

EDITORIAL
edA
ACADEMIA



PARADIGMAS EMANCIPATORIOS EN AMÉRICA LATINA

PARADIGMAS EMANCIPATORIOS EN AMÉRICA LATINA

Diversidad y articulación
de pensamientos y prácticas

COLECTIVO DE AUTORES

Grupo América Latina:
Filosofía Social y Axiología (GALFISA)
Instituto de Filosofía

Georgina Alfonso González
Yohanka León del Río
Maritza Hernández Pigueiras
Humberto Miranda Lorenzo
Alberto Pérez Lara
José Ramón Fabelo Corzo
Gilberto Valdés Gutiérrez (Coordinador)

EDITORIAL
edA
ACADEMIA



La Habana, 2005

© Colectivo de autores, 2005

© Sobre la presente edición:
Editorial Academia, 2005

Edición: Lic. Raquel Carreiro García

Diseño: Marlene Sardiña Prado

Corrección: Caridad Ferrales Avín

Obra editada por
Editorial Academia
Industria no. 452, esquina a San José,
La Habana 10200

Teléfonos: 862-9501 / 863-6467

Telefax: 863-0315

E-mail: geditora@ceniai.inf.cu
geventas@ceniai.inf.cu

ISBN 959-270-067-2

ÍNDICE

Se hacen paradigmas al andar / 1

Talleres Internacionales sobre Paradigmas Emancipatorios / 4

Estrategias metodológicas y epistemológicas / 5

Las interrogantes / 9

En busca del paradigma perdido / 9

Hacia nuevos paradigmas emancipatorios en América Latina (6 visiones interpretativas) / 52

¿Otro mundo es posible? Nuevos referentes valorativos en las alternativas emancipatorias latinoamericanas / 53

Georgina Alfonso González

Diversidad y articulación en América Latina. Desafíos de los movimientos sociales ante la civilización excluyente, patriarcal y depredadora del capital / 70

Gilberto Valdés Gutiérrez

Articulación social-clasista y nuevos actores sociales en América Latina / 93

Alberto Pérez Lara

Pensando la emancipación en clave autogestionaria. Apuntes bajo cuestionamiento / 125

Humberto Miranda Lorenzo

Debate en torno a la utopía en el pensamiento social-crítico alternativo al Pensamiento Único / 161

Yohanka León del Río

La globalización y sus retos para América Latina (Para una lectura crítica de las propuestas poscoloniales) / 186

José Ramón Fabelo Corzo

La globalización y sus retos para América Latina

(Para una lectura crítica de las propuestas poscoloniales)

JOSÉ RAMÓN FABELO CORZO

La globalización no significa, como frecuentemente se piensa, que estemos ahora abocados por primera vez a una historia mundializada. Compartimos el mismo sistema-mundo desde hace unos cinco siglos. A pesar de las grandes asimetrías y del muy diferenciado papel y lugar que en esta historia les haya correspondido a las diferentes zonas del planeta, lo cierto es que, paulatinamente, todas ellas se fueron incorporando —o a la fuerza las incorporaron— a un mismo sistema internacional de relaciones sociales que, desde sus inicios, tuvo al capital como potencia propulsora y a Occidente (léase a Europa, al Norte, al Primer Mundo) como centro expansivo de esa contradictoria universalidad. Así la Modernidad —otra de las denominaciones con las que puede calificarse este proceso— se constituyó desde sus orígenes con la imprescindible participación —no aspirada ni deseada, pero participación al fin— de los pueblos no occidentales que, de esta forma, fueron arrastrados, como subalternos, como periferia, como colonias o neocolonias, a la primera forma civilizatoria mundial.

De tal manera, la mundialización de la historia ha coincidido con su occidentalización, su capitalización y, en cierto sentido también, con su modernización. Cada una de estas denominaciones hace énfasis en distintos aspectos del mismo proceso. Si la «mundialización» alude a la puesta en contacto y el intercambio de actividades de grupos humanos de los más variados confines del planeta, la «capitalización» señala el tipo de organización socioeconómica en cuyos marcos se ha realizado este proceso, la «occidentalización» indica su dirección y sujeto preponderante y la «modernización» el sistema de valores que lo ha acompañado. Si es ésta una historia que abarca varios siglos, ¿qué aporta de nuevo la globalización?

Representa la globalización actual una etapa de la universalización histórica que, al mismo tiempo que conserva rasgos esenciales de etapas anteriores, entraña modificaciones muy complejas no sólo de naturaleza económica y tecnológica, sino también en los ámbitos de las hegemonías políticas y de la reproducción cultural.

El modo de producción capitalista ha sobrepasado con creces las fronteras nacionales y regionales, vinculándose a corporaciones transnacionales que están en todas partes y no se hayan ancladas a un territorio específico o a una nación en particular. Ello se ha visto favorecido por la neoliberalización de las relaciones económicas internacionales, tendiente a derribar toda barrera al libre flujo del capital. Este último circula por todo el globo, sin una dirección predeterminada, sin responder a un plan de desarrollo de un territorio concreto, ciego a las más raigales necesidades humanas, siguiendo la lógica exclusiva de la maximización de la ganancia. El capital mismo se mueve «virtualmente», ya no viaja en forma «física», sino por vía electrónica; el byte informático sustituye al papel como soporte material del dinero, lo cual ha favorecido la preeminencia del capital especulativo, todavía más ajeno y distante del ser humano y de sus necesidades.

Se ha hecho evidente que el verdadero poder, el poder del capital, se enajena cada vez más del rostro que lo había acompañado durante toda la Modernidad: el Estado-nación. El adelgazamiento neoliberal de los Estados va dejando a éstos la única función de garantizar el orden y la seguridad necesarios para el libre flujo del capital. Pareciera que la globalización ya no responde tanto a un

proyecto político imperial, sino más que todo a un capitalismo económico sin fronteras, lo cual se traduce en el paso de sociedades políticas, fuertemente disciplinadas por el poder estatal, a sociedades económicas, controladas directa y automáticamente por el capital.

