

Herencias coloniales y teorías postcoloniales

Walter Mignolo*

I

El término *postcolonial*¹ es una expresión ambigua, algunas veces peligrosa, otras veces confusa, generalmente limitada y empleada inconscientemente. Es ambigua cuando se la utiliza para aludir a situaciones socio-históricas relacionadas con la expansión colonial y la descolonización a través del tiempo y del espacio. Por ejemplo, Argelia, Estados Unidos o el Brasil del siglo XIX están todos enmarcados dentro de la categoría de países postcoloniales. El peligro surge cuando este término es usado en la academia en una dirección “post” teórica, convirtiéndose en la fuente de oposición principal en contra de las prácticas que favorecen a la “gente de color”, a los “intelectuales del Tercer Mundo”, a los “grupos étnicos” en la academia. Es confuso en expresiones como “hibridación”, “mestizaje”, “espacios intersticiales” y otras equivalentes para transformarse en objeto de reflexión y crítica de las teorías postcoloniales, porque ellas sugieren una discontinuidad entre la *configuración* colonial del objeto o tema de estudio y la posición *postcolonial* del lugar de la teoría. Es empleado inconscientemente cuando se lo desarraiga de las condiciones de su manifestación (por ejemplo, en ciertos casos como un sustituto de la literatura de la *Commonwealth* y en otros, como poder en la “literatura del Tercer Mundo”). Por consiguiente, el término “postcolonialidad” o “lo postcolonial” se vuelve problemático cuando se aplica a las prácticas culturales tanto del siglo XIX como a las del siglo XX.

A pesar de todas las dificultades que este término implica, soy de la opinión de que no debemos perder de vista el hecho de que lo postcolonial revela un cambio radical epistemo/hermenéutico en la producción teórica e intelectual. No es tanto la condición histórica postcolonial la que debe atraer nuestra atención, sino los *loci* de enunciación de lo postcolonial. En este artículo asumiré que se está produciendo una transformación fundamental del espacio intelectual, a raíz de la configuración de una razón postcolonial,

* En: Gonzáles Stephan, Beatriz, *Cultura y Tercer Mundo: 1. Cambios en el Saber Académico*, Cap. IV, Nueva Sociedad, Venezuela, 1996. pp. 99-136.

¹ V. Anne McClintock: “The Angel of Progress: Pitfalls of the Term ‘Postcolonialism’,” en *Social Text* 31/32, 1992, pp. 84-98. Ella Shohat: “Notes on the Postcolonial” en *Social Text*, 31/32. 1992, pp. 114-140: R- Radhakrishnan: “Postcoloniality and the Boundaries of Identity” en *Calaloo*, 16/4/1993, pp. 750-771-, Arif Dirlik: “The Postcolonial Aura: Third World Criticism In the Age of Global Capitalismo” en *Critical Inquiry*, N° 20/2, 1994, pp. 328-356.

tanto en el lugar de práctica oposicional en la esfera pública como el de una lucha teórica en la academia. En este contexto citaré la descripción que elabora Ella Shohat sobre las teorías postcoloniales como *loci* de enunciación y su opinión de que la teoría postcolonial ha formado un espacio de fuerza para la erudición y resistencia crítica: mientras que, en general, los discursos postcoloniales proporcionan prácticas oposicionales en países con una gran herencia colonial. En palabras de Shohat:

El término “postcolonial, sería, por lo tanto, más preciso si se articulara como “teoría de los post-primer/tercer mundos”, o como “crítica post-anticolonial” como un movimiento que va más allá de las relaciones relativamente binarias, fijas y estables que diseñan (mapean) las relaciones de poder entre “colonizador/colonizado” y “centro/periferia”. Tales rearticulaciones sugieren un discurso más matizado, que permita el movimiento, la movilidad y la fluidez. Aquí, el prefijo “post” haría sentido menos como lo que viene “después” y más como lo que sigue, lo que va más allá y se distancia críticamente de un cierto movimiento Intelectual –la crítica tercer mundista anticolonial- más que superar cierto punto histórico –el colonialismo- pues aquí el “neocolonialismo” sería una manera menos pasiva de referirse a la situación de los países neocolonizados y una modalidad políticamente más activa de compromiso².

A pesar de todas las ambigüedades del término analizado por Shohat, la cita subraya un aspecto crucial de las prácticas teóricas contemporáneas identificadas como postcoloniales, aunque el término excede su propia descripción. Argumentaré a favor de la razón postcolonial entendida como un grupo diverso de prácticas teóricas que se manifiestan a raíz de las herencias coloniales, en el cruce de la historia moderna europea con las historias contramodernas coloniales. No iré tan lejos como para proponer lo postcolonial como un nuevo paradigma, sino como para tomarlo como parte de uno aún más grande. Me gustaría insistir en el hecho de que el “post” en “postcolonial” es notablemente diferente de los otros post de la crítica cultural contemporánea. Iré aún más allá al sugerir que cuando se compara con la razón postmoderna, nos encontramos con dos maneras fundamentales para criticar la modernidad: una, la postcolonial, desde las historias y herencias coloniales; la otra, la postmoderna, desde los límites de la narrativa hegemónica de la historia occidental.

Comenzaré pues, con un recuento de la manera en la que hablo acerca de las situaciones y condiciones postcoloniales. Primero, limito mi comprensión acerca del “colonialismo” a la constitución geopolítica y geohistórica de la modernidad occidental europea (conceptualización de Hegel) en sus dos sentidos: la configuración económica y política del mundo moderno, y también el espacio intelectual (desde la filosofía hasta la

² E. Shohat: ob. cit., p. 108.

religión, desde la historia antigua hasta las ciencias sociales modernas) justificando tal configuración.

La razón postcolonial presenta lo contramoderno como un lugar de disputa desde el primer momento de la expansión occidental (por ejemplo, *La nueva corónica y buen gobierno* de Guamán Poma de Ayala, terminada alrededor de 1615), haciendo posible cuestionar el espacio Intelectual de la modernidad y la inscripción del orden mundial en el que el Occidente y el Oriente, el Yo y el Otro, el Civilizado y el Bárbaro, fueron Inscritos como entidades naturales. Desde 1500 aproximadamente, el proceso de consolidación de Europa occidental como entidad geocultural, navegó junto con los viajes de ultramar y la expansión de los imperios portugués y español. Durante el siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII, Italia, España (o Castilla) y Portugal fueron el “corazón de Europa” para usar el término que Hegel finalmente aplicó a Inglaterra, Francia y Alemania a comienzos del siglo XIX. Limitaré entonces mi enfoque de las situaciones/ condiciones postcoloniales a la configuración sociohistórica de los pueblos que obtienen su independencia o emancipación de los poderes imperiales y coloniales de Occidente (tales como Europa hasta 1945. o Estados Unidos desde el comienzo del siglo XX). La razón postcolonial precede y coexiste con las situaciones/condiciones postcoloniales. Por supuesto, el prefijo post contiene la idea de “precedencia”. Sin embargo, podría estar justificado en términos de condiciones postcoloniales, como utopía o como equivalente a la razón anticolonial (contramoderna), antes y después de la independencia política.

