

Teorías sin disciplina

"LATINOAMERICANISMO, MODERNIDAD, GLOBALIZACIÓN Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón"

Santiago Castro-Gómez

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

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

A continuación quisiera investigar de qué manera las teorías poscoloniales de los Estados Unidos, y particularmente algunos miembros del llamado Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, problematizan la relación entre sistemas abstractos, conocimiento y globalización. Me interesa sobre todo mirar

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

1. Discurso colonial y teorías poscoloniales

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

A partir de saberes ya consolidados institucionalmente como la antropología, la crítica literaria, la etnología y la historiografía, los teóricos poscoloniales articularon una crítica al colonialismo que se diferencia sustancialmente de las narrativas anticolonialistas de los años sesenta y setenta. Como es sabido, en aquella época se había popularizado en los círculos académicos un tipo de discurso que enfatizaba la ruptura revolucionaria con el sistema capitalista de dominación colonial, el fortalecimiento de la identidad nacional de los pueblos colonizados y la construcción de una sociedad sin antagonismos de clase, todo al interior de los espacios geopolíticos abiertos por la guerra fría y en el ambiente creado por los procesos independentistas de Asia y Africa. La crítica al colonialismo se entendía como una ruptura con las estructuras de opresión que habían impedido al "Tercer Mundo" la realización del proyecto europeo de la modernidad. No obstante, las narrativas anticolonialistas jamás se interrogaron por el *status epistemológico* de su propio discurso. La crítica se articuló desde metodologías afines a las ciencias sociales, las humanidades y la filosofía, tal como éstas habían sido desarrolladas por la modernidad europea desde el siglo

XIX. De hecho, el logro de la modernidad se constituyó en el horizonte crítico-normativo de todos los discursos anticolonialistas. La dependencia económica, la destrucción de la identidad cultural, el empobrecimiento creciente de la mayoría de la población, la discriminación de las minorías, todos estos fenómenos eran considerados como "desviaciones" de la modernidad que podrían ser corregidas a través de la revolución y la toma del poder por parte de los sectores populares. Éstos —y ya no la burguesía— serían el verdadero "sujeto de la historia", los encargados de llevar adelante el proyecto de "humanización de la humanidad" y hacerlo realidad en las naciones colonizadas.

Pues bien, lo que los teóricos poscoloniales empiezan a ver es que la *gramática* misma de la modernidad— desde la cual se articularon todas las narrativas anticolonialistas —se hallaba vinculada esencialmente a las prácticas totalizantes del colonialismo europeo (1). La pensadora india Gayatri Spivak está convencida de que entre las técnicas de producción del conocimiento moderno y las estrategias coloniales de poder, no existe una relación de exterioridad (Spivak 1990). Por esta razón, las críticas tercermundistas al colonialismo, en tanto que narrativas formuladas teóricamente por la sociología, la economía y las ciencias políticas, no podían escapar del ámbito desde el cual esas disciplinas reproducían la gramática hegemónica de la modernidad en los países colonizados. Siguiendo las tesis de Jacques Derrida, Spivak afirma que ningún discurso de diagnóstico social puede trascender las estructuras homogeneizantes del conocimiento moderno. Lo cual significa que ninguna teoría sociológica puede "representar" objetos que se encuentren por fuera del conjunto de signos que configuran la institucionalidad del saber en las sociedades modernas. Todo saber científico se encuentra, ya de antemano, codificado al interior de un tejido de signos que regulan la producción del "sentido", así como la creación de objetos y sujetos del conocimiento. Es, entonces, desde una cierta "política de la interpretación" (materializada en universidades, editoriales, centros de investigación, instancias gubernamentales, etc.) que se producen los "efectos de verdad" de una teoría. Desde ahí se definen también las fronteras que separan unas disciplinas científicas de otras, asignando para cada una determinadas parcelas de saber.