El modelo de democracia liberal, una y otra vez erguido con orgullo por Occidente, se reduce cada día más a contiendas millonarias entre partidos por un cuasi poder que no afecta los intereses del capital y que es buscado las más de las veces para fines personales o de grupos, sin repercusiones significativas en el ámbito social que lo elige. El poder real y más profundo, el de las transnacionales, el Banco Mundial, el FMI, no se somete a la elección de los pueblos.

La revolución informática ha ofrecido un instrumento idóneo a la industria cultural y de la comunicación para promover los mismos patrones socioculturales en los más diversos contextos. La cultura y todos sus ingredientes fundamentales —arte, educación, imaginarios sociales— también se han transnacionalizado. En cualquier parte del planeta se leen las mismas noticias, se escuchan los mismos cantantes, se ven las mismas películas, se siguen las mismas telenovelas, se enseñan las mismas historias, se inducen los mismos sueños y deseos. Todo ello promueve una homogeneización cultural que pasa por encima de las tradiciones propias, de las historias locales, de las identidades históricamente conformadas y, sobre todo, de las muy deshomogenizadas condiciones materiales en que se vive. Se trata, al decir de Habermas, de la «colonización del mundo de la vida».

Todo esto puede crear la impresión de una desterritorialización de la economía, de la política y de la cultura. El espacio, esa categoría tan importante del imaginario moderno, parece desmoronarse ante el impacto que para su percepción representan los actuales procesos globalizantes.

Cuando en el mercado encontramos productos de tradicionales firmas primermundistas hechos en Taiwan, China o México; o cuando el FMI decide la política educativa de uno de nuestros países; o cuando por la televisión seguimos las Olimpiadas, de cuya distancia geográfica sólo nos advierte la diferencia de horarios; o cuando «chateamos» simultáneamente por Internet con varios amigos situados en distintos puntos cardinales del planeta; o cuando nos enteramos del origen nacional de un cantante de *pop* sólo cuando nos lo cuenta una de esas revistas dedicadas a los chismes biográficos de la farándula; en cualquiera de estos casos, la tradicional noción de espacio, donde ubicábamos a las naciones, a las culturas y a las identidades, queda tambaleante y en un camino aparente hacia su disolución.

Pero debemos estar alertas ante esta impresión subjetiva. Sin obviar la importancia e impacto de todos estos fenómenos, tenemos la imperiosa necesidad de ir más allá de las apariencias y hacer notar el nexo orgánico que une los actuales procesos de globalización con las etapas anteriores del desarrollo del capitalismo y, sobre todo, desmontar esa impresión de disolución de las desigualdades y de deslocalización social y territorial de las mismas.

Por supuesto, la globalización neoliberal no nos hace iguales, todo lo contrario, aumenta la brecha entre ricos y pobres y entre las diferentes zonas del planeta. Al igual que antes la plusvalía sigue siendo la esencia de la explotación capitalista; el capital que fluye al Sur no lo hace intentando beneficiar a esos territorios y a su población, sino buscando disminuir el *tiempo de trabajo necesario* y aumentar el *plusvalor*. La globalización de la producción y circulación del capital no puede ocultar el hecho de que su distribución y consumo sigue teniendo al Norte como destino preferente.

Los informes sobre el crecimiento anual del PIB per cápita en los países pobres con frecuencia obvian los datos sobre la parte de ese crecimiento que escapa en forma de pago de la deuda externa y sus intereses, como utilidades de las transnacionales, o en busca de bancos más seguros y de monedas menos frágiles. Las políticas educativas fondomonetaristas no han eliminado el anal-

fabetismo y la incultura. Las Olimpiadas muestran cada vez la enorme asimetría en el medallero entre pobres y ricos. El acceso a Internet está vedado para la mayor parte de la población del Sur y hay países enteros que apenas si están representados en la red.

Asimismo, los valores culturales de los pueblos pobres quedan en su mayoría enclaustrados en sus microespacios originales y a veces no logran difundirse ni siquiera a nivel nacional, o se ven precisados a cambiar de idioma, de estilo o de ritmo para aspirar a algún beneficio del mercado. La globalización no nos conecta con un espacio abstracto, desdibujado social y culturalmente, nos ata —una vez más— a los intereses expansivos de Occidente, que sigue siendo el globosujeto por antonomasia, mientras que la mayor parte del planeta permanece reducida, en el mejor de los casos, a objeto y, en el peor, a escoria, a residuo marginado, de un proceso que excluye tanto o más que lo que incluye.

Y ahora viene la pregunta crucial: ¿qué hacer ante esta situación?, ¿qué postura asumir desde nuestra posición de latinoamericanos, de pueblos del Sur?

Precisamente en relación con estas interrogantes y después de varios años bajo los efectos del *boom* del posmodernismo, ahora la intelectualidad latinoamericana comienza a recibir un nuevo paquete de propuestas teóricas reunidas en torno al nada casual concepto de Poscolonialidad.

De una lógica aparentemente sencilla parte la adopción del término mismo. Si mientras Europa fue moderna casi todo el resto del mundo era colonia, ahora, cuando Occidente todo se ha convertido en posmoderno, el Tercer Mundo vive su Poscolonialidad. Y de la misma forma que a la Posmodernidad occidental corresponde una línea teórica de pensamiento llamada posmodernismo, a la Poscolonialidad se asocia el poscolonialismo o los estudios poscoloniales.

El origen de este tipo de estudios se enmarca en algunas universidades inglesas y norteamericanas a fines de los años setentas y principios de los ochentas. Sus promotores iniciales fueron refugiados o hijos de emigrantes extranjeros, fundamentalmente indios, aunque también palestinos, egipcios, sudafricanos y de otros países asiáticos, pertenecientes a antiguas colonias británicas.¹ Resaltan dentro de esta primera oleada de pensadores nombres como los de los indios Ranahig Guha, Gayatri Spivak y Homi Bhabha y el del palestino Edward Said, considerado fundador de esta línea de pensamiento con la publicación en 1978 de su libro *Orientalismo. Concepciones occidentales sobre el Oriente*.²

Tanto en sus orígenes como en su evolución posterior, la mayoría de los autores fundamentales de esta línea de pensamiento, ostentan una procedencia tercermundista, que más tarde abarcó a otros países y regiones, incluida América Latina. Al mismo tiempo, el contexto donde se ha desarrollado su obra ha sido, por lo general y hasta ahora, el del mundo académico primermundista, enclave donde primero hicieron crisis los tradicionales discursos emancipatorios y donde el posmodernismo ha calado profundamente. El conjunto de estas circunstancias ha tenido mucho que ver con el surgimiento, el contenido y el destino de los estudios poscoloniales.

