

CAPÍTULO 2 DE LO POSMODERNO A LO POSCOLONIAL, Y MÁS ALLÁ DE AMBOS*

Fue en el contexto de un debate epistemológico cuando a mediados de 1980 empecé a usar los términos posmoderno y posmodernidad. Había llegado a la conclusión de que la ciencia en general y no solo las ciencias sociales estaba presidida por un paradigma epistemológico y un modelo de racionalidad que terminó por desgastarse.

Los signos de desgaste fueron tan claros que podríamos hablar de una crisis de paradigma. El paradigma en cuestión del cual el positivismo fue su mejor expresión estuvo basado en las siguientes ideas fundamentales: la distinción entre sujeto y objeto y entre naturaleza y sociedad o cultura; la reducción de la complejidad del mundo a simples leyes, susceptibles de ser formuladas matemáticamente; una concepción de la realidad dominada por un mecanismo determinista y de la verdad como representación transparente de la realidad; una distinción estricta entre conocimiento científico —considerado el único riguroso y válido— y otras formas de conocimientos, tales como el del sentido común o el de las humanidades; privilegio de la causalidad funcional, hostil a la investigación de las «causas últimas» consideradas metafísicas y centradas en la manipulación y transformación de la realidad estudiada por la ciencia. Aunque los entonces emergentes estudios culturales y sociales de la ciencia, estuviesen en el plano de fondo, mi argumentación contra este paradigma reside principalmente en la reflexión epistemológica de los mismos científicos, particularmente de los físicos, los cuales mostraron que el paradigma dominante reflejó cada vez menos la práctica profesional de los científicos. Esta discrepancia, mientras que de un lado daba credibilidad a la crítica de las consecuencias sociales negativas de la ciencia moderna, por otro permitía vislumbrar alternativas epistemológicas, un paradigma emergente que entonces denominé ciencia posmoderna.

* Traducido por Roxana Crisolago de su versión original «Do pós-moderno ao pós-colonial e para além de um e outro».

Como su nombre lo indica, se trataba de la defensa de la primacía del conocimiento científico, de una ciencia ausente en una racionalidad más amplia, en la superación de la dicotomía naturaleza/sociedad, en la complejidad de la relación sujeto/objeto, en la concepción constructivista de la verdad, en la aproximación de las ciencias naturales a las ciencias sociales y de éstas a los estudios de las humanidades, en una nueva relación entre ciencia y ética ausente en la sustitución de la aplicación técnica de la ciencia por una aplicación edificante de la ciencia y finalmente, en una nueva articulación más equilibrada entre conocimiento científico y otras formas de conocimiento, con el objetivo de transformar la ciencia en un nuevo sentido común. Para lo que propongo el concepto de doble ruptura epistemológica. En los años siguientes esta propuesta epistemológica evolucionó y se consolidó con contribuciones de las epistemologías feministas y de los estudios culturales y sociales de la ciencia.

A inicios de los 1990, la acumulación de las crisis del capitalismo y del socialismo en los países de la Europa del Este me llevaron a ampliar el concepto de posmoderno y posmodernidad. Entonces paso a designar no solo un nuevo paradigma epistemológico sino un nuevo paradigma político y social. Ahora se trataba de pensar la transformación social más allá del capitalismo y más allá de las alternativas teóricas y prácticas al capitalismo producidas por la modernidad occidental. La transición epistemológica y la transición social y política fueron concebidas como autónomas y sujetas a diferentes lógicas, dinámicas y ritmos más complementarios.

Desde el inicio advertí que la designación «posmoderno» era inadecuada, no solo porque definía al nuevo paradigma por lo negativo sino también porque suponía una secuencia temporal, la idea de que el nuevo paradigma solo podría emerger después que el paradigma de la ciencia moderna hubiera completado su curso. Ahora si, por un lado, eso estuvo lejos de suceder, por el otro teniendo en cuenta que el desarrollo tanto científico como social no fue homogéneo en el mundo, la posmodernidad podría ser entendida fácilmente más como un privilegio de las sociedades centrales, donde la modernidad ha sido más realizada.

En el transitar del campo epistemológico al campo social y político, llega a ser evidente que el concepto de posmodernidad que estuve proponiendo tenía poco que ver con el que ha estado circulando tanto en Europa como en los Estados Unidos. Este último incluía en su rechazo de la modernidad, siempre pensada como modernidad occidental –un rechazo total a sus modos de racionalidad y sus valores, al igual que a las grandes narrativas que los transformaba en faros de la transformación social emancipa-

toria. En otras palabras, el posmodernismo incluyó en la crítica de la modernidad la propia idea del pensamiento crítico que ella había inaugurado. Como consecuencia, la crítica de la modernidad terminó paradójicamente celebrando la sociedad que la modernidad misma había moldeado. Por el contrario mi idea de posmodernidad apuntó a radicalizar la crítica a la modernidad occidental, proponiendo una nueva teoría crítica, que a diferencia de la teoría crítica moderna, no convierta la idea de transformación emancipatoria de la sociedad en una nueva forma de opresión social. Considero que los valores modernos de la libertad, de la igualdad y de la solidaridad siempre serán fundamentales, tan fundamentales como las críticas a los actos de violencia cometidos en su nombre y del pobre desempeño concreto que han tenido en las sociedades capitalistas.

Para contraponer mi concepción de posmodernidad al posmodernismo celebratorio, he designado a éste como un posmodernismo de oposición. Apoyé esta formulación en la idea de que vivimos en sociedades confrontadas con problemas modernos, derivados precisamente de la falta de realización práctica de los valores de libertad, igualdad y solidaridad, para los cuales no disponemos de soluciones modernas. De ahí la necesidad de reinventar una emancipación social. De ahí también el hecho de que en mi crítica de la ciencia moderna nunca adopté un relativismo epistemológico o cultural. En mi propuesta de reconstrucción teórica parto de ideas y concepciones, que siendo modernas, habían sido marginalizadas por las concepciones dominantes de modernidad. Me refiero específicamente al principio de la comunidad en el pilar de la regulación social moderna y a una racionalidad estético expresiva en el pilar de la emancipación social moderna. A mediados de los 1990, sin embargo, me fue claro que tal reconstrucción solo podría ser completada a partir de las experiencias de las víctimas, de los grupos sociales que habían sufrido las consecuencias del exclusivismo epistemológico de la ciencia moderna y con la reducción de las posibilidades emancipatorias de la modernidad occidental que para algunos se hizo posible solo por la vía del capitalismo moderno. Tal reducción, a mi entender, transformó la emancipación social en el doble, más que en lo opuesto a una regulación social. Mi interés para aprender del Sur, el Sur entendido como una metáfora del sufrimiento humano causada por el capitalismo, encarnó mi objetivo de reinventar una emancipación social yendo más allá de la teoría crítica producida en el norte y de la práctica social y política a la cual ellos se suscriben.

