario para su sedimentación, es posible evitar la constitución de un imaginario paralelo y contrapuesto como el crítico.

La experiencia del movimiento de derechos humanos nunca ha llegado a fraguarse como imaginario crítico; más bien ha sido asumido por el imaginario capitalista y, desde ahí, interpretado y reconvertido en otras religiones (mercantiles) ajenas a su espíritu y dirección. El movimiento de derechos humanos ha constituido un dinamismo táctico que ha quebrado y soliviantado en ocasiones el mando reaccionario de la Modernidad. Pero no ha tenido capacidad para implantarse como imaginario; más bien ha procedido a una fractura entre práctica real y regulación cognitiva. Esa fractura ha permitido que el grito crítico de la Modernidad —el de los derechos humanos— sea reasumido de manera sesgada e invertida por el imaginario capitalista ya fraguado. El potencial de una experiencia como ésta no ha sido integrado en su estructura por un imaginario crítico, sino por su reverso, un imaginario de la conquista de dignidades y derechos. Por tanto, conocimiento e imaginario se dan a la vez, de manera complementaria, y nunca descabalgados.

Este aserto fundacional en la curricula de la tradición y de la experiencia crítica debe ser complementado con el contrapunto material de la experiencia real. Por ello, ningún imaginario crítico puede vivir sin referencias demostrativas. La historia de las luchas sociales se han expresado como una suerte de desencuentro y desfase entre imaginario y la experiencia histórica concreta; entre lo que piensan y articulan las vanguardias cognitivas y lo que sienten y padecen los pueblos y sujetos. La experiencia concreta, tal y como es vivida y sufrida, constituye el contrapunto fundante del imaginario y sus teorizaciones. El imaginario se valida en la experiencia por medio de la teoría. El problema reside en no articular bien los estatutos que corresponden al imaginario, a la experiencia práctica y a la teoría. Por ello no ha sido posible cimentar un

imaginario crítico; sin embargo, sí ha sido factible tal proceso para el imaginario capitalista. Es necesario trabajar intensamente en la urdimbre del imaginario, de tal manera que ésta sirva de fulcro entre el estatuto de la Teoría crítica y la experiencia demandante y lastrada de la exclusión.

El imaginario implica trabajar otros órdenes diferentes que el político y el económico, como son el cultural, el educativo, el telemático, el mass-mediático, asociativo, etc., cuestión que ha sabido desarrollar con ingenio y astucia el imaginario capitalista. La ausencia de un imaginario crítico supone una ruptura del coqueteo entre teoría y práctica, para pasar al abuso y a la imposición de un orden sobre otro, dependiendo de la ocasión. De esta manera, la explotación y dominación que los teóricos apprehenden (muchas veces no se sabe de dónde), está bastante lejos de lo que la experiencia práctica y social siente, exige y propone como diagnóstico para hacerse cargo de las necesidades detectadas. La falta de conexión y correspondencia lleva a una necesaria opresión y tiranía, ideológicamente justificada o no. Por tanto, un materialismo histórico sin materia o con una historia mecanizada por la dialéctica puede ser un analogado del neoliberalismo más descarnado.

Esta analogía de pretensiones y errores, de virtudes y culpas entre el imaginario neoliberal y el marxista, puede que tenga un sustrato común en el intento de someter y acoplar los contenidos del imaginario crítico a las exigencias de los sueños atópicos y a las quimeras del proyecto ilustrado. No ha habido un proyecto serio de reconstrucción del imaginario crítico más allá de los marcos instituidos por el espíritu de la ilustración. En este sentido, el comunismo soviético, pese a su histeria de mantenerse fuera de la historia para transformarla, no fue más que un intento fracasado de occidentalizar Rusia, arrasando y despedazando lo que constituía su diferencia específica: su dinámica cultural-religiosa asumida eurocéntricamente como ortodoxia oriental (*versus* cristiandad occidental). El sistema soviético bebía de las jofainas de la ilustración y se dejaba narcotizar por sus sueños para poder reconstruir un imaginario crítico, confluyendo en propósitos con el imaginario capitalista, pero, a diferencia de éste, fracasando en un breve lapso de tiempo.

El marxismo no ha resultado ser más que una forma ilustrada de hacer crítica enmarcando sus fundamentos en una perspectiva judeo-cristiana de la historia, con lo que ello tiene de perniciosa desviación para poder entender los espacios y tiempos coloniales en otra escala de desarrollo. El marxismo ha sido una doctrina de redención disfrazada de Teoría de la Historia, pero sin historias y sin referencias participativas. No hay nada de secular ni de pagano en la forma ilustrada de crí-

tica (en su versión de derechas o de izquierdas), ni en la manera ilustrada de elucidar alternativas. Dicha estructura de pensamiento pretende salvar a la humanidad por medio de la crítica pero dentro de unos resortes en los que no cabe la revisión de postulados ni la participación soberana del pueblo y su sociedad civil. Como bien ha señalado John Gray, tanto el neoliberalismo como el marxismo son «cultos poscristianos»³¹. En este sentido, cierta postmodernidad, así como cierta apropiación del discurso postcolonial, pueden incurrir en meras proyecciones de los deseos y temores de la Ilustración y, por tanto, ensoñaciones del pasado con pretensiones de renovada contemporaneidad.

Quizá sólo sea posible refundar y construir un imaginario crítico desde el diálogo intercultural, admitiendo la potencia crítica que la diferencia específica de otras culturas aporta; insertando la dinámica participativa de la soberanía como transversal en el difícil entramado del contacto de culturas. Por tanto, participación y universalidad se repelen como exigencias para refundar imaginario(s) crítico(s). La tendencia y la progresión compulsiva hacia la universalidad ha sido uno de los grandes errores para construir espacios críticos alternativos. Desde la monstruosa certeza de necesidad de universalidad, se han impuesto sistemas de vida en donde no era posible la disidencia de la fractura contextual y la diversidad problemática. Estos elementos tenían que ser engullidos y unificados por la maquinaria del imaginario marxista como condición previa para ensayar la crítica.

Pero todo imaginario crítico pasa necesariamente por admitir la lógica de la diversidad específica y la descongestión de las supuestas unidades impuestas; admitir que un mundo culturalmente más fragmentado puede ser un mundo más seguro y con más posibilidades para ejercitar la crítica de otras particularidades, a la vez que oferta una mayor capacidad para soportar la revisión de sus propios postulados azuzado por la confrontación de otros puntos de vista que difícilmente puedan presentarse como depositarios de verdades universales. La unidad universal de la humanidad como condición para la manufactura de la solidaridad, la lucha y la construcción de procesos comunicativos no es más que una esquirla del sueño ilustrado sin referentes empíricos. Como bien ha señalado Bauman, la posibilidad de construir la universalidad en nuestros tiempos globales pasa por la capacidad común de lograr una comunicación eficaz sin recurrir a significados compartidos e interpretaciones determinadas. La universalidad no es enemiga de la diferencia, ni se abraza a la homogeneidad cultural, ni demanda purezas

³¹ *Al Qaeda y lo que significa ser moderno*, Paidós, Barcelona, 2004, p. 145.

étnicas³². Si la universalidad estuviese adjetivada con los contenidos de los que acabamos de excusarla y eximirla, abandonaría su propia razón de ser para convertirse en un imperativo ético con tono fragmentario.

Por todo ello, un imaginario crítico truncado, volteado en sus aspiraciones primigenias, envuelve, sin ninguna duda, nuevas formas de dominación coadyuvando, así, a la consolidación del imaginario capitalista. Ello se traduce en un nuevo descabalgamiento del jinete respecto al caballo, de la práctica respecto a la teoría. La tiranía teórica visiona el proceso y establece el camino por el que transitar indefectiblemente, sin acceder a un debate participativo sobre a quién corresponde el protagonismo de cualquier proceso crítico. Más allá de las éticas discursivas y de las retóricas izquierdistas, afrontar esta cuestión no es sólo cuestión de debate y diálogo, sino de participación con debate y para el debate. En este sentido, el proyecto de un imaginario crítico ha actuado de manera similar al imaginario capitalista al operar con cuadros políticos y esquemas sociales clausurados y totalizados; al privatizar el control del poder en nombre de la participación sin aspirar en ningún momento a abrir los espacios de poder y someterlos a la crítica y transformación de quienes constituyen el proceso social.

La tesis de la privatización securitaria del poder supone caer en la jaula del más fiero conservadurismo: aquél que se defiende diciendo que la democracia del pueblo y la participación ciudadana es un peligro en sí mismo que es necesario controlar. En esta lógica, la participación obstruye y despedaza la crítica porque desbloquea la privatización del poder y la tiranía de la vanguardia. Un imaginario crítico (o varios) no podrá(n) nunca recelar que la participación lo más abierta y plural posible siempre fortalece la construcción de democracias críticas. Lo contrario es absurdo: ser crítico en democracia sin participación o con una participación angostada y desnaturalizada.

No es este un asunto que refluya por el acalorado zumbido que el discurso participativo está provocando en nuestras sociedades demo-liberales. Troski, en *La Revolución Traicionada*, fue el primero en enfrentarse a toda pretensión de criticidad estructural pero sin espacios para la autocrítica, lo que exigía ya en ese momento esquemas participativos hacia dentro para poder criticar lo de fuera. Sin embargo, la propuesta de Troski trepa sobre sí misma para quebrar luego el propio equilibrio que propone: es el propio Troski quien sugería terapéuticamente la captura y asesinato de rehenes como una fase necesaria para la consecución del Reino de las Necesidades. Este contrapunto cruelmente con-

³² BAUMAN, *En busca de la política*, FCE, Buenos Aires, 2002, p. 211.

tradictorio es un perfecto ejemplo de lo que venimos diciendo: la incapacidad intrínseca de los imaginarios críticos ensayados para construir una propuesta *allende* del paradigma instituido por el *corsé* ilustrado. Atisbar el problema estructural para volver a recaer en él ha sido la fórmula utilizada por nuestras máspreciadas alternativas.

4.2. La postcolonialidad. Excusa descentrada para refundar imaginario(s)

Narrado este proceso que funge como preámbulo necesario para poder hablar de la «criticidad», pasaremos ahora a analizar si la postcolonialidad —en cuanto ensayo crítico que pretende sacudirse de las perversiones políticas descritas— puede funcionar como Teoría crítica para refundar imaginario(s). Creemos que la postcolonialidad tiene la virtualidad de denunciar las dinámicas de una gnosis eurocéntrica como rotor para establecer y consolidar un imaginario crítico, pero sin abandonar el lugar desde donde proferir todo grito crítico: las experiencias sociales de base.

Consideraremos —con Castro-Gómez— el postcolonialismo como una teoría crítica de la cultura en tiempos de globalización³³, es decir, un modelo o forma de teorización que (se) interrogue sobre las condiciones materiales de posibilidad de producción de conocimiento en la Modernidad y que aporte, específicamente, el análisis de la experiencia colonial como una de sus condiciones. Las teorías postcoloniales tratan de desarrollar una «ontología crítica del presente» a partir de la senda horadada por Foucault y Derrida, y desde la nueva situación geopolítica caracterizada por el final del colonialismo territorial moderno bajo la égida del Estado-Nación y el acabamiento (o su imposibilidad) del proyecto moderno, cuestión que se explicita como inhabilitación de la capacidad institucional tradicional por parte del Estado-Nación para controlar la vida social, económica, política y cultural de *otros* pueblos en régimen hasta ahora de colonización, y que exige ensayar y exhibir, necesariamente, otras formas de dominación que se subroguen a las anteriores. La *Teoría Postcolonial* como *Teoría Crítica*, es consciente de que el hecho cultural constituye su centro epistemológico y, por tanto, se convierte en zona de conflicto y de negociación por el control de

³³ CASTRO-GÓMEZ, S., «Traditional and Critical Theories of Culture» extraído de la red en <http://euterpe-muse-press.jhu.edu/journals/nepantla/v001/1.3castro-gomez-pdf> (25 de junio del 2001), pp. 1-11.

significados. Ello es más evidente y adquiere un mayor grado de primordialidad si nos movemos y nos manejamos con los marcos categoriales de las teorías del sistema-mundo, en donde lo cultural ya no puede aparecer nunca más como algo aislado o autopoietico, sino constantemente atravesado por otras formas de producción social y cultural, fenómeno todavía más acelerado y llevado al paroxismo por el actual proceso de globalización cultural que ha alterado la estructura tradicional de socialidad, los modos consuetudinarios de existencia y los saberes de estar juntos³⁴. Para las teorías postcoloniales esto se convierte en una cuestión problemática y de necesaria tematización cuando la propia lógica cultural de esta aldea global está atravesada por la gramática social de la colonización.

Para aclarar la naturaleza del problema que tratamos, haremos una breve incursión por algunos de los *mitomotores* de la identidad latinoamericana en el siglo xx, los cambios que se han ido produciendo en la comprensión de su compleja y mezclada identidad, y las consecuencias que de aquí se derivan para un reposicionamiento actual.

El uruguayo José Enrique Rodó constituye ese primer eslabón en la cadena que nos interesa analizar, por la forma en que la identidad cultural americana es presentada en su trabajo explicitada por medio de una lógica dicotómica que se expresa privilegiadamente mediante el par sajonismo-latinismo. Es decir, Rodó exhibe su personal visión y comprensión de las dos Américas: la del Sur, —nuestra América Latina—, frente a la del Norte —América deslatinizada—, como contraposición dialéctica y friccionante entre el pensamiento y estado de la cultura latina y el mundo cultural anglosajón.

Rodó, en su legendario *Ariel*³⁵, comprende el *ser* americano a partir del juego transformador y creativo que opera sobre la tríada simbólica puesta en escena en la tragedia shakesperiana de *La Tempestad*. El cuadro narrativo descrito por Shakespeare, se concreta a partir de la terna simbólico dramática de Próspero, Ariel y Calibán. Próspero funge en este marco como taumaturgo todopoderoso que ayudado por Ariel, —genio del aire— vence al luctuoso monstruo Calibán. La inestimable ayuda de Ariel para derrotar a Calibán se recompensa con la liberación de Ariel de su condición de siervo y de su estatuto de subalterno. Con

³⁴ WALLERSTEIN, I., «Culture as the ideological battleground of the modern world-system» en *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System*, Cambridge University Press, London, 1994, pp. 158-183 y también «Geoculture: The underside of geopolitics»; «¿Geocultura del desarrollo o la transformación de nuestra geocultura?», en *Después del Liberalismo*, Siglo XXI, México, 1999, pp. 164-176.

³⁵ (1900), Austral, México, 1961.

ello se procede a la dignificación del personaje de Ariel elevando su figura a referente y paradigma de la probidad y nobleza de espíritu, que para Rodó residía privilegiadamente en la juventud americana. Rodó recupera, de esta manera, el marco y contexto shakesperiano pero transformándolo y dándole un nuevo contenido simbólico, reubicándolo en la condición americana de principios del siglo xx. En este sentido localiza y significa a Próspero, ya no como mago, sino como expresión y símbolo del intelectual, del genial pensador americano que crea y produce por acción de su eximio magisterio; que por su influencia convence y arrastra³⁶. Calibán será el genio maléfico, expresión directa del sajonismo que viene caracterizado por la tosquedad, rudeza, salvajismo, pragmatismo y utilitarismo propios del ser y síntesis del código cultural norteamericano. Por último, Ariel sería reflejo y expresión del verdadero americanismo que encontraría su más elevada identificación en la juventud americana, como depósito de nuevos valores y motor de cambios y transformaciones; Ariel sería símbolo de la idealidad estética y moral que caracteriza a la cultura latina y que se esgrime contra los peligros de la medianía espiritual, del triunfo de la cantidad sobre la calidad, expresión acertada para describir los nuevos avatares que se cierren sobre América con el inicio del nuevo siglo³⁷.

Rodó presenta un mapa de la identidad americana totalmente dualizado, escindido en unidades orgánicas y sustanciales contrapuestas. Hace una proclama enérgica a abandonar la nordomanía, el salvajismo

³⁶ En este sentido, Próspero representa y abandera la figura del filósofo rey de Atenas a partir de ese entramado simbólico de helenismo griego y de cristianismo romano que tan magistralmente combina Rodó, para derivar como síntesis de tan mágica conjugación el ideal latinoamericano. De la misma manera Rodó realiza una anticipación de la función especular e iluminadora que el filósofo ejercerá en los procesos de liberación latinoamericanos, cuestión que ya reflejamos al considerar la exagerada altura moral y el carácter ínclito con que Dussel investía la labor del filósofo en sus primeros trabajos.