La conclusión que saca Spivak de todo esto es la siguiente: el papel de una crítica al colonialismo no es reproducir especularmente la voz de los "condenados de la tierra" como pretendían las narrativas anticolonialistas de los años anteriores (Spivak 1987). De hecho, lo que hicieron estas narrativas fue generar discursivamente un ámbito de "marginalidad" y de "exterioridad", de acuerdo a la reconfiguración de fuerzas que experimentaban en ese momento las instituciones productoras del saber. En muchas universidades metropolitanas, la "marginalidad", la "alteridad" y el "tercermundismo" se convirtieron incluso en nuevos campos de investigación académica capaces de movilizar una buena cantidad de recursos financieros. La implementación institucional de estos nuevos objetos de conocimiento demandaba la importación de "ejemplos prácticos" provenientes del "Tercer Mundo", tales como el realismo mágico, la teología de la liberación y cualquier otro tipo de prácticas que pudieran ser clasificadas en el

ámbito de la "otredad". Desde este punto de vista, las narrativas anticolonialistas, con su juego de oposiciones entre las opresores y los oprimidos, los poderosos y los desposeídos, el centro y la periferia, la civilización y la barbarie, no habrían hecho otra cosa que reforzar el sistema binario de categorizaciones vigente en los aparatos metropolitanos de producción del saber.

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

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

El proyecto crítico de Said fue recogido a comienzos de los ochenta por un grupo de intelectuales indios agrupados alrededor del historiador Ranajit Guha. Los trabajos de este grupo, compilados luego bajo el nombre de *Subaltern Studies*, tomaban posición crítica frente al discurso nacionalista y anticolonialista de la clase política india y frente a la historiografía oficial del proceso independentista. Tales narrativas eran vistas por Ranajit Guha, Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty y otros autores, como un imaginario colonialista proyectado sobre el pueblo indio por los científicos sociales, los historiadores y las élites políticas. La independencia india frente al dominio británico era presentada allí como un proceso anclado en una "ética universal", traicionada por los colonizadores, pero

recuperada eficazmente por Ghandi, Nehru y otros líderes nacionalistas. En opinión de los subalternistas, el recurso a una supuesta "exterioridad moral" frente a Occidente conllevaba una retórica cristiana de la victimización, en la que las masas, por el simple hecho de ser oprimidas, aparecían dotadas de una superioridad moral frente al colonizador. El proceso independentista indio era narrado de este modo como la realización del proyecto cristiano-humanista de redención universal, es decir, utilizando las mismas figuras discursivas que sirvieron para legitimar el colonialismo europeo en ultramar (2).

Esta desmitologización del nacionalismo anticolonialista conllevaba también una fuerte crítica a la retórica imperial del marxismo inglés, que para legitimarse políticamente en la metrópoli necesitaba recurrir a los ejemplos distantes de las luchas anti-imperialistas en el "Tercer Mundo". En opinión de Guha, la historiografía marxista quiso reconstruir el proceso liberacionista de la India en base a paradigmas humanistas europeos, que otorgan protagonismo a la escritura alfabética (Guha 1988). Las insurrecciones campesinas eran entendidas como procesos de "concientización" expresados en manifiestos, agendas escritas y programas racionalizados de acción política. Al no ser tenidas en cuenta por los esquemas homogeneizantes de la discursividad sociológica e historiográfica, las prácticas *no letradas* de las masas indias fueron despojadas de cualquier protagonismo. En opinión de Guha, todos los saberes humanísticos, incluyendo la literatura y la historiografía, funcionaron en realidad como estrategias de subalternización en manos de las élites educadas de la India. Son, como lo dijera Gayatri Spivak, narrativas esencialistas, sujetas todavía a las epistemologías coloniales, que ocultan las hibridaciones culturales, los espacios mixtos y las identidades transversas.

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

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

como un mecanismo disciplinario que juega en concordancia con los intereses imperialistas de la política exterior norteamericana. El ascenso de los Estados Unidos como potencia vencedora en la segunda guerra mundial, los programas de ayuda económica para la modernización del "Tercer Mundo", la globalización posmoderna del *American way of life* en la época del "capitalismo tardío", la política de lucha contra la expansión del comunismo en el sur del continente: todos estos factores habrían jugado como condiciones empírico-trascendentales de posibilidad del discurso latinoamericanista en la universidad norteamericana.