Una de las primeras dificultades que encontramos en este mapa de herencias coloniales y teorías postcoloniales, es que Estados Unidos no lo acepta fácilmente como caso postcolonial y, por consiguiente, como realidad con la que podríamos contar en términos de teorías postcoloniales³. La dificultad surge no sólo por las diferencias entre las herencias coloniales en Estados Unidos y, digamos, Jamaica, sino principalmente porque la postcolonialidad (tanto en términos de situación o condición como de producción teórica y discursiva) tiende a estar vinculada con las experiencias del Tercer Mundo. El hecho es que, a pesar de que Estados Unidos no tiene el mismo tipo de herencia colonial que el Perú o Indonesia, es, sin embargo, consecuencia de la expansión europea y no otro país europeo, propiamente hablando. A raíz del liderazgo norteamericano en la continuidad de la expansión europea, la razón postmoderna estaría conectada más fácilmente con Estados Unidos que con la razón postcolonial. Se podría decir que las herencias coloniales encontradas en países como Estados Unidos se adhieren a las teorías postmodernas que

³ V. E. Shohat y A. McClintock. ob. cit.

se encuentran en Fredric Jamesón,⁴ donde el espacio contestatario es el resultado de las herencias del capitalismo más que de las del colonialismo. La clásica discusión entre Jameson y Ahmad podría ser releída fácilmente en este contexto. Si es necesario otro ejemplo de la historia intelectual de Estados Unidos para justificar el razonamiento postmoderno en complicidad con lo postcolonial, se puede considerar seriamente el argumento de Cornel West⁵ acerca de la evasión norteamericana de la filosofía como genealogía del pragmatismo. Al leer a Emerson, Pierce, Royce, Dewey, Du Bois, James y Rorty (entre otros), West ha sugerido que la evasión filosófica norteamericana es precisamente el resultado del filosofar fuera de lugar. En otras palabras, de la práctica de una reflexión filosófica cuya base no ha sido fundada en la necesidad de separación de los centros coloniales, sino en las necesidades de los países coloniales mismos. Por eso, West afirma que “el pragmatismo profético se manifiesta en un momento específico en la historia de la civilización del Atlántico Norte –el momento de la postmodernidad–”, y va aún más allá cuando afirma que “la postmodernidad puede ser comprendida bajo la luz de tres procesos históricos fundamentales”: 1) el final de la edad europea (1492-1945), que diezmó la autoconfianza europea e inspiró la crítica personal (de acuerdo con West “este monumental descentramiento de Europa produjo reflexiones intelectuales ejemplares, tales como la desmitificación de la hegemonía cultural europea, la destrucción de la tradiciones metafísicas occidentales, y la deconstrucción de los sistemas filosóficos del Atlántico Norte”);⁶ 2) la manifestación temprana de Estados Unidos como poder económico y militar, ofreciendo direcciones en el ambiente político y la producción cultural; 3) el “primer paso a la descolonización del Tercer Mundo promulgado por la independencia política en Asia y en África”⁷.

Notemos primero que los tres procesos históricos fundamentales que West ofrece para comprender la postmodernidad podrían también ser invocados para entender el concepto de postcolonialidad. En un juego de palabras, se podría decir que la postmodernidad es el discurso de la contramodernidad surgido de las *colonias de asentamiento*; mientras que postcolonialidad es el discurso de la contramodernidad manifestada por la *colonización de asentamiento profundo* (por ejemplo, Argelia, India,

⁴ V. Fredric Jameson: *Postmodernism or the Logic of Late Capitalism* The Duke University Press, Durham, 1991.

⁵ *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*, University of Wisconsin Press, Madison, 1989.

⁶ Ibid., p. 235.

⁷ Ibid., p. 236.

Kenia, Jamaica, Indonesia, etc.)⁸ donde el poder colonial se mantuvo con una particular brutalidad. En segundo lugar, notemos que si se considera la descolonización como un proceso posterior a 1945 (lo que lo restringe principalmente al campo del Imperio británico y las colonias alemanas y francesas) América Latina queda fuera como proceso prematuro de descolonización y su entidad como grupo de países del Tercer Mundo no es siempre aceptada. Esta es otra de las razones por las cuales el concepto de postcolonialidad sólo comenzó a ser discutido recientemente en los círculos académicos latinoamericanos de los Estados Unidos y se mantiene en gran parte ignorado en los países de Latinoamérica, mientras que los conceptos de modernidad y postmodernidad gozan ya de una extensa bibliografía, tanto en la academia de los Estados Unidos como en aquéllos, particularmente en los países con gran población de descendencia europea (por ejemplo, Brasil y el Cono Sur).

El mapa presentado por West sugiere una herencia colonial dividida en tres partes: a) colonias de asentamiento; b) colonias de asentamiento profundo antes de 1945; c) colonias de asentamiento profundo después de 1945. En este mapa, el surgimiento del pragmatismo norteamericano en una colonia de asentamiento sería el equivalente de las teorías postcoloniales de las colonias de asentamiento profundo antes y después de 1945:

No es casual que el pragmatismo americano salga una vez más a la superficie de la vida Intelectual noratlántica en nuestros días... El sello distintivo del pragmatismo americano en nuestra era postmoderna es su descarado énfasis en lo moral y su inequívoco impulso de adelanto⁹.

El énfasis sobre el concepto de postmodernidad (en lugar de postcolonialidad) de una colonia de asentamiento que posteriormente se convirtió en poder mundial, explica la atención que el concepto de postmodernidad ha recibido en Latinoamérica. El hecho de que comencemos a ver artículos donde se mezclan la postmodernidad y Latinoamérica, parece obedecer a que el concepto de postcolonialidad se ha convertido en tema importante de discusión dentro de los círculos académicos de las mismas colonias de asentamiento elevadas a un nivel hegemónico mundial, aunque no siempre se hace la distinción entre la manifestación y los usos de la postmodernidad y la postcolonialidad, ni sus consecuencias son evaluadas. Por ejemplo, cuando Dirlik afirma abierta y provocativamente que “lo postcolonial comienza cuando los intelectuales del Tercer Mundo han llegado al mundo

⁸ He usado la distinción entre “colonias de asentamiento” (por ejemplo, Estados Unidos, Australia, Nueva Zelanda, etc.) y “colonias de asentamiento profundos” (por ejemplo, Argelia, Perú, India, etc.) de McClintock: ob. cit.

⁹ Cornel West. ob. cit., p. 4.

académico del Primer Mundo”¹⁰, no se puede evitar la misma pregunta referente a lo postmoderno, y a la vez, considerar un argumento como el de West como una respuesta a lo postmoderno en Estados Unidos.

Si miramos atrás, hacia las colonias de asentamiento profundo, como la mayoría de los países latinoamericanos (tipo b), las preocupaciones y los temas que hoy identificaríamos como discursos postcoloniales que coexisten con las condiciones postcoloniales, pueden ser encontrados inmediatamente después de la revolución bolchevique y algunas de sus diferentes manifestaciones pueden ser subrayadas: el caso del marxismo de José Carlos Mariátegui en Perú (alrededor de 1920); de Enrique Dussel en Argentina (desde 1970); y en México (desde 1960 hasta hoy), los pensadores liberales como Leopoldo Zea y Edmundo O’Gorman.

En 1958, Zea publicó *América en la historia*,¹¹ texto más bien de teoría postcolonial, que podríamos describir como liberal, acerca de países de asentamiento profundo, emancipados directamente del poder colonial a comienzos del siglo XIX. La problemática presentada por Zea está enraizada en una larga y duradera tradición entre intelectuales hispanoamericanos desde el siglo XIX: la conflictiva relación con Europa y, hacia el fin del siglo XIX, con Estados Unidos; en otras palabras, con el occidentalismo. En este texto Zea representa tanto a España y a Rusia como marginales para el Occidente. Hay dos capítulos muy significativos “España al margen de Occidente” y “Rusia al margen de Occidente”. Se puede conjeturar que las situaciones postcoloniales en las colonias de asentamiento profundo (tipo b) en Latinoamérica, tienen algunas similitudes con la transformación de Rusia en la Unión Soviética, a pesar de haber transcurrido casi un siglo entre la descolonización de Latinoamérica y la revolución rusa. Una similitud muy obvia que Zea señala como proveniente de la modernidad marginal de España y Rusia durante los siglos XVIII y XIX. Sin embargo, existen enormes diferencias debido a las distintas épocas en que tuvo lugar cada proceso histórico y por el hecho de que mientras la descolonización en Latinoamérica se produjo en las primeras colonias españolas y portuguesas de asentamiento profundo (algunas interacciones con las culturas indígenas, por ejemplo, los Andes y Mesoamérica, y otras zonas en las que la descolonización se produjo involucrando el problema de la esclavitud como migración forzada), la Revolución Rusa ocurrió en el mismo corazón del imperio. La relación de España como la de Rusia con el “eurocentrismo” fue semejante: a ella Zea le dedica un capítulo de su más reciente producción¹² y que ubica

¹⁰ ob. cit., p. 329.