³⁷ Como el mismo Rodó llegó a expresar, «Ariel, genio del aire, representa el simbolismo de la obra de Shakespeare, la parte noble y alada del espíritu. Ariel es el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad; es el entusiasmo generoso, el móvil alto y desinteresado en la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la inteligencia; el término ideal a que asciende la selección humana, rectificando en el hombre superior los tenaces vestigios de Calibán, símbolo de sensualidad y torpeza, con el cincel perseverante de la vida» (pp. 25-26); «Ariel es la razón y el sentimiento superior. Ariel es este sublime instinto de perfectibilidad, por cuya virtud se magnifica y convierte el centro de las cosas (...) Ariel es, para la naturaleza, el excelso coronamiento de su obra, que hace terminarse el proceso de ascensión de las formas organizadas, con la llamarada del espíritu. Ariel triunfante, significa idealidad y orden en la vida, noble inspiración en el pensamiento, desinterés en moral, buen gusto en arte, heroísmo en la acción, delicadeza en las costumbres. Es el héroe epónimo en la epopeya de la especie; él es el inmortal protagonista» (pp. 138-139).

de Calibán, «aquel titánico organismo social, que ha sido hasta hoy voluntad y utilidad solamente»; frente a ello propone un viaje a las esencias para recuperar lo que es propio del espíritu latino: Ariel, discípulo diligente y honesto que escucha presto las enseñanzas y aseveraciones de su maestro Próspero, y que se satisface con la contemplación sentida de lo hermoso³⁸ oponiéndose, así, a una concepción utilitaria de la existencia; Ariel, reflejo del orden, armonía, belleza, superioridad espiritual y empaque racional frente al caos irracional que supone Calibán³⁹.

Todo ello le permitió crear a Rodó un sistema simbólico y visionario de enorme fuerza sugestiva, que coadyuvó a despertar la conciencia de América Latina, la fe en la grandeza de su destino y la confianza en el esfuerzo de la juventud americana; conjugar armónica y contrapuntísticamente literatura y simbólica, ética y estética⁴⁰, para confluir, de esta manera, hacia una ideología de renovación identitaria.

Esta comprensión de la cultura latinoamericana desarrollada por el Modernismo hispanoamericano de principios de siglo, es quebrada e invertida por la obra del crítico cubano Roberto Fernández Retamar en su *Calibán. Apuntes sobre la cultura de nuestra América*⁴¹. Fernández Retamar asume la condición del ser latinoamericano en su total radicalidad; en ese sentido, el latinoamericano no puede seguir identificándose con Ariel, sino con Calibán, que simboliza al pueblo latinoamericano oprimido, dominado, colonizado y mestizo. El mestizaje, la impureza, la heterogeneidad, que había sido negada y arredrada por Rodó como expresión de negatividad y disvalor, tenía que ser asumida como reflejo de la realidad identitaria frente al blanqueamiento rodoniano e, incluso, frente a la interpretación en clave invertida que los distintos populismos, movimientos y frentes de liberación realizaron de Calibán, como alguien que no se reconoce colonizado y que se arrepiente de su

³⁸ «Considerad al educado sentido de lo bello el colaborador más eficaz en la formación de un delicado instinto de justicia» (pp. 58-59).

³⁹ O.c., pp. 57-59 y 71 y ss. De esta manera añade «Si ha podido decirse del utilitarismo que es el verbo del espíritu inglés, los Estados Unidos pueden ser considerados la encarnación del verbo utilitario» (p. 95)

⁴⁰ En Rodó forma y contenido, estilo e ideología, van a la vez; se proponen como programas conjuntos e inescindibles. La forma sería la «fisonomía espiritual de la manera». Como señala LOCKHARDT, W., «La estética de Rodó, no conducía, sino que era su ética, expresión de una coincidencia armoniosa del hombre con lo que le rodea y le rebasa» en «Rodó y Arielismo», *Montevideo*, CEPAL, n.º 12, pp. 177-195, citado por AINSA, F., «El contenido de Ariel: una lectura para el 2000», en *Cuadernos Americanos*, n.º 85, UNAM (enero-febrero de 2001), (pp. 18-35), p. 30. Confróntese también ANDUEZA, M., «Los hijos de Ariel» en o.c., pp. 36-42.

⁴¹ (1971), Ed. Pléyade, Buenos Aires, 1973.

mestizaje, para desde un referente esencialista y pre-colonial, exigir la liberación en nombre de los oprimidos que no debieron conocer ni sufrir nunca colonización. En este sentido, se hipostasía a Calibán como recurso deconstruccionista y, al esencializarlo, se anula toda su novedad y potencialidad crítica invirtiendo su sentido.

Fernández Retamar abre simbólica y provocadoramente el debate sobre la identidad y lo cultural latinoamericano, a través de un planteamiento deconstruccionista sito, desde siempre, en la heterogeneidad multicultural de América Latina, para enfrentarlo a una ratio monocultural y homogénea que era la que se había estado desarrollando y promocionando en esta región geográfica.

Hoy la Teoría Postcolonial se hace depositaria de este legado, en un momento en el que todo condensa simbólico parece estar afectado por la crisis de representatividad. Sin embargo, y a pesar de la lucidez de Fernández Retamar para dar la vuelta a las formas simbólicas de América Latina, deconstruyendo arquetipos ideales y elitistas y rellenando de color mestizo el ser del fenotipo latinoamericano, es necesario algo más para entender la coloración y fragmentación de «lo latinoamericano»; por ello, y como bien se expresa Rufinelli, «El nuevo Calibán ya ni siquiera podrá llevar ese nombre: el baúl de Shakespeare está exhausto y es preciso buscar otros símbolos en que fundar el imaginario latinoamericano»⁴². Hoy es necesario partir del reconocimiento de la dificultad de condensar y denominar la multiplicidad cultural latinoamericana a través de un concepto, símbolo o teoría. De ahí, que el pluralismo (simbólico-identitario) y las condiciones de interconexión y fragmentación de la actual coyuntura, constituyan el principal reto para una posible Teoría Postcolonial.

Sin embargo, y a pesar de lo expresado, creemos que Calibán goza de una actualidad de sentido y de significado, ya no como referente empírico, disposición teleológica o expresión simbólica abstracta, cerrada y perenne; sino como pórtico a una pluralidad híbrida y a sus consecuencias: la transitoriedad fruto de interacciones y atravesamientos. Calibán, por tanto, funge como referente utópico que ayuda a la construcción de una propuesta, que por su propia dinámica, permite contrarrestar y contravenir la «deshistorización y desterritorialización» de la globalización que tan férreamente nos abraza, a partir de la cons-

⁴² RUFINELLI, J., «Calibán y la postmodernidad latinoamericana» en *Nuevo Texto Crítico*, Stanford University, USA, Vol.V, n.º 9/10, p. 301. Un sentido parecido puede verse en AROCENA, F., «Ariel, Calibán y Próspero: notas sobre la situación cultural de las sociedades latinoamericanas», en *El complejo de Próspero. Ensayos sobre cultura, modernidad y modernización en América Latina*, Ed. Vintén, Montevideo, 1993, pp. 177-199.

trucción de «parámetros tempo-espaciales con ejes de sentido cultural auténtico y autónomo»⁴³.

En claves dusselianas, Calibán puede resultar hoy, de forma renovada, un proyecto cultural contrahegemónico, alternativo y válido que ejerza como bisagra entre el principio crítico material⁴⁴ y el crítico discursivo de validez⁴⁵; es decir, aportando el sedimento *propio* de un calidoscopio cultural, que se expresa a partir de sus identidades, reseñas, códigos de conducta y expresión, posibilitando el diálogo intercultural entre todos ellos, permitiendo, así, alcanzar validez. Calibán se puede recuperar como símbolo trascendental que sirva para pensar críticamente, desde los intersticios del sistema cultural dominante; para reivindicar, desde ahí, el propio proyecto cultural. Por ello tiene sentido y cabida en este nuevo espectro, la aportación de Dussel en cuanto crítico de las condiciones y posibilidades del discurso colonial, de las herencias epistemológicas asumidas y no asumidas⁴⁶, y sus propuestas constructivas y alternativas⁴⁷ a un sistema global que cada vez produce más víctimas; dicha propuesta se sintetiza como un proyecto necesario de vida para todos y de responsabilidad hacia cualquier otro, que se concretaría como universalismo plural y relativista, sujeto a constante

⁴³ ACOSTA, Y., «Globalización e identidad latinoamericana» en *Cuadernos Americanos*, n.º 63, UNAM (1997), (pp. 79-87), p. 85.

⁴⁴ Sería el cuarto principio de su arquitectónica tal y como queda recogido en su Ética de la liberación y que es enunciado como: «Quien actúa ético-críticamente ya siempre ha reconocido in actu que a las víctimas de una mediación (sistema de eticidad, norma, etc...) dada se les ha negado la posibilidad de vivir (en su totalidad o en alguno de sus momentos), por lo que está obligado a, en primer lugar, 1) negar la «bondad» de una tal mediación, es decir: criticar primeramente la no-verdad del sistema que ahora aparece como dominador, y, en segundo lugar, 2) actuar creativa y co-solidariamente para transformarlo» citamos de «Arquitectónica de la Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión» en *Laval Théologique et Philosophique*, 54, 3 (octubre de 1998), p. 467; también, aunque de forma más extensa, en *Ética de la liberación*, o.c., p. 376.

⁴⁵ Sería su quinto principio ético que queda enunciado de la siguiente manera: «Quien actúa críticamente con validez antihegemónica, desde el reconocimiento de las víctimas como éticos, desde el conocimiento de la imposibilidad de vivir de los dominados, y desde la no participación de los excluidos, ya siempre está obligado in actu, a la responsabilidad que comparte solidariamente, en buscar las causas de la victimación de los dominados y en proyectar alternativas positivas futuras para transformar la realidad» en «Arquitectónica de la Ética de la Liberación», o.c., p. 468.

⁴⁶ Nos referimos a la imposibilidad de desanclarse de las aportaciones de una modernidad densamente occidental para elaborar un pensamiento liberador totalmente nuevo, libre de ataduras y soportes, cuestión que no siempre es asumida y reconocida por Dussel.

⁴⁷ Sería propiamente la crítica ética, la validez antihegemónica de las víctimas y la praxis de liberación desarrolladas en la segunda parte de su *Ética de la liberación*, o.c., pp. 309-583.

revisión e inevitable transitoriedad, máxima bajo la cual se tendrá que desarrollar una consideración dialógica, solidaria y multicultural de los derechos humanos.

4.3. **Globalización y postcolonialidad en América Latina: ¿Una nueva forma de afrontar las cuestiones teóricas?**

Todos los pueblos del mundo están, poco o mucho, penetrados de unos principios de civilización bastante uniformes, cuyas raíces y recursos principales están en Europa, esa Europa colonizadora genial, que desde los tiempos más remotos viene irradiando su alta cultura y su bienestar sobre toda la redondez de la tierra. Hoy día, los hindúes, los chinos, los árabes, todos los imperios que más brillante papel desempeñaron en lo antiguo, se unen a los pueblos de África y de Oceanía en el universal referéndum con que hoy tácitamente aprueban el multiseccular colonialismo del Occidente como principal unificador de la humanidad; ellos dan su voto aprobatorio en su mismo traje, en esa corbata que quieren vestir los principales dirigentes de todas las razas; quieren dejar sus ropas nacionales para vestir su cuerpo al uso occidental, lo mismo que ellos van revistiendo su espíritu con ideas occidentalistas de libertas que ellos no engendraron.

Don Ramón Menéndez Pidal⁴⁸

Con todo lo avanzado y tras las mutaciones y transformaciones que las fuentes de producción cultural y social han sufrido en América Latina, trataremos de exponer y desarrollar el estatuto epistemológico de lo que podría suponer un *nuevo paradigma teórico crítico* frente a las herencias epistemológicas de corte occidental, a través del cual encuentre tono y ubicación la voz y el accionar de los subalternos. Tal inquietud y necesidad nos lleva a no poder seguir comprendiendo los fenómenos y epifenómenos de la liberación, como una inversión de la estrategia y acción política en la que el subalterno y oprimido adquirirían un grado de cualidad y una estatura moral tal, que toda alternativa y posibilidad política de liberación quedaba reducida a ser *liberación de* (el otro polo), mediante separación y segregación respecto de su referente enfrentado, reproduciendo, así, el mismo esquema por el que «algún otro» vuelve a quedar *por fuera* de la representación. Se trataría más bien de proponer una actividad *contradisciplinaria* y *antirepre-*

⁴⁸ *El padre Las Casas. Su doble personalidad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1963, pp. 136 y s.

*sentacional*⁴⁹ que busque liberar las diferencias; es decir, nos encontramos ante una actitud deconstructiva con vocación de fundamentalidad política. Para tal objetivo será necesario acercarse escalonadamente al proceso que ha llevado a las ciencias latinoamericanas, desde demarcaciones literarias hasta el ámbito de las ciencias sociales, a asomarse a ese nuevo paradigma.

Repensar el término *colonialismo* supone guardar distancia frente a todas aquellas epistemologías que habían considerado el fenómeno colonial desde una perspectiva unívoca, unilateral y en condiciones de normalidad política; es decir, como un término laxo y pacífico. Por el contrario, estamos ante un tropo cargado de equivocidad y abierto a la hermenéutica. A lo largo del siglo xx, desde perspectivas con vocación crítica, su significado ha oscilado fundamentalmente en torno a dos adscripciones: por un lado, como un término estructuralmente vinculado a explicar teórica y prácticamente el hecho de la explotación y, más tarde, el fenómeno de la dependencia, lo que nos permite concluir que ha estado vinculado a una significación eminentemente económico-política; por otro lado, es recientemente cuando el concepto de colonialismo se ha puesto en conexión con procesos y dinámicas culturales queriendo expresar, así, la estrecha vinculación entre poder y conocimiento⁵⁰. Ello llevó a una perfecta confluencia y coincidencia entre geografía, conocimiento y poder para con la zona y lugar objeto de colonización, y el imperio de turno que establecía su hegemonía (en sentido extenso) y magisterio sobre la misma⁵¹. No se trata ya de preguntarse por la existencia o no de la verdad primigenia y prístina *en y de* América Latina, sino por la *Historia* de producción de esa verdad⁵². En

⁴⁹ MOREIRAS, A., «Fragmentos globales: latinoamericanismo de segundo orden» en *Teorías sin disciplinas. Latinoamericanismo, postcolonialidad y globalización en debate*, ed. Porrúa, México, 1998, pp. 59-82.

⁵⁰ «El poder para narrar, para impedir que otros relatos se formen y emerjan en su lugar, es muy importante para la cultura y para el imperialismo, y constituye uno de los principales vínculos entre ambos», SAID, E. W., *Cultura e imperialismo*, Anagrama, Barcelona, 1996, p. 13. De forma similar escribió también en *Orientalismo*, «La narración introduce el punto de vista una perspectiva y una conciencia que se oponen al tejido unitario de la visión, la narración viola las ficciones apolíneas y serenas que propone la visión» (1978), *Libertarias/Prodhufo*, Madrid, 1990, p. 287. Es evidente, por tanto, la estrecha relación existente entre el binomio cultura-poder si consideramos el conocimiento como un momento de la cultura y, a ésta, como conciencia y voluntad de toda una trama social, lo que evidencia su influencia sobre el Poder así como el interés de éste último por la cultura.

⁵¹ O.c., p. 259.

⁵² En palabras de CASTRO-GÓMEZ, se trata de buscar «un marco interpretativo al interior del cual esta verdad es producida y enunciada», *Crítica de la razón latinoamericana*, o.c., p. 96.

este nuevo enfoque que despunta como Teoría crítica, se pretende, no tanto hacer una crónica de la dominación occidental, sino mostrar aquellas posiciones subalternas que no han sido nunca reconocidas, definidas ni nombradas, sino normalizadas y allanadas por el discurso colonial —civilización y población indígenas como caso paradigmático—.