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

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

Beverley critica el enfoque humanístico de todos los programas académicos de literatura, en donde la figura del letrado aparece como "autoconciencia de

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

Lo que busca John Beverley es romper con esta visión salvífica del papel de los intelectuales y avanzar hacia formas poshumanistas de teorización. Ya en *Literature and Politics* (1990) había sostenido la tesis de que la crítica literaria no es un mero reflejo superestructural de lo económico, sino que es un discurso involucrado en la formación de lo social a partir de su inserción en el aparato educativo. Luego, en *Against Literature* (1993) presenta la universidad (norteamericana) como una institución por la que pasan casi todas las luchas hegemónicas y contrahegemónicas de la sociedad. Es en la universidad donde se forman los cuadros dirigentes de la hegemonía social, pero es también allí donde se problematizan críticamente las exclusiones vinculadas a tal hegemonía. Por esta razón, la crítica literaria podría cumplir una importante función política en las luchas de poder al interior de la sociedad (4). Beverley entiende esta lucha como una deconstrucción de los discursos humanistas en que se ha formado el sujeto patriarcal y burgués de la modernidad, señalando otro tipo de prácticas extra-académicas, no letradas, que se resisten a ser representadas por el "discurso crítico" de los intelectuales. Voces diferenciales capaces de representarse a sí mismas, como es el caso de Rigoberta Menchú y el Ejército Zapatista de Liberación, sin precisar de la ilustración de nadie. La crítica a los discursos humanistas sobre Latinoamérica es vista por Beverley como una terapia liberadora; una especie de "psicoanálisis de la literatura" que debería concientizar al intelectual de la "violencia epistémica" (Spivak) que conllevan sus fantasías heroicas. Liberado de su "voluntad de representación", el crítico literario podrá ser capaz de actuar eficazmente en los marcos de lo que Michel de Certeau llamara una *micropolítica de la cotidianidad*, allí donde los conflictos sociales afectan más de cerca su propia vida: en el campo de batalla del mundo universitario.

También Walter D. Mignolo quiere articular una crítica de la autoridad del canon que define cuáles son los territorios de la verdad del conocimiento sobre

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

Ahora bien, cuando Mignolo habla de "teorías poscoloniales" se refiere en primer lugar, y de manera análoga a lo planteado por Bhabha y Spivak, a una crítica de las herencias epistemológicas del colonialismo, tal como éstas son reproducidas por la academia norteamericana. La relevancia *política* de esta crítica al interior de la "teaching machine" radica en que contribuye a deslegitimar aquellos paradigmas universalizantes definidos por la modernidad, en donde las prácticas colonialistas europeas aparecían como elementos *irrelevantes* a los procesos modernos de constitución del saber. Esta forma de pensar se encuentra particularmente anclada en la distribución ideológica del conocimiento en ciencias sociales y humanidades, que va unida a la repartición geopolítica del planeta en tres "mundos" después de la segunda guerra mundial (Mignolo 1997). Adoptando la teoría de la división geopolítica del trabajo intelectual desarrollada por Carl Pletsch, Mignolo piensa que entre 1950 y 1975, es decir cuando se inicia la "tercera fase de expansión global del capitalismo", la enunciación y producción de los discursos teóricos se encontraba localizada en el "Primer Mundo", en los países tecnológica y económicamente desarrollados, mientras que los países del "Tercer Mundo" eran vistos únicamente como *receptores* de saber científico.

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

modernidad": la destrucción de las culturas amerindias, la esclavización de los negros en Africa y la matanza de los judíos en Europa.