¹¹ UNAM, México, 1958.

¹² V. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Anthropos, Barcelona, 1988.

en la formación y consecuencia de las conceptualizaciones cartesianas y hegelianas de la “razón”, como también en el invertido hegelianismo de Marx y Engels como una utopía que no se materializa en Europa sino en sus márgenes. Sin embargo, la herencia histórica y su implementación revolucionaria en la Unión Soviética no están conectadas con la herencia colonial y el pensamiento postcolonial por razones que ya describiré.

Jorge Klor de Alva reaccionó fuertemente en contra del pensamiento en términos postcoloniales en Estados Unidos, y al hacerlo trajo a primer plano la diferencia entre las herencias coloniales de asentamiento y de asentamiento profundo. En la larga cita que exponemos, podemos ver la diferencia entre un pensador neoliberal mexicano de los años sesenta como Zea y un pensador chicano de los años noventa, enfrentándose con la occidentalización y las herencias coloniales:

La primera parte de mi tesis es simple: si tomamos en cuenta que la población Indígena de las Américas empezó a sufrir un colapso demográfico devastador como consecuencia de su contacto con los europeos; que la pérdida de población nativa trajo como consecuencia, a finales del siglo XVI, el desplazamiento hacia la periferia de aquellos que se identificaban a sí mismos como nativos de la naciente política nacional; que la mayor parte de los mestizos que empezaron rápidamente a reemplazarlos forjaron su imagen a partir de los modelos europeos: que conjuntamente con los Euro-americanos (criollos) y algunos europeos (peninsulares), estos mestizos occidentalizados conformaron los ejércitos que derrotaron a España durante las guerras de Independencia del siglo XIX; y, finalmente, que los nuevos países bajo el liderazgo criollo/mestizo, construyeron sus identidades nacionales completamente al margen de las prácticas euro-americanas, del idioma español y del cristianismo, presentar a los sectores pre-independientes no-nativos como colonizados sería tomar una dirección errada, es inconsistente explicar las guerras de Independencia como luchas anticoloniales, y caracterizar a las Américas posteriores a las guerras de separación como postcoloniales es engañoso. En resumen, las Américas no eran ni Asia ni África; México no es la India, Perú no es Indonesia y los latinos de Estados Unidos –a pesar de su trágica lucha en contra de su exclusión- no son argelinos¹³.

Klor de Alva formuló esta tesis, como él mismo aclara, basado en sus investigaciones dentro de la construcción de Identidades entre los latinos y los mexicano-americanos en los Estados Unidos de hoy. Además, aunque no deja muy claro su concepto de “las Américas”, excluye el Caribe (inglés, francés y español), cuya consideración cambiaría radicalmente la visión de lo colonial y lo postcolonial, ya que el Caribe inglés y francés pertenecen a las

¹³ Jorge Klor de Alva: “Colonialism and Postcolonialism as (Latin) American Mirage” en *Colonial Latin American Review* Vol. 1, N° 1-2, 1992, p. 3.

colonias de asentamiento profundo de tipo c, mientras que el Caribe español, es de tipo b. Básicamente, la idea de Klor de Alva sobre “las Américas” es puramente hispana y angloamericana.

Existen aquí dos problemas que merecen ser aclarados. Uno es la diferencia entre las situaciones postcoloniales y el otro, es lo que hay entre los discursos y las teorías postcoloniales. Me inclino por entender “las situaciones y discursos postcoloniales” como una configuración de la liberación de las reglas coloniales y las diferentes etapas del período moderno; por ejemplo, la independencia angloamericana e hispanoamericana al final del siglo XVIII y principios del XIX respectivamente; como también la descolonización de Indonesia o Argelia. Es decir, que son situaciones y discursos postcoloniales de tipo a, b y c. Tal formulación es tal vez muy esquemática, pero nos ayuda a separar algunas de las confusiones y ambigüedades que conlleva la expresión.

En contraste, las teorías postcoloniales no integran ninguno de los tres tipos de situaciones y discursos postcoloniales, son más bien una manifestación de las consecuencias de las situaciones y discursos postcoloniales de tipo b, especialmente de tipo c. Además, es la construcción de la conciencia de la teoría postcolonial la que permite describir y separar (por ejemplo, construir) las diferentes experiencias coloniales y postcoloniales (es decir, situaciones y discursos). Ahora si entendemos la postcolonialidad y la postmodernidad como construcción de teorías, ambos términos se manifiestan desde diferentes tipos de herencias coloniales (tipo (a) la postmodernidad; tipo (b) y (c) la postcolonialidad), entonces ambos tipos de teorías son movimientos contramodernos que responden a diferentes clases de herencias coloniales y tienen en común el proceso de la expansión occidental identificado como modernidad.

El lector puede objetar diciendo que la postmodernidad no es particularmente angloamericana, ni siquiera un fenómeno europeo, sino que pertenece a la historia del ser humano. Si usamos una lógica similar, se puede argüir que la misma observación podría hacerse con respecto a la postcolonialidad, diciendo que ésta es solamente un problema de modernidad y países colonizados entre 1492 y 1945, sino más bien un problema global o un problema transnacional. Estaría de acuerdo con ambos debates. La modernidad es tanto la consolidación de los imperios de Europa incluyendo o sus consecuencias; como también la subyugación de pueblos y culturas en su lucha por la liberación, aunque su historia puede haber sido relatada principalmente por discursos coloniales producidos por aquellos en el poder y en la posición para hacerlo efectivo. De esta manera, si la modernidad consiste tanto en la consolidación de la historia europea como de la historia silenciosa de las colonias

de la periferia, la postmodernidad y la postcolonialidad (como operaciones de construcción literaria) son lados distintos de un proceso para contrarrestar la modernidad desde diferentes herencias coloniales: 1) herencias desde/en el centro de imperios coloniales, por ejemplo, Lyotard); 2) herencias coloniales en colonias de asentamiento (por ejemplo, Jameson en Estados Unidos); y 3) herencias coloniales en colonias de asentamiento profundo (por ejemplo, Said, Spivak, Glissant).

Mi argumento es, entonces, que la teorización de lo postcolonial permite descentrar las prácticas teóricas en términos de ubicación geocultural. Es precisamente en este aspecto que la diferencia entre los discursos postcoloniales y las teorías es difícil de rastrear. Las teorías postcoloniales son, por así decir, discursos postcoloniales (por ejemplo, políticos, legales, históricos y discursos literarios de emancipación) con la autoconciencia de ser una práctica teórica dentro del concepto erudito de la expresión (por ejemplo, discursos eruditos vinculados a la academia y a las tradiciones y reglas de instituciones disciplinarias). Es por eso que hubiera sido muy difícil concebir a Fanon como un teórico postcolonial en 1961. Su discurso, a pesar de que fue atractivo y seductor (y aún lo es), no era parte del marco conceptual que, en esa época, se concebía en términos del discurso teórico por la academia. La teoría en las humanidades, en ese entonces, era concebida principalmente en términos de modelos lingüísticos y, en las ciencias sociales en términos de leyes ya establecidas. Fanon se convierte en un teórico postcolonial después de que la academia conceptualiza una nueva clase de prácticas teóricas, inventa un nombre para distinguirla de las demás y la sitúa dentro de un campo académico específico.