Una crítica trans o post-colonial será aquella que, recuperando parte de la historia colonial, pretenda transformar resituando antagonismos e historias en el proceso de una narración y rememoración agónica. Es decir, recuperar y revitalizar una historia sangrienta, pero no martirialmente, sino con pretensión de no caer en los mismos errores producidos por la aplicación de inconsistentes y obsoletos esquemas binarios, liberando nuevas formas de conocimiento que se levantan sobre los restos de ciertas historias llagadas y pisoteadas por el colonialismo⁵³. Por ello y en ese sentido, figuras y obras como las de Gandhi y Franz Fanon son las antesalas próximas de un pensamiento postcolonial⁵⁴ y el desarrollo práctico de resistencias para transformar una teoría de la historia colonial, para proclamar, así, nuevas formas de imaginación histórica.

Siguiendo a Jorge Klor de Alva en una enunciación que nos parece acertada, entendemos por *postcolonialismo* «una forma de conciencia contestataria y oposicional que emergiendo desde condiciones preexistentes de tipo colonial-imperial o desde actuales condiciones subalternas, busca desencadenar procesos tendentes a revisar las formas, normas y prácticas de dominación presentes o pasadas»⁵⁵.

⁵³ *After Colonialism. Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, ed. By PRAKASH, G., Princeton University Press, Princeton, 1995 y *Colonial Discourse and Postcolonial Theory*, ed. By WILLIAMS, P. and CHRISMAN, I., Columbia University Press, New Jersey, 1994.

⁵⁴ Así lo ha entendido, cuestión que compartimos, PRAKASH, G. («Introduction» en *After Colonialism...*, o.c., p. 9). Sin embargo, las antesalas remotas de lo que puede considerarse el primer teórico postcolonial lo podemos encontrar, según Jameson, en el Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616) con sus Comentarios reales de los Incas. El mismo Dussel considera como primer crítico de la Modernidad a Gerónimo de Mendieta. Más allá de antesalas próximas o remotas, o fuera de ellas, autores como Walter Mignolo, pensador postcolonial en la órbita latinoamericana, considera como allanadores reales de esta nueva corriente obras como las de EDMUNDO O'GORMAN (*La invención de América*, 1952), y más recientemente, el libro de ANGEL RAMA, *La ciudad letrada* (1984). De forma genérica, y no conflictiva, la nómina de representantes postcoloniales se podría engordar con nombres como los de: Juan Carlos Mariátegui, Fernando Ortiz, Leopoldo Zea, Rodolfo Kusch, Enrique Dussel, Raúl Prebisch, Darcy Ribeiro, Roberto Fernández Retamar. Todos ellos han pretendido, y algunos todavía pretenden, deslegitimar epistemológicamente el discurso hegemónico y colonialista de la Modernidad.

⁵⁵ «The Postcolonization of the (Latin)american Experience: a Reconsideration of Colonialism», en *After colonialism...*, o.c., p. 245. (La traducción es nuestra.)

Estaríamos, por tanto, ante un discurso crítico y creativo; híbrido y heterogéneo⁵⁶; descentrado epistemológicamente; reapropiador de los discursos del centro y periferia para su implantación recodificada. Se impone una epistemología de frontera reivindicando la fuerza de lo liminar y de lo intersticial que lleva consigo la incorporación de la barbarie, de lo negado, de la víctima, pero no como oposición a algún otro (dominador-enemigo) al que se le expresa una serie de exigencias en forma hipotecaria donde la reconciliación por vía de los derechos se hace difícil, sino revelando la barbarie en la mismidad, cuestión que había quedado ocultada y anulada desde una comprensión civilizatoria basada en propuestas coloniales; se trata de generar un nuevo espacio de reflexión que manteniendo las consideraciones positivas y dialógicas del concepto moderno de razón, sea capaz, a su vez, de trascenderlo y abrirse a una reflexión y consideración de lo dis-tinto que pueda dejar atrás una epistemología absolutamente ideologizada que opera y ha operado en connivencia con el diseño de la experiencia colonial⁵⁷.

A) *Génesis histórica de una nueva etapa cultural: El pensamiento postcolonial. Supuestos para una consideración distinta de lo cultural en América Latina*

Haremos una breve incursión por los vericuetos de la génesis histórica de ese proceso que hemos estado denominando como postcolo-

⁵⁶ Entendemos con García Canclini la *heterogeneidad* como el acto de dislocación de culturas populares, su necesario descentramiento para volver de nuevo a constituirse (reterritorializarse); entrecruzamientos a niveles macro de la cultura; la consideración combinada de lo tradicional y moderno, culto y popular, individual y colectivo, de lo particular y lo masivo, que atraviase por todos lados y de maneras inesperadas el entramado local de cada cultura; la consideración entrelazada de los distintos niveles de transmisión del magma cultural y de las diferentes tradiciones históricas: lo colonial con lo popular, con lo ilustrado, con lo indígena, con lo utópico. Con todo este recetario entiende la *hibridación* como «interacción entre cultura de masas, cultura popular y alta cultura con vista a una recomposición de lo social cotidiano (...) en donde se articulen lo local y lo cosmopolita». Ello puede verse en *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Porrúa, México, 1995, pp. 14 y ss. De forma parecida puede verse el concepto de heterogeneidad en MARTÍN-BARBERO como «modo esquizoide de producción y participación de estas culturas (grupos de campesinos, indígenas en las metrópolis urbanas...) en el mercado internacional» en «Identidad, comunicación y modernidad en América Latina» en HERLINGHAUS, H. y WALTER, M. (eds.), *Postmodernidad en la periferia*, Vervuert, Berlín, 1994, p. 95-97.

⁵⁷ MIGNOLO, W., «Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina», en *Teorías sin disciplina...., o.c.*, pp. 48 y ss.

nialismo, para poder conocer y dar cuenta fundamentada del carácter innovador, de la huella reciente que posee esta nueva iniciativa de Teoría Crítica en Oriente y en América Latina, encajando, así, como propuesta y prolongación, dentro o fuera, según adscripciones y perspectivas⁵⁸, de lo que hemos entendido como proyecto consustancialmente inacabado de la Modernidad.

Establecer un origen concreto o delimitar una frontera puede resultar una intención demasiado pretenciosa, por ello, desvinculados de tal tentativa y guiándonos por lo que es ya una consideración generalizada y una opinión común, diremos que el pensamiento postcolonial tiene sus plasmaciones originarias más rotundas y delimitadas en los «Subaltern Studies», abanderados privilegiadamente, por el grado de elaboración de su estatuto teórico, por los teóricos postcoloniales indios. En este sentido, y como antecedentes remotos de esta propuesta teórica, hay que referir la fractura existente, desde un principio, en el movimiento independentista de la India dividido en tres bloques ideológicos claramente delimitados: el marxismo ortodoxo; el socialismo revisionista de Nehru que pretendió desarrollar un modelo de cosmopolitismo secularizado para la India; y la estrategia de desobediencia civil, con claros tonos populistas y anti-elitistas, desarrollado por Ghandi.

En este enmarañado y dividido mapa ideológico de corte anticolonial, es donde se va gestando la posibilidad de articular un nuevo discurso no entrampado en las redes de la modernidad colonial (británica), que décadas más tarde arribará bajo la denominación de teorías postcoloniales. Será desde los movimientos de izquierda indios donde se verá la necesidad de reaccionar tanto frente al inmovilismo y la ceguera de un marxismo que no hacía más que desarrollar miméticamente las torvas valoraciones que Marx había desplegado sobre la realidad colonial, como frente a un nacionalismo anticolonialista desarrollado por las élites indias, troqueladas a medida y disposición del

⁵⁸ Nos referimos a la diferenciación entre modernos y postmodernos. Aunque se da una predominancia de adscripciones y vinculaciones postmodernas y postestructuralistas dentro de las teorías postcoloniales, no creemos que la demarcación que se ha hecho ya clásica entre estas dos formas de entender la Modernidad (o su ocaso) sea un elemento determinante ni identificativo de quienes forman o pueden formar parte de este proyecto. Dentro de consideraciones sin un anclaje y vinculación postmoderna, se está dando una forma relativamente universalista de comprender el fragmento, el relato y las pequeñas historias locales. Este sería, como intentaremos proponer y exponer, el caso de Dussel. En todo caso asumimos un talante postmoderno en la lectura que hacemos de la obra de Dussel en la manera de problematizar los vínculos equívocos que la Modernidad construyó y las tradiciones, espacios y tiempos que ésta quiso excluir e invisibilizar para constituirse.

poder colonial. En este sentido, se procedió a lo que tendió en denominarse como «revisiónismo del marxismo tricontinental»⁵⁹, lo que suponía un fino ejercicio de hermenéutica que permitiese la traslación de la experiencia teórico-práctica del marxismo generado y desarrollado en suelo europeo, a las realidades coloniales. La realidad asiática —al igual que la latinoamericana y la africana— exigía una reelaboración en profundidad de estas categorías, coadyuvada por la influencia de los movimientos de resistencia campesina, las rebeliones tribales y el pensamiento de Gramsci, quien había sintetizado de manera extraordinaria las exigencias y necesidades de la realidad colonial, a partir de la categoría de *subalterno*, lo que dará marco e identidad a la reflexión teórica de los estudios postcoloniales indios.

Como antecedentes próximos de esta revolución cultural de Oriente, podemos situar la obra de Edward Said, *Orientalismo*, en donde se tratará de desvelar cómo actúa el poder colonial a través de los textos, las gramáticas y conocimientos metropolitanos, lugar privilegiado para perpetuar la dependencia, de unos, y la dominación, de otros⁶⁰. Paralelamente a Said, podemos ver la propuesta de Ashis Nandy a través de su obra *Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*⁶¹, en donde se revitaliza la importancia de la psicología, y específicamente del psicoanálisis, para comprender y dar solución a la cuestión colonial, así, como el concepto teórico de hibridez desarrollado por Gandhi. Nandy cree que el colonialismo produce una patología cultural y psicológica tanto en la sociedad del colonizado como en la del colonizador, de ahí que sea necesario proceder, urgente y primordialmente, a la liberación de las mentes y conciencias de unos y de otros. En ese sentido expresa «that colonialism is first of all a matter of consciousness and needs to be defined ultimately in the minds of men»⁶².

Tras el panorama descrito, el discurso teórico postcolonial indio va tomando consistencia a partir de una serie de autores que se van congregando entorno a lo que se denominó los «Subaltern Studies», cuyo propósito gravitaba entono al estudio de la historia de la independencia india, así como en el desarrollo de nuevas propuestas teóricas que centraran su atención, de forma privilegiada, en la categoría de subal-

⁵⁹ YOUNG, R., *Postcolonialism. An Historical Introduction*, Blackwell Publishers, Oxford, 2001, p. 355.

⁶⁰ Nos estamos refiriendo a su obra *The World, the Text, and the Critic*, Harvard University Press, Cambridge, 1983.

⁶¹ Oxford University Press, 1983.

⁶² O.c., p. 63.

terno como símil de los desclasados, marginalizados, minorías étnicas apartadas del claustro del reconocimiento y la necesaria referencia a cuestiones de género como forma cualificada de exclusión (Spivak). Entre la nómina de autores que abanderan el discurso subalterno en la India, tenemos que mencionar pensadores como Gayatri Chakravorty Spivak, Ranajit Guha, Homi K. Bhabha, Shahid Amin, David Arnold, Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty, Gyan Prakash, Arif Dirlik, Aijad Ahmad entre los principales⁶³.

Para Spivak, quien focalizará su estudio fundamentalmente en la realidad de los grupos indígenas minoritarios de la India y en cuestiones de género, la crítica al colonialismo no consiste en reproducir magistralmente la voz de los condenados de la tierra, vehiculando tal pretensión a través de un sujeto hipostasiado como exterioridad de las estructuras imperiales. Un discurso antiimperial y anticolonial así construido, no hace sino reforzar un sistema binario de categorización que remite a la misma epistemología y mecanismos con los que trabaja el saber occidental; es decir, utiliza los mismos aparatos metropolitanos de producción del saber⁶⁴. Para Bhabha, quien recombina y pone a funcionar de forma unitaria el pensamiento marxista y el psicoanálisis, desde una clara pretensión deconstructivista, cree que el error está en los propios discursos de identidad desarrollados desde aquellas perspectivas que tienden a considerar al sujeto colonizado y potencial actor del proceso de liberación, como un todo esencial y homogéneo, que se refugia en las reivindicaciones de autenticidad cultural y autoctonismo, frente al *otro* (con minúsculas) impuro: el dominador⁶⁵. Esta actitud plantea básicamente un viaje al humus, a la semilla y al fundamento de aquello que nos constituye, al espectro irrepresentado de los subalternos propio de los nacionalismos anticolonialistas que rezuman nativismo y, también, a gran parte del imaginario marxista que nos ha precedido. Para Bhabha se hace necesario romper el «sustancialismo

⁶³ Una buena exposición del origen y proceso de formación de la teoría postcolonial en Oriente puede verse en la obra de YOUNG, R., *Postcolonialism. An Historical Introduction*, Blackwell Publishers, Oxford, 2001, pp. 335-427; cf. también, MOORE-GILBERT, *Postcolonial Theory. Contexts, Practises, Politics*, Verso, London, 1997, y AHMAD, A., *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Verso, London, 1992.

⁶⁴ SPIVAK, G., «Can the Subaltern Speak?», en P. WILLIAMS y CHRISMAN (eds.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory*, op. cit., pp. 66-111.

⁶⁵ Para algunos críticos como Castro-Gómez o Shutte, éste sería el caso de Dussel quien manifiesta, todavía, una actitud esencialista a la hora de manejar identidades y de estructurar el careotipo del sujeto-víctima. De forma contraria se ha posicionado W. Mignolo quien considera a Dussel como un teórico colonial en sentido estricto. Es esta la tesis que vamos a defender.

logocentrista» y reconfigurar los signos utilizados por el discurso colonial⁶⁶.

Pero, frente a la estrategia de esencialización del subalterno es necesario proceder novedosamente, no en su sentido creacionista, sino en lo que se refiere al ensayo y procesamiento de nuevas estrategias en la utilización de categorías y conceptos ya creados, que sean capaces de iluminar vertientes y prismas ocultos bajo la enhiesta sombra del conocimiento colonial. Esta novedad metodológica consiste en la «reconstelación y catarchresis»⁶⁷, es decir, en el uso estratégico de las categorías más autocríticas desarrolladas por el pensamiento occidental para recontextualizarlas (Asia, América Latina o cualquier otro ámbito colonial), volviéndolas, así, en contra de sí mismas. Se trata, por tanto, de una historización nueva y radical que permita esbozar un nuevo lugar de enunciación⁶⁸.

Estamos ante el intento de re-mapear, ya no de comprender, la diferencia en dos sentidos: por un lado, porque el esquema representacional hasta ahora utilizado y basado en categorías binarias ya no sirve, es decir, ni los sujetos de oposición se dibujan así, ni la relación político-estratégica entre los sujetos de ambos polos puede descubrirse así, con vistas a la búsqueda de una alternativa para los subalternos⁶⁹; se tra-

⁶⁶ BHABHA, H., «Interrogating Identity: Frantz Fanon and the Postcolonial Prerogative», en *The Location of Culture*, Routledge, Londres, 1994, pp. 40-66.

⁶⁷ SPIVAK, G., «Marginality in the teaching machine» en *Outside in the Teaching Machine*, Routledge, New York&London, 1993, pp. 61 y ss. BHABHA, H., «Conclusion: Race, time and the Revision of Modernity» en *The Location of Culture*, p. 244; Una sucinta exposición de estas cuestiones en CASTRO-GÓMEZ, S. y MENDIETA, E., «Introducción: la translocalización discursiva de «Latinoamérica» en tiempos de globalización», en *Teorías sin disciplina*, o.c., pp. 5-31.