Pero, ¿qué ocurre una vez que se quebranta definitivamente el antiguo régimen colonialista europeo y tambalea el equilibrio del orden mundial establecido durante la guerra fría? Es el momento, nos dice Mignolo, en el que surgen tres tipos de teorías, provenientes de diferentes *loci* de enunciación, que rebasan epistemológicamente los legados coloniales de la modernidad: la *posmodernidad*, el *poscolonialismo* y el *posoccidentalismo*. Mientras las teorías posmodernas expresan la crisis del proyecto moderno en el corazón mismo de Europa (Foucault, Lyotard, Derrida) y de los Estados Unidos (Jameson), las teorías poscoloniales hacen lo mismo, pero desde la perspectiva de las colonias que recién lograron su independencia después de la segunda guerra mundial, como es el caso de la India (Guha, Bhabha, Spivak) y el medio oriente (Said). Por su parte, las teorías posoccidentales tienen su lugar "natural" en América Latina, con su ya larga tradición de fracasados proyectos modernizadores. Común a estos tres tipos de construcción teórica es su malestar frente al nuevo despliegue tecnológico de la globalización a partir de 1945, y su profundo escepticismo frente a lo que Habermas llamase el "proyecto inconcluso de la modernidad".

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

Naturalmente viene la pregunta: ¿qué garantiza que las epistemologías de la ciencia social y la filosofía latinoamericanas (desde las cuales pensaron todos los autores anteriormente mencionados) no jugaron también un papel subalternizador, como lo hicieron en Estados Unidos y en Europa? Mignolo es consciente de este problema y procura resolverlo acudiendo a la hermenéutica filosófica de Gadamer (Mignolo 1993: 1-25). Sólo que mientras el pensador alemán se limitó a explorar el problema de la comprensión (*Verstehen*) en un horizonte monocultural

dominado por el humanismo occidental, Mignolo se pregunta cómo es posible acercarse a textos producidos en espacios pluriculturales, atravesados por relaciones colonialistas de poder. Lejos de presuponer, como Gadamer, una tradición cultural en estado de pureza, la hermenéutica de Mignolo quiere articularse como un ejercicio de comprensión en situaciones o en herencias coloniales, tanto por parte del sujeto que interpreta, como por parte de los textos que son interpretados. Cuando el cientista social (o el filósofo) se identifica biográfica o éticamente con una determinada comunidad excluida, entonces se produce lo que Gadamer llamara una "fusión de horizontes": el intérprete no se aproxima a su objeto como un observador desinteresado, sino que lleva consigo todos los pre-juicios (éticos, teóricos, políticos) que le atan a su propio mundo de la vida, en este caso, a un mundo de la vida marcado por la experiencia de la marginación colonial. El colonialismo funciona, entonces, como un ámbito pre-filosófico de identificación mundovital, como una "tradición cultural" desde la cual es posible interpretar la comprensión que han tenido los latinoamericanos sobre su propio mundo. Mignolo piensa que, a diferencia de lo ocurrido en Europa y los Estados Unidos, buena parte de la ciencia social y la filosofía en Latinoamérica se ha manifestado como una "Hermenéutica pluritópica" que rompe con las epistemologías objetivizantes de la ciencia occidental.

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

Es preciso aclarar que el "Latinoamericanismo" al que se refiere Moreiras es una forma de conocimiento académico que en los Estados Unidos forma parte de los llamados "Area Studies". Éstos nacen después de la segunda guerra mundial como apoyo científico a la política exterior de los Estados Unidos, que buscaba identificar y eliminar los obstáculos estructurales que impedían el tránsito hacia la modernidad en los países del "Tercer Mundo". El Latinoamericanismo se vio

reforzado con el recrudecimiento de la guerra fría y el intento de impedir la propagación del comunismo en el sur del continente. Tanto Moreiras como Mignolo identifican este tipo de saberes como pertenecientes a la "tercera fase de la occidentalización", liderada por los Estados Unidos a partir de 1945. Y la imagen humanista y letrada de América Latina propagada por estos discursos constituye precisamente la "herencia colonial" que el subalternismo busca superar. Como en el caso de Beverley, Moreiras piensa que esta herencia se halla depositada principalmente en las universidades, en los departamentos de literatura y estudios latinoamericanos, o en las instituciones que requieren de un saber científicamente avalado *sobre* Latinoamérica para legitimar determinadas políticas socio-económicas.