Las dificultades de trazar límites claros provee a la teorización postcolonial un lugar distintivo. Primero, porque el lugar geocultural se hace explícito. Las prácticas teóricas postcoloniales se asocian con Individuos que *provienen* de sociedades con fuertes herencias coloniales, que han estudiado y/o *están en* algún lugar del corazón del imperio. Estoy consciente de que esta afirmación puede ser peligrosa, ya que puede usarse para que sólo ciertos individuos puedan producir un determinado discurso. Sin embargo, no estoy planteando el problema en términos de un determinismo ontológico, sino más bien, en términos de opciones y posibilidades. Estoy seguro de que mientras no sea necesario ser X para entender los X (por ejemplo, chicanos, mujeres, mujeres de color, hispanos, etc.), cuando se habla de prácticas teóricas como Intervenciones culturales y políticas, la política de identificación se convierte en una parte de la política de colocación: identificarse a sí mismo como X sería parte del mismo proceso de teorización de la condición social en la cual los X han estado y son colocados. Por consiguiente, parece que las posibilidades de teorización de las herencias coloniales pueden ser llevadas a cabo en diferentes

direcciones: desde un lugar estrictamente disciplinario; desde el lugar de alguien para quien las herencias coloniales son históricas, pero no algo personal: finalmente, desde el lugar de alguien para quien las herencias coloniales están atrincheradas en su propia sensibilidad. Parte de la confusión y de la ambigüedad del término se debe a las varias posibilidades de comprometerse uno mismo en teorizaciones postcoloniales. Creo, sin embargo, que el prejuicio opuesto es lo más común: que las personas provenientes *del* corazón del imperio tienen la competencia necesaria para teorizar sin importar el lugar donde *estén*. Este prejuicio está anclado en la distribución ideológica del conocimiento en las ciencias sociales y las humanidades, que va unido a la distribución geopolítica del Primero, Segundo y Tercer mundos. O, de otra manera, mientras la razón postcolonial revela un cambio de terreno con respecto a su propio fundamento como práctica cognitiva, política y teórica, la razón moderna dice del fundamento de las humanidades y de las ciencias sociales durante el siglo XIX basada en herencias del Renacimiento y de la Ilustración, en lugar de las herencias coloniales.

Debo esta idea a Carl Pletsch¹⁴, quien trazó la división social y científica del trabajo en relación con la división geopolítica del Primero, Segundo y Tercer mundos entre 1950 y 1975. Periodo en el que la labor social y científica estuvo reorganizada de acuerdo al nuevo orden mundial, coincidentemente con el período de surgimiento de los discursos coloniales y el establecimiento de las bases de las teorías postcoloniales. Los discursos coloniales y sus teorías no eran todavía un tema de discusión en la época en que Pletsch escribió su artículo, dedicado principalmente a las ciencias sociales. El período escogido es importante también por las conexiones implícitas entre la descolonización y el surgimiento de la Guerra Fría, que puso de nuevo a Rusia/Unión Soviética en el panorama, en el margen de la modernidad occidental, como Segundo Mundo. La tesis de Pletsch es simple: la angustia de Occidente por el surgimiento de las naciones socialistas y, sobre todo, por el crecimiento económico y tecnológico de la Unión Soviética, inspiró la división del mundo en tres grandes categorías: los países tecnológica y económicamente desarrollados, organizados democráticamente; los países tecnológica y económicamente desarrollados, gobernados por la ideología; y los países tecnológica y económicamente subdesarrollados. Las bases de tal distribución no van unidas necesariamente a las propiedades de los objetos clasificados, sino al lugar de enunciación que construye la clasificación: la enunciación se encuentra en el Primer Mundo y no en el Segundo ni en el Tercero. Ya que la clasificación se originó en países capitalistas democráticamente desarrollados, estos se convirtieron naturalmente en el Primer Mundo y en el modelo de las clasificaciones posteriores. Mi primera suposición, entonces, es que la

¹⁴ V. "The Three Worlds or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950-1975, en *Comparative Study of Society and History* 23/4. 1981. pp. 565-590.

teorización postcolonial lucha por un desplazamiento del *locus* de enunciación del Primero al Tercer Mundo¹⁵.

Mi suposición se puede entender mejor si proseguimos con Pletsch un poco más. La fuerza de su argumento descansa en el hecho de que la redistribución académica de la labor científica no es paralela a la nueva ubicación política ni económica de los mundos culturales. O, como el mismo Pletsch señala:

Los términos que evocaban etnocentrismo, condescendencia, Imperialismo y agresión fueron sustituidos sistemáticamente por términos-eufemismos aparentemente naturales y científicos. Las antiguas colonias no sólo se transformaron en “países en proceso de desarrollo” y las tribus primitivas se convirtieron en “pueblos tradicionales” sino que los departamentos de Guerra y de Marina del gobierno de Estados Unidos se transformaron en el departamento de “Defensa”... La necesidad de ayuda foránea y los enormes egresos asignados a asuntos militares hubiesen sido imposibles de explicar en una época de paz con categorías que no se diferenciaban en nada de aquellas bajo la protección jerarquizada del paraguas de los tres mundos¹⁶.

Desde un punto de vista epistemológico, la distinción clásica entre las sociedades tradicionales y modernas puede re-colocarse y redistribuirse. Así, el mundo moderno se divide en dos: el Primer Mundo es tecnológicamente avanzado, libre para el ejercicio del pensamiento utilitario y desprovisto de restricciones ideológicas, por consiguiente natural. El Segundo Mundo es también tecnológicamente avanzado, pero sobrecargado con una élite ideológica que impide el pensamiento utilitario y el libre acceso a la ciencia. El mundo tradicional es económica y tecnológicamente subdesarrollado, con una mentalidad que obstruye la posibilidad del pensamiento utilitario y científico. Por eso es que la distribución epistemológica del trabajo fue parte integrante de la distribución ideológica del mundo y de la reconceptualización de la ciencia, la ideología y la cultura:

Los científicos sociales de Occidente se han reservado el concepto de cultura para las mentalidades de las sociedades tradicionales en sus estados primitivos. Han denominado a las sociedades socialistas como el Segundo Mundo, la comarca de la ideología. Y han asumido desde hace mucho –aunque no de forma unánime, por supuesto- que el Occidente moderno es el cielo de la ciencia y el pensamiento utilitario. En concordancia con este

¹⁵ Se me ha dicho en un par de ocasiones que no debería de hablar de Primero, Segundo ni Tercer mundos porque tales entidades no existen. Quisiera enfatizar aquí que no estoy hablando de las entidades, sino de las divisiones conceptuales del mundo que, como tales existieron y todavía existen aunque la configuración del mundo no es la que Inspiró dicha distinción. Siento la necesidad de disculparme por presentar esta anotación, a la vez que no puedo evitarla.

¹⁶ C. Pletsch: ob. cit., p. 575.

esquema, un clan de científicos sociales ha sido seleccionado para estudiar estas sociedades primitivas del Tercer Mundo (los antropólogos). Otros clanes –los economistas, sociólogos y politólogos- estudian el Tercer Mundo sólo cuando el proceso de la modernización ya se encuentra en marcha. La verdadera comarca de estas últimas ciencias sociales es el mundo moderno, especialmente las sociedades naturales de Occidente. Pero una vez más, se van a seleccionar y diseñar subclanes de cada una de estas ciencias del mundo moderno para que penetren específicamente en las regiones Ideológicas del Segundo Mundo. Estos estudiantes del Segundo Mundo, como muchos de sus colegas economistas, politólogos y sociólogos que estudian el proceso de la modernización del Tercer Mundo, están comprometidos mayormente con estudios de área. Lo que distingue su área es el peligro asociado con la ideología puesta en contraposición con la ahora inocente otredad de las culturas tradicionales. Pero un contraste mucho mayor se presenta entre todos estos especialistas de área, sean del Segundo o del Tercer Mundo, y el generalista disciplinario que estudia las sociedades naturales del Primer Mundo¹⁷.