⁶⁸ Así de explícito se expresa Mignolo «occidentalismo es (...) la construcción del *lugar de enunciación* que hace posible la construcción del Oriente y del extremo Occidente. La crítica y teoría postcoloniales tienen, entre una tarea posible, ganar lo que fue negado por la Occidentalización (entendida «expansión del lugar de enunciación»). Esto es, construir nuevos lugares legítimos de enunciación que hagan posible la re-localización de las construcciones imaginarias (Oriente extremo Occidente), producida expansión occidental, por el crecimiento monstruoso de la creencia de que el lugar de enunciación es sólo uno, el de Occidente (...) cuya necesidad constante es la de remitirse al pensamiento griego como referencia del origen», «Occidentalismo, Imperialismo, Globalización: Herencias culturales y Teorías Postcoloniales», en *Revista Iberoamericana*, 170-171 (1995), p. 39.

⁶⁹ Entendemos subalterno como la denominación de un general atributo de subordinación en una sociedad y que se puede expresar con muchos rostros: clase, género, raza, oficio (...), de manera similar a como Dussel lo había definido ya en 1973. En este sentido, la subalternidad se constituye en lugar epistemológico presentado como límite, negación, enigma. En un sentido parecido, cf. RODRÍGUEZ, I., «Hegemonía y dominio: subalternidad, un significado flotante» en *Teorías sin disciplina*, o.c., pp. 101-120.

taría de una metodología de «lectura invertida» que haga posible el cambio de patrones canonizados por una cultura ilustrada o sus homónimos criollos. Por otro lado, ya que la *diferencia* no conforma un cuadro homogéneo⁷⁰ ni una identidad indiferenciada que pueda ser aglutinada bajo el mismo estandarte (dominado, pobre, los sin voz, víctima), sino desde el carácter multilocalizante y variado en contenidos de la diversidad, nos encontramos ante un poliformismo de expresiones de ésta, que difícilmente puede quedar relegado a una consideración de la liberación como depósito abstracto, rígido y hermético. En este sentido diversidad viene a ser sinónima de subalternidad⁷¹.

Las teorías postcoloniales reaccionan críticamente frente a las herencias epistemológicas impostadas sugiriendo, para ello, un ámbito propio de producción y expresión. La novedad hace referencia más a autonomía, independencia y mayoría de edad, que a una metateoría liberadora con pretensiones de creatividad y separación distintiva. El nuevo reto se plantea ante un sujeto mestizo, híbrido, sincrético y heterogéneo, pero no, ya, auténtico, diferente, separado y superior (ideológicamente considerado).

Las teorías postcoloniales no es que supongan un paso más acá o más allá que el talante postmoderno occidental; suponen, propiamente, una hermenéutica diferente del carácter inacabado de la Modernidad. En cuanto visión diferente, se separa de la interpretación estrictamente postmoderna puesto que, desde esta localización, se tiende a realizar una lectura del fragmento y la coyuntura en clave eurocéntricamente colonial⁷². El postmodernismo se ha mostrado limitado para tematizar críticamente la existencia de una relación de connivencia entre imperalismo y cultura y, por tanto, el talante postmoderno se muestra, mu-

⁷⁰ Homogeneidad como esa sensibilidad y cosmovisión que presume identidad y transparencia entre signo y referente.

⁷¹ Una orientación muy parecida a la que aquí queremos expresar sería la consideración de la nación como entramado cultural privilegiado de expresiones híbridas desarrollado con extraordinaria sagacidad por BHABHA, H., «Dissemination: Time, Narrative and the Margins of Modern Nations», en *Nation and Narration*, BHABHA (ed.), Routledge, London, 1990, pp. 291-322. Cf. También BEVERLEY, J., «Hybrid or Binary? On the Category of «the People» in Subaltern and Cultural Studies», en *Subalternity and Representation. Arguments in Cultural Theory*, Duke University Press, Durham and London, 1999, pp. 85-113.

⁷² Es necesario remarcar que desde nuestra perspectiva lo eurocéntrico, como tal, no plantea un problema en tanto se ubique y se (auto)comprenda como una articulación discursiva que se ejercita desde un lugar de enunciación propio y situado: el europeo. Lo que sí plantea un problema para el subalterno es el colonialismo eurocéntrico.

chas veces, no suficientemente crítico y se queda sin marcos y posibilidades para exponer y proponer un proyecto cultural y político afín con la nueva situación postcolonial. Es ahí donde será necesario completarlo y reforzarlo. Cierta postmodernidad teórica ha sancionado, de alguna manera, el occidentalismo como proyecto cultural en el que se da una relación constitutiva entre los productos representacionales que Occidente realiza de las diferencias culturales y la dominación mundial de Occidente⁷³. Se produce así un proceso por el que la diferencia se transforma en jerarquía operándose todo un dinamismo de colonización cultural que genera una inversión de los sujetos, colectividades y entidades geográficas que relegan a América Latina a ser propiamente objeto de estudio, más que lugar donde se producen. Como ha señalado Dussel, Ilustración y colonialismo se dan a la vez, lo que significa que no existe la una sin la otra. El «Ego conquiro» precede al «Ego cogito» y lo acaba posibilitando y produciendo constituyendo así el mito de la Modernidad⁷⁴. Sin embargo, este mito moderno no ha cesado y continúa dándose por la acción y ejercicio de los Estudios Culturales que pueden operar como un nuevo instrumento de dominación, aunque articulado de manera más cosmopolita y sibilina, cuestión ante la que tienen reaccionar las teorías postcoloniales como teorías críticas.

La *Teoría Postcolonial* trata también de rebasar las carencias de la sugerencia postmoderna occidental ya que ésta acaba incurriendo en la necesidad de búsqueda de puntos de fuga del metarelato occidental, perforando la metafísica en forma de escape alternativo: el pensamiento débil como solución centrada en una estetización general de la

⁷³ Quebrar esa lectura y proponer una alternativa crítica fue el objetivo principal de la iniciativa de Said que llegó a afirmar que el orientalismo es «un sistema de representaciones delimitado por toda una serie de fuerzas que sitúan a Oriente dentro de la ciencia y la conciencia occidentales y, más tarde, dentro del imperio occidental (...) El Orientalismo es una escuela de interpretación cuyo material es Oriente, sus civilizaciones, sus pueblos y sus regiones», *Orientalismo*, o.c., p. 245. Para Said el Orientalismo llegó a operar como una doctrina política que se impuso sobre Oriente, relegando a éste a ser un mero elemento ausente, mientras que el orientalista y su soporte (Occidente), fungen como lo siempre presente (o.c., p. 252) a costa de una hermenéutica y estudio de lo oriental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente (pp. 21-42). Creemos que esa es también la principal motivación de Dussel. Véase, también, CORONIL, F., «Beyond Occidentalism: A Subaltern Modernity», en *The Magical State. Nature, Money and Modernity in Venezuela*, The University of Chicago Press, Chicago&London, 1997, pp. 367-386.

⁷⁴ DUSSEL, E., 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Nueva Utopía, Madrid, 1992, pp. 89 y ss.

vida donde se solidifica el pensamiento frutivo e inaugural, con una ética postmetafísica sin raigambre ni sustento, y con una micro-política, proposiciones, todas ellas, que pueden acabar escorándose hacia el zócalo de la exterioridad y entregándose a la lógica del sistema tecno-burocrático dominante. Por ello, el postulado postcolonial no puede dejar de reconocer que está originariamente atravesado por metafísica occidental, grávido de su tintura, imbuido en sus marcos epistemológicos de comprensión. Incluso, como propone Castro-Gómez, la globalización de los modos occidentales de ser y existir ha llegado a ser un elemento positivo en cuanto sirve para capacitar y armar la disidencia; establecer puentes de conexión entre distintos grupos subalternos; re-territorializar diferencias desconectadas; es decir, la globalización juega de forma ambivalente y ambigua porque homogeniza a la vez que desancla las relaciones sociales de sus contextos locales como dos fuerzas contrapuestas que se enfrentan fragmentando y desestructurando este nivel de convivencia, pero también ayuda a la liberación de las minorías y subalternidades dotándolas de competencia para accionar de forma coordinada y más cualificada en sus propios contextos locales⁷⁵. Quizá en esta formulación converjan más que disientan los programas postmodernos occidentales, sin embargo, lo que parecen obviar es el carácter nutriente de la metafísica y el metarelato para su propia formulación, así como el carácter denso y sustentador, como *modus operandi*, de su propio proyecto de fuga y existencia. No será, por tanto, la relación binaria, amigo-enemigo/nosotros-ellos, de la que no siempre acaba escapando la condición postmoderna, la que se proponga como alternativa.

⁷⁵ CASTRO-GÓMEZ, S., «Latinoamérica, modernidad y globalización. Prolegómenos a una crítica postcolonial de la razón» en *Teorías sin disciplina, o.c.*, pp. 193-196. Aunque participamos de la sugerencia quizás se muestra demasiado optimista con las posibilidades que brinda y ofrece la globalización, porque si es verdad que aumenta las posibilidades del subalterno, en lo que hace referencia a capacitación, conexión, instrucción y formación, reduplica, también, las posibilidades de bloqueo de estas iniciativas por parte de los distintos poderes disciplinarios. El caso del EZLN o los movimientos anti globalización financiera, sí responden, como paradigma, a la situación descrita por Castro-Gómez, pero no hay que olvidar que el programa del EZLN es una propuesta indígena, con lo que supone de diferencia en su actitud y praxis política, enormemente disciplinado y, por tanto, difícilmente reproducible en otros movimientos. No negamos la posibilidad de desarrollo y extensión de este tipo de posibilidades, únicamente llamamos la atención sobre su dificultad.

B) *Filosofía de la liberación de Enrique Dussel y la postcolonialidad: Actualidad de un pensamiento crítico*

Rastrear la génesis o irrupción del pensamiento postcolonial en América Latina es algo que nos lleva a relaciones temporales muy próximas: inicio de los años noventa. Habiéndose dado lo que hemos descrito en el contexto cultural de Oriente a partir de las aportaciones de Said, Bhabha y Spivak, será Patricia Seed la que recoja el testigo que encienda la llama y excite provocadoramente a pensar la postcolonialidad, pero en un contexto cultural-regional muy concreto: América Latina. Para Seed algo había cambiado en el campo cultural ya que se estaban transmutando las fronteras de y entre las distintas disciplinas científicas que, de alguna manera, empezaban a hacerse secantes (literatura, historia, antropología, sociología urbana, filosofía); ello arrojaba como evidencia que los antiguos Estudios Culturales mutasen en una disciplina obsoleta. Como recapitulación de estos dos factores un nuevo pensamiento con carácter interdisciplinar se estaba insertando como nueva disciplina de mano del postestructuralismo⁷⁶.

Las reacciones críticas y la movilización dentro de un pequeño grupo de intelectuales fueron inmediatas. Las matizaciones, correcciones y rechazos fueron múltiples: desde la no-aceptación de esta nueva disciplina por la utilización de un utillaje conceptual importado, lo que minimizaba y dejaba prácticamente sin marcos ni contenidos el carácter presuntamente original, autónomo y valioso de la Teoría de la Dependencia y pensamiento de la liberación desarrollado en América Latina; hasta posiciones como las de Jorge Klor de Alva y Walter Mignolo que rechazan la denominación postcolonial porque pertenece a legados culturales y herencias epistemológicas distintas —la de la segunda occidentalización llevada a cabo por Francia e Inglaterra— con lo que las colonias ibéricas se quedarían sin caracterización⁷⁷.

⁷⁶ SEED, P. «Colonial and Postcolonial discourse» en *Latin American Research Review*, 26, 3 (1991), pp. 181-200.

⁷⁷ KLOR DE ALVA, J., «Colonialism and Postcolonialism as (Latin)American Mirages» en *Colonial Latin American Review*, 1-2 (1992); MIGNOLO, W., «Occidentalización, imperalismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales», en DE TORO, A. (ed.), *Postmodernidad y Postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*, Vervuert&Iberoamericana, Frankfurt a. M&Madrid, 1997, pp. 51-70; y «Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina», o.c., Mignolo cree que es necesario tomarse en serio la política de ubicación geocultural y, al hacerlo, se deduce necesario desarrollar una ética y política de la enunciación. Este esfuerzo se sintetiza como posoccidentalismo. En este sentido cree que hay varias maneras, que son lados de una misma figura, prismas de una misma geometría, distintas formas de contrarrestar la Modernidad. Por ello, pro-

De esta manera se van confeccionando en América Latina un pequeño núcleo de intelectuales con intención de conformar y consolidar, renovadamente, los Estudios Culturales (Nestor García Canclini, José Joaquín Brunner, Jesús Martín-Barbero, Norbert Lechner, Pedro Morandé, Ileana Rodríguez, Walter Mignolo, Alberto Moreiras, Fernando Coronill, Erna Von Der Walde y un largo etcétera)⁷⁸. Todo ello llevará a la fundación del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos (GLES) que constituirá la punta de lanza de este nuevo debate y cuyo manifiesto inaugural recoge claramente la filosofía del nuevo grupo⁷⁹. Pero no han faltado perspectivas críticas ante iniciativas como las del GLES y el intento de encarnar el debate postcolonial en Latinoamérica como la de Mabel Moraña, Hugo Achucar, Nelly Richard o incluso la de Castro-Gómez aunque de manera más liviana. Para ellos el postcolonialismo funciona como un panamericanismo teórico que también habría que descolonizar. La chilena Nelly Richard sospecha de todo aparato global de conexiones teóricas, de toda «internacional académica» que se apropie del latinoamericanismo como potencial cultural⁸⁰, ya sea en Estados Unidos, ya sea en la propia Latinoamérica, y que regimemente, fije y establezca cómo investigar y producir teóricamente y con qué criterios, obedeciendo así a la lógica de dominación que se coa-

pone la siguiente tipología: a) herencias desde el centro de los imperios coloniales (postmodernismo); b) herencias coloniales en colonias de asentamiento (Jameson en USA); c) herencias coloniales en colonias de profundo asentamiento lo que se desdoblaría, a su vez, en dos posibilidades: c1) excolonias británicas y la India con Guha, estudios subalternos con Spivak y Bhabha y el postorientalismo con Said; c2) el proyecto postcolonial de América Latina con Fernández Retamar, Dussel, Kusch y un largo etcétera.

⁷⁸ Una introducción a esta reciente movilidad cultural serían *Teorías sin disciplina Latino americanismo, postcolonialidad y globalización en debate*, o. c.; *El debate de la Postcolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*, DE TORO, A. y F. Iberoamericana&Vervuert, FRANKFURT A. MAIM&MADRID, 1999; *Borders and Margins. Post-colonialism and Post-modernism*, Vervuert&Iberoramericana, FRANKFURT A.M.&MADRID, 1995; *Postmodernidad y Postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*, o. c., 1997.

⁷⁹ Cf. «Manifiesto inaugural» recogido originalmente en *The postmodernism debate in Latin America*, BEVERLEY, J., OMEDO, J. Y ARONNA, M. (eds.), Duke University Press, 1995, con el título «Founding Statement» y, posteriormente, en *Teorías sin disciplina*, o. c., pp. 85-100.

⁸⁰ Cuando hablamos de cultura y proyecto cultural con tanta insistencia nos referimos a ésta como ese plano general ordenador de la vida social que le da unidad, contexto y sentido a los quehaceres humanos, y hace posible la producción, reproducción y transformación de la sociedad. Este sentido general nos permite engarzar dicha comprensión con el principio material dusseliano de producir-reproducir y desarrollar la vida pero en clave cultural y colectiva, de ahí su pertinencia. Al introducir como apéndice la necesidad de transformar, nos permite conectar el principio material con la exigencia de liberación (principio).

gula como relación cultura-poder y que en los Estudios Subalternos alcanza su forma más respetuosa y sutil⁸¹.

En este momento de nuestra exposición pretendemos situar la obra de Enrique Dussel, en cuanto filósofo de la liberación latinoamericana, en la contemporaneidad de unas prácticas discursivas —postmodernas y postcoloniales—, que fungen como lúcido análisis de una realidad complejamente globalizada y que como epígono de su exposición, nos aperciben del carácter crepuscular que poseen hoy los movimientos de liberación en América Latina como herramientas al servicio del análisis de la realidad social y de su enmarañado mapa identitario, cuyos ejes de acción política eran la emancipación y la liberación socio-cultural.