Hasta cierto punto, puede entenderse la coyuntura psicológica por la que atraviesan los autores de este tipo de producción teórica y la necesidad que sienten de formular una especie de discurso intermedio que, a la vez que mantenga cierto nivel de compromiso con su mundo de origen, satisfaga los requerimientos académicos del nuevo contexto primermundista en el que está inserto.

Claro que entender las condicionantes de orden psicológico de un determinado discurso no nos dice nada aún acerca de su legitimidad, mucho menos si no ha sido tenido en cuenta todavía su contenido concreto. De ahí que sea nuestro propósito aquí enunciar algunas de las tesis fundamentales del poscolonialismo, sobre todo en su proyección discursiva hacia América Latina, para después enjuiciar críticamente el grado de su legitimidad como presunta alternativa emancipadora.

En sentido general, los teóricos poscoloniales clásicos han pretendido esbozar una crítica al colonialismo, equidistante tanto de los discursos opresores de la Modernidad occidental, como del pensamiento anticolonial tradicional. Este último, en su opinión, no rompe con el rango epistemológico de la Modernidad europea y se articula en torno a la propia producción humanística y filosófica de esta última. Los discursos emancipatorios tradicionales promueven también una visión eurocéntrica y desarrollista que basa la crítica al colonialismo en el presunto freno y desviación que éste ha causado a la realización en el Tercer Mundo del proyecto europeo de la Modernidad. Santiago Castro-Gómez opina que «Lo que los teóricos poscoloniales empiezan a ver es que la *gramática* misma de la Modernidad —desde la cual se articularon todas las narrativas anticolonialistas— se hallaba vinculada esencialmente a las prácticas totalizantes del colonialismo europeo».³

Con el sello indiscutible de pensadores como Derrida o Foucault,⁴ los teóricos poscoloniales opinan que son las sociedades colonialistas las que han construido discursivamente una imagen de las culturas no-occidentales, muchas veces, a través de sus propios «representantes» teóricos e intelectuales con una proyección pretendidamente anticolonial. De ahí que sea ahora necesario «desconstruir» todo (o casi todo) el discurso emancipatorio precedente.

Los cuatro autores mencionados anteriormente, con ligeras variaciones de enfoque, comparan las ideas generales aquí expresadas.⁵ Uno de ellos, Ranahid Guha, crea a su alrededor un grupo de intelectuales indios que, tomando como objeto de reflexión la historia y la historiografía oficial del proceso independentista en la India, da inicios en los años ochentas a los llamados *Estudios Subalternos*.⁶

En opinión de los subalternistas, la reconstrucción del proceso liberacionista indio por parte de la historiografía anticolonialista, incluida la marxista, se realiza sobre la base de los mismos paradigmas humanistas europeos, sin otorgarles el debido protagonismo a las prácticas y a las formas de pensamiento propias de las masas indias.

Así, Ghandi, Nehru y otros líderes nacionalistas son presentados por estos discursos historiográficos como los recuperadores del ideal redentor que, basado explícita o implícitamente en la retórica cristiana de la victimización, otorga una superioridad moral a las masas frente al colonizador por el simple hecho de ser oprimidas. Se trataría en realidad, según los estudios subalternos, del mismo proyecto cristiano-humanista de redención universal que sirvió para legitimar el colonialismo europeo de ultramar.

Estos discursos, en consecuencia, lejos de servir a una causa verdaderamente emancipadora, funcionan como estrategias de subalternización por parte de las élites ilustradas de la propia India o como fundamento de «la retórica imperial del marxismo inglés, que para legitimarse políticamente en la metrópoli necesitaba recurrir a los ejemplos distantes de las luchas antiimperialistas en el Tercer Mundo».⁷

Bajo el influjo de las teorías poscoloniales y los estudios subalternos se crea oficialmente en los Estados Unidos en 1994 el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos (*Latin American Subaltern Studies Group*). A él pertenecen, desde su fundación, académicos como Walter Mignolo, John Beverley, Alberto Moreiras, Ileana Rodríguez y Norma Alarcón, quienes tuvieron a su cargo la redacción del *Manifiesto Inaugural*,⁸ documento que le otorgó «carta de ciudadanía» a la nueva asociación. Ampliado considerablemente en años posteriores, el grupo —también autoidentificado como teóricos poscoloniales— no representa un universo homogéneo, ni por su perfil profesional que abarca a sociólogos, antropólogos, historiadores, críticos literarios, semiólogos y filósofos, ni por la adopción de una lógica conceptual única. Los une, eso sí, una herencia teórica común que los vincula

de manera inmediata a los teóricos poscoloniales de origen sudasiático —Said, Guha, Bhabha, Spivak— y, de manera algo más mediata, a filósofos posmodernos como Foucault, Derrida y Vattimo.

A pesar de las diferencias, el grupo tiene un propósito compartido —la reconceptualización crítica de «América Latina» como objeto de reflexión—, un basamento epistemológico común —la necesidad de desconstruir, también críticamente, las narrativas tradicionales sobre América Latina, por estar involucradas a proyectos coloniales y ocultar el pensamiento y la voz de los subalternos— y una finalidad práctica inmediata: realizar una renovación poscolonial de los llamados «Estudios de Área» norteamericanos, en particular, de los «*Latin American Studies*».

En opinión de los miembros del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, los tradicionales *Latin American Studies* norteamericanos no captan o no enfatizan las sustanciales diferencias entre las dos Américas, al tiempo que tienden a homogeneizar social, económica, política y sexualmente a todas las sociedades latinoamericanas, constituyéndose en un reflejo burocrático-académico de los intereses de la política exterior norteamericana y de la globalización del *american way of life*. De esta forma, tales estudios han servido como estrategias epistemológicas de subalternización ancladas en los paradigmas universalizantes de la Modernidad, que reproducen, a nivel del saber, las prácticas de dominio de la principal potencia después de la Segunda Guerra Mundial.