Cito a Pletsch en una forma extensa por la sustancial redistribución del orden de las cosas y de las ciencias humanas que ya Michel Foucault describió para el siglo XIX y también porque ayuda a aclarar el lugar de las prácticas teóricas postcoloniales y postmodernas hacia el final del siglo XX, poco después del colapso del orden de los tres mundos y el fin de la Guerra Fría. Se puede conjeturar que una característica sustancial de lo postcolonial lo constituye la emergencia del *loci* de enunciación de acciones sociales que surgen de los países del Tercer Mundo, y que Invierten la imagen contraria producida y sostenida por una larga tradición desde la herencia colonial hasta la redistribución de la labor científica analizada y tecnológicamente subdesarrollada, con una forma de pensamiento “oscuro”: él o ella no puede producir ningún tipo de pensamiento teórico significativo, por cuanto la teoría se define según los modelos del Primer Mundo. De acuerdo a esta lógica, las teorías y las ciencias son producidas en los países del Primer Mundo donde no existen las obstrucciones ideológicas para el desarrollo del pensamiento científico y teórico.

Mi segunda suposición entonces, es que el *locus* de la teorización postmoderna (de acuerdo a la tesis de Jameson)¹⁸ se ubica en el Primer Mundo, aunque en oposición a la configuración epistemológica de las ciencias sociales *vis-à-vis* del Tercer Mundo analizado por Pletsch. Se podría argumentar que la razón postmoderna mezcla prácticas y entrenamientos teóricos del Primer Mundo con las bases ideológicas del Segundo. Sin embargo, mantiene como tal su diferencia con la razón postcolonial en la que la alianza está entre la producción cultural del Tercer Mundo y la Imaginación teórica del Primero. Pletsch

¹⁷ Ibid., p. 579.

¹⁸ Fredric Jameson. ob. cit.

en su artículo se refiere a la literatura. No obstante, no nos podemos olvidar del enorme impacto de la producción literaria de los países del Tercer Mundo (por ejemplo, García Márquez, Assia Djebar, Salman Rushdie, Naguib Mahfouz, Michelle Cliff). El hecho de que tal impacto tuviera lugar en el campo literario (es decir, en el campo de la producción “cultural” más que en el de las ciencias sociales) corrobora la hipótesis de Pletsch sobre la distribución del conocimiento en relación con las áreas geoculturales. Explica también por qué el realismo mágico se convirtió en el símbolo de la producción cultural del Tercer Mundo.

Repensemos ahora la distinción entre *venir de*, *estar en* y *ser de*. Si tanto los discursos postcoloniales (incluyendo la literatura) como las teorías están asociados con la gente (*que viene*) de países con herencias coloniales, es precisamente por el desplazamiento del *locus* de producción intelectual del Primer al Tercer Mundo. Sin embargo, mientras la producción literaria puede ser fácilmente atribuida a la producción cultural del Tercer Mundo, la teoría es más difícil de justificar porque –de acuerdo a la distribución científica del trabajo analizada por Plesch- el *locus* de la producción teórica es del Primero más que del Tercer Mundo. Entonces, mi tercera suposición es que las prácticas teóricas postcoloniales no sólo están cambiando nuestra visión de los procesos coloniales, sino que también están desafiando la misma fundamentación del concepto occidental del conocimiento y del entendimiento al establecer conexiones epistemológicas entre el lugar geocultural y la producción teórica.

Al insistir en la conexión entre el lugar de la teorización (*ser de*, *venir de* y *estar en*) y el *locus* de enunciación, estoy enfatizando que los *loci* de enunciación no son dados, sino representados; y no estoy suponiendo que sólo la gente que viene de tal o cual lugar puede teorizar X. Deseo insistir en el hecho de que no estoy presentando el argumento en términos deterministas, sino en el campo abierto de las posibilidades lógicas, de circunstancias históricas y de sensibilidad personal. En otras palabras, estoy sugiriendo que aquellos para quienes las herencias coloniales son reales (es decir, les duelen) están más (lógica, histórica y emocionalmente) inclinados que otros a teorizar el pasado en términos de historias coloniales. También estoy sugiriendo que la teorización postcolonial reestablece los límites entre el conocimiento, lo conocido y el sujeto y el sujeto cognoscente (y ésta es mi razón para acentuar las complicidades entre las teorías postcoloniales y “las minorías”). Mientras que, por una parte, percibo el lugar del sujeto cognoscente en la economía social del conocimiento y del entendimiento como la contribución principal de las teorías postcoloniales, siento, por otra parte, que la descripción o explicación de lo conocido es la contribución principal de las teorías postmodernas.

II

Me gustaría desplazarme hacia la segunda parte de mi argumento: Las teorías postcoloniales como contramodernidad y *loci* de enunciación diferencial. Enrique Dussel, filósofo argentino asociado a la filosofía de la liberación, presentó una idea similar de una manera clara y convincente. Cito la introducción de sus conferencias en Frankfurt:

La modernidad es, para muchos (por ejemplo para Jürgen Habermas o Charles Taylor), un fenómeno esencial o exclusivamente europeo. En estas conferencias, argumentaré que la modernidad es, de hecho, un fenómeno europeo, pero está constituido por una relación dialéctica con una alteridad no-europea que es su contenido último. La modernidad aparece cuando Europa se autoafirma como el “centro” de una historia mundial que ella inaugura; la “periferia” que circunda este centro es, en consecuencia, parte de su autodefinición. La oclusión de esta periferia (y del papel de España y Portugal en la formación del sistema mundial moderno desde finales del siglo XV hasta mediados del XVII), induce a los principales pensadores contemporáneos del “centro” a una falacia eurocéntrica con respecto a su comprensión de la modernidad. Si su comprensión de la genealogía de la modernidad es entonces parcial y local, sus intentos por elaborar una crítica o defensa de ella parecen igualmente unilaterales y, en parte, falsos.¹⁹

La construcción de la Idea de la modernidad relacionada a la expansión europea, y también forjada por los intelectuales europeos, fue lo suficientemente poderosa para durar casi quinientos años. Los discursos y las teorías postcoloniales comenzaron a desafiar directamente esa hegemonía, un desafío que era impensable (y tal vez inesperado) por aquellos que construyeron y previeron la idea de la modernidad como un período histórico e implícitamente como El *locus* de enunciación. Un *locus* de enunciación que en el nombre de la racionalidad, la ciencia y la filosofía afirmó su propio privilegio sobre otras formas de racionalidad o sobre formas de pensamiento que, desde la perspectiva de la razón moderna, fueran racionales. Por consiguiente, propondría que los discursos y las teorías postcoloniales están construyendo una razón postcolonial como un *locus* de enunciación diferencial. Por supuesto estoy simplificando, pero con el propósito de presentar mi percepción de la razón postcolonial como un *locus* de enunciación diferencial. “Diferencial” aquí significa también un desplazamiento de los conceptos y de las prácticas de las nociones del conocimiento y también de las formas de entendimiento articuladas durante el

¹⁹ V. Enrique Dussel: “Eurocentrism and Modernity” en John Beverly y José Oviedo (ed.): *Boundary 2 (The Post-modernism Debate in Latin America)* N° 2013, 1993, pp. 65-76.

período moderno.²⁰ Por otra parte, si un proyecto similar pudiera ser asimilado a lo que puede llamarse, en este contexto, la razón postmoderna, la posición de Dussel se asemejaría a la de Hommi Bhabha cuando habla desde las diferentes herencias coloniales (tipo b y c):

Impulsado por la historia subalterna de los márgenes de la modernidad –más que por las fallas del logocentrismo- he intentado, en alguna pequeña medida, *revisar lo conocido, renombrar lo postmoderno desde la postura postcolonial* (énfasis mío).²¹

Encuentro una coincidencia digna de notar entre Dussel y Bhabha, aunque con algunas diferencias significativas. La coincidencia radica en el hecho importante de que la tarea del razonamiento postcolonial no está solamente vinculado con la necesidad política de la descolonización (en Asia, África y el Caribe), sino principalmente con la relectura del paradigma de la razón moderna. Esta tarea la llevan a cabo Dussel y Bhabha de manera diferente, aunque no contradictoria.