La propuesta y apuesta intelectual de Dussel no sólo escapa a la condición de obsolescencia a la que se refieren las *Teorías postcoloniales*, sino que, en estrecha complicidad con ellas, es capaz de prolongar y complementar su análisis desde un momento enunciativo distinto: el de una filosofía de la liberación que se entrevera y refocila con el fragmento, la contingencia y la provisionalidad, pero que no se conforma con sus disposiciones y consecuencias, ni con la abdicación tajante de toda proposición con vocación universalista. Para Dussel es necesario un mínimo proyecto de universalidad que descubra su cualidad y condición de ser en las «mayorías víctimas» de la historia, lo que refleja su idoneidad para nuestro propósito de desarrollar una comprensión de

⁸¹ RICHARD, N., «Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo: discurso académico y crítica cultural» en *Teorías sin disciplina*, o.c., pp. 245-270. De una manera similar se había expresado previamente Said al concebir el Orientalismo, en cuanto estudios culturales de Oriente, como «empresa académica colectiva», como una institución burocrática servida y asistida por agentes imperiales: es decir, expertos en orientalismo (cf. *Orientalismo*, o.c., p. 287). De forma similar había intuido esta cuestión con genial perspicacia Foucault cuando sugirió de forma optimista la existencia de saberes «sometidos, incompetentes o insuficientemente elaborados», que guardan una función de subalternidad respecto al sentido científico hegemónico o dominante, como sería todo tipo de producción cultural o científica que se genera e irrumpe de forma descentrada, como es el caso de los estudios postcoloniales para América Latina (Cf. *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1979, pp. 128 y s). Intuyendo, suponemos, esta sugerencia, Nelly Richard profundiza en la capacidad de penetración y de permeabilidad capilar de las estructuras de poder, hasta llegar a sugerir que los estudios postcoloniales y los Cultural Studies, fungen como nueva técnica disciplinaria, es decir, como correa de transmisión de un saber disciplinario sito en la academia norteamericana. Puede parecer sugerir, con lo que no coincidimos, que para ser crítico y poder ejercer la crítica, es necesario estar inculturado en la opresión, blandir la voz profética desde abajo, desde el compromiso y la militancia. Sin embargo, puede querer alertar, también, sobre las nuevas formas de disciplinamiento en tiempos de globalización: las tecnologías del poder continúan vigentes, aunque con un giro cualificado de tornillo, en tiempos postcoloniales.

los derechos humanos que encuentre su principio y fundamento en esa reserva de universalidad en cuanto unidad no violenta de lo múltiple. Por ello, más allá de encasillamientos, arquetipos doctrinales y clasificaciones forzosas, creemos que Dussel guarda un momento de sincronía con el actual pensamiento postcolonial y postmoderno de América Latina.

La propuesta dusseliana, más que como *filosofía de la liberación* se expresa como una «liberación de la filosofía», opción que permite afinar y desarrollar una epistemología propia superadora del viejo atavismo y recelo académico centrado en torno a la prístina originalidad de una determinada disciplina teórica. Por ello, la propuesta filosófica de Dussel permite y posibilita orientar toda su atención científica hacia el compromiso insoslayable con un sector geográfico y un núcleo de población determinado, aquél que hoy más que nunca da contenido y significación a la universalidad: las mayorías víctimas, el lado oscuro de la modernidad, la diferencia colonial⁸². Se trata de proponer una «epistemología de frontera» frente a la «epistemología del promontorio»⁸³ existente, que permita aunar a los sujetos de estas localizaciones de su condición de objetos de estudio (tratamiento cosmopolita) y ostracismo generalizado (víctimas), cuyas condiciones de sentido e imaginarios colectivos son impuestos y otorgados por un aparato político-académico extraño y ajeno, a ser sujetos de su propia condición y epistemología. Para tan vasta intención será fundamental una teoría comprensiva de los derechos humanos, no domeñada a los intereses y exigencias de un occidentalismo colonial que ha procurado e insistido en una lectura parcial cuando no ideológica de los derechos humanos; sino una enunciación centrada, primordialmente, en la «diferencia colonial» que hoy más que nunca se revela como víctima.

⁸² DUSSEL, E., «¿Ontología hermenéutica del crepúsculo o ética de la liberación? (De la postmodernidad a la transmodernidad)», en *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita de K.O. Apel*, o.c., pp. 147-192. Véase, también, MIGNOLO, W., «Border thinking and the colonial difference» y «On gnosis and the imaginary of the Modern/Colonial World System», en *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton University Press, Princeton & New Jersey, 2000, pp. 3-49 y 49-91; *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, University of Michigan Press, Michigan, 1995.

⁸³ MIGNOLO, W., «Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos» en www.javeriana.edu.co/pensar/Rev3.html, p. 3; «Globalization/Mundialización: Civilizing processes and the relocation of languages and Knowledges», en *Local Histories/ Global designs*, o.c., pp. 278-313.

Dussel desarrolla una doble tarea al utilizar la filosofía como instrumento de descolonización: deconstructiva respecto a las epistemes occidentales, al señalar como límite de la filosofía occidental la frontera a partir de la cual la diferencia colonial emerge; constructiva, en la que además del proyecto teórico de la ética de la liberación, figurará también la consideración de las realidades ex-coloniales (periféricas según expresión de Dussel) como momentos constitutivos de la Modernidad y no como una forma derivativa. Para Dussel, como para las teorías post-coloniales, la situación de pobreza e inhabilitación cultural de la periferia (antiguas realidades coloniales), como es el caso de América Latina, es debido a una imposibilidad de expresión epistemológica desde estos núcleos descentrados. De ahí la necesidad de una liberación epistemológica a través de su *Ética de la liberación*, liberación que nos abre las puertas para una posible emancipación y autonomía cultural⁸⁴.

Dussel ha captado sensacionalmente la discontinuidad y ruptura existente entre ser y tiempo —paradigma de funcionamiento de la epistemología occidental— y ser-colonial y lugar (o espacio descentrado), como binomio que ya no se expresa en la lógica de una temporalidad lineal, progresiva y evolucionista, sino a través de un nuevo sentido y una nueva voluntad que remarque y protagonice la diferencia (colonial), lo que le lleva necesariamente a diferenciar entre filosofía continental y filosofía de la liberación⁸⁵. Para todo ello es necesario que la filosofía, maestra de las evanescencias y experta en éxodos de las comunidades terrenales, se encarne y se comprometa con comunidades y procesos sociales concretos. Que se ubique en un lugar de enunciación con una agenda concreta de compromisos socio-históricos.

De todo ello se deriva la necesidad de un pensamiento arraigado, que se exprese desde un *locus enunciatonis* propio, lo que parece que puede objetarse a ciertos compromisos teóricos interesantes, como el de Enrique Dussel, a partir del giro epistemológico expresado en su *Ética de la liberación*, en donde transita desde una perspectiva local-regional en la comprensión de la liberación y en la ubicación de su nú-

⁸⁴ Nos estamos refiriendo fundamentalmente a la parte *crítica* de su ética de la liberación, que de alguna manera ya hemos anticipado, pero en la que nos centraremos en un momento posterior con más detenimiento.

⁸⁵ La Modernidad había pensado sólo el tiempo: su unidad y progresividad; sin embargo, el espacio había quedado olvidado y ocultado fuera de toda sincronía temporal. Por tanto, todo se expresaba mediante una relación discriminatoria mediante un ejercicio de falaz comparación respecto al paradigma signifiante: la Modernidad europea. Cf. MIGNOLO, W., «Border thinking and the colonial difference» en *Local Histories/Global designs*, o.c., pp. 49-55.

cleo epistemológico, el pobre-oprimido, a una perspectiva mundial influida directamente por las teorías del sistema-mundo y bajo la batuta de Fernando Braudel, Wallerstein, Samir Amin y Gunther Frank. Sin embargo, la adopción metodológica de la propuesta teórica del sistema-mundo, no diluye la premisa de la necesidad de un lugar de enunciación por varias razones: por un lado, Dussel sitúa la categoría víctima como su núcleo sustancial de enunciación, como el punto de partida y razón de ser de toda una crítica postcolonial; por otro lado, la adopción de lo que hemos denominado como un universalismo plural y relativista, lejos de reterritorializar y centralizar de nuevo el discurso, se engarza y se ensambla con su motivación enunciativa —las mayorías-víctimas— que es siempre local pero que dada su perversidad y generalización, informa una universalidad plural como experiencia de victimación. La universalidad se expresa como comprensión del contexto mundial para enunciar lo propio (una subalternidad mixta y arraigada), y para formular más consistentemente un lugar de enunciación no subsumido. La universalidad mira a lo cultural-concreto para informarlo y posibilitarlo; no para imponerse.

Dussel ha ido realizando a lo largo de toda su obra una «hermenéutica del Otro», aunque es cierto que sólo últimamente se ha abierto, no sin conflictividad, a una comprensión de la diversidad en los parámetros en los que puede ser entendido por las teorías postcoloniales⁸⁶. En este sentido Dussel concibe que la identidad *moderna* europea, a partir de sus anticipaciones imperiales españolas y portuguesas, pivota sobre la conquista de América; serán, precisamente, las consecuencias de la conquista del «nuevo mundo» las que permitirán la institucionalización de una identidad autocentrada de la occidentalidad moderna y colonial que excluye todo Otro cultural, toda alteridad que acabará siendo víctima. América Latina es *identificada y deconstruida*

⁸⁶ Algunas obras que constituyen un tránsito y acercamiento a esta perspectiva serían, «Del descubrimiento al desencubrimiento. Hacia un desagravio histórico», en *Concordia*, 10 (1986), pp. 109-116; «Otra visión del descubrimiento. El camino hacia un desagravio histórico», en *Cuadernos Americanos. Nueva Época*, UNAM, vol. 3, 9 (1988), pp. 34-41; «Diversas posiciones ideológicas» en *1492-1992: La interminable conquista. Emancipación e identidad de América Latina*, México, 1990, pp. 77-97; «Las motivaciones reales de la conquista», en *Concilium*, 232 (1990), pp. 403-415. Y especialmente y de manera más nítida y directa en *1492. El descubrimiento del Otro. Hacia el origen del Mito de la Modernidad*, Nueva Utopía, Madrid, 1992; «Sentido ético de la rebelión maya de 1994 en Chiapas (Dos «juegos de lenguaje»)», en *Sociedad y Utopía. Revista de Ciencias Sociales*, n.º 3 (marzo de 1994), pp. 15-27; y «Europa, modernidad y eurocentrismo» en *Revista Ciclos en la Historia, la Economía y la Sociedad*, año 5, vol. 5 (primer semestre de 1995), pp. 41-53.

en su sentido físico y literal, como el Otro ocultado, pisoteado y dominado por una identidad extranjera construida (esta vez sí) a costa, por encima y a pesar del Otro-indígena y en su propia urdimbre existencial⁸⁷.

Hasta momentos muy recientes Dussel había mantenido que la conquista de América inauguraba la centralidad y el dominio inexcusable de Europa sobre el sistema-mundo, eje central de las relaciones comerciales mundiales; es decir, constituía el inicio inexorable de su hegemonía y, por tanto, del eurocentrismo como un hecho real. La conquista era, por tanto, momento inaugural, causa primera, y no sólo condición y momento posibilitante. Hoy resitúa su posición y la matiza en consonancia con sus tesis primigenias en las que trataba de desmontar una concepción de la Historia y la cultura con carácter heleenocéntrico. Por tanto, reubicando su postura y con intención de evidenciar el carácter «reciente», casi germinal del hecho fáctico del eurocentrismo, propone a modo de hipótesis «que la centralidad de Europa se reduce ahora a sólo dos siglos (a lo más 225 años)»⁸⁸. En este sentido, y con Wallerstein, cree que la globalización, el sistema-mundo, el capitalismo y la Modernidad, se inician con la conquista de América; sin embargo, y frente a Wallerstein, habla de tres momentos temporales de la Modernidad: la primera Modernidad —hispano-lusitana—; la segunda Modernidad —desde 1630 en Las Provincias Unidas, actual Holanda—; y la tercer Modernidad —desde 1815 bajo hegemonía francesa e inglesa—⁸⁹. Ello le lleva a disentir de Wallerstein quien cree

⁸⁷ Una magnífica exposición comentada de los testimonios indígenas acerca de lo que fue el violento choque de culturas que produjo «la conquista», desde la perspectiva de los incas, mayas y aztecas (es decir, las víctimas) se puede ver en LEÓN PORTILLA, M., *El reverso de la Conquista* (1964), ed. Joaquín Mortiz, México, 1981. Como él mismo expresa en la nota preliminar, «En este libro hablarán los vencidos. Aquí están las palabras que dejaron dichas algunos de los supervivientes aztecas, mayas y quechuas acerca de la Conquista. (...) nuestro propósito (...) es ahondar en el conocimiento de uno de los momentos clave para la comprensión del mundo hispanoamericano que habría de nacer como consecuencia del encuentro de indígenas y españoles. (...) el estudio consciente de ese hecho imposible de suprimir, será labor de catarsis y enraizamiento del propio ser» (pp. 7-8).

⁸⁸ «Sistema-mundo y Transmodernidad» en *Hacia una filosofía política crítica*, Declée de Brouwer, Bilbao, 2001, p. 387. Este debate que irrumpe de forma provocadora y erudita entre los más eximios teóricos del sistema-mundo a partir de un libro de GUNTHER FRANK, A., *ReOriente. Global Economy in Asian Age* (California Press, Berkeley, 1998) que pronto recibirá el reconocimiento, a la vez que las críticas, por medio de sendos artículos de Samir Amin, Inmanuel Wallerstein y Giovanni Arrighi en la revista *Review*, XXIII, 3 (1999), y posteriormente de Dussel en este artículo.

⁸⁹ «Debate sobre la geocultura del sistema-mundo», o.c., p. 426.

que la primera geocultura del sistema-mundo se da con la Ilustración francesa e inglesa y los románticos alemanes, mientras Dussel cree que previamente habían existido otras geoculturas: la del humanismo renacentista español, cuyo broche lo abotonó el Siglo de Oro, y el período barroco, como segunda geocultura de la Modernidad.

Con ello parece que Dussel pretende varias cosas: 1) desvitalizar y desfondar el peso histórico del eurocentrismo como hecho bruto y real, llamando la atención del marcado carácter ideológico que posee el eurocentrismo como patrón del colonialismo. La realidad va por un lado y la ideología por otro al pretenderse como real desde el momento de la conquista. Europa se proclama anticipadamente como algo que todavía no puede ser. El peso y papel de Europa como dechado y medida de la geopolítica mundial, se tiene que posponer hasta el siglo XIX debido al carácter hegemónico productivista de China y su capacidad para centralizar y aglutinar el comercio mundial —aunque sólo sea desde una consideración meramente formal y no material, ya que la estructura productiva de China hasta esa época no se puede considerar estrictamente capitalista—; 2) continuar con la progresiva tendencia de des-esencialización de su filosofía, tal y como hemos ido viendo, relajando de esta manera el peso y la altura moral que habían tenido hasta ahora las exterioridades en la filosofía de la liberación —en su caso concreto, América Latina—. La conquista de América no fue un hecho tan relevante y decisivo como para otorgar a Europa la centralidad indiscutible del sistema-mundo; ello fue resultado de la combinación y confluencia de múltiples factores entre los que la conquista del Nuevo Mundo jugó un papel muy relevante. No hay que olvidar, sin embargo, el proceso de genocidio y ocultación del yo colonial que allí se operó bajo el cuño de conquista, gestión y evangelización, que acaba siendo lo más relevante del ejercicio filosófico de Dussel; así, como la función de centralidad de las víctimas para re-pensar la universalidad; 3) Dar relevancia a otras alteridades y momentos culturales en el proceso de construcción de la historia mundial y del dinamismo civilizatorio. Es decir, se trataría de remarcar, desde otra perspectiva, el carácter mítico e ideológico que rodea el proceso de construcción de la Modernidad occidental (europea), cuestión que no se corresponde con la realidad que narra: la reciente aparición de Europa como eje del poder mundial. Ello serviría para derribar el ambiente de inmutabilidad e inevitabilidad que algunos quieren otorgar a las ideologías dominantes, como si de dogmas se tratara, y permitir dibujar alternativas plurales y distintas frente al hastío y la coerción del determinismo histórico. La pluralidad heterodoxa podrá negociar su sitio frente a la homogeneidad unidimensional de la glo-

balización de los mercados: el eurocentrismo, con sus renovados ropajes, no es inexpugnable.