En los últimos años empecé a darme cuenta que aprender del Sur es una exigencia que para llevarse a cabo en serio obliga a algunas reformu-

laciones en la teorización que vengo proponiendo. Como dije, no me siento satisfecho con el término «posmoderno» entre otras razones porque la hegemonía del posmodernismo celebratorio virtualmente incapacitó su alternativa, es decir, un posmodernismo de oposición. Además la idea de posmodernidad apunta demasiado a la descripción que la modernidad occidental ofrece de sí misma y en esa medida puede ocultar la descripción que de ella hicieron los que sufrieron actos de violencia con la que la misma modernidad occidental les fue impuesta. Esta violencia matriz tuvo un nombre: colonialismo. Esta violencia nunca fue incluida en una autorrepresentación de la modernidad occidental porque el colonialismo fue concebido como una misión civilizatoria dentro del marco historicista occidental y fue en esos términos en que el desarrollo europeo marcó el camino al resto del mundo. Hablamos de un historicismo que comprende tanto la teoría política liberal como el marxismo. El problema es saber si el «pos» en posmoderno significa lo mismo que el «pos» en poscolonial¹. O sea, se trata de saber cuál es el sentido y los límites de una crítica radical de la modernidad occidental.

Vivimos en un tiempo intelectual realmente complejo que puede ser caracterizado de la siguiente y de algún modo paradójica manera: la cultura, específicamente la cultura política occidental es hoy en día tan indispensable como inadecuada para comprender y transformar el mundo. Una crítica radical de esta cultura deberá implicar tanto la naturaleza radical de su carácter indispensable como el carácter radical de su naturaleza inadecuada. En un último análisis se trata de determinar si esta crítica puede ser hecha desde adentro o si ésta presupone una exterioridad de la víctimas, de aquellas que solo fueron parte de la modernidad por la violencia, exclusión y discriminación que la modernidad misma les impuso. El tema de la exterioridad obviamente levanta muchos problemas. Aquellos que la defienden como, por ejemplo Enrique Dussel (2000) y Walter Dignolo (2000) prefieren hablar de transmodernidad para designar las alternativas ofrecidas por las víctimas de la modernidad occidental en cuanto resistencia. La idea de exterioridad en la modernidad occidental es central en la formulación del poscolonialismo. Según el punto de vista de Dussel, la idea de estar fuera de la modernidad occidental es crucial para formular el concepto de poscolonialidad.

1 Sobre la discusión en cuanto al sentido del «pos» en poscolonial, véase, por ejemplo, Mishra e Hodge, 1991; McClintock, 1995; Ranger, 1996; Dirlik, 1997; Ashcroft, Griffiths e Tiffin, 1998; Spivak, 1999; Loomba, 1998; Afzal-Khan e Sheshadri-Crooks, 2000.

A mi entender, una contraposición absoluta entre lo posmoderno y lo poscolonial es un error, mas por otro lado lo posmoderno está lejos de responder las preocupaciones y sensibilidades traídas por el poscolonialismo.

Entiendo por poscolonialismo un conjunto de corrientes teóricas y analíticas, firmemente enraizadas en los estudios culturales pero hoy presentes en todas las ciencias sociales, que tienen como rasgo común la primacía que le otorgan a los aspectos teóricos y políticos de las relaciones desiguales entre el Norte y el Sur en la explicación o en la comprensión del mundo contemporáneo. Tales relaciones fueron construidas históricamente por el colonialismo y el fin del colonialismo como una relación política no trajo consigo el fin del colonialismo en cuanto relación social, en cuanto mentalidad ni como forma de sociabilidad autoritaria y discriminatoria. Para esta corriente lo problemático es saber hasta qué punto vivimos en sociedades poscoloniales.

Por otro lado, el carácter constitutivo del colonialismo en la modernidad occidental destaca su importancia para entender no solo a las sociedades no occidentales que fueron víctimas del colonialismo, sino también las propias sociedades occidentales, sobre todo a los patrones de discriminación social que prevalecen dentro de ellas.

Una perspectiva poscolonial parte de la idea de que a partir de las márgenes o de las periferias, las estructuras de poder y de saber son más visibles. De ahí el interés de esta perspectiva por la geopolítica del conocimiento, esto es, por problematizar quién produce el conocimiento, en qué contexto lo produce y para quién.

Como ya sugerí, son múltiples las concepciones que se definen como posmodernas. Las concepciones dominantes, que incluyen nombre de pensadores importantes como Rorty (1979), Lyotard (1979), Baudrillard (1984), Vattimo (1987), Jameson (1991) presentan las siguientes características: crítica del universalismo y de las principales narrativas sobre la linealidad de la historia expresadas en conceptos como progreso, desarrollo o modernización que funcionan como totalidades jerárquicas; renuncia a proyectos colectivos de transformación social, siendo considerada la emancipación social un mito sin consistencia; celebración a veces melancólica, del fin de la utopía, del escepticismo en la política y de la parodia en la estética; concepción de la crítica como deconstrucción; relativismo o sincretismo cultural; énfasis en la fragmentación, en los márgenes y periferias, en la heterogeneidad y en la pluralidad (de las diferencias, de los agentes, de las subjetividades); epistemología constructivista, no fundacionalista y anti esencialista.