Esta direccionalidad básica de la crítica marca ya una diferencia sustantiva de los integrantes de este grupo en relación con sus predecesores sudasiáticos: su finalidad inmediata se vincula más a la desconstrucción del latinoamericanismo tradicional realizado en los propios Estados Unidos que a la crítica del discurso emancipatorio promovido en América Latina. Por supuesto, este último no puede pasar totalmente inadvertido ni quedar incólume ante esta nueva revisión teórica. En tal sentido, no hay consenso entre estos teóricos en cuanto al nivel de complicidad de la intelectualidad latinoamericana con este tipo de narrativa subalternizadora.

Puede observarse, en el caso por ejemplo de Mignolo, un mayor respeto y reconocimiento al pensamiento latinoamericano e, incluso, la aceptación de precursores e iniciadores de teorías poscoloniales en los propios autores latinoamericanos, entre los que se incluyen a José Carlos Mariátegui, Edmundo O'Gorman, Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Rodolfo Kush, Fernando Ortiz, Raúl Prebisch, Darcy Ribeiro y Roberto Fernández Retamar.⁹ Otros teóricos poscoloniales, sin embargo y como se verá más adelante, ignoran totalmente el pensamiento latinoamericano o le atribuyen, sin previas distinciones, la misma intencionalidad subalternizadora que al latinoamericanismo tradicional realizado en los Estados Unidos. Pero más allá de estas distinciones y a pesar de que ya hoy pueden observarse seguidores de las teorías poscoloniales que viven en América Latina y trabajan en universidades latinoamericanas, lo que originalmente le dio sentido práctico al surgimiento del grupo fue la asunción de la necesidad de realizar un giro drástico en cuanto a la forma en que ha de concebirse la realidad latinoamericana en los marcos académicos norteamericanos.

Por ejemplo, en opinión de Alberto Moreiras, frente al latinoamericanismo tradicional norteamericano (primero o moderno) es necesario construir uno nuevo (segundo o poscolonial) que incorpore el imaginario inmigrante de los latinoamericanos en los Estados Unidos. De esta forma se pretende buscar una mayor articulación entre región de estudio y región de enunciación, habida cuenta de que la masiva inmigración latinoamericana ha desplazado las fronteras entre los Estados Unidos y América Latina hacia el norte y hacia adentro.¹⁰

Sin embargo, esta revisión poscolonial del latinoamericanismo no hace distinción en relación con la intencionalidad política de las concepciones anteriores. Excepto casos aislados, como el ya mencionado de Mignolo, se vierten en un mismo «saco» los discursos precedentes de derecha y de

izquierda. Todos pecan de lo mismo: la reproducción de la narrativa occidental. Continuadores de la idea posmodernista sobre el vínculo entre discurso y poder, los teóricos poscoloniales asumen que todas las presuntas categorías emancipatorias se encuentran ya «manchadas» de metafísica, metafísica que ha servido de sustento narrativo para la realización del proyecto colonial de Occidente. Veamos cómo describen esta idea básica de todo el discurso poscolonial dos de sus seguidores latinoamericanos.

De lo que se trata no es, por ello, de proclamar un ámbito de exterioridad frente a Occidente (el Tercer Mundo, los pobres, los obreros, las mujeres, etcétera) o de avanzar hacia algún tipo de «posoccidentalismo» teórico legitimado paradójicamente con categorías occidentales. Ello no haría otra cosa que reforzar un sistema imperial de categorizaciones que le garantiza al intelectual el poder hegemónico de hablar *por* o *en lugar de* otros. De lo que se trata más bien, como lo enseña Spivak, es de jugar limpio; de poner las cartas sobre la mesa y descubrir qué es lo que se quiere lograr *políticamente* con una determinada interpretación(...) El que interpreta sabe que lo hace desde una perspectiva en particular, aunque utilice para ello categorías metafísicas como «libertad», «identidad», «diferencia», «sujeto», «memoria colectiva», «nación», «derechos humanos», «sociedad», etcétera. Lo importante aquí no es la referencialidad ontológica de tales categorías —que en opinión de Spivak no son otra cosa que «prácticas discursivas»— sino su *función performativa*. Lo que se quiere no es encontrar una verdad subyacente a la interpretación, sino ampliar el campo de maniobrabilidad política, generando para ello determinados «efectos de verdad».¹¹

Debido a que el lugar de enunciación de las principales categorías historiográficas ha sido Occidente, el poscolonialismo opina que esas categorías no pueden entrañar una verdad, ya que han sido formuladas desde el ámbito interpretativo de sus intereses hegemónicos, han expresado la particularidad de su contexto, han estado condicionadas por las relaciones de poder que de ese contexto emanan y han hecho pasar por universal lo que no ha sido más que una lectura parcial e interesada de la historia. América Latina misma no es otra cosa que un invento discursivo de Occidente, necesitado de un *otro* o un *no-yo* para expresar ideológicamente su centralidad. De esa forma, se generó la idea de culturas nacionales o regionales que, asociadas a supuestos valores comunes, habrían de propiciar discursos y prácticas político-económicas alternativas, cuando en realidad tendrían como destino reforzar la ideología del occidentalismo y su estrategia de subalternización. Así lo expone Walter Mignolo: «[...] la gestación de entes como las culturas nacionales (continentales o subcontinentales) fue y es una parte integral de la idea misma de occidentalismo, de la construcción de Occidente como el sí mismo y del resto del planeta como la otredad».¹²

La alternativa ante esto, piensan los teóricos poscoloniales, no es elaborar un contradiscurso, con pretensiones también globales, lo cual no sería más que la otra cara necesaria del discurso occidentalista hegemónico. Según palabras de Alberto Moreiras, «[...] el discurso llamado de oposición corre el riego más desafortunado de todos: el de permanecer ciego a sus propias condiciones de producción como una clase más de discurso sistémico o intrasistémico».¹³