Todo ello no evita que se produzca desde el acto fundacional de la conquista, la construcción del *Mito de la Modernidad*, es decir, la implantación de un modo estratégico-instrumental de gestionar un sistema-mundo como eurocentrismo, entendida ahora en un sentido exclusivamente ideológico y no real —de ahí su carácter mítico—, como consecuencia de haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta⁹⁰, pero que, por otro lado, sí tendrá consecuencias reales.

El *Mito de la Modernidad* es una forma de dominio y gestión de la conciencia introyectando, para ello, una condición de inferioridad, estolidez y minoría de edad en la población nativa que es objeto de conquista por el poder colonial. Para tal gesta, se hizo necesario poner a funcionar coordinada y sincrónicamente todo el poder disciplinario que las instituciones panópticas (imperial-militares) disponían para lograr un diálogo cultural basado en la relación entre dominador, jerárquicamente superior, y dominado, inferior e inmaduro. El Mito de la Modernidad era insostenible sin el despliegue de un proceso civilizatorio basado en la violencia como coerción necesaria para dominar lo irracional, la inmadurez culpable del Otro, su natural y proclive indomesticación. De ahí que el Mito de la Modernidad sea una gigantesca inversión en el que la víctima (otro) es transformada en culpable (mediante actuación del poder disciplinario), y el victimador, en inocente⁹¹.

Por ello habla Dussel de que América Latina es «la otra cara de la Modernidad» en cuanto oscurecimiento de la razón del Otro y no como referencia a una suerte de relictos esencialistas e inmarcesibles, síntesis de una primigenia expresión etno-identitaria, que han sido pisoteados y olvidados como consecuencia de la mezcla, choque e imposición de *la* cultura occidental. Aludir a «la otra cara de la Modernidad» supone referir lo olvidado, excluido, dominado y masacrado que no puede dejar de enunciarse y que es la pauta para la recuperación de un orden de derechos perdidos. No se trata de reclamar la alteridad como sustancia frente al otro, sino más bien de la recuperación de la voz, rostros y códigos de expresión y conducta de los dominados y excluidos, desde un lugar propio de enunciación. En ese sentido Dussel critica seriamente una Modernidad construida a partir de las ínclitas recomen-

⁹⁰ «Europa, modernidad y eurocentrismo», o.c., p. 48; véase también «Eurocentrismo» en *1492...*, o.c., pp.19-31.

⁹¹ *1492...*, o.c., pp. 85-101.

daciones kantianas basadas en un proceso y modelo civilizatorio dual (madurez-inmadurez) y jerárquico, cedazo en el que América Latina nunca entra como Otro; y la ontología hegeliana en la que el concepto de desarrollo tiene un papel fundamental como expresión del devenir, maduración y expansión del Espíritu, en donde, una vez más, se construye y se define la Modernidad sin el Otro, el dis-tinto culturalmente.

Para ello propone una recuperación de la Modernidad que evite una lectura jerárquica y taxonómica de las morales y las culturas que acabe concretándose, como síntesis, en la superioridad moral de unos fragmentos culturales sobre otros. En ese sentido, formula la recuperación del «paradigma mundial»⁹² de la Modernidad, en la que se recupere y ubique la posición del Otro cultural y distinto dentro de la Modernidad, no como concesión o donación funcional, sino más bien por la relación constitutiva que América Latina tiene en la determinación de la Modernidad, reconociendo de esta manera, la vinculación directa de los movimientos de liberación (filosofía, teología, sociología, latinoamericanismo como expresión cultural) al proceso de occidentalización.

Esta propuesta alternativa se concreta en lo que Dussel llama *Transmodernidad* como subsunción real del carácter racional de la Modernidad y de su alteridad negada⁹³. Dussel vuelve reiterativamente sobre el concepto de «alteridad» y «exterioridad» con explicitaciones, muchas veces, ambiguas. Sin embargo, dado que participamos de un paradigma mundial de Modernidad, conformada por una misma infraestructura económica y por varios sistemas culturales que no constituyen ni conforman una misma estructura política, todo ello acelerado por los efectos de la globalización y por la superación binarista de la oposición exterioridad-interioridad, no podemos entender la alteridad como escape y salida por la vía fácil de la exterioridad, sino como expresión de lo que Ellacuría definió como «civilización de la pobreza». No se trataría de una lectura metafísica de la alteridad sino narrativa.

Propone, por tanto, salvar el proyecto racional de la Modernidad en sus logros y conquistas, en su consideración de la emancipación y de la utopía y en la concepción solidaria y comunitaria de la idea de progreso, en la posibilidad de un desarrollo sostenible y en la propia consideración de libertad; es decir, en la enunciación y articulación de un mínimo universal necesario para la capacitación de las mayorías victimadas y excluidas, que debería poder concretarse normativa e institu-

⁹² Cf. La tesis n.º 8 de su *Ética de la liberación*, o.c., p. 621.

⁹³ Cf. 1492..., o.c., pp. 29-30 y 210 y ss.; «Europa, modernidad y eurocentrismo», o.c., p. 50.

cionalmente en cada espacio cultural, como intentaremos ver. Confluiría con las propuestas postmodernas y postcoloniales, aunque no agnósticas frente a la razón, en la crítica del proyecto irracional de la Modernidad que se plasma como violencia colonial, desde un lugar de enunciación propio y fronterizo, que no se caracteriza ya por el monorritmo y la linealidad, sino por lo mezclado y por la imposibilidad de quedar atrapado en alguna suerte de metafísica destinal o de soteriología ilustrada, quebrando, de esta manera, el presente y la contemporaneidad del tiempo occidental. Romper el logocentrismo es resituar la materia prima cultural desde el sujeto y desde abajo, como expresión de la contingencia y experiencia existencial de marginalidad, en lugar de hacerlo desde la estructura reificada de la autenticidad cultural, es decir, desde arriba⁹⁴. En este sentido Dussel coincide con Bhabha en la necesidad de desarrollar una re-lectura del paradigma de la razón moderna, más que en desarrollar e implementar una política de descolonización que quiebre el presente y la contemporaneidad del tiempo occidental⁹⁵.

Para dar consistencia y arraigo a nuestra pretensión de ubicar a Dussel como teórico crítico postcolonial, es necesario traer a escena las notables y perspicaces apreciaciones críticas de Castro-Gómez quien considera que, desde el esquema teórico desplegado por el argentino, no es posible una crítica postcolonial ya que su tesis continúa atrapada, inevitablemente, en los marcos de comprensión de la episteme moderna ilustrada, exhibiéndose a través de un tipo racionalidad disfrazada de sujeto transcendental. Ello le llevaría al diseño de un tipo de racionalidad autopoietica que establece sus propias condiciones de observación, lo que le permite permanecer inmune e inhabilitada para someter a crítica sus propios postulados⁹⁶. Veamos esto más despacio.

⁹⁴ Cf. BHABA, H. «The postcolonial and the postmodern. The question of agency» en *The Location of Culture*, o.c., pp. 177 y ss; y «Conclusión. Race, time and revision of modernity», o.c., pp. 242 y ss.

⁹⁵ Aunque es cierto que Bhabha se apoya en soportes y recursos teóricos que no son utilizados ni manejados por Dussel como son: el pensamiento de Lacan y su teoría del discurso. Bhabha propone la articulación de instancias enunciativas propias que guardan prioridad ética y política sobre la rearticulación de lo enunciado. Para ello, rescata y relocaliza el concepto de racionalidad mínima de Charles Taylor proponiendo un giro epistemológico en donde la enunciación como promulgación, gana prioridad sobre la acción como representación. Este momento enunciativo se concreta a través de la «dilación temporal» como elemento clave para explorar la epistemología colonial. Por tanto, propone a ésta como forma de perforar el presente y la contemporaneidad del tiempo occidental.

⁹⁶ CASTRO-GÓMEZ, S., *Crítica de la razón latinoamericana*, o.c., pp. 169-170; «Latinoamericanismo, Modernidad, Globalización. Prolegómenos a una crítica postcolonial de la razón», o.c., pp. 188 y ss.

Dussel reduce —en opinión de Castro-Gómez— su propuesta a una contranarrativa moderna articulada desde los márgenes de la Modernidad; contranarrativa imposibilitada para la autocrítica, lo que la convierte en una propuesta constitutivamente limitada para la crítica postcolonial. Es necesario apercebirse y aceptar, en parte, la lúcida crítica del colombiano, puesto que son muchas las veces, incluso en obras muy próximas, en las que Dussel parece retomar una lógica binaria y esencialista, mostrándose, por lo tanto, profundamente ambiguo con el anclaje teórico hasta ahora desarrollado. Castro-Gómez propone como alternativa una observación del orden del saber de tercer grado⁹⁷ que permita analizar *desde dónde* observan las epistemes occidentales, lo que supone afirmar de alguna manera la existencia de un lugar de enunciación propio que permitiese hablar de ruptura epistemológica con las epistemes europeo-norteamericanas; ello ayudaría a desvelar las *diferencias* marginalizadas y ocultadas, a la vez que permitiría la crítica de sus propias observaciones poniendo, así, en cuestión su propio lugar de enunciación.

Sin embargo, las aportaciones de Castro-Gómez no invalidan las pretensiones críticas de Dussel y, frente a aquél, creemos que éste sí logra una ruptura epistemológica con el orden colonial. Para ello, apelaríamos aquí la interpretación que venimos desarrollando según la cual Dussel quiebra y supera un esquema de lógica binaria a pesar de sus equívocas expresiones y utilización de las categorías políticas como sería el caso de la exterioridad de la víctima⁹⁸. Interpretamos, con todo ello, la estructura epistemológica dusseliana como lo veníamos haciendo: postulando la necesidad de recuperar la *negatividad* de la víctima y su incondicional dignidad (su exterioridad, si se quiere), pero tematizada desde el fragmento y la hibridez, a la vez que re-territorializando su significación y contenido lo que acabaría positivizándola; todo ello unido a una comprensión densa a la vez que dúctil y narrativamente referencial de la categoría víctima, que se vertebra y expande en distintos frentes de liberación (multiplicidad diferenciada).

⁹⁷ Proposición innovadora realizada a partir de la apropiación libre que hace de la categoría luhmanniana de observaciones de segundo grado.

⁹⁸ El mismo Dussel llega a situar su propuesta en un nivel tres de enunciación, considerando que si el nivel uno correspondería al dominador, el nivel dos sería el del dominado y el tres correspondería a la (exterioridad de la) víctima (el paréntesis es nuestro). Se trata de una clasificación significativa e importante por ser el de los pocos momentos en su obra en que establece un nexo explícito y realiza un cierto guiño afectivo a la «nueva perspectiva colonial» (cf. *Ética de la liberación*, o.c., p. 575, nota 140). El nivel tres supondría una superación de la dialéctica bipolar entre el nivel uno y el dos. Sin embargo, y no exento de ambigüedad, habla de *exterioridad* de la víctima.

En la *Ética de la Liberación* de Dussel hay un serio intento por superar una concepción esencial de la identidad, para comprender la *exterioridad* —expresión desafortunada por sus connotaciones gnoseológicas, éticas y políticas— como afirmación y reconocimiento del carácter falible de todo bien sustancial y de toda moral concreta. Este falibilismo descansa en la continua emanación histórica de sentidos del mundo, y con ello, de bienes sustanciales posibles y, por tanto, ejercería una función crítica y autocrítica respecto a toda propuesta de infalibilidad ética y política.

Si como interpretamos la propuesta de Castro-Gómez, éste no pretende ir en búsqueda de un posible depósito de verdad sino allanar el camino para el establecimiento de marcos interpretativos al interior de los cuales esa «posible» verdad es producida, es decir, analizar cómo observan los sujetos y cómo se llevan acabo las observaciones⁹⁹; y, una vez hecho eso, proponer una genealogía del pensamiento latinoamericano a partir de la nómina de mitos con los que América Latina se ha pensado a sí misma, y ha rivalizado con occidente por el control de los significados, para realizar, desde ahí, una crítica radical a la metafísica occidental¹⁰⁰, ¿no está reclamando, como Dussel, un fino y delgado depósito de verdad que se expresa desde un lugar de enunciación propio? Es decir, toda pretensión deconstructiva ¿no pretende siempre trascender su propio «locus» para insertarse transversalmente y con soslayo en aquello que critica? ¿No se está en última instancia intentando articular una propuesta discursiva legítima con pretensión de veracidad, aunque escamoteada bajo denominación de observación de tercer grado? ¿Cuál es, si no, el significado de trascender críticamente? ¿No es ésta la pretensión de cualquier teoría postcolonial?

⁹⁹ *Crítica de la razón latinoamericana*, o.c., p. 156.

¹⁰⁰ «Latinoamericanismo, Modernidad, Globalización...», o. c., p. 197.

5.

Conclusiones

Como consecuencia de todo lo expuesto procederemos a recapitular algunas de las grandes tramas y cuestiones sugeridas en este trabajo. Entre ellas estarían:

1) La recuperación de la dimensión cultural y de la especificidad identitaria propia de los pueblos indígenas por todo un pensamiento crítico emergente en América Latina. Es decir, plantearse la presencia de los pueblos indígenas desde la perspectiva de los derechos humanos, donde el derecho a la cultura juegue un papel fundamental y ejerza como derecho constituyente de nuevos procesos y de diferentes modos de ejercer la participación política. En este sentido el derecho a la cultura habilita la posibilidad y el despliegue de otros derechos, exigiendo la interdependencia de éstos que rítmicamente se entrelazan para producir procesos constituyentes y soberanos más allá de la angosta realidad estatal en la que hasta ahora permanecían encerrados. La cultura es la matriz de los procesos comunitarios, fértil depósito en el que las dinámicas de la vida colectiva e individual tienen lugar; habitáculo para sus despliegues y desarrollos. Es en las tramas culturales donde nos fraguamos como individuos y comunidades. Por ello, la comunidad es el objeto de referencia primario de cualquier proceso soberano, escapando, así, de la opresión a las que nos conduce y nos arroja una consideración estatalista de la soberanía aferrada a la tiranía de la libertad liberal del individuo. El derecho a la cultura perfila un determinado espacio constituyente de procesos y dinámicas en la medida en que señala y anuncia la originalidad de un nuevo sujeto soberano colectivo: los pueblos indígenas. El derecho a la cultura habilita un orden jurídico diferenciado por medio del reconocimiento de la comunidad y sus miembros, lo que necesariamente

nos obliga a pensar nuevas formas para el ajado orden constitucional que exige un multiconstitucionalismo difuso, de diferentes ritmos, blandas soberanías y sujetos plurales. En la lógica de la soberanía estatal no es posible reconocer ni conceder la existencia de una sustancia constituyente previa a la nación que se conforma como Estado, como es la de la comunidad-pueblo. Sin embargo, los pueblos indígenas, impelidos por su carácter originario y ancestral con respecto a la consideración estatal de la soberanía, constituyen el primer proceso constituyente de una Modernidad *paralela*. Las naciones originarias, en la complejidad y perversidad de las tramas coloniales, inauguran procesos soberanos en un orden de articulación institucional ácrata y en fuga. Ello no constituye un problema si ubicamos la construcción de lo *político* en modernidades múltiples desancladas de la Razón colonial. Por ello, los pueblos indígenas son condición (constituyente) de posibilidad del Estado-nación y de su hermético concepto de soberanía; éstos poseen un carácter constituido frente a la realidad originaria de los pueblos ancestrales.

Hasta momentos muy recientes, el pensamiento de la liberación, el pensamiento de izquierdas y toda la comunidad marxista de América Latina, habían desarrollado una reflexión estrictamente monocultural de la opresión, lo que se había traducido en un tratamiento peregrino y desvirtuado de la realidad del excluido en América Latina. Este análisis omitió, en un ejercicio de profanación histórica y corrupción epistemológica, desarrollar una consideración más atinada y completa del estatus del subalterno en esta zona del continente, que exigía abrirse necesariamente a otros grupos y estamentos de densa victimación, como los pueblos indígenas¹⁰¹.