Esta caracterización, necesariamente incompleta, permite identificar las principales diferencias en relación al concepto de posmodernismo de oposición que defiendo. Más que renunciar a proyectos colectivos, propongo una pluralidad de proyectos colectivos articulados de manera no jerárquica mediante procedimientos de traducción que sustituyan la formulación de una teoría general de transformación social. En vez de la celebración del fin de la utopía propongo utopías realistas, plurales y críticas. Más que renunciar a una emancipación social, propongo su reinención. En lugar de la melancolía, propongo un optimismo trágico. En vez del relativismo propongo una pluralidad y la construcción de una ética desde abajo. Como reemplazo de la deconstrucción, propongo una teoría crítica posmoderna profundamente autorreflexiva e inmune a la obsesión de deconstruir la propia resistencia en que ella se funda². En vez del fin de la política, propongo la creación de subjetividades transgresivas que promuevan el paso de la acción conformista a la acción rebelde. En lugar de un sincretismo acrítico, propongo un mestizaje o una hibridación con una consciencia de las relaciones de poder que en ella intervienen, esto es, con una investigación de quién hibrida a quién o qué y en qué contextos y con qué propósitos.

El posmodernismo de oposición tiene en común con las concepciones dominantes de posmodernismo la crítica del universalismo y de la linealidad de la historia, de las totalidades jerárquicas y de las metanarrativas; un énfasis en la pluralidad, en la heterogeneidad, en las márgenes o en las periferias; una epistemología constructivista mas no nihilista o relativista. No pretendo hacer una contabilidad plena de las convergencias y divergencias, me permito solo preguntarme si el posmodernismo de oposición es más modernista que posmodernista. La relación entre las concepciones dominantes de posmodernismo y el poscolonialismo es compleja y si no es contradictoria en sí misma por lo menos es muy ambigua. Sin duda que una crítica del universalismo y del historicismo ponen en cuestión al occidente como centro del mundo, y en esa medida, abre posibilidades para concepciones de modernidades alternativas, y por tanto para la afirmación y reconocimiento de la diferencia, llámese de la diferencia histórica. Por otro lado, la idea del desgaste de la modernidad occidental facilita la revelación del carácter invasivo y destructivo de su imposición en el mundo moderno, una revelación cara al poscolonialismo. Estas dos características han sido

2 En *A Crítica da Razão Indolente* (2000: 23-37) propongo las siguientes transformaciones en la teoría crítica: de la monoculturalidad a la interculturalidad; de la peritagem heróica al conocimiento edificante; de la objetividad neutra a la distinción entre objetividades y neutralidades; de la acción conformista a la acción rebelde.

especialmente destacadas por algunas de las variedades del posmodernismo que han surgido en Latinoamérica.³

Sin embargo pienso que estas dos características no son suficientes para eliminar el eurocentrismo o el etnocentrismo occidental que subraya concepciones dominantes de posmodernidad. Primero, la celebración de la fragmentación, de la pluralidad y de la proliferación de las periferias oculta una relación desigual, central en el capitalismo moderno entre Norte y Sur. La proliferación de las periferias acarrea la proliferación de los centros, lo que supone la desaparición de las relaciones de poder entre centro y periferia que son materia constitutiva del capitalismo; en otras palabras desaparecen las diferencias capitalistas, coloniales e imperiales. Segundo, el posmodernismo dominante a menudo combina la crítica del universalismo occidental con una reivindicación de la singularidad de occidente, por ejemplo cuando Rorty (2000) afirma que la idea de «igualdad humana» es una excentricidad occidental, o que la democracia americana simboliza e incorpora los mejores valores de occidente, ocultando de este modo la cara oscura del imperialismo de los Estados Unidos. Del mismo modo Lyotard (1979) concibe la ciencia como una opción occidental opuesta al conocimiento tradicional de las sociedades no occidentales.

En realidad la melancolía posmoderna está llena de estereotipos norcéntricos respecto al Sur, cuyos pueblos son vistos algunas veces inmersos en una desesperación para la cual no hay salida (Depelchin, 2005). Finalmente, la concepción de posmodernidad como una autorrepresentación exclusivamente occidental también está muy presente en Frederic Jameson (1991), quien concibe al posmodernismo como una característica cultural del capitalismo tardío. Tardío, en la concepción usada por Jameson, no se refiere a un capitalismo que llega tarde, sino a una forma más avanzada de capitalismo. En todo caso la cuestión permanece siendo si la declaración del fin de las metanarrativas y de las totalidades y jerarquía no es en sí misma una metanarrativa cuya totalidad y jerarquía se insinúa en la celebración de la fragmentación y de la diferencia.

Se puede concluir afirmando que a pesar de que las concepciones posmodernas y posestructuralistas han contribuido de manera importante en el surgimiento del poscolonialismo, no dieron una respuesta adecuada a las aspiraciones éticas y políticas que subyacen a este último. ¿Podría decirse lo mismo del posmodernismo de oposición que he fundamentado? Pienso que no, que no, en tanto no impliquen una necesidad de reformulaciones.

3 Para una visión general de las diferentes posiciones, ver Slater, 2004.

La concepción posmoderna que defiende está claramente ligada a la concepción de modernidad occidental que es mi punto de partida. En ese punto reside cierta ambivalencia en relación al poscolonialismo. Concibo la modernidad occidental como un paradigma socio cultural que se constituyó a partir del siglo XVI y se consolida entre finales del siglo XVII y mediados del siglo XIX. Distingo en la modernidad dos pilares en tensión dialéctica: el pilar de la regulación social y el pilar de la emancipación social. Juzgo que la manera en que concibo cada uno de esos pilares, es la adecuada para las realidades europeas, particularmente de los países más desarrollados, mas no para aquellas sociedades no europeas sobre las cuales Europa se expandió. Por ejemplo, la regulación social basada en tres principios, el principio de Estado, del mercado y la comunidad, no da cuenta de las formas de (des) regulación colonial en la que el Estado es ajeno, el mercado incluye personas entre las mercancías (los esclavos) y las comunidades son devastadas en nombre del capitalismo y de la misión civilizatoria y reemplazadas por una minúscula sociedad civil racializada, creada por el Estado y constituida por colonos, sus descendientes, y por pequeñas minorías de asimilados. Pero a su vez la emancipación social es concebida como un proceso histórico de creciente racionalización de la vida social, de las instituciones, de la política, de la cultura y del conocimiento con un sentido y una dirección lineal precisa, condensadas en el concepto de progreso. Tampoco aquí tematizo específicamente la emancipación de los pueblos coloniales ni mucho menos las racionalidades alternativas de las que ellos fueron portadores, las mismas que fueron aniquiladas por la racionalidad de los cañones de los conquistadores y la prédica de los misioneros.