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

En su ensayo *Restitution and Appropriation in Latinoamericanism*, Moreiras intenta conceptualizar filosóficamente los dos latinoamericanismos, el moderno y el poscolonial, utilizando el pensamiento ontológico de Heidegger y Derrida. Al ser un tipo de saber anclado en los parámetros (metafísicos) de la ciencia moderna, el Latinoamericanismo adolece de la contradicción estructural que Gayatri Spivak denominase "violencia epistémica": pretende nombrar la diferencia para salvarla, pero la destruye en el acto mismo de su representación. El

lenguaje homogeneizante de los saberes modernos con el que se presentaba el "Latinoamericanismo primero" bloqueó desde el comienzo la realización de su propósito central: representar la diferencialidad latinoamericana. He aquí la razón por la cual el Latinoamericanismo padeció siempre de lo que Moreiras llama la "paradoja de Abraham": la obediencia a la ley (a los esquemas rígidos de la *écriture*) exigía sacrificar al hijo amado, pero, al mismo tiempo, tener fe en su salvación como premio al sacrificio (Moreiras 1995).

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

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

de poner bajo control la "violencia epistémica" a través de la metacrítica.

3. Estudios Subalternos: convergencias y divergencias

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

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

En opinión de Jameson, la nueva fase del imperialismo se caracteriza por una globalización de la cultura *norteamericana* de masas que va de la mano con la

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

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

Pienso, sin embargo, que si algo positivo mostraron los estudios culturales en América Latina fue que las instituciones de la *high culture* (sobre todo la industria cultural, pero también, como veremos luego, el conocimiento social de los expertos) no "desnaturalizan" las dinámicas populares, sino que se encuentran integradas a ellas como *naturaleza segunda*. El mismo Jameson reconoce que la globalización ha eliminado la distancia entre lo culto y lo popular y que se hace necesario pensar este fenómeno de manera "dialéctica", mostrando en él la simultaneidad de lo positivo y lo negativo, de la falsedad y la verdad, de la cosificación y la liberación. Pero ni Jameson ni los estudios subalternos han dejado en claro de qué modo podría realizarse este programa. Al contrario, su lectura del mundo contemporáneo parece reducir la globalización a una maquinaria tecnológica que destruye irremisiblemente las tradiciones locales. Con ello pierden de vista el carácter fundamentalmente *reflexivo* (es decir, cultural) de

la globalización y se precipitan hacia un reduccionismo doble: creer, por una parte, que los saberes disciplinarios de la modernidad son heraldos de una lógica exclusivamente homogeneizante, manipulada perversamente desde los países industrializados; y creer, por la otra, que los agentes subalternos en Latinoamérica se oponen a la occidentalización independientemente de los *recursos* puestos a su disposición por la occidentalización misma.

A continuación presentaré una lectura *sociológica* de la globalización que busca evitar los dos reduccionismos mencionados y que allanará el camino para una genealogía del Latinoamericanismo en América Latina. Partiré de una hipótesis defendida ya por pensadores como Enrique Dussel, Anthony Giddens, Ferdinand Braudel y Emmanuel Wallerstein, que también es compartida por Mignolo: la modernidad no es un proceso *regional*, que acaece fundamentalmente en las sociedades europeas y luego se extiende (o impone) hacia el resto del mundo, sino que es un fenómeno intrínsecamente *mundial*. De acuerdo a esta interpretación, la dinámica de la modernidad no tiene su asiento en el desarrollo *inmanente* de las sociedades occidentales (Taylor, Habermas), es decir, no viene determinada por eventos *locales* como el humanismo italiano, la reforma protestante y la revolución industrial, sino que se constituye como resultado de la expansión colonialista de occidente y la configuración de una red *global* de interacciones. Utilizando la terminología de Wallerstein: no es que la modernidad sea el motor de la expansión europea sino, todo lo contrario, es la constitución de un sistema-mundo, en donde Europa asume la función de centro, lo que produce ese cambio radical de las relaciones sociales que llamamos "modernidad" (Wallerstein 1991). Lo cual significa también que la modernidad no es un fenómeno primordialmente *geográfico* y que, por ello mismo, no es Europa quien genera la modernidad, sino que es la dinámica *cultural* de la modernidad (estudiada por Max Weber) la que genera una representación llamada "Europa" y unos "otros" de esa representación, entre los cuales se encuentra "América Latina".