En este sentido, la carencia y ausencia de contenido indígena en las agendas del pensamiento liberador y crítico, tenía su contrapartida en una errónea y distorsionada comprensión del fenómeno colonial y de su *modus operandi* teórico-práctico: el eurocentrismo. De esta manera, se procedía legitimando aquello que se pretendía subvertir, reforzando, a su vez, el aparato académico europeo-norteamericano. Se establecía todo un código programático contra el pensamiento europeo, a la vez que se incurría en negaciones y exclusiones parecidas a aquellas con las que había operado la ideología eurocéntrica colonial; es decir, vehicu-

¹⁰¹ Es por ello que la reconstelación de categorías que Dussel hace es importante para denotar esta carencia y la necesidad de su superación. De ahí la necesidad de sustituir las categorías de pobre y oprimido por otras menos excluyentes y que reflejen mejor la composición del nuevo mapa cultural, irremediabilmente plural, fragmentado y mezclado, como puede ser la *categoría de víctima*.

lando el logotipo liberador a través de la misma estrategia y confluyendo, de esta manera, en la misma síntesis política —la exclusión indígena— desde un recorrido opuesto: el de la praxis liberadora.

El pensamiento de la izquierda latinoamericana ha sido una muestra clara de la miopía expuesta para poder comprender y conceptualizar la diferencia cultural indígena en cuanto pueblos diferenciados, con intereses, voluntades políticas, modos de organización y de administración jurídica; con un elenco de derechos propios distintos a los esgrimidos por el imaginario de izquierdas, enrocado en una consideración de lo social dividido en clases homogéneas y totalizadas, en donde la cualidad de oprimido lo asume el binomio contenido en la estructura obrero-campesino.

Una muestra clarificadora y lúcida de lo que venimos afirmando es la destacada y encomiada obra de Severo Martínez Peláez, *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*¹⁰².

De alguna manera, este lúcido trabajo funciona, en la realidad latinoamericana, como un homologado de *Orientalismo* de Said, aunque en otros espacios y tiempos epistemológicos; con otros criterios analíticos y críticos; aplicados en una provincia colonial de ritmos diferentes, de complejidades difusas y enredadas; y con una Colonialidad del Poder vinculada a otra consideración de Imperio y de los espacios coloniales.

La difracción epistemológica de la Patria del Criollo, que lleva a una distorsión absoluta del objeto epistemológico que este trabajo pretende sugerir —como es el de analizar críticamente las causas estructurales de la realidad colonial—, constituye una nueva irrupción de bruto eurocentrismo apoyada en resortes críticos, en donde los pueblos indígenas no caben como referencia soberana. Severo Peláez interpreta la realidad colonial ubicado en el mismo lugar que el conquistador, pero ceñido con la túnica disculpante y justificativa del materialismo histórico.

Para este autor, la explotación colonial moldea y forja toda la urdimbre colonial, tanto la de los explotadores como la de los explotados¹⁰³. La causa fundante de las realidades coloniales en América Latina queda reducida, por simplificación internacionalista, a la mera explotación estructural de las clases oprimidas. Es, por tanto, la explotación colonial en cuanto hecho bruto, lo que a su vez estructura el pasado y el pre-

¹⁰² Ediciones En Marcha, México, 1994.

¹⁰³ Pp. 598-616.

sente del imaginario crítico marxista (eurocéntrico); la que vertebra y otorga sentido a todo el magno fenómeno del colonialismo. La explotación colonial labra con manos artesanas la Cultura colonial de denso contenido criollo, aderezada de homogeneidad coercitiva, de blanquecinos o mestizos retazos de clase, en donde no existe ningún espacio para ubicar ese gran *Otro* bárbaro, en cuanto médula del conflicto colonial latinoamericano: la sustantividad indomable e inasimilable de las naciones originarias. Frente a ello es necesario señalar que los pueblos indígenas —aludidos por esa metafísica de la explotación colonial— no son el resultado de la opresión colonial: la preceden, conviven con ella y la sufren en tiempos postcoloniales. El nativo no se transforma en indígena proletarizado; es más bien el indígena quien da sentido y fija la tipografía de la narrativa que escribe la Colonialidad del Poder. La identidad indígena estructura el sentido de la opresión colonial; permite a ésta alcanzar su paroxismo a través del exterminio indígena. No hay pueblos indígenas porque hubo colonización sino que es justamente al revés: ésta se dio por la presencia y la oportunidad que otorgaban las culturas originarias de ser dominadas y explotadas. Los pueblos indígenas no son una abstracción antihistórica que exige como solución para salir del atolladero pluricultural la necesaria desindigenización y la abdicación identitaria. Exige más bien el reconocimiento cultural indígena.

La crítica colonial desarrollada en el laboratorio europeo del materialismo histórico, como el del analista Severo Peláez, no permite conocer el sentido reversible, complejo y retroalimentado de la Colonialidad del Poder, al no concebir que las naciones originarias troquelan definitivamente los modos, formas y maneras en que se ha ejercido la explotación colonial y en que se ha conducido y administrado toda la empresa colonial. Aunque se reconoce la centralidad que juegan los pueblos indígenas en el sostenimiento de esta realidad, la *Patria del Criollo* no prolonga esa intuición como para proponer procesos de escape a la Colonialidad del Poder desde el protagonismo soberano de los pueblos indígenas.

Son tres las matrices que constituyen la retícula de sentido para la comprensión del conflicto colonial en América Latina: la explotación colonial eurocéntrica activada primigeniamente por obra y gracia del conquistador; la cultura colonial criolla y las culturas originarias indígenas. Los tres referentes se entrecruzan y refocilan dando como síntesis un producto colonial de densa victimación. Omitir cualquiera de los tres diagramas de interpretación sugeridos, supone salirse de la historia y resultar inhabilitado para un análisis completo del conflicto colonial, como ocurre con este señorero ilustre de la izquierda latinoameri-

cana que es *La Patria del Criollo*, para quien las naciones originarias no son más que un subproducto de la cultura criolla de izquierdas, carente de autonomía y de identidad propia para el análisis y comprensión de la Colonialidad del Poder. La invisibilización de las naciones originarias como matriz de conformación e interpretación de la realidad colonial es precisamente la cuestión que impide dar salida al *agon* postcolonial; la forma más expresa de violencia estructural, cultural y directa, tres niveles diferenciados de victimación que en todo momento han estado actuando contra la subjetividad sustantiva de los pueblos indígenas.

Para Severo Peláez, paradigma de una cierta ideología de izquierdas en América Latina, los pueblos indígenas carecen de identidad y reconocimiento propio en cuanto *pueblos* indígenas, asimilando su configuración identitaria a la de las clases explotadas; todo ello acompañado con el inherente cautiverio que la discriminación estructural configurada como racismo, ejerce sobre esta condición degradada de explotados en el bloque de la cultura criolla. Economocismo y desarrollismo eurocéntrico sustentan como arcos las bóvedas cognitivas de la izquierda latinoamericana que reduce la opresión a meras cuestiones redistributivas entre clases sociales; obviando cualquier expresión de exclusión por falta de reconocimiento cultural del pluralismo irreductible de Amerindia, cuya concreción más señalada son los pueblos indígenas. Un destello amargo de ello es la consideración que la *Patria del Criollo* hace del multilingüismo indígena al tratarlo como conflicto, más que como un esqueje de la inherente riqueza cultural e identitaria. El multilingüismo es explicado como conflicto en la medida que impide poner de acuerdo al bloque de los explotados que se uniforman lingüísticamente en torno al español: la lengua colonial. El multilingüismo, que es inherente a los pueblos indígenas, es sentido más como un síntoma de fractura y dislocación de la inconsútil unidad de clase, que como un elemento que alimenta la irreductible pluralidad cultural. La multiplicidad acaba viviéndose como conflicto que fractura el consenso homogéneo y estructurador que ha venido proponiendo la izquierda para articular propuestas de transformación. El rodillo colonial en su versión de izquierda pasa por encima y por debajo de la diversidad pluricultural indígena.

Hay aquí de nuevo una interpretación economicista de los procesos culturales en la medida en que se consideran —en su globalidad— a las lenguas indígenas, como elementos perturbadores que promueven la fragmentación y segmentación del *bloque de clase* que trata de implementar acciones de resistencia frente a la opresión. Una estrecha

consideración de los procesos sociales, encasillados en las jaulas de la proletarización en cuanto expresión de lucha, lleva a interpretar las dinámicas culturales como frenos a los procesos de lucha que se sustancian exclusivamente en términos económicos. Lo lingüístico sólo posee valor intrínseco si coadyuva al progreso económico y a la fértil liberación de la explotación de las clases sociales; sino, resultan frenos atávicos que es necesario dejar en el camino. Por ello, es más interesante para la lucha revolucionaria manejar y gestionar el uso del inglés, que permitir el fortalecimiento de las lenguas indígenas. La miopía liberal con carácter económico ocupa y habita también el corazón de la izquierda y sus revoluciones.

La aportación de la teoría postcolonial en estas cuestiones vislumbra la importancia de la Cultura y de los procesos culturales como elemento nuclear para entender el manto de la hegemonía capitalista sobre las provincias coloniales. Un ejercicio máximo e intensivo de esa dominación es el no-reconocimiento del alto nivel de autoorganización política y de autonomía cultural que tenían y tienen las culturas originarias indígenas, para lo que el imaginario colonial tuvo que ejercitarse con escrupulosa intensidad represora. Pulverizar el imaginario cultural indígena (tanto por parte del conquistador como parte del criollo) e imponer una interpretación de la Colonialidad del Poder en claves economicistas, en donde lo cultural no era más que un registro que coadyuvaba al sostenimiento de la contabilidad de la empresa colonial, ha sido la principal preocupación del imaginario de izquierdas y, en este presupuesto, se da una confluencia de intereses y pretensiones entre éste y el neoliberalismo.

La invisibilización y asimilación de la cultura indígena funciona como estrategia para destazar el carácter vívido, fértil y autónomo de ésta e imponer un patrón de discriminación que permita reconducir e interpretar lo cultural indígena como mera mercancía para el hombre blanco y su adlátere: el criollo. No habiendo recursos para afrontar el conflicto cultural, se imponía como solución onerosa arrancar la cultura indígena del mapa de interpretación y comprensión colonial a través de los diferentes ensayos de políticas indigenistas en América Latina. Lo que se ha venido explicando decimonónicamente como subdesarrollo económico de estas provincias respecto a sus metrópolis (como lo ha hecho la Teoría de la Dependencia), se fundamenta de manera alevosa en una dependencia cultural que nunca es reconocida ni asumida, y que se ha venido relatando como destrucción de lo autóctono e imposición de lo propio. Nos encontramos ante el epicentro de la agónica convivencia colonial que viene matizada por una esquizofrénica división de la identidad del criollo al vivirse inserto en una doble conciencia (ser

americano sin dejar de ser europeo) pero que nunca se reconoció como tal¹⁰⁴.

La dependencia cultural remite a la necesidad de reconocer lo originario, la existencia antecedente en las provincias coloniales de regímenes culturales propios, para no tener que mirar al referente de progreso y desarrollo que la metrópoli con sus administraciones blanquecinas exhibe. Por ello, la dependencia económica es originariamente dependencia cultural y se alimenta y se prolonga a partir de ésta. Los referentes civilizatorios originarios son arrasados y el colonizador y la resistencia criolla eurocéntrica (con su doble identidad: americana y europea) imponen su propios forjes culturales institucionalizando la dependencia económica e invisibilizando el soporte y los sedimentos sobre los que ésta se arraiga: la cultura originaria de los pueblos indígenas.

Esta pretensión criolla de abstraer el conflicto cultural poseía una tendenciosidad política de alto voltaje puesto que se era muy consciente de que son las culturas el momento basal de donde emergen la identidad y el contenido de los derechos, que no emanan ni surgen de ninguna estructura productiva o económica. Interpretar todo el conflicto de la Colonialidad del Poder en claves económicas es lo que ha permitido encerrar el grito cultural indígena en el estrecho binomio de posibilidades que otorga el par opresores-oprimidos. Todas las políticas indigenitas se han afanado en engullir la diferencia indígena en los moldes económicos de un proceso de desarrollo que exigía mirar al Norte occidental, para lo cual, la cuestión indígena era una traba subdesarrollada que había que extirpar como condición para la reactivación económica de las colonias latinoamericanas. Si la dependencia económica ha sido la clave estructural desde donde entender la Colonialidad del Poder, los derechos culturales indígenas no tendrán nunca

¹⁰⁴ Esta sería toda la espinosa cuestión de la incapacidad del criollo para reconocer su posición de inferioridad respecto al conquistador, una inferioridad eurocéntricamente instilada y trabajada en la dinámica cultural de conformación y constitución de la identidad del criollo. Sugerir esto supone tener en consideración la inhabilitación cultural con que se ha venido construyendo la identidad criolla en América Latina; así como evidenciar la incapacidad estructural que ésta exhibe para asumir su integrada condición de inferioridad respecto al conquistador, lo que se deriva del modo de tratar y convivir con la subjetividad imperial. Este ejercicio de abdicación cultural permite entender la imposición de un patrón de férrea discriminación racial frente a lo indígena, lo que da perfecta medida del magno conflicto cultural que acompaña la Colonialidad del Poder en América Latina, conflicto cultural que se ensambla paritariamente (nunca exclusivamente) con el conflicto económico al que se aferra de manera simplificada toda la interpretación del colonialismo que hizo la Teoría de la Dependencia.

un espacio identitario en el que ubicarse, puesto que el modelo dependientista sólo ha permitido poner en escena una consideración pro-pietarista y mercantil de los derechos: el universalismo eurocéntrico de los derechos humanos que reducen éstos a las demandas y exigencias con las que se ha ido construyendo y madurando la Colonialidad del Poder.

En este sentido, la sensibilidad criolla está inhabilitada, desde el principio, para desplegar una consideración cultural, colectiva y diferenciada de los derechos desde la perspectiva indígena, inhabilitación que se soporta, precisamente, en la falacia economicista desplegada para interpretar la realidad colonial.

Esta falacia, que evoluciona desde el desarrollismo asimilacionista (propia del Convenio 107 de la OIT para tratar con la «cuestión indígena») hasta la integración dependientista (propia del Convenio 169 de la OIT, en donde hay un déficit de identidad cultural indígena para articular una propuesta pública de derechos), envuelve una interpretación de la cultura colonial como cultura criolla a la que el bárbaro-indígena debe someterse. Previo a la falacia economicista, existe una abdicación y represión de lo cultural indígena no narrada sobre la que se cimienta, estructuralmente, la dependencia económica. Es este precisamente uno de los conflictos del Convenio 169 en donde se inhiben todas sus posibilidades de dar un salto cualitativo en materia de derechos indígenas, ya que este Convenio está escrito y pensado en claves economicistas, y las consideraciones sustantivas de territorio, tierra y recursos naturales que los pueblos indígenas reclaman, son interpretadas desde matrices densamente económicas y en clave estatocéntrica, con lo que el reconocimiento cultural queda siempre subrogado a la tiranía del desarrollo económico, cuestión en la que los estados latinoamericanos tienen hoy por hoy todo el protagonismo. El Convenio 169 ha sido pensado desde la macroeconomía de los Estados que *encierran* realidades indígenas, más que desde el reconocimiento originario de estos pueblos, reconocimiento que llevaría indefectiblemente a la constitución de derechos culturales.

Esta falacia economicista es la que es prolongada por Severo Peláez en su hermenéutica de la realidad colonial, al tratar de manera fetichizada el problema indígena y denostarlo como mera «cuestión indígena». Es esta consideración cultural de la «patria del criollo», como única cultura posible en el ámbito estatal latinoamericano, la que alimenta de manera desenfadada el racismo y lo aboca a un proceso sin salida y sin vuelta atrás. Ha sido el relato ideológico de la «patria del criollo» quien ha permitido la configuración de un discurso liberal de la tolerancia enormemente peligroso para la consolidación de los dere-

chos de los pueblos indígenas en clave cultural. El discurso criollista se ha pertrechado con una consideración de la tolerancia que recomendaba y exhortaba, como condición para atajar el racismo estructural de la Colonialidad del Poder, el no reconocimiento de ningún tipo de diferencia cultural como síntoma máximo de equidad en la pluralidad social latinoamericana. El bálsamo que otorgaba la tolerancia liberal criolla pasaba por integrar y empaquetar el conflicto inherente e inmanente a las comunidades imaginadas indígenas, bajo un mismo molde y forja cultural: la patria del criollo sin indígenas. Sin embargo, esta ideología de la tolerancia ha sido y está siendo la llama excitadora de los más feroces conflictos.