La tensión entre regulación social y emancipación social forma parte de dos de las principales tradiciones teóricas de la modernidad occidental, el liberalismo político y el marxismo. Las diferencias entre ellas son significativas, mientras que el liberalismo político confina las posibilidades de emancipación al horizonte capitalista, el marxismo concibe la emancipación social en un horizonte poscapitalista. No obstante ambas tradiciones conciben al colonialismo en la estructura historicista de un código temporal que coloca a los pueblos coloniales en la «sala de espera» de la historia que, a su debido tiempo, les traerá los beneficios de la civilización. Lo que no impide que se reconozca, dado el carácter colonialista del capitalismo moderno, que el horizonte poscapitalista diseñado por el marxismo sea también un horizonte poscolonial. No sorprende por eso que de todas las tradiciones teóricas europeas y eurocéntricas, el marxismo sea el que más ha contribuido en los estudios poscoloniales, lo que en parte explica su renovada vitalidad.

Curiosamente es en el plano epistemológico que el colonialismo asume su mayor centralidad en la concepción del posmodernismo de oposición, que he venido sustentando. La distinción que hago entre las dos formas de conocimiento sancionadas por la modernidad occidental, el conocimiento como regulación y el conocimiento como emancipación, es la mejor testigo. El conocimiento como regulación es una forma de conocimiento construido a lo largo de una trayectoria entre la ignorancia concebida como caos y el saber concebido como orden; mientras que el conocimiento como emancipación se construyó a lo largo de una trayectoria entre ignorancia concebida como colonialismo y el saber concebido como solidaridad. La ignorancia colonialista consiste en rechazar el reconocimiento del otro como igual y en su conversión en objeto asumiendo históricamente alguna de estas tres formas: salvaje, naturaleza u oriente.

La progresiva sobreposición de la lógica del desarrollo de la modernidad occidental y de la lógica de desarrollo del capitalismo llevó a una total supremacía del conocimiento como regulación que recodificó en sus propios términos el conocimiento como emancipación. Así la forma de la ignorancia en el conocimiento como emancipación –el colonialismo– fue recodificada como una forma de saber en el conocimiento como regulación –o sea, el colonialismo como orden. Este es el proceso histórico a través del cual la ciencia moderna, cada vez más al servicio del desarrollo capitalista, consolida su primacía epistemológica.⁴ En otras palabras, las dos zonas de contacto entre modernidad occidental y las sociedades no occidentales –la zona colonial y la epistemológica, ambas caracterizadas por drásticas desigualdades de poder, gradualmente se fueron transformando en una y otra, proceso de fusión que contribuyó precisamente a que el colonialismo como relación social sobreviviese al colonialismo como relación política.

Mas en el posmodernismo de oposición, el colonialismo aún está presente en el modo como concibo las subjetividades capaces de llevar a cabo la transición paradigmática en los dominios social y político. Las concibo como construidas a partir de tres metáforas generadoras: la frontera, el barroco y el Sur. Todas ellas connotan la idea del margen o la periferia, la frontera, como es obvio; el barroco, como un *ethos* subalterno de la modernidad occidental; y el Sur, entendido como metáfora del sufrimiento

4 Una reivindicación del marxismo como ciencia es la concepción del socialismo que le da características científicas, fue un esfuerzo en el sentido de salvaguardar la ciencia como conocimiento-emancipación, un esfuerzo vano, ya que no impidió que la ciencia moderna se consolide como conocimiento-regulación.

humano causado por la modernidad capitalista. A través de la metáfora del Sur coloco las relaciones Norte/Sur en el centro de la reinención de la emancipación social y explícitamente marco mi distancia de los pensamientos posmoderno y posestructuralista dominantes (como en Foucault, 1977, 1980), por no tematizar la subordinación imperial del Sur en relación al Norte –como si el Norte fuéramos solo «nosotros» y no «nosotros y ellos»–. Propongo al contrario, como orientación epistemológica política y cultural, que nos desfamiliaricemos del Norte imperial y que aprendamos con el Sur. Mas advierto que el Sur es en sí, un producto del imperio y por eso aprender con el Sur requiere igualmente una desfamiliarización en relación al Sur imperial, es decir en relación a todo lo que en el Sur es resultado de la relación capitalista colonial. Así solo se aprende del Sur en la medida que éste se concibe como resistencia a la dominación del Norte y que se busca en él lo que no ha sido totalmente desfigurado o destruido por tal dominación. En otras palabras, solo se aprende del Sur en la medida que se contribuya a su eliminación como producto del imperio.

Desde inicios de la presente década he estado tratando de dar una consistencia política a esta orientación epistemológica, analizando la globalización como una zona de confrontación entre proyectos hegemónicos y contrahegemónicos. En este contexto el Sur emerge protagonizando una globalización contrahegemónica cuya manifestación más consistente es el Foro Social Mundial que vengo siguiendo de muy cerca.

Puedo concluir que en contraposición a las corrientes dominantes del pensamiento posmoderno y posestructuralista, el posmodernismo de oposición concibe la superación de la modernidad occidental a partir de una perspectiva poscolonial y posimperial. Podemos decir que la posmodernidad de oposición se posiciona en las márgenes o en las periferias más extremas de la modernidad occidental para de ahí lanzar una nueva mirada crítica sobre ésta. Sin embargo, es obvio que se coloca dentro y no fuera de la margen. La transición posmoderna es concebida como un trabajo arqueológico de excavación en las ruinas de la modernidad occidental, en la búsqueda de elementos o tradiciones suprimidas o marginalizadas, representaciones particularmente incompletas porque fueron menos colonizadas por el canon hegemónico de la modernidad, capaces de guiarnos en la construcción de nuevos paradigmas de emancipación social. Entre esas representaciones o tradiciones identíficas, en el pilar de la regulación, el principio de comunidad y en el pilar de la emancipación, una racionalidad estético-expresiva. Es en base a ellas que construyo la idea de transición paradigmática. Reconozco que verdaderamente solo existen transiciones

post factum. En cuanto se transita, el sentido de las transformaciones es ambiguo si no opaco. A pesar de eso vale la pena hablar de transición para destacar la necesidad de experimentación e interpelar el sentido de las transformaciones, aunque esto pueda tornarse inmanejable. Las ruinas generan el impulso de reconstrucción y nos permiten imaginar reconstrucciones muy distintas, aun si los materiales disponibles no son más que ruinas y la imaginación

Hasta cierto punto el proceso de excavación que propongo da la razón a Walter Dignolo (2003) para concebir mi crítica de la modernidad como una crítica interna que por no pisar fuera del margen, no incorpora adecuadamente la perspectiva de las víctimas de la modernidad, por lo que termina siendo una perspectiva poscolonial. Aunque no estoy de acuerdo con la crítica de Dignolo me siento obligado a reformular o precisar algunos aspectos de mi estructura teórica.