Después de un detallado análisis de la construcción kantiana y hegeliana de la idea de la Ilustración en la historia europea, Dussel resume los elementos que constituyen el mito de la modernidad:

1) La civilización (europea) moderna se autoconsidera la más desarrollada, la superior, la civilización; 2) Este sentido de superioridad la obliga, de una manera imperativamente categórica, por así decirlo, a “desarrollar” (civilizar levantar, educar) a las civilizaciones más primitivas, bárbaras, subdesarrolladas; 3) El camino de tal desarrollo deberá ser aquel que siguió Europa en su propio desarrollo para salir de la antigüedad y la Edad Media; 4) Cuando los bárbaros o los primitivos se opongan al proceso civilizatorio, la praxis de la modernidad debe, en última instancia, recurrir a la violencia necesaria para remover los obstáculos que se le presenten a la modernización; 5) Esta violencia, que adquiere muy diversas formas, victimiza, toma un carácter casi ritual: el héroe civilizatorio dota a sus víctimas (el colonizado, el esclavo, la mujer, la destrucción ecológica de la tierra, etc.) con el atributo de ser participantes de un proceso de sacrificio redentor, 6) Desde el punto de vista de la modernidad, el bárbaro o el primitivo está en un estado de culpa (ya que, entre otras cosas, se opone al proceso civilizatorio). Esto permite que la modernidad se presente a sí misma no

²⁰ Un ejemplo revelador de lo que estoy tratando de articular es la contralectura de Norma Alarcón sobre el significado de la asignación teórica de Jean-Luc Nancy. Mientras que Nancy asigna un significado a la cultura chicana a través de su lectura desde el espacio donde la etnicidad y el lenguaje no interfieren con su propio discurso (por ejemplo, la ausencia total de referencia al Maghreb en el lenguaje y la cultura francesa). El discurso de Alarcón es una nueva ubicación necesaria desde el espacio en el cual la etnicidad y el lenguaje trastornan la posición del conocimiento y del entendimiento. V. Norma Alarcón: “Conjugating Subjects: The Heteroglossia of Essence and Resistance” en A. Ortega (ed.): *An Other Tongue. Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderland*. Durham: Duke University Press, 1994, pp 125-138. Y “The Theoretical Subject (s) of This Bridge Called my Back and Anglo American Feminism”, en *Making Pace/Making Soul* G. Anzaldúa (ed.), 1990. pp. 356-369.

²¹ H. Bhabha: *The Location of the Culture* Routledge. Nueva York, 1994.

sólo como Inocente, sino también como una fuerza que emancipará y redimirá a sus víctimas de su culpa, 7) Tomando en cuenta esta característica “civilizadora” y redentora de la modernidad, los sufrimientos y sacrificios (costos) impuestos por la modernización sobre estos pueblos “inmaduros”, esclavos, razas, el sexo “débil”, etcétera, son Inevitables y necesarios²².

El mito de la modernidad es expuesto por Dussel para confrontar otras alternativas de interpretación. Mientras que Horkheimer y Adorno, como también otros pensadores postmodernos como Lyotard, Rorty y Vattimo, proponen una crítica de la razón (una razón violenta, coercitiva y genocida), Dussel mismo propone una crítica del momento irracional de la Ilustración como un mito sacrificial; e intenta hacerlo no como una negación de la razón, sino afirmando la razón del otro. La intersección entre la idea de una modernidad egocéntrica basada en su apropiación de las herencias grecorromanas (clásicas) y el surgimiento de la idea de la modernidad desde los márgenes (o contramodernidad), aclara que la historia no comienza en Grecia, y que los diferentes comienzos históricos están, al mismo tiempo, sujetos a diversos *loci* de enunciación. Propondría que este simple axioma es fundamental de y para la razón postcolonial. Finalmente, el proyecto de Bhabha de nombrar lo postmoderno desde la posición de lo postcolonial lo acerca a Dussel y encuentra su nicho en la razón postcolonial como *locus* de enunciación diferencial.

Mientras que Dussel dibuja de nuevo el mapa de la modernidad Incluyendo en su geografía la expansión de los imperios español y portugués después de 1500. y revisa la narrativa de la Ilustración recogiendo el fantasma de los relatos coloniales, Baba orienta su trabajo hacia la articulación de las instancias enunciativas. La sugerencia programática de Dussel de que el ascenso de la modernidad radica hoy no necesariamente en el proceso que sobrepasa la modernidad desde adentro (por ejemplo, la postmodernidad), sino más bien en un proceso de trans-modernidad, parece también coincidir con la preocupación de Bhabha Dussel declara:

La transmodernidad (como un proyecto de liberación política, económica, erótica, pedagógica y religiosa) es la co-verificación de que aquello que es Imposible que la modernidad lleve a cabo por sí misma: es decir, una solidaridad *organizativa*, que he denominado analéctica, entre centro/periferia, hombre/mujer, diferentes razas, diferentes grupos étnicos, diferentes clases, civilización/naturaleza, cultura occidental/culturas del Tercer Mundo (...) ²³.

²² Enrique Dussel: ob. cit.

²³ Ibid.

Si, como afirma Dussel, la superación de esas dicotomías presupone que el lado más oscuro de la modernidad (por ejemplo, la periferia colonial) se descubre a sí misma como inocente, ese mismo descubrimiento llevaría a afirmar primero, los *loci* de enunciación en los bordes de la expansión colonial y, segundo, la construcción de la razón postcolonial a partir de los escombros de la modernidad europea de las herencias (transformadas) de la cultura universal.

La contribución de Bhabha a la articulación de la razón postcolonial radica, en mi opinión, en que los *loci* de enunciación tienen prioridad ética y política por encima de la rearticulación de lo enunciado. Es por esta razón que Bhabha sitúa la representación frente a la epistemología y explora la política de la colocación enunciativa en torno al concepto de “racionalidad mínima, de Charles Taylor²⁴. El concepto de racionalidad mínima le permite a Bhabha colocar la representación frente a la epistemología en un esfuerzo por traer a primer plano la Instancia humana en vez de la representación:

La racionalidad mínima, como la actividad de articulación encarnada en la metáfora lingüística, altera el sujeto de la cultura que, de una función epistemológica, pasa a una práctica enunciativa. Si la cultura como epistemología se centra en la función y la intención, entonces la cultura como enunciación focaliza la significación y la institucionalización; si lo epistemológico tiende hacia una reflexión de su referente empírico como objeto, lo enunciativo intenta repetidamente reinscribir y reubicar la exigencia política de prioridad cultural y de Jerarquía... en la Institución social de actividad significativa...²⁵

Lo postcolonial como el puesto del *locus* de enunciación diferencial organiza el discurso contramoderno de Bhabha. Sin embargo, estos lugares de enunciación no se oponen dialécticamente al *locus* de enunciación creado por la modernidad (por ejemplo, el sujeto moderno y la subjetividad) en la constante invención y reconstrucción del yo y de los conceptos monotópicos de la razón. Son, por el contrario, lugares de intervención, interrupciones de la propia invención de la modernidad. La “dilación temporal” que Johannes Fabian²⁶ Identifica como una negación de la coetaneidad es, en mi argumentación, el tiempo presente de la enunciación desde donde, al reclamar su propio presente, relega otros *loci* de enunciación al tiempo pasado. Bhabha -responde desde las herencias coloniales de la India Británica a la misma preocupación expresada por Dussel desde las herencias coloniales de

²⁴ Aunque Taylor no elabora el texto de “racionalidad mínima” en el libro citado por Dussel, las consideraciones epistemológicas que surgen de la trayectoria colonial no son los ejemplos paradigmáticos de los argumentos de Taylor.