Se trataría más bien de lo inverso, de una «práctica epistémica antiglobal»,¹⁴ de la constitución de un nuevo latinoamericanismo «como aparato antirrepresentacional, anticonceptual», que «no pasa por la articulación identitario-diferencial, sino más bien por su constante desarticulación»;¹⁵ es decir, que abandona la visión unitaria y teleológica de América Latina, expresada en conceptos como el de «identidad latinoamericana», y la sustituye por una estrategia desconstruccionista que libere las diferencias y deje oír las voces marginales silenciadas por los saberes modernos, una nueva visión que busca en los intersticios que va dejando la globalización «una memoria siempre desvaneciente y sin embargo, persistente, una inmemorialidad preservadora del efecto singular»,¹⁶ cuyo destino no

es cambiar o detener la globalización, sino no dejarse tragar totalmente por ella. De esta forma, según Moreiras, el único modo de fomentar una contralógica global hegemónica es apelar a esos intersticios, a la singularidad de las localizaciones culturales, siempre confinadas a micro-espacios.¹⁷

Todo esto induce la necesidad de reevaluar el papel del intelectual, que es identificado dentro de esta concepción como perteneciente a la elite, lo cual a su vez presupone una localización teórica que «denota complicidad disciplinaria eurocéntrica».¹⁸ Esta idea, presente en muchos de estos teóricos, es minuciosamente desarrollada por John Beverley. Santiago Castró-Gómez la reseña de la siguiente forma:

Intelectuales como Bello, Sarmiento y Martí, para mencionar tan sólo tres ejemplos canónicos, actuaban desde una posición hegemónica, asegurada por la literatura y las humanidades, que les autorizaba a practicar una «política de representación». Las humanidades se convierten así en el espacio desde el cual se «produce» discursivamente al subalterno, se representan sus intereses, se le asigna un lugar en el devenir temporal de la historia y se le ilustra respecto al sendero «correcto» por el que deben encaminarse sus reivindicaciones políticas.¹⁹

Por esa razón Beverley estima que es necesario romper con la visión humanista del papel de los intelectuales y avanzar hacia formas posrepresentacionales de teorización, apoyadas en prácticas extraacadémicas, no letradas. De ahí que no se pretenda ahora una representación de los históricamente no representados, sino una metacrítica epistemológica del discurso latinoamericanista que aliente a hablar por sí mismo a los subalternos, como ya lo han hecho Rigoberta Menchú y el Ejército Zapatista de Liberación, sin precisar de la ilustración de nadie.²⁰

Evaluación crítica del poscolonialismo

Comencemos por el concepto mismo de «Poscolonialidad» y sus derivados. Asumimos, con Dussel,²¹ que la Modernidad es una época histórica no exclusivamente europea, sino de toda la humanidad. Precisamente con ella nace el primer sistema-mundo, signado por la occidentalización (léase capitalización) de todo el planeta. Es cierto que trajo una gran diferenciación en los lugares y destinos de los pueblos y que, dentro de ese sistema, unos asumieron el papel de metrópolis y a otros no les quedó más opción que convertirse en colonias, pero tanto los primeros como los segundos formaron parte de la misma Modernidad y la hicieron posible. ¿Por qué entonces hablar ahora de Posmodernidad para unos y Poscolonialidad para los otros? ¿Acaso no es suficiente el término de Posmodernidad, o el de Transmodernidad (que el propio Dussel introduce para evitar que su término sea asociado con alguna corriente al uso), o el de Posoccidentalismo (que Fernández Retamar viene utilizando desde 1976), o sencillamente, el de Poscapitalismo (que tal vez Marx estaría hoy dispuesto asumir como propio para complacer a los aficionados a los «pos»)?

Es cierto que todo discurso entraña un vínculo con el contexto que lo origina, sobre todo si se trata de un discurso con pretensiones interpretativas de la historia. Este condicionamiento contextual se expresa en el contenido valorativo de dicho discurso, es decir, en aquel contenido que reproduce narrativamente intereses humanos, no pocas veces asociados a relaciones de poder. Pero, más allá del discurso, hay una historia real que la narrativa misma puede interpretar con mayor o menor apego a la verdad.

Tal vez tenga razón Foucault cuando afirma que siempre estos discursos pretenden lograr un «efecto de verdad», pero ello no significa que sean necesariamente falsos, o totalmente falsos. Para empezar, ninguna narrativa histórica puede enajenarse totalmente de la historia real, porque tarde o

temprano tendrá que someterse —y permítaseme aquí un pequeño desvarío positivista— al tribunal de los hechos. Claro que de los mismos hechos son posibles interpretaciones distintas, pero antes de que estas interpretaciones se produzcan a posteriori, la praxis humana ha objetivado una tozuda realidad histórica, ya imposible de cambiar por ningún recurso interpretativo.

Hoy podríamos hacer muchas lecturas narrativas de la Segunda Guerra Mundial, pero ninguna de ellas les devolverá la vida a los millones de seres humanos que en esa contienda la perdieron. La historia no nace del discurso, sino de la praxis y, como realidad constituida, es un permanente referente objetivo que permite juzgar la validez de su interpretación subjetiva.

Occidente y su otredad, Centro y Periferia no son, lamentablemente, una simple idea, no son un constructo epistémico, sino ante todo una cruda realidad. Es cierto que las culturas nacionales y regionales latinoamericanas se han constituido como resultado de la irrupción de Occidente, pero no como un mero acto discursivo de este último, sino como resultado práctico —económico, político, social y cultural— de la colonización y neocolonización de nuestras tierras y de nuestra gente, siempre a favor de los intereses occidentales. La globalización neoliberal actual, marcada por la transnacionalización del capital, no es otra cosa que un paso más en la misma línea. Que algunos —muy pocos— hayan emigrado y dejado atrás parte de su origen, y que otros —también pocos— desde aquí disfruten de todas las «ventajas» de la globalización como puros occidentales, no cambia la situación real (nótese que no hablo de los imaginarios, sino de la situación real) de los centenares de millones que siguen estando unidos como latinoamericanos por los mismos problemas comunes.