Dignolo hace una distinción que pretende ser inequívoca entre el concepto de «transición paradigmática» que yo propongo y el «otro paradigma» que él juntamente con Quijano, Dussel y otros defienden. Según Dignolo, mi propuesta que él también asocia a la de otros autores del sur de Europa, no es una crítica eurocéntrica del eurocentrismo de la modernidad occidental y de las corrientes posmodernas que procuran «descentrar al eurocentrismo y disolverlo en la totalidad planetaria. Por el contrario el «otro paradigma» parte de la colonialidad del poder moderno y por esa vía se coloca en una posición de total exterioridad epistemológica y cultural en la modernidad occidental. Sin embargo, a pesar de que Dignolo reconoce algunas compatibilidades y hasta complementariedades en las luchas de emancipación, liberación y descolonización entre las dos propuestas, destaca las diferencias que existen entre ellas. Dignolo dice «una transición paradigmática llega al mundo dispersando al eurocentrismo en la historia de las colonias, en los saberes subalternizados, en las formas de vida vilipendiadas. Un otro paradigma comienza en ese lugar donde llega la transición paradigmática». Mi discordancia en relación a la caracterización de dignoliana de las dos posiciones se basa en varios argumentos. El primero tiene que ver con la caracterización de mi propuesta, de reconstrucción de la emancipación social a partir del Sur y un aprendizaje con el Sur, la cual permite que el posmodernismo de oposición se pueda concebir legítimamente como más poscolonial que posmoderno. Por el hecho de ser originario del sur de Europa no se puede deducir que mi propuesta sea geopolíticamente europea del sur. El Sur que sirve como basa a mi propuesta no es el sur de Europa sino el Sur global, creado por la expansión

colonial de Europa. Una concepción de conocimiento situado o en perspectiva («*situated knowledge*» o «*standpoint knowledge*») no puede implicar determinismos geográficos u otros. Es importante determinar el lugar geopolítico de las teorías a partir de sus contenidos y orientaciones y no a la inversa. De otro modo corremos el riesgo de reducir una disputa teórica en una cuestión de sociología del conocimiento. Esto parece ser lo que sucede cuando Mignolo afirma respecto al filósofo y teólogo de la liberación alemán Franz Hinkelammert, que por su trayectoria educativa en Alemania y su trayectoria política de muchos años en América Latina, la posición de Hinkelammert establece un puente entre la posición de De Sousa Santos, por un lado, y la de Quijano o Dussel por otro. Si nos fijamos, como debe ser el caso, en los contenidos teóricos es un tanto enigmática la caracterización de mi propuesta como significando una «dispersión» o una «disolución» planetaria del eurocentrismo. Si, como Mignolo reconoce, mi posición no es una crítica eurocéntrica al eurocentrismo, tal dispersión o disolución solo puede significar que mi no eurocentrismo es al final eurocéntrico. Mas eso debería ser demostrado, algo que no hace Mignolo. Por otro lado, la metáfora de las teorías que comienzan donde otras acaban contiene la idea implícita de que la teoría de la «transición paradigmática» es menos radical que la teoría del otro paradigma. Después de tantos siglos de dominación cultural, económica y política por parte de la modernidad occidental, pensar que un «otro paradigma» se puede sustentar como una ruptura total sin situarse en el contexto de una transición paradigmática puede ser más un efecto de la astucia de la razón moderna occidental que siempre se vio a sí misma como protagonista de rupturas en relación a lo que no puede reconocer como propio. La idea de transición paradigmática será menos radical si es pensada exclusivamente a partir de la modernidad occidental o si es pensada de modo no transicional. Este no parece ser mi caso, dada mi insistencia no en nuevas alternativas sino más bien en construir un pensamiento alternativo de alternativas. En las márgenes extremas de la crítica a la modernidad occidental es difícil distinguir entre lo exterior y lo interior de la margen y a la vez que es posible, es cuestionable que tal distinción haga diferencias. En vista de los desafíos que se presentan lo más correcto es adoptar estrategias teóricas que profundicen las alianzas en vez de estrategias que las fragilicen al insistir en la diferencia descalificadora y al final tan moderna entre «nosotros» y «ellos». En la fase de las relaciones de dominación y de explotación, profundas y de larga duración, que la modernidad occidental capitalista instauró globalmente, nos debemos centrar en la diferencia entre opresores y oprimidos y no en la dife-

rencia entre los que de varias perspectivas y lugares luchan contra la opresión. Inclusive en la propia diferencia entre opresor y oprimido la idea de exterioridad del oprimido solo es concebible como parte de su integración subordinada, o sea por la exclusión, en el interior del sistema de dominación. O sea en una relación dialéctica, la exterioridad del contrario es generada en el interior de la relación.

Mi segundo argumento crítico a la posición de Mignolo se asienta en la idea de que el genio de la modernidad occidental reside en la dialéctica entre regulación y emancipación, es decir, en una discrepancia dinámica, solo en un mundo secularizado, entre experiencias y expectativas en los términos que tales expectativas respecto al futuro excedan a las experiencias del presente. El resultado es una nueva concepción de totalidad que incluye todo lo que la modernidad es y todo lo que no es, o apenas es como potencialidad. Es esta voracidad, esta *hubris* heterofágica lo que mejor caracteriza a la modernidad occidental y es la que justifica que la modernidad haya sido concebida de maneras tan diferentes, tan diferentes en cuanto a los proyectos alternativos que la han confrontado. Bajo esas condiciones, es difícil concebir una alteridad o exterioridad absoluta a la modernidad occidental, excepto tal vez en términos religiosos.

Esta dificultad debe ser plenamente reconocida y precisamente sirve más para superar que para justificar un pensamiento y una práctica transicional. A riesgo de glorificarnos el reconocimiento final y glorioso de la conciencia teórica es de la mayoría cultural, de los oprimidos, en el mismo proceso histórico en que el capitalismo global refuerza los viejos mecanismos de opresión e inventa otros nuevos e inminentes. Después de quinientos años, la imposición global de la modernidad occidental torna difícil distinguir lo que le es exterior de lo que le resiste y si lo que le resiste, se hace a partir del exterior, si está lógicamente en tránsito entre el exterior y el interior.