²⁵ H. Bhabha, ob. cit., p. 177.

²⁶ V. Johannes Fabian: *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. Columbia University, Nueva York, 1982.

Hispanoamérica, o Fabian desde una crítica de la ideología de la temporalidad en la práctica antropológica. Leamos a Bhabha:

Formulo estas preguntas desde dentro de la problemática de la modernidad debido a un cambio dentro de las tradiciones de la crítica contemporáneas de las escrituras postcoloniales. No existe más el énfasis separatista que se inclina por elaborar simplemente una tradición anti-imperialista o una tradición nacionalista negra “en sí misma”. Hay un intento de Interrumpir los discursos occidentales de la modernidad a través de estas narrativas de desplazamiento, de cuestionamiento del subalterno o de la postesclavitud y de los enfoques teórico-críticos que ellas engendran²⁷.

Además, en el párrafo siguiente acota:

El poder de la traducción postcolonial de la modernidad descansa sobre su estructura *ejecutoria y deformativa* que no revalora simplemente el debate de una tradición cultural, o traspone valores “culturalmente cruzados”.²⁸

En una nota reveladora en la conclusión de su *The Location of Culture*, Bhabha recuerda al lector que el término “dilación temporal” fue presentado y usado en los capítulos anteriores (8 y 9), y que él ve este concepto como una expresión que captura “la división” del discurso colonial. La “dilación temporal” se convierte entonces en una nueva forma del discurso colonial como objeto de estudio, y la teorización postcolonial como el *locus* de enunciación a causa del diálogo conflictivo entre personas con cosmologías y epistemologías diferentes. La teorización postcolonial asume tanto la división del objeto colonial (de estudio) como la división del sujeto de la teorización postcolonial (el *locus* de enunciación). Una discusión epistemológica similar fue señalada por Alarcón dentro del contexto de los estudios femeninos, de género y etnicidad, particularmente cuando ella declara que “el sujeto (y objeto) del conocimiento es ahora la mujer, pero el punto de vista heredado no ha sido cuestionado de ninguna manera. Como resultado, algunas feministas anglo-americanas tienden a convertirse en una parodia del sujeto masculino de la conciencia, revelando de esta manera su base liberal etnocéntrica”²⁹. La controversia epistemológica en la teorización postcolonial reside en que el sujeto dividido del discurso colonial se observa en el de la teorización postcolonial; de la misma forma, la mujer como sujeto cognoscente se mira en la mujer como sujeto de ser conocido. Es por esta razón que un giro epistemológico está en

²⁷ H. Bhabha: ob. cit. P. 241.

²⁸ Ibid.

²⁹ Norma Alarcón: ob. cit., p.337.

vías de realizarse, en el que la enunciación como promulgación toma prioridad sobre la acción como representación.

La “dilación temporal”, es el concepto relevante de Bhabha para explorar la epistemología revolucionaria de la teorización postcolonial. El concepto surge de la intersección entre dos marcos teóricos dispares. Uno proviene de los resultados del aparato formal de enunciación (teorizado por Benveniste en los años sesenta); un segundo de la teoría de los actos de habla (teorizado por Austin y Searle en los años sesenta y setenta) y el otro del énfasis de lo colonial puesto por Gayatri-Spivak en su trabajo titulado “¿Pueden hablar los subalternos?”. El otro marco teórico fue formulado por Fabian en su análisis de la negación de la coetaneidad en el discurso antropológico (colonial). Cuando la negación de la coetaneidad no es presentada en términos de comparación cultural o en etapas de la civilización basadas en una idea presupuesta de progreso, sino que es aplicada al *locus* de enunciación, la “dilación temporal” podría admitir la negación de la coetaneidad enunciativa y, –por lo tanto, admitir también la violenta negación de la libertad, de las razones y los atributos para la intervención política y cultural.

La discusión del olvido colonial de Foucault al final del capítulo de Bhabha sobre lo postmoderno y lo postcolonial, es un momento especial de un argumento constante y complejo que desarrolla a lo largo de su libro:

Hay una postura en el radio occidental que fue constituida dentro de su historia y provee el cimiento para la relación que ésta pueda tener con todas las otras sociedades, *aún con la sociedad dentro de la cual ella apareció históricamente* (citado por Bhabha).³⁰

La interpretación de Bhabha apunta al hecho de que al “desconocer el momento colonial como presente enunciativo en la condición histórica y epistemológica de la modernidad occidental”, Foucault cierra la posibilidad de Interpretar la *proporción* occidental en el diálogo conflictivo entre Occidente y las colonias. Aún más, Foucault “desconoce precisamente el texto colonial como la base para la relación de proporción que Occidente pueda tener, ‘aún con la sociedad en la que [lo colonial] apareció históricamente’³¹. En otras palabras, el presente enunciativo es el presente del tiempo occidental y de su *locus* de enunciación. Los *loci* de enunciación coloniales son disueltos por la falta de contemporaneidad: las colonias producen la cultura, mientras los centros metropolitanos producen discursos Intelectuales que Interpretan la producción cultural colonial y se

³⁰ H. Bhabha: ob. cit., p. 195.

³¹

reinscriben a sí mismos como el único *locus* de enunciación. Finalmente, Bhabha reinscribe así el diálogo entre la modernidad y la postmodernidad, por un lado, y entre el colonialismo y el discurso crítico postcolonial por el otro:

Cuando se lee desde la perspectiva tranferencial, donde el radio occidental regresa a sí mismo desde el atraso temporal de la relación colonial, vemos cómo la modernidad y la postmodernidad se autoconstruyen desde la perspectiva marginal de la diferencia cultural. Ellas se encuentran contingentemente en el punto en el cual la diferencia interna de su propia sociedad es reiterada en términos de la diferencia del otro, la alteridad del lugar postcolonial.³²

La consecuencia del proyecto de la Ilustración que Bhabha critica en Foucault también es subrayado por Paul Gilroy en su crítica de Jürgen Habermas y Marshall Berman. Opuesto a la creencia en las promesas insatisfechas de la modernidad, Gilroy sostiene que la historia de la diáspora Africana y, por consiguiente, una revalorización del papel de la esclavitud en la construcción de la modernidad, “requiere una revisión más completa de los términos en los cuales los debates de la modernidad han sido contruidos, que cualquiera de sus participantes académicos está dispuesto a conceder”³³. La configuración descentrada y plural de las subjetividades e Identidades modernas adoptadas por Gilroy están en contra de la creencia de Berman en la “unidad íntima del yo y del ambiente moderno”³⁴. Bhabha y Gilroy se unen así a Dussel en su crítica de la construcción de la modernidad en el pensamiento postmoderno. Lo que diferencia sus teorizaciones postcoloniales son sus herencias coloniales: española y latinoamericana para Dussel; diáspora Africana, Imperio francés, alemán y británico para Gilroy; Imperio británico y la colonización de la India para Bhabha.

Mi Interés en explorar estas distinciones se localiza en una pregunta más fundamental con respecto a las implicaciones políticas de las decisiones académicas al ocuparse de los discursos coloniales (o postcoloniales) en la investigación y la enseñanza. El punto que estoy tratando de elucidar fue subrayado por Patricia Seed en los siguientes términos:

Muchas de las obras de los antropólogos, historiadores y críticos literarios sobre aquellos que han sido agrupados bajo el categoría de “pueblos del Tercer Mundo”, se

³² Ibid., p. 196. ³² Ibid.

³³ V. Paul Gilroy: *Black Atlantic Modernity and Double Consciousness*. Routledge, Londres, 1993. p.46.