La tolerancia liberal debe desubicarse y hacerse reversible, es decir, asumir que es precisamente el no-reconocimiento de lo diferente, la asimilación indiscriminada de las diferencias culturales, lo que espolea los pasionales instintos racistas en América Latina. El racismo criollo contra la cosmovisión indígena se ejercita siempre contra un *Otro* menor que ha sufrido históricamente persecución, mutilación y muerte identitaria; que ha resultado troquelado por un proceso cultural ajeno. Cuando la consideración identitaria del Otro resulta denostada y envilecida, su corolario lógico es la persecución racial como última receta para reprimir lo no admitido. La fractura y el desgajamiento de módulos culturales autónomos de la tiranía a la que resultan sometidos por la *Patria del Criollo*, no supone un incremento de la dinámica del racismo; más bien constituye la clave para una resolución intercultural del conflicto colonial. El racismo que se propugna y del que se recela no es más que el que ejerce y alimenta el hombre blanco y el criollo en forma de envidia y rechazo del modelo cultural indígena autoorganizado. De ahí el desfase contemporáneo que se produce en la manera de afrontar el racismo a través de políticas públicas en todo América Latina. La igualdad de criollos e indígenas en esta región sólo es entendida como no-discriminación (racial) hacia el indígena; pero nunca como reconocimiento de las diferencias culturales de estos pueblos (indígenas) por medio de derechos.

No es posible superar y trascender una consideración liberal, caracterizada por la estrechez de miras, la formalidad y la angosta flexibilidad para convivir con la pluralidad en la esfera pública. La apertura a la materialidad indígena a los contenidos sustantivos que se derivan de referencias culturales con vocación de normatividad, como son el derecho a la tierra, al territorio, a la cultura, a los recursos naturales, al desarrollo, a la autonomía, etc, es algo que está vedado al talante liberal. En esta estulta ceguera la Colonialidad del Poder ha convocado a toda la *Patria del Criollo*: liberalismo rancio y racista

junto con una izquierda recelosa y coercitiva frente a las reivindicaciones indígenas.

Toda esta falla en la comprensión de lo indígena¹⁰⁵, deja toda una tarea abierta y por hacer a la vez que establece la premura de su realización tanto a la filosofía (de la liberación)¹⁰⁶ como a las teorías postcoloniales¹⁰⁷. Tal tarea histórica se concreta en la necesidad de transponer y dislocar lo que Klor de Alva llama con acierto *ideología del mestizaje*¹⁰⁸ en el sentido de malversación del relato cultural indígena como bandera y reseña para lograr la independencia de las colonias a lo largo del siglo XIX. En ese sentido, el mestizo se apropia instrumental (mediáticamente) y estratégicamente del componente cosmovisional indígena para realizar, en nombre de un proyecto global y trascendental —las trifulcas anti-coloniales—, su propio proyecto histórico, narrando, así, su condición de mestizo como consociado y hermanado con otros proyectos políticos con un claro talante emancipatorio y anticolonial; sin embargo, esta falsa confluencia se ha gestionado de tal manera que ha supuesto la exclusión generalizada de otras comprensiones culturales de la existencia (especialmente la indígena).

La gran trama para el pensamiento postcolonial es precisamente descolonizar, independizar y otorgar voz y un lugar propio en el espectro latinoamericano y mundial, a aquellos que todavía no han tenido

¹⁰⁵ Es lamentable que obras con la trascendencia y repercusión que tuvieron, como es el caso del argentino Juan José Sebreli a través de su ensayo *El asedio a la Modernidad*, desarrollan toda una relativización y neutralización de lo que fue el período de conquista y colonización en América Latina, llegando a exhibir retazos descriptivos en los que se hace una verdadera apología del racismo, la exclusión, persecución y exterminio indígena, a partir de una consideración ontológica de lo indígena basada en los viejos prejuicios y escrúpulos coloniales de minoría de edad, barbarismo e irracionalidad, como caracterizadores propios de esta condición identitaria. Como prueba de su falta de escrúpulos, impunidad y anomia científica, la siguiente afirmación «América ingresando en la historia universal como unidad cultural, política, lingüística, con conciencia de sí misma, fue obra exclusiva de la conquista y colonización europeas», *El asedio a la Modernidad*, Ariel, Barcelona, 1992, p. 295.

¹⁰⁶ FORNET-BETANCOURT, R., «Teoría crítica, liberación y diálogo intercultural», en *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, pp. 278 y ss.

¹⁰⁷ Cf. la lectura que hace Iris Marion Young desde una perspectiva post-soberana y desde un proyecto postcolonial, de articular los reclamos de los pueblos indígenas con su propuesta de «federalismo democrático diverso y descentrado» como alternativa para un proyecto de justicia global, en «Hybrid Democracy: Iroquois Federalism and the Postcolonial Project», en *Political theory and the rights of indigenous peoples*, Cambridge University Press, 2000, pp. 237-258.

¹⁰⁸ «The Postcolonization of the (Latin)American Experience: A Reconsideration of Colonialism, Postcolonialism and Mestizaje» en *After Colonialism and Postcolonial Displacements*, o.c. (241-275), p. 248.

experiencia de descolonización: el mundo y cultura indígena. Para ello debemos abrimos irremediabilmente a una nueva lógica normativa, diferente de la de los derechos sociales, como es la de los derechos culturales, con especial énfasis y enconada atención hacia los derechos de los pueblos indígenas, como corolario de todo este ejercicio de especificación.

2) Una mayor matización y más correcta ubicación de la polémica cuestión del *eurocentrismo*. Dussel después de resituar posicionamientos añejos en esta materia, propone considerar el eurocentrismo como reflejo y destello de una particularidad empírica —la europea— que se propone como eje interpretativo de la modernidad a través del establecimiento e institucionalización de un flujo de relaciones asimétricas de poder que se inician con la conquista y la instauración del mito de la Modernidad (superioridad ontológica europea). Como hemos venido remarcando, el carácter mestizo y sincrético de la identidad latinoamericana moderna es lo que nos permite separarnos de una comprensión de lo europeo como exterioridad respecto a lo latinoamericano. Ya desde la conquista (con su componente de violación y violencia sexual), lo europeo no es exterior a lo latinoamericano sino que se incrusta definitivamente en los filamentos de su identidad. Lo exterior se hace interior iniciándose así el drama cultural de la identidad latinoamericana que se condensa en la condición de mestizo que no puede ya ser indígena pero que no quiere seguir siendo dominado; la agonía ontológica del concebirse híbrido, que rezuma en la conciencia del mestizo como un componente opresivo (sangre del conquistador) y que acabará expresándose y matizándose con el marchamo del tiempo como no-reconocimiento y negación absoluta de una tal condición extraña. La impureza congénita y primigenia del mestizo, cuestión de difícil resolución, llevó como escape durante mucho tiempo a intentar cicatrizar las «venas abiertas de América Latina» por la vía fácil de un Calibán —en la consideración simbólica de Fernández Retamar— que se sacude de su servidumbre y su desfiguración física, mediante el proceso de descubrimiento de un yo esencial pre-colonial.

Con esta elaboración, Dussel denuncia, al igual que lo hiciera Said en *Orientalismo*, una connivencia y emparejamiento sacramental entre cultura e imperialismo que en el caso concreto de América Latina, exige tematizar el eufemismo de «diálogo cultural» como conquista, dominación y apropiación de lo indígena por la fuerza de la cultura y del texto impuesto, en donde el diálogo se utilizará retóricamente, siempre como concesión unilateral y nunca como derecho. Por ello exige Dussel el desarrollo de una razón política crítica que nos sitúe ante una lógica de la contingencia y del fragmento, y que descubra, a

su vez, la importancia de la lucha política por la hegemonía (civilización de la pobreza en términos ellacurianos), pero que sepa definir y aclarar los marcos materiales de su ejercicio: la vida humana¹⁰⁹. Será la propia vida humana la que imponga a la acción política ciertos límites irrebasables y la que establecerá la posibilidad de implementar una hegemonía sostenible: la de las víctimas que exigen garantías perennes para su existencia y desarrollo.

3) Finalmente, en un momento ya crepuscular de nuestro ensayo, es necesario llamar la atención sobre los peligros que encierra esa dama mimada, bien avenida y tratada por todos los pasajes teóricos en la globalización, como es el discurso multiculturalista. Mucho de lo que se ha esbozado en estas páginas ha tenido que ver con las condiciones de posibilidad que permitan elucidar una Teoría crítica, que aspire a ser imaginario, en tiempos de fragmentos y de reposos postcoloniales. Ante esta miscelánea de inhóspitos encuentros culturales y discursos de las diferencias, el multiculturalismo ha destacado como el pilar en el que todo puede sustentarse, albergue generoso en el que cualquier posibilidad puede discutirse y reposar. Ante ello, es necesario mostrar un contrapunto crítico que desnude los intereses ocultos de nuestra dama multicultural, que se presenta como alternativa multidisciplinar y se despide como propuesta monocultural.

El multiculturalismo se aleja estrepitosamente de la perspectiva crítica que aquí hemos pretendido esbozar. Este recetario liberal para tratar con lo diverso, ha pretendido reconciliar la multiplicidad irreductible del pluralismo en la agenda cerrada del monoculturalismo y la unidad liberal, engalonado estéticamente con los ropajes «post».

Contra este discurso, aferrado indisolublemente en los fundamentos políticos de la tolerancia liberal, glosaremos las siguientes críticas que permitan despejar las pretensiones de asimilación que el multiculturalismo oferta y propone:

- El multiculturalismo ha ejercitado con pasión el «fetichismo de la diversidad abstracta»¹¹⁰, pasando por alto muy diversas y variadas formas de poder y violencia intercultural, siendo la diferencia o la hibridez la cuartada perfecta para imponer nuevas formas de desigualdad y opresión sin reconocimiento, contra lo que ya no cabe resistencia alguna debido al carácter plural, multidisci-

¹⁰⁹ «Pueblo y hegemonía. Una conversación con Ernesto Laclau», en *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, pp. 183-221.

¹¹⁰ GRÜNER, E., *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Paidós, Buenos Aires, 2002, p. 22.

plinar y consensuado que este taumaturgo político —el multiculturalismo— posee y encierra. El multiculturalismo de la unidad cerrada y clausurada descansa sobre la exclusión irredenta de la brecha antagonista, sobre la suspensión de los conflictos reales, cuestiones capitales que permiten proclamar eufóricamente la retórica pluralidad de identidades¹¹¹.

- El multiculturalismo a la americana que se ha venido desarrollando es en gran medida apolítico. El multiculturalismo horneado en los EEUU se ha desarrollado sin raíces políticas. Ha sido siempre una propuesta digestiva que se aplicaba en un entorno territorial en donde no era posible una consideración de Estados rivales en el Reino de las Libertades. Este es el modelo de multiculturalismo que se ha globalizado: aquél que abstrayendo el conflicto, privatizándolo, sitúa el Estado monocultural como patrón estructurador de las políticas multiculturales. Lo múltiple es posible siempre en un mismo Estado sin fracturas ni reyertas. La inmigración en los EEUU no ha supuesto nunca un envite al Estado-nación, nunca lo ha puesto en cuestión; más bien ha interiorizado (por coerción desmedida de las políticas migratorias) su condición de no-ciudadano, de mónada flotante y en tránsito sin permisos de ciudadanía. Ello ha supuesto que la política de los EEUU haya gestionado apolíticamente este conflicto, lo que le ha permitido eximirse de tener que aplicar políticas de denso nacionalismo orgánico necesario para hacer frente a la amenaza inmigrante; siendo suficiente con la aplicación de melifluas y laxas políticas multiculturales que encierran más de lo que formalmente parece, al no plantearse nunca la posibilidad de solventar y suturar conflictos, o desarrollar las capacidades necesarias para afrontarlos. Al multiculturalismo le espanta el conflicto y la confrontación; su espacio natural es la ensoñación privada del cosmopolitismo multicultural y la intrascendencia política de sus propuestas. El multiculturalismo se adecua perfectamente a la lógica del capital global¹¹².
- La raquítica tolerancia multicultural encierra en sí mismo un alto potencial para activar los conflictos y las discriminaciones entre los distintos estratos culturales en contacto. Es una tolerancia que abona el camino a la más estricta intolerancia. Una toleran-

¹¹¹ ZIZEK, S., «Why We All Love to Hate Haider», *New Left Review*, n.º 2, marzo de 2000.

¹¹² ZIZEK, *Repetir Lenin*, o.c., p. 18.

cia blanda, acomodaticia a todo discurso e inhabilitada para decidir enérgicamente frente a la injusticia cultural, frente al conflicto de culturas reales que se dan en el espacio público. Esta postura elástica que el multiculturalismo exhibe admite el consenso como excusa acomodaticia entre culturas, reduciendo la identidad e idiosincrasia de éstas a meras expresiones folklóricas; pero resulta incapaz de mostrarse tolerante frente a conflictos culturales sustantivos enunciados en clave de derechos. Se puede tolerar al Otro siempre y en la medida que ese Otro no sea un fundamentalista intolerante. La izquierda también ha hecho aprehensión de esta perversión ante la fragmentación de su organización interna y de sus discursos bien pertrechados. La desaparición de la clase obrera, fetichismo álgido del discurso de la izquierda, ha obligado a ésta a asumir el discurso multicultural sustituyendo el fetiche obrero por políticas multiculturales que dan por asumidas el fin de la historia de la lucha de clases y, por tanto, de la añeja opresión del capital; abriendo el camino para la búsqueda de un consenso seráfico entre las nuevas formas de opresión y victimación, sin un planteamiento que explicita la urgente necesidad de trabajar con y por modelos globales de redistribución y reconocimiento.

Cuadernos Deusto de Derechos Humanos, núm. 35

La cultura de la Modernidad ha impuesto su ritmo sin mengua, sin diálogo ni concesiones consensuadas. Todo ejercicio de concertación en la Modernidad ha consistido en la imposición de una determinada hegemonía histórica y en el desarrollo de unas determinadas relaciones de poder, constituyendo, de esta manera, el tiempo y espacio de lo que vamos a denominar la Colonialidad del Poder. En este marco, se han ensayado formas de *multiculturalismo blando* en todo América Latina para poder integrar el reto de diferencias cosmovisionales como la de los pueblos indígenas. Estos multiculturalismos han ejercido con pasión el «fetichismo de la diversidad abstracta», pasando por alto muy diversas y variadas formas de poder y violencia intercultural, siendo la diferencia o la hibridez la coartada perfecta para imponer nuevas formas de desigualdad y opresión sin reconocimiento. Este trabajo versa sobre dinatismos culturales y saberes —los Estudios Culturales— en cuanto soportes desde donde articular una teoría crítica cuya manufactura última es el reconocimiento de los Derechos culturales. Todo ello en contrapunto con la hipoteca histórica y cultural que ha supuesto el régimen colonial en América Latina, y cómo las diferencias culturales —específicamente las indígenas— han podido (de)construirse y fraguarse en tiempos postcoloniales ante el macabro lastre histórico que ha supuesto la sistemática exclusión de estos pueblos de los mundos de la vida.

Asier Martínez de Bringas es doctor en Derecho e investigador del Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe de la Universidad de Deusto. Ha trabajado en el mundo de la cultura de paz y los derechos humanos con numerosos movimientos sociales. Ha desarrollado una intensa actividad en América Latina con distintas redes y grupos sociales. Ha centrado su trabajo teórico y práctico en la identidad, cosmovisión y derechos de los pueblos indígenas en América Latina. Ha escrito numerosos trabajos sobre teoría crítica de los derechos humanos, derechos de los pueblos indígenas y filosofía política contemporánea.



EUSKO JAURLARITZA
GOBIERNO VASCO

JUSTIZIA, LAN ETA GIZARTE
SEGURANTZA SAILA
DEPARTAMENTO DE JUSTICIA,
EMPLEO Y SEGURIDAD SOCIAL



**Universidad de
Deusto**

• • • • • • • •