Todavía pienso que son necesarias algunas reformulaciones teóricas. Si bien redefiní mi estructura teórica en orden de profundizar su dimensión poscolonial, me siento obligado a cuestionar las versiones dominantes del poscolonialismo. Tal parece que estoy condenado a ser un opositor, pasando de ser posmoderno de oposición a ser un poscolonial de oposición.

En primer lugar, la modernidad occidental es originariamente colonialista. Tal como lo he escrito este factor fundamental no ha sido suficientemente destacado. Para esto es preciso especificar que la dialéctica de la regulación/emancipación, que considero constitutiva de la modernidad occidental, solo prosperó en las sociedades metropolitanas. Las sociedades colonizadas fueron excluidas de esa dialéctica y solo pudieron «optar entre

la violencia de la represión y la violencia de la asimilación. Sobretudo en trabajos menos recientes situó históricamente mi caracterización de la modernidad en cuanto proyecto social y cultural desarrollado en Europa a fines del siglo XVIII y mediados del XIX. Por lo tanto está excluido lo que Dussel y Mignolo designan como primera modernidad, una modernidad ibérica, de donde precisamente parte el primer impulso colonial.⁵ Si como he estado argumentando, el colonialismo portugués tuvo características muy distintas de las del colonialismo hegemónico del siglo XIX, es fundamental que mi concepción de modernidad incluya su especificidad, dentro del sistema mundial moderno. En realidad, como mostraré más adelante, la especificidad del colonialismo portugués induce a una especificidad del poscolonialismo en el espacio geopolítico abarcado por el anterior.

Segundo, hubo en el pasado un colonialismo, como relación política, sin capitalismo, pero desde el siglo XV el capitalismo no es pensable sin colonialismo, ni el colonialismo es pensable sin el capitalismo. En mi caracterización de la modernidad occidental he enfatizado más sus relaciones de ésta con el capitalismo que sus relaciones con el colonialismo. Es necesario un mayor equilibrio en el tratamiento analítico de los dos tipos de relaciones, no solo para tornar posibles estrategias que permitan analizar el Sur en términos que no reproduzca su subordinación en relación al Norte, sino también para analizar el Norte en términos que lo lleven a rechazar tal subordinación por ser injusta. Hay que decir que la perspectiva poscolonial no se dirige meramente a permitir una autodescripción antiimperial del Sur, esto es, su abolición en cuanto Sur imperial, sino también a identificar la medida en que el colonialismo está presente como una relación social en la sociedades colonizadoras del Norte, aun si ideológicamente encubiertas por la descripción que éstas hacen de sí mismas. Este mecanismo analítico es particularmente necesario en el espacio geopolítico de la lengua oficial portuguesa, dada la larga duración del ciclo colonial, que en los casos de África y Asia, duró hasta el último cuarto del siglo XX.

Aunque mutuamente constituidos, capitalismo y colonialismo no deben ser confundidos. El capitalismo puede desarrollarse sin el colonialismo como una relación política, tal como la historia lo demuestra, mas no puede desa-

5 Estoy en desacuerdo con Dussel cuando atribuyó en exclusiva a España la maternidad de la primera modernidad. Según él, «con Portugal estamos en la antesala, mas no, todavía, en la modernidad ni en un sistema-mundo» (Dussel, 2000: 55). Esta afirmación carece de fundamento, tanto en el plano socio-económico como en el plano cultural. Al final, uno de los más insignes inspiradores de la primera modernidad fue Pedro Fonseca, «el Aristóteles portugués», uno de los coimbranos a través de cuyas obras aprenderán Descartes, Leibniz y Kant.

rollarse sin el colonialismo como relación social, esto es lo que, siguiendo a Aníbal Quijano (2000), podemos llamar colonialidad del poder y del saber. Como una caracterización posible del colonialismo, caracterización suficientemente amplia para contemplar todas las formas de éste, propongo lo siguiente: el conjunto de intercambios extremadamente desiguales que se asientan en la negación de la humanidad de la parte más débil como condición para sobreexplotarlos o excluirlos como si se tratara de objetos descartables. El capitalismo en tanto formación social, no tiene que sobreexplotar a todos los trabajadores y por definición no puede excluir y descartar a todos los pueblos, pero por otro lado, no puede existir sin pueblos sobreexplotados ni tampoco sin pueblos descartables. Capitalismo y colonialismo no deben ser confundidos, tampoco se puede confundir una lucha anticapitalista y una lucha anticolonial o poscolonial porque ninguna de ellas puede llevarse a cabo con éxito sin la otra.

Estas dos reformulaciones plantean algunos desafíos teóricos, analíticos y políticos a las teorías sociales que podríamos querer usar. Pero antes de mencionar los desafíos, quiero referirme al carácter oposicional de la concepción de poscolonialismo que he estado presentando aquí. Como he dicho, las reformulaciones que propongo entablan un diálogo conflictivo con las versiones dominantes de poscolonialismo. En las siguientes líneas identificaré algunos de esos puntos de conflicto.

El primer punto de conflicto tiene que ver con los prejuicios culturalistas de los estudios poscoloniales. Los estudios poscoloniales han sido predominantemente estudios culturales, análisis críticos de discursos literarios y otros, de mentalidades y subjetividades sociales, ideologías y prácticas simbólicas que presuponen una jerarquía colonial y la imposibilidad de los colonizados de expresarse en sus propios términos, los cuales se reproducen aun después que el vínculo político colonial haya terminado. Esta es una investigación muy importante, pero si permanece confinada a la cultura puede correr el riesgo de ocultar u olvidar la materialidad de las relaciones sociales y políticas que hacen posible, si no inevitable, la reproducción de esos discursos, ideologías y prácticas simbólicas. Sin el ánimo de establecer prioridades entre las luchas económicas, sociales, políticas o culturales –por lo que a mí me toca, todas ellas son políticas por cuanto confrontan estructuras de poder– considero que es importante desarrollar criterios analíticos para empoderarlas a todas ellas. La presencia a veces demasiado explícita de tradiciones eurocéntricas en los estudios poscoloniales, como por ejemplo, la deconstrucción y el posestructuralismo, contribuyen –a mi entender– a un cierto desarme político de estos estudios.