³⁴ Ibid., p. 46.

inclinan en favor de aquellos a quienes han estado estudiando y con quienes han estado trabajando. De que sean renuentes a criticar las formas de nacionalismo post-independiente... Los primeros teóricos en el campo del discurso colonial –Said, Spivak y Bhabha- adoptan una postura ambivalente entre los llamados Primer y Tercer mundos: nacidos y educados en lugares como Palestina y Bengala, se han creado, no obstante, una reputación académica en Occidente. Ellos hablan desde el Occidente pero no pertenecen a él. Con todo, debido a su reputación y larga residencia allí, no son más de Oriente. Por lo tanto, *su contribución en la configuración del campo surge dentro del mismo contexto de la internacionalización que ellos intentan estudiar* (énfasis es mío).³⁵

Me gustaría situar la última frase entre el *desde* y el *de* y subrayar la correlación entre formar un campo de estudio, “ser de” y “no ser de”. El asunto aquí no es si una persona que ha nacido en Holanda debe ser molinero y otra nacida en Nueva York ser corredor de bolsa, tampoco si alguien nacido en Holanda o en Nueva York tiene más autoridad en cuanto a molinos o a la bolsa se refiere, sino más bien, quién está hablando, de qué, desde dónde y por qué. Existen dos puntos para ser clarificados aquí: uno es la agenda política de aquellos de “nosotros” (una categoría vacía para ser llenada) *de* Norte o Sudamérica, la India, Irán o África, pero escribiendo y enseñando *aquí*, en Estados Unidos, preocupados por las herencias coloniales y las teorías postcoloniales; y el otro punto es la agenda de aquellos de “nosotros” (una categoría vacía para ser llenada) *de* y escribiendo *aquí*. Estoy consciente que en un mundo transnacional tales distinciones pueden ser percibidas con sospecha. Sin embargo, creo que ellas deben ser tomadas no tanto en términos de identidades nacionales sino en relación al *locus* de enunciación y de representación desde donde son construidas las teorías y el *locus* de enunciación y representación construidos en el proceso de teorización.

III

Me gustaría concluir abriendo el debate hacia nuevas zonas de cuestionamiento metateórico postcolonial. He estado limitando la discusión a los *loci* de enunciación y a las categorías geoculturales. Este es el terreno en el cual las herencias coloniales y las teorías postcoloniales han sido principalmente discutidas en el pasado. Tales conceptos como Primero y Tercer mundos, Occidente y Oriente, centro y periferia, colonialismo español o británico, etc., son todas categorías geoculturales. Cuando concebí lo que estoy diciendo como una ruptura epistemológica, lo hice en términos de una política geocultural, asumiendo

³⁵ V. P. Seed: “Colonial and Postcolonial Discourse, en *Latin American Research Review* 26/3, 1991, p. 198.

que uno de los motivos de la teorización postcolonial es el lugar geocultural de la producción y la distribución del conocimiento. La política y la sensibilidad del lugar geocultural son comparadas, en mi argumento, con la política y la sensibilidad del género, la raza o la posición de clase. En todos estos casos, la producción del conocimiento y la necesidad de teorías ya no son guiadas por un deseo abstracto y racional de decir la verdad, sino (tal vez, principalmente) por preocupaciones éticas y políticas sobre la emancipación humana. Debemos anotar que si la producción del conocimiento fuera siempre manejada con fines de emancipación humana, deberíamos enfatizar que la emancipación que las categorías postcoloniales promueven es la emancipación de las categorías de conocimiento fabricadas y establecidas en Europa, las cuales forman parte de la modernidad y fueron construidas, parcialmente, en complicidad con la expansión colonial.

La importante distinción cronológica presentada por Sara Suleri al destacar “la India inglesa” atraviesa las categorías geoculturales, y es capaz de reubicar las situaciones y los discursos coloniales y postcoloniales bajo una nueva luz:

Si la India inglesa representa un campo discursivo que incluye tanto las narrativas coloniales como las postcoloniales, representa además una alternativa al problema de la cronología del nacionalismo en el subcontinente hindú. Mientras el concepto de nación sea interpretado como el regalo del colonizador a su antigua colonia, la comunidad Inimaginable producida a raíz del encuentro colonial nunca podrá ser leída suficientemente.³⁶

Lo que debería llamar nuestra atención en esta cita es el hecho de que la rearticulación cronológica de lo colonial-postcolonial está sujeta a la conspiración entre el lenguaje/el imperio. Decir la “India Inglesa” es similar a decir “hispano” o “Anglo-américa” en tanto que la construcción de categorías geoculturales está sumamente relacionada con las lenguas imperiales.

No obstante, no toda la teorización postcolonial está vinculada con la política y la sensibilidad del lugar geocultural. Trinh Minh-ha,³⁷ Chandra Mohanty³⁸ y Sara Suleri, entre otras, presentan una nueva dimensión en la configuración de teorías al leer el género y el feminismo en la condición postcolonial. Al hacerlo, sus argumentos inciden en una reorientación de las prácticas teóricas postcoloniales hacia un encuentro con los puntos

³⁶ S. Suleri: “Woman Skin Deep: Feminismo and the Postcolonial Condition” en *Critical Inquiry*, N° 18. 1992. pp. 756-769. Y: *Rhetoric of English India*, Chicago University Press, Chicago, 1992.

³⁷ V. *Women, Native, Other. Writing Postcoloniality and Feminism*. Indiana University Press, Bloomington, 1989.

³⁸ V. “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and colonial Discourse”, en *Feminist Review*, N° 30, 1998, pp. 65-68.

puestos en relieve por mujeres de color como también de quienes teorizan las fronteras (por ejemplo, Anzaldúa, Saldivar; y la diáspora Africana (por ejemplo Gilroy). Sulery observa dos temas importantes para el futuro de la crítica cultural y las teorías postcoloniales: uno es el realineamiento de las polaridades (Oriente-Occidente); “colonizador-colonizado”, “nosotros-ellos”, sobre las cuales se inicia esta teorización; el otro, es la pregunta por la articulación del género y la condición postcolonial:

Si la materialidad de la crítica cultural debe ahora ubicar su forma de lenguaje en la ausencia productiva de la alteridad, debe realinear su relación con la figura del género. El estatus figurativo del género adopta la forma de una especie de discurso de alguna manera no-crítico confiado en las metáforas sobre la sexualidad, o ¿sólo reifica el lamentable biologismo dictado por las decodificaciones tradicionales del encuentro colonial? Ya que la “femineidad” del subcontinente colonizado dotó a las narrativas orientalistas de su tropo más duradero para la exotización del Oriente, obliga a una lectura contemporánea de tal texto para ejercer un acierto cultural considerable en la feminización de su propio discurso. En otras palabras, una simple correlación de género entre el colonizador y el colonizado sólo puede llevar a una Intransigencia interpretativa de diferente orden, aunque tal Intento de reconocer la marginalidad conduce a una réplica opuesta de la infranqueable distancia entre el margen y el centro. La tensa ambivalencia de la complicidad colonial, sin embargo, reclama una lectura más matizada de cómo funciona el género igualmente ambivalente en las tropologías tanto de las narrativas coloniales como en las postcoloniales.³⁹

La introducción del género y del feminismo dentro de la crítica colonial confirman los avances epistemológicos presentados por la teorización postcolonial en dos direcciones diferentes y complementarias: una, la rearticulación de la complicidad entre la modernidad y la violencia de la razón al descubrir la supresión de cualidades secundarias del campo del conocimiento; y la otra, la apertura del trabajo erudito y académico a la esfera pública. La fuerza de la teorización postcolonial (tanto como otras prácticas teóricas en el campo de las “minorías”) reside en su capacidad tanto para transformar el terreno epistemológico como también el social y cultural. Además ayuda a redefinir y a reestablecer la función de las Humanidades en un mundo transnacional, en el cual ellas son al mismo tiempo el resultado de las varias herencias coloniales e Imperiales.

³⁹ S. Surely: *The Rethoric...*, cit., p. 15.