Tienen razón los teóricos poscoloniales cuando critican la concepción lineal del tiempo histórico vigente en la mayoría de las narrativas modernas, que convirtió, por puro arte discursivo, a los «bárbaros» y «salvajes» en «primitivos», y que generó, más recientemente, la ideología del desarrollismo, tendiente a reducir las grandes diferencias del mundo de hoy a un mero asunto de grado o nivel de desarrollo dentro de un mismo esquema de evolución social. Es cierto también que no pocos discursos emancipatorios reprodujeron esta concepción.

Pero este hecho no es argumento suficiente para deslegitimar toda la herencia moderna, incluso la de aquellas concepciones que concienzudamente pretendieron convertirse en una alternativa al sistema y han generado para ello su correspondiente sistema categorial. Que una categoría haya tenido su origen en Occidente no nos dice nada aún sobre la legitimidad de su uso.

Por esa razón, no es lo más importante la delimitación precisa del origen del vocablo «América Latina». Aunque se dice que lo utilizó por primera vez en el siglo XIX un latinoamericano residente en Francia,²² de todas formas lo hizo conjuntando dos palabras de origen castellano. Lo mismo puede decirse del «Nuestra América» de José Martí y de muchísimas categorías más, casi todas de origen occidental, con las que los latinoamericanos se han pensado a sí mismos y han promovido un discurso emancipatorio.

¿De qué otro lugar iban a sacar sus categorías? ¿No se dan cuenta los teóricos poscoloniales que aun el discurso más disruptivo presupone cierta continuidad con el discurso con el que rompe? ¿No estamos obligados a utilizar las mismas «armas» que nos legó Occidente para volvernos contra él? ¿No se cae en una actitud, precisamente colonialista, cuando se presupone que los colonizados han sido meras víctimas pasivas de un discurso exógeno e incapaces de pensar por sí mismos? ¿No fue capaz el Calibán shakespeariano de utilizar el idioma que le enseñó Próspero para maldecirlo?

No hay dudas de la justeza de las críticas que el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos dirigen contra los Estudios de Áreas norteamericanas y, en particular, contra los *Latin American Studies*. Es comprensible que se acuda al posmodernismo y a las teorías poscoloniales para buscar

respuesta a tan justas y legítimas preocupaciones, debido al potencial crítico-desconstructivo presente en estas concepciones.

Sin embargo, sería tan o más conveniente calar con mayor profundidad en el propio pensamiento latinoamericano (cuya importancia real sólo algunos de estos teóricos parecen apreciar), sobre todo teniendo en cuenta el significado que le atribuye el poscolonialismo al lugar de enunciación para la legitimación de las teorías sociales.

Parece obvio que este último asunto no se resuelve con los inmigrados latinoamericanos en los Estados Unidos, que cumplen con la condición de *ser de*, pero no con la de *estar en*, como el propio poscolonialismo exige. ¿Qué garantías hay, como el mismo Moreiras reconoce, de que «[...] la diferencia simbolizada en el imaginario inmigrante no vaya a ser asimilada [...] al aparato global y a su constante recurso a la homogeneización de la diferencia?»²³

El reconocimiento de las singularidades sociales de las historias locales y la crítica a los discursos altamente homogeneizantes que obvian la especificidad de lo microlocalizado es hoy, sin duda, un ingrediente inalienable de la reconstrucción paradigmática del discurso emancipador. En eso llevan razón el posmodernismo y el poscolonialismo. Pero ello en ningún sentido significa la negación de la universalidad misma. Lo universal no es un mero asunto discursivo, resultado de la voluntad de algún sujeto que se la autoatribuya, sino, ante todo, un producto histórico real, asociado a la universalización práctica de la historia y generado por la propia expansión del capitalismo.

¿Cuánto de universal no contienen ya, desde hace cinco siglos, las historias locales? ¿Es lógico pensar a estas alturas en una historia local pura, desprendida de la huella de 500 años de mundialización capitalista y obviando ese determinante esencial que es lo universal incorporado históricamente? ¿No se percatan los teóricos poscoloniales de que mucho de lo que hoy puede identificarse como especificidad de lo micro-localizado se debe al modo singular en que se ha incorporado lo global?

Por otro lado, sabido es que la Modernidad trajo consigo al mismo tiempo homogeneización y diferenciación y que esta última es también un resultado histórico, fáctico, real, y no sólo discursivo. Esa diferenciación tiene diversas expresiones concretas a nivel local, nacional y regional, por lo que tan legítimo es reconocer los rasgos identificatorios de lo local, como asumir la existencia de una identidad nacional o regional, captada y reproducida, mejor o peor, por sus propios representantes.

En tal sentido, no puede afirmarse que Rigoberta Menchú y el Subcomandante Marcos no representan a nadie; hay miles que se sienten representados por sus discursos, incluso, en la mismísima Europa. Y el nivel de convocatoria social de sus programas de cambios se debe en buena medida a su articulación con las identidades. Ni siquiera el poscolonialismo puede evitar cierto reconocimiento velado a la existencia de una identidad latinoamericana. Si esta última fuera sólo un mito, ¿qué es entonces lo que trasladan los inmigrantes latinoamericanos a los Estados Unidos, qué es lo que los une como latinoamericanos a pesar de sus diversas procedencias nacionales, qué efecto podría tener esta inmigración sobre el llamado nuevo latinoamericanismo?

Si nos referimos a las posibilidades de reconstrucción de un proyecto emancipatorio, no es admisible pensar que sólo las voces marginales confinadas a los micro-espacios culturales constituyen una alternativa válida al discurso global hegemónico. Es evidente que por muy justas y legítimas que sean esas micro-demandas, su presunta satisfacción —algo de por sí difícil— no afectaría la lógica misma del sistema, lo cual necesariamente haría superficiales y endebles las conquistas que pudieran alcanzarse.

Quedarnos al nivel de las pequeñas historias es no ofrecer oponencia de significación a la gran historia de opresión que por más de 500 años ha vivido América Latina. Un verdadero proceso emancipador ha de sustentarse en el balance democrático de las representaciones y demandas de los

distintos sujetos sociales para construir desde ahí un discurso integrador de las pequeñas y grandes historias. Es cierto que las posibilidades prácticas inmediatas parecen más al alcance de lo microlocal que de lo global alternativo, mas también esta última perspectiva es hoy imprescindible para darle coherencia y sentido a la primera.