El énfasis en el reconocimiento de las diferencias sin igualmente enfatizar las condiciones económicas, sociales y políticas que garanticen igualdad en diferencia corre el riesgo de mezclar denuncias radicales con una pasividad práctica ante las tareas de resistencia que se imponen. Esto se torna más grave en cuanto es cierto que en las condiciones del capitalismo global en que vivimos no hay un reconocimiento efectivo de las diferencias (racial, sexual, étnica, religiosa, etcétera) sin una redistribución social. Además el posestructuralismo llevado al extremo puede tornar invisibles o triviales las formas dominantes de poder, neutralizando, en esa medida, a todas las construcciones de resistencia a ellas. A un posestructuralismo extremo, prefiero un estructuralismo plural, como, por ejemplo, cuando identifico seis espacios-tiempo donde se producen las seis formas principales de poder en sociedades capitalistas contemporánea: patriarcado, explotación, la diferenciación desigual, fetichismo de las mercancías, la dominación y el intercambio global desigual.

El segundo punto de conflicto con las concepciones dominantes de poscolonialidad se refiere a la articulación entre capitalismo y colonialismo. De este modo los conceptos dominantes tienden a privilegiar colonialismo y colonialidad como factor explicativo de las relaciones sociales. Por ejemplo Aníbal Quijano sostiene que todas las formas de opresión y discriminación en sociedades capitalistas coloniales –desde la sexual, la ética, la de discriminación de clase– fueron reconfiguradas por la opresión y discriminación colonial, que subordinó a su lógica a todas las demás. Así, el hecho de estar bajo una sociedad patriarcal no impide a una mujer blanca estar por encima de un hombre negro o indígena. Esta posición tiene algún paralelismo con las concepciones del marxismo clásico que atribuyen al capitalismo y a la discriminación de clase que produce un papel explicativo privilegiado en la reproducción de las demás formas de discriminación existentes en las sociedades capitalistas. A mi entender aún en sociedades coloniales y en las que fueron coloniales, el colonialismo y el capitalismo son partes integrantes de la misma constelación de poderes; por eso no me parece adecuado privilegiar uno de ellos en la explicación de las prácticas de discriminación. Por ejemplo, no pienso que en las sociedades coloniales la discriminación contra las mujeres sea un producto exclusivo del colonialismo e igualmente del capitalismo. La importancia del colonialismo y la colonialidad para explicar o entender las realidades sociales en sociedades que experimentaron el colonialismo es suficientemente significativa como para no tener que ser dramatizada más allá de lo que es razonable y puede ser legítimamente refutada por la complejidad de las sociedades en la que

vivimos. No creo que, por ejemplo, las relaciones de clase sean siempre de la misma forma sobredeterminadas por el colonialismo y la colonialidad. Deben evitarse instrumentos analíticos *a priori* que pongan en peligro el descubrimiento de la riqueza y complejidad de las sociedades. Y si esto vale para las sociedades coloniales, también vale para las sociedades colonizadoras. En relación a estas últimas, es muy importante reconocer que el colonialismo, mucho después que termine como relación política, continuará impregnando algunos aspectos de la cultura, de los patrones de racismo y autoritarismo social e inclusive de las visiones dominantes de las relaciones internacionales. Por la misma razón creo que es equivocado que la crítica poscolonial se centre más en la modernidad occidental que en el capitalismo. En este dominio sugiero dos principios de precaución. Primero, deben ser consideradas ilusorias todas las luchas victoriosas contra la hegemonía cultural de la modernidad occidental, si como consecuencia de ellas el mundo no es menos confortable para el capitalismo global; segundo, no se debe aplaudir la sobrevivencia del capitalismo en la modernidad occidental, a no ser que estemos seguros que el capitalismo no ha hecho alianza con una barbarie peor.

La tercera dimensión del carácter oposicional del poscolonialismo que propongo tiene que ver con la provincialización de Europa, una idea de Hans-George Gadamer recientemente popularizada por Dipesh Chakrabarty. La provincialización de Europa, pretende designar el proceso histórico—iniciado en 1914 y concluido a fines de la Segunda Guerra Mundial—de la pérdida de la centralidad política y cultural de Europa en el sistema mundial moderno y la subsecuente crisis de valores e instituciones que Europa difundió como universal a partir del siglo XIX. Esta idea es central al poscolonialismo y es también querida por el posmodernismo. Básicamente estoy de acuerdo con esto, mas sugiero una profundización de la reflexión que ella suscita. Las concepciones dominantes de posmodernismo al mismo tiempo que provincializan a Europa la esencializan, convirtiéndola en una entidad monolítica que se contrapone de modo uniforme a las sociedades no occidentales. Tal esencialización siempre depende de la transformación de parte de Europa en su todo. Así, el poscolonialismo universaliza la experiencia colonial sobre las bases de un colonialismo británico y de algún modo el poscolonialismo Latinoamericano emergente procede del mismo modo, partiendo ahora del colonialismo ibérico. En ambos casos el colonizador es concebido como representando a Europa confrontándolo con el resto del mundo. Ahora no solo históricamente existen varias Europas sino que las relaciones entre sus países son desiguales. No

solo existieron diversos colonialismos sino que las relaciones fueron desiguales entre los países de Europa, e inclusive actualmente como bien ilustra el caso de Irlanda, en la que se dan relaciones coloniales. Entonces no solo existieron varios colonialismos sino relaciones complejas entre ellos, sin duda algo está errado si tal complejidad no se refleja en las propias concepciones de poscolonialismo.

Propongo una reprovincialización de Europa que preste atención a las desigualdades al interior de Europa y a las maneras en como ellas influencias a los diferentes colonialismos europeos. Es importante mostrar las especificidades del colonialismo portugués, o del español, en relación al británico o francés, para que de ellas surjan las especificidades del poscolonialismo en el espacio geopolítico del español o del portugués en relación al poscolonialismo en el área geopolítica del inglés o del francés. Sin embargo, más importante es tematizar las desigualdades en el seno de Europa, entre los diferentes países colonizadores. Por sobre una centuria, Portugal, el centro de un imperio colonial, fue una colonia informal de Inglaterra; y también a lo largo de varias centurias fue pintado por los países de la Europa del norte como un país con características sociales y culturales semejantes a las de los países europeos, incluyendo a los portugueses atribuían a los pueblos colonizados de ultramares un impacto específico en la concepción de poscolonialismo en el espacio geopolítico portugués, y en la vigencia de ella, tanto en sociedades colonizadas por los portugueses, como en la sociedad portuguesa del pasado y del presente.