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

Giddens ha mostrado que este carácter impersonal y fantasmagórico es, justamente, lo que torna reflexiva la estructura cultural de la modernidad (7). Las relaciones de *presencia* (que Habermas idealiza como fuente última de la reproducción simbólica del mundo de la vida) empiezan a ser desplazadas por relaciones de *ausencia*, coordinadas por sistemas abstractos como el capitalismo y el estado nacional. Pero al mismo tiempo, la globalización coloca el conocimiento de expertos en la base de la reproducción social y lo vincula con la rutina de la cotidianidad. Lo cual significa que el desanclaje provocado por los sistemas abstractos crea *también* las condiciones institucionales para que los agentes sociales adquieran información sobre sus propias prácticas y las transformen. En esto consiste precisamente el *anclaje cultural* de la globalización: conocimientos generados desde sistemas expertos y, por ello mismo, desterritorializados, afectan directamente el modo en que los sujetos de todas las localidades se perciben a sí mismos como sujetos diferentes y les capacita, desde sus propias dinámicas culturales, para reproducir comportamientos antisistémicos (Wallerstein). La reflexividad en base a los saberes expertos no es, por ello, un privilegio de las élites intelectuales o de las sociedades industrializadas del norte, sino que es un fenómeno que afecta nuestro modo de habitar la cultura (también en Latinoamérica) y que, por ello mismo, *nos constituye*.

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

Pero la contrapartida necesaria del desplazamiento es el reanclaje cultural. La globalización desancla las relaciones sociales de sus contextos locales (tradicionales) y las inserta en mecanismos des-territorializados de acción, pero también provee a los sujetos de *competencias reflexivas* que les permiten re-

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

Todo esto tiene consecuencias importantes para repensar la posibilidad de un "Latinoamericanismo poscolonial", tal como lo plantean los estudios subalternos. Pues, asumiendo las premisas teóricas anteriormente esbozadas, de lo que se trata *no es* de avanzar hacia un Latinoamericanismo "reflexivo" (Moreiras / Mignolo) en contraposición a un Latinoamericanismo imperial, irreflexivo y acrítico. Desde finales del siglo XVIII hasta nuestros días, "América Latina" ha sido inevitablemente constituida como objeto del saber *desde las mismas sociedades latinoamericanas* a partir de metodologías occidentales como el enciclopedismo, el romanticismo utópico, el positivismo, la hermenéutica, el marxismo, el estructuralismo y los estudios culturales. Y como hemos procurado mostrar, estos discursos se integran de manera reflexiva a la estructura de la sociedad en condiciones de globalización. De lo que se trata, más bien, es de aclarar genealógicamente de qué manera se ha inscrito históricamente la reflexividad global de las ciencias sociales en los contextos locales de América Latina y cómo, a partir de ahí, se producen saberes de auto-observación social que reproducen los mecanismos de anclaje y desanclaje a los que nos hemos referido anteriormente.

Podría argumentarse que todos estos eran saberes letrados (Rama), estrategias homogeneizadoras (Beverley, Mignolo) en manos de una élite que vivió siempre de espaldas a la realidad heterogénea de América Latina. Pero aquí se hace necesario precisar en qué consistió la "subalternización" del Otro y cuál fue el papel del conocimiento experto en estos contextos. Insisto de nuevo en la idea

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

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

por el control de los significados.

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

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

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

El punto que quisiera dejar apenas planteado en este lugar (desarrollarlo implicaría un trabajo de otras características y otras dimensiones) pudiera visualizarse de la siguiente forma: así como los estudios subalternos han buscado realizar una genealogía o arqueología del Latinoamericanismo en los Estados Unidos, me parece importante avanzar hacia la realización de un proyecto similar, aunque no idéntico, para el caso de América Latina. Es decir, se hace necesario reconocer que la crítica al Latinoamericanismo en los Estados Unidos no agota ni con mucho el problema de mostrar cuáles han sido los mitos sobre América Latina (las