Afirmar —como lo hace Spivak y repiten algunos latinoamericanistas poscoloniales— que categorías como «libertad», «identidad», «nación» «emancipación» y otras que podríamos agregar siguiendo la misma lógica —«pobreza», «explotación», «enajenación», «exclusión»— no son otra cosa que «prácticas discursivas» sin importar su «referencialidad ontológica» es, ahora sí, un tremendo invento narrativo. Hasta este momento no habíamos caído en la cuenta de que la pobreza no existe, que es un asunto discursivo, y que la plusvalía es tal vez otro invento, también discursivo, del *Capital* de Marx que sólo buscaba un «efecto de verdad».

Se trata de absurdos, ¿no es cierto?, pero a esos absurdos —unos dichos y otros que no se han dicho tal vez por parecer demasiado absurdos— necesariamente habremos de llegar si partimos de los mismos presupuestos epistemológicos de los que parten los teóricos poscoloniales, en particular, del no reconocimiento de la posibilidad de una verdad en el conocimiento histórico y en la aprehensión de lo universal.

En esta concepción el condicionamiento social del conocimiento es absolutizado hasta tal punto que desaparece toda posibilidad de una verdad objetiva en el aprehensión de la sociedad. Del hecho cierto de que todo conocimiento se encuentra contextualmente condicionado, de su carácter siempre interesado y valorativo, se deduce su limitación en términos de verdad. De ahí se asume que todo pensamiento no hace más que expresar su singularidad y nunca una realidad que lo trascienda, mucho menos universal. Así lo dice claramente Moreiras: «si el pensamiento es siempre pensamiento de lo singular, del secreto singular, pensamiento pues de singularidades afectivas, no hay pensamiento globalizado».²⁴

Pero aquí tanto las premisas como la conclusión que de ellas se deriva resultan falsas, se confunde *lugar de enunciación* del pensamiento con *objeto* del pensamiento, se asumen como excluyentes la localización del discurso y la posibilidad de alcanzar con éste la universalidad.

Si seguimos por esta vía estamos condenados al más puro relativismo. Por eso el poscolonialismo no admite ningún meta-relato y confina a lo microlocal toda posibilidad legitimante del conocimiento. Sin embargo, cabe preguntarse ¿por qué se detiene en el nivel microlocal, si éste también está compuesto por grupos con sus propias diferencias internas en la captación de lo real-social?, ¿por qué no se desciende hasta el individuo mismo con su propia y particular «verdad», como correspondería a una concepción que parte de tales presupuestos epistemológicos?, ¿será por la evidente irracionalidad práctica que ello presupondría?

Aun cuando pretendiera esquivarlo, este discurso no puede evitar un efecto inhibitorio de cualquier acción práctica emancipatoria. Es poco probable esperar de tales premisas algo realmente constructivo, lógico, coherente, como alternativa sistémica. Más bien lo que encontramos es sólo un deshacer, un culto a lo espontáneo, a lo anárquico, a lo desarticulado.

Como no podemos construir, ni siquiera discursivamente, una alternativa a la realidad global que se nos impone, ya que caeríamos en la misma trampa epistemológica y nuestro discurso sería reabsorbido tarde o temprano por el propio sistema hegemónico que pretende combatir, lo mejor, entonces, es conformarnos con la realidad que tenemos.

Lo más que podemos hacer —así parecen pensar los teóricos poscoloniales— es desconstruir los discursos tradicionales, de derecha y de izquierda, mostrar su inexactitud y su ineficacia (esto último sobre todo para los de izquierda) y dejar al mundo así como está, a la derecha. ¿Y los

subalternos? Si, por supuesto, hay que dejar que hablen, siempre que se refieran a su singularidad, y hay que escucharlos, pero para dejarlos ahí donde están, en su subalternidad, no vaya a ser que creyendo emanciparse se conviertan en élites criollas y reproduzcan el mismo discurso hegemónico. Nada práctico puede ofrecerles el poscolonialismo.

El tipo de basamento epistemológico del que parte el poscolonialismo, caracterizado por la negación de toda posibilidad de una verdad histórica universal, hace muy frágil a dicha concepción integralmente vista. Basta con demostrar la existencia misma de ciertas regularidades generales del movimiento social y la posibilidad de su conocimiento verdadero para echar abajo el fundamento sobre el que se monta toda esta construcción teórica. Las propias leyes del desarrollo del capitalismo, descubiertas por Marx y confirmadas prácticamente por los procesos globalizadores actuales, serían suficientes para tales propósitos.

Por esa razón, en lugar de intentar aniquilar teóricamente la universalidad, habría que comenzar por reconocer su existencia real como producto histórico y la posibilidad de su aprehensión intelectual, pero, sobre todo, sería necesario indagar en los requerimientos epistemológicos y sociohistóricos desde los que esa aprehensión es posible. En otras palabras, se trataría de profundizar en la condiciones de posibilidad de una verdad histórica y, en especial, de una verdad valorativa.

Ya en un trabajo anterior hemos desarrollado en detalles este tema.²⁵ Ahora sólo deseamos subrayar que no desde cualquier lugar de enunciación es igualmente alcanzable esta verdad. Llevan razón los teóricos poscoloniales cuando afirman que el poder hegemónico de Occidente promueve una violencia epistemológica que conduce a un falseamiento histórico. Esto se debe a que los intereses que ese poder expresa son necesariamente excluyentes y subalternizadores. El proyecto histórico de expansión de Occidente, que no es otro que el proyecto de expansión capitalista, no podía —y todavía hoy no puede— realizarse si no creándose su no-occidente, su periferia, su otredad, que habrá de ser incorporado a su discurso como objeto, como medio, y no como fin, no como sujeto humano con el que compartir solidariamente la historia. Bajo estas premisas es imposible que su discurso exprese en realidad intereses genéricamente humanos y es ésta una condición de la verdad valorativa.