"heterologías", como dijera Michel de Certeau, o las "invenciones", como diría Edmundo O'Gorman) que el proyecto colonialista de la modernidad arrastra consigo para legitimarse. Pues también al sur del río grande hemos venido construyendo la verdad sobre nosotros mismos en base a esos mitos ilustrados durante los últimos 200 años, hasta el punto de que éstos se han convertido ya en naturaleza segunda, en una "metafísica" (en sentido heideggeriano) que nos constituye. Como buenos Calibanes hemos asimilado el lenguaje de Próspero, convirtiéndolo en la "gramática" que envuelve todas nuestras prácticas teóricas, sociales, políticas, económicas y estéticas (11). Pero de lo que se trata no es tanto de trascender esa metafísica en nombre de una verdad más "nuestra" y más pura, sino de reconocer la violencia que esa metafísica conlleva, para desarrollar estrategias *inmanentes* de resistencia. Veamos todo esto un poco más de cerca.

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

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

pequeños "tribunales de la razón" (constituciones políticas, leyes, manuales de urbanidad, programas de alfabetización, políticas de higiene y salud pública, etc.) que tenían la función de domesticar la herencia de nuestra barbarie hispánica, educar nuestros cuerpos y mentes para disponerlos a la ética del trabajo, disciplinar nuestras pasiones tropicales.

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

Con la llegada del siglo XX, el Latinoamericanismo empieza a diversificarse en cuanto a su contenido *material*, pero conservando básicamente la misma estructura formal que acabo de describir. A partir de Rodó, el Latinoamericanismo se convierte ya no en una analítica sino en una *fenomenología de lo americano* (13). Desde la modernidad, desde su gramática profunda, la "esencia de lo nuestro" es representada en oposición a la racionalidad fáustica y universalista de la misma modernidad. La meta del desarrollo social de nuestros países ya no es tanto la sustitución de la imaginación por la observación y la experiencia (como quisieron los ilustrados y los positivistas durante todo el siglo XIX), sino la plena

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

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

Notas

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

castellano) *Die Philosophie der Kalibane. Diskursive Konstruktionen der Barbarei in der latein-amerikanischen Geschichtsphilosophie*. Universidad de Tübingen (Alemania), Facultad de filosofía, 1996.

12. Son muchos los textos que se organizan como una "analítica de lo americano" desde mediados del siglo XVIII hasta finales del siglo XIX. Entre ellos cabe destacar *La influencia del clima en los seres organizados* de Francisco José de Caldas, *Facundo* de Domingo Faustino Sarmiento, *Bases* de Juan Bautista Alberdi, *El evangelio americano* de Francisco Bilbao, *El dogma socialista* de Esteban Echevarría, *Oración Cívica* de Gabino Barreda y *Nuestra América* de Carlos Octavio Bunge (ya entrado el siglo XX).
13. La diferencia entre la analítica y la fenomenología de lo americano debe aclararse de manera arqueológica. Mientras que la analítica se construye sobre el modelo causal-explicativo aplicado al estudio de la sociedad a través del positivismo sociológico, la fenomenología está montada sobre un modelo hermenéutico (Dilthey, Bergson, Husserl) en el que los hechos sociales ya no son vistos como "cosas" naturales sino como objetivaciones históricas de fenómenos de conciencia. El mundo social no son los objetos, las cosas extrañas al sujeto, sino que es el medio en que se vive, la "circunstancia" (Ortega), el universo de las experiencias culturales que se desarrolla en la historia.
14. A propósito, "Occidente" (das Abendland) significa - no sólo etimológica sino también culturalmente - el "lugar donde se oculta el sol".

Bibliografía

- ?? Moore-Gilbert, Bart. *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*. Londres: Verso 1997
- ?? Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. London / New York: Routledge 1994.
- ?? Beverley, John. *Against Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1993.
- ?? Beverley, John / Oviedo, José / Aronna, Michael (eds.). *The Postmodernism Debate in Latin America*, Durham: Duke University Press 1995.
- ?? Beverley, John. "Writing in Reverse: On the Project of the Latin American Subaltern Studies Group", en: *dispositio/n* 46 (1996) 271-288.
- ?? Beverley, John. "A little azúcar. Una conversación sobre estudios culturales", en: *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias* 8 (1996) 79-95.
- ?? Beverley, John. "¿Posliteratura? Sujeto subalterno e impasse de las humanidades", en: González Stephan, Beatriz (ed.), *Cultura y Tercer Mundo* (tomo I: "Cambios en el saber académico"). Caracas: Nueva Sociedad 1996, 137-166.
- ?? Castro-Gómez, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros 1996.

- ?? Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press 1990.
- ?? González Stephan, Beatriz. "Economías fundacionales. Diseño del cuerpo ciudadano", en: id. (ed.), *Cultura y tercer mundo*. (tomo 2: "Nuevas identidades ciudadanas") Caracas: Nueva Sociedad 1996.
- ?? Guha, Ranajit. "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India", en: Guha, Ranajit / Spivak, Gayatri (eds.), *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press 1988, 37-43.
- ?? Jameson, Frederic. *Postmodernism or the Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press 1991.
- ?? Lash, Steve. "Reflexivität und ihre Doppelungen: Struktur, Ästhetik und Gemeinschaft", en: Beck, Ulrich., Giddens, Anthony., Lash, Steve. (eds.) *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*. Frankfurt: Suhrkamp 1996, 195-286.
- ?? Mignolo, Walter. *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Harbor: The University of Michigan Press 1995.
- ?? Mignolo, Walter. "Are Subaltern Studies Postmodern or Poscolonial?. The Politics and Sensibilities of Geo-cultural Locations", en: *dispositio/n* 46 (1996) 45-73.
- ?? Mignolo, Walter. "Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área", en: *Revista Iberoamericana* 176-177 (1996) 679-696.
- ?? Mignolo, Walter. "La razón poscolonial: herencias coloniales y teorías poscoloniales", en: de Toro, Alfonso. (ed.) *Postmodernidad y Postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*. Frankfurt: Vervuert 1997, 51-70.
- ?? Moreiras, Alberto. "Elementos de articulación teórica para el subalternismo latinoamericano: Cándido y Borges", en: *Revista Iberoamericana* 176-177 (1996) 875-891.
- ?? Moreiras, Alberto. "Restitution and Appropriation in Latinoamericanism", en: *Journal of Interdisciplinary Literary Studies* 1 (1995) 1-43.
- ?? Moreiras, Alberto. "The Aura of Testimonio", en: Gugelberger, G. (ed.), *The Real Thing. Testimonial Discourse and Latin America*. Durham: Duke University Press 1996, 192-224.
- ?? Moreiras, Alberto. "A Storm Blowing from Paradise: Negative Globality and Latin American Cultural Studies", en: *Siglo XX / 20th Century* (1996) 59-84.
- ?? Moreiras, Alberto. "Global Fragments: A Second Latinoamericanism" (manuscrito, 1997).
- ?? Said, Edward. *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. Londres: Penguin Books 1978.
- ?? Seed, Patricia. "Subaltern Studies in the Post-Colonial Americas", en: *dispositio/n* 46 (1996) 217-228.
- ?? Spivak, Gayatri. "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography", en: id., *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. New York: Methuen 1987.

- ?? Spivak, Gayatri. "Post-Structuralism, Marginality, Post-Coloniality and Value", en: Clier P., Geyer Ryan, H. (eds.) *Literary Theory Today*. New York 1990, 219-245.
- ?? Spivak, Gayatri. "Can the Subaltern Speak?", en: Williams, Patrick / Chrisman Laura. (eds.) *Colonial Discourse and Postcolonial Theory*. New York: Columbia University Press 1994, 66-111.
- ?? Wallerstein, Immanuel. *Unthinking Social Science. The Limits of Nineteenth- Century Paradigms*. Cambridge: Polity Press 1991.
- ?? Young, Robert. *White Mythologies. Writing History and the West*. New York: Routledge 1990.

[Teorías sin disciplina \(latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate\)](#).

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

© José Luis Gómez-Martínez

Nota: Esta versión electrónica se provee únicamente con fines educativos.

Cualquier reproducción destinada a otros fines, deberá obtener los permisos que en cada caso correspondan.