Creo que es necesario aclarar —aunque parezca un poco tarde para hacerlo— que «Occidente» no funciona aquí como una categoría geográfica en sentido estricto, sino más bien como una categoría geopolítica, con más de lo segundo que de lo primero. Noam Chomsky alguna vez se disculpaba por utilizar el término «Europa» como una metáfora, en la que había que incluir ahora al Japón, «como un país europeo honorario»²⁶ Esa misma metáfora fue utilizada por José Martí cuando denominaba a los Estados Unidos como la «América europea».

Y valga esta aclaración para decir ahora que Occidente o la propia Europa, geográficamente hablando, tampoco coinciden con el Occidente o la Europa como metáforas, es decir, como categorías geopolíticas. En este sentido, no constituyen unidades homogéneas y monolíticas, sino también asimétricas y desiguales. Occidente engendró a su interior su propia subalternidad. Esta subalternidad, atrapada por el concepto «proletariado» de Marx, tiene mucho que ver —aunque no sea absolutamente identificable— con la subalternidad exterior a Occidente, esa que hoy calificamos con categorías también geográficamente imprecisas como «Sur», «Tercer Mundo», «Periferia» o «América Latina».

Desde éstas y otras subalternidades, cuya aspiración máxima es la eliminación de la subalternidad misma, sí es posible un acercamiento a la verdad histórica, sí es posible la verdad valorativa, por expresar, a través de su visión también contextualmente condicionada, intereses que trascienden su particularidad social, por estar vitalmente interesadas en la realización práctica de un proyecto histórico que responda no a la realización de una centralidad excluyente, sino a la objetivación práctica de los intereses genéricamente humanos, hoy asociados a la propia conservación de la especie.

Por eso, suponer que el discurso de Marx es parte de la propia estrategia del poder hegemónico, por estar enmarcado geográficamente en Occidente y utilizar sus categorías, es una aberración incapaz de explicar por qué se convirtió en «un fantasma que recorrió al mundo». Como aberrante también resulta colocar a Martí en el mismo saco discursivo que a Sarmiento, con el pretexto de que ambos, como intelectuales, actuaban desde una posición hegemónica. La diametral diferencia de posiciones de estos dos pensadores constituye el más claro mentís a una teoría que no siempre distingue entre lo blanco y lo negro, entre lo verdadero y lo falso, entre lo que está a la derecha y lo que está a la izquierda.

A propósito, Martí vivió 16 años en los Estados Unidos, pero con una actitud enunciativa y una narrativa totalmente distinta a la preponderante en aquellos medios. Su claro distanciamiento de la que llamó la América europea quedó expresado cuando escribió: «viví en el monstruo y le conozco las entrañas» «y mi honda es la de David». Nunca coqueteó con lo que de monstruo tenía ya en su época aquella cultura y supo zafarse de las tensiones elitistas que ahora ahogan a más de un intelectual emigrado. Es lamentable que con tres plumazos narrativos y posmodernos se quiera deslegitimar la monumental obra teórico-espiritual y práctica de quien no sólo representó como muy pocos a los pobres de la Tierra, sino que vino con ellos a echar su suerte en los campos de batalla.

De lo que se trata, entonces, no es de promover una actitud antiglobal o contraglobal basada en la negación de la universalidad y de cualquier herencia moderna, sino de elaborar un proyecto discursivo, y más que todo práctico, para una globalización alternativa que permita la supervivencia del género humano. Y en la realización de ese propósito, Marx y Martí, por supuesto traídos al siglo XXI, tienen mucho que decirnos.

En cuanto al poscolonialismo sólo quedaría por hacerle una última objeción: ¿no son aplicables a él mismo muchos de los elementos que critica en otras concepciones?, ¿no se trata también de una especie de meta-relato con pretensiones universalizantes, válidas tanto para la India, como para los inmigrados en los Estados Unidos y los latinoamericanos al sur del Río Bravo?, ¿no es un discurso elaborado en los centros de poder?, ¿no pretenden los teóricos poscoloniales *representar* a los subalternos?, ¿qué garantiza que esta metacritica no sea absorbida (si ya de hecho no lo está) por las propias estructuras homogeneizantes que pretende combatir?, ¿por qué no considerar también subalternizador a este discurso si al igual que los muchos otros se mueve del centro a la periferia y sigue proyectando una imagen del otro a partir de fuentes teóricas primermundistas?, ¿no será ésta una nueva forma de colonialismo académico?

Todo parece indicar que en sentido general, como opina Mabel Moraña, las teorías poscoloniales siguen pretendiendo «[...] hacer de América Latina un constructo que confirme la centralidad y el vanguardismo teórico globalizante de quienes la interpretan y aspiran a representarla discursivamente». Nuestra América «[...] sigue siendo vista, en este sentido, como exportadora de materias primas para el conocimiento e importadora de paradigmas manufacturados a sus expensas en los centros que se enriquecen con los productos que colocan en los mismos mercados que los abastecen».²⁷

**Impreso en la Empresa Gráfica "Juan Marinello"
en el mes de diciembre del 2005.
"Año de la Alternativa Bolivariana para las Américas"**

Las nuevas alternativas social-políticas en América Latina, desde los años noventas del pasado siglo hasta el presente, suponen el ensanchamiento de la noción de sujeto popular con la diversidad de movimientos sociales, identidades y culturas subalternas amenazadas por la homogeneización mercantil, cosmologías preteridas, perspectivas liberadoras que se enfrentan, cada cual desde su propia visión y experiencia de lucha, al Pensamiento Único del neoliberalismo global.

Este libro recoge la experiencia reflexiva de los Talleres Internacionales sobre Paradigmas Emancipatorios (1995-2005) convocados por el Grupo América Latina: Filosofía Social y Axiología (GALFISA) del Instituto de Filosofía del Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente. Académicos (as), activistas sociales y políticos, educadores (as) populares se han dado cita en La Habana bajo esta convocatoria para debatir nuestros grandes problemas continentales y globales. El mérito de la sistematización realizada por este grupo de investigadores cubanos ha sido, en principio, propiciar un clima de compromiso y eticidad para el intercambio de prácticas e ideas plurales de resistencia y lucha, convencidos, con Martí, de que “[...] la libertad vive del respeto y la razón se nutre en la controversia”.

EDITORIAL
edA
ACADEMIA

INSTITUTO DE FILOSOFÍA



ISBN 959-270-067-2