La provincialización o descentramiento de Europa debe poner atención, no solo a los diferentes colonialismos sino también los diferentes procesos de descolonización. En este sentido, debe tomarse en cuenta, el contraste entre una descolonización americana y la descolonización africana o asiática. Porque con excepción de Haití, la independencia en las Américas significó la entrega de sus territorios a los descendientes de europeos, la provincialización o descentramiento de Europa tendrá que implicar la provincialización o descentramiento de las Américas, la zona colonial donde hay más de Europa. ¿Podría ser meramente coincidencia que las tesis posmodernistas sean mejor recibidas en Latinoamérica que en África?

En conclusión, el poscolonialismo de oposición que defiendo, emerge orgánicamente del posmodernismo de oposición que he estado argumentando, nos fuerza a ir no solo más allá del posmodernismo sino más allá del poscolonialismo. Urge una comprensión no occidental del mundo en toda su complejidad, en el que es tan indispensable como inadecuada una comprensión occidental del mundo occidental y no occidental. Esas comprensivi-

dades y complejidades son lastres históricos, culturales y políticos de donde emerge una globalización contrahegemónica como la alternativa construida por el Sur en su extrema diversidad. Lo que está en juego no es apenas la contraposición entre Sur y Norte, es también una contraposición entre el Sur del Sur y el Norte del Sur, y entre el Sur del Norte y el Norte del Norte.

Desde esta amplia concepción de poscolonialidad, que también incluye al colonialismo interno, y a su articulación con otros sistemas de poder y discriminación que tejen las desigualdades del mundo, emergen las tareas de la globalización contrahegemónica, las que en su turno, plantean nuevos desafíos a la teoría crítica que se viene construyendo, desde un posmodernismo de oposición a un poscolonialismo de oposición. En efecto, los desafíos de una globalización contrahegemónica obligan a ir más allá de lo posmoderno y lo poscolonial en la comprensión transformadora del mundo. Por un lado, la inmensa variedad de movimientos y acciones que integran la globalización contrahegemónica no están contenidas en las formas de descentralización que tanto el posmodernismo, en relación a la modernidad occidental, como el poscolonialismo, en relación al colonialismo occidental han propuesto. Por el otro, la recolección de voluntades y la creación de subjetividades que caracterizan a las acciones de transformación colectiva requieren que el nuevo pensamiento crítico sea complementado por la formulación de nuevas alternativas –lo que el posmodernismo se rehúsa a hacer y la poscolonialidad hace parcialmente.

Identifico los principales desafíos como sigue: el primero puede ser formulado así: pensar la emancipación social sin una teoría general de la emancipación social. Al contrario del posmodernismo celebratorio sostengo que la emancipación social debe continuar siendo una exigencia ética y política, quizás más persistente que nunca, en el mundo contemporáneo. Al contrario de algún poscolonialismo, no pienso que el término «emancipación social» debe ser descartado por ser moderno y occidental. Realmente pienso, que debe ser profundamente reconceptualizado para integrar las propuestas emancipatorias de transformación social formuladas por los diferentes movimientos y organizaciones que componen la globalización contrahegemónica y que tienen poco en común, en términos de objetivos, estrategias, sujetos colectivos y formas de actuación, con las que históricamente constituyeron los patrones occidentales de emancipación social.

Imaginar de manera creíble una emancipación social sin recurrir a una teoría general de la emancipación social es una tarea difícil, no solo porque no disponer de una teoría general constituye una novedad en el mundo occidental, sino también porque en todos los movimientos que luchan por la

emancipación social aceptan que una teoría general no es necesaria. Es grande el debate entre los que no aceptan formulación adecuada de la teoría general a ser adoptada. Creo por esa razón que el primer paso podría ser llegar a un consenso sobre la necesidad o inutilidad de una teoría general. Es preciso mostrar de manera convincente que una teoría general de transformación social conlleve a dos resultados considerados hoy día inaceptables por la gran mayoría de los grupos sociales que componen una globalización contrahegemónica. De un lado, como consecuencia de la teoría general, algunas luchas sociales, objetivos o agentes sociales serán puestos en la sala de espera de la historia con la excusa de que su tiempo aún no ha llegado; del otro lado, otras luchas, objetivos y agentes sociales serán reconocidos como legítimos pero integrados en totalidades jerárquicas que les adscriben posiciones subordinadas en relación a otras luchas, objetivos o agentes sociales.

Para subrayar la necesidad de tal consenso que se traduzca en un cierto universalismo negativo –la idea que ninguna lucha, objetivo o agente tiene la receta completa para la emancipación social de la humanidad– he estado sugiriendo que, en esta fase de transición, si no necesitamos una teoría general de la emancipación social, precisamos por lo menos, una teoría general acerca de la imposibilidad de una teoría general. En lugar de una teoría general de la emancipación social propongo un procedimiento de traducción entre los diferentes proyectos parciales de emancipación social. El trabajo de traducción apunta a transformar la inconmensurabilidad en diferencia, una diferencia capaz de hacer posible una inteligibilidad recíproca entre los diferentes proyectos de emancipación social, sin que ninguno pueda subordinar en general o absorber a cualquier otro.

El segundo desafío consiste en determinar en qué medida la cultura eurocéntrica y la filosofía política occidentales son hoy en día indispensables para reinventar una emancipación social. Es necesario saber si tal indispensabilidad puede ir de la mano con el reconocimiento de su carácter inadecuado, y por tanto con la búsqueda de articulación con culturas y filosofías políticas no occidentales. Se trata de saber en qué medida alguno de los elementos de la cultura política europea son hoy patrimonio cultural y político mundial. Algunos de esos elementos pueden ser: derechos humanos, secularización, ciudadanía, Estado, sociedad civil, esfera pública, igualdad ante la ley, el individuo, la distinción entre lo público y lo privado, democracia, justicia social, racionalidad científica, soberanía popular. Estos conceptos fueron proclamados en teoría y muchas veces negados en la práctica; y con el colonialismo, fueron aplicados para destruir culturas políticas

alternativas. Mas es verdad que también fueron usados para resistir el colonialismo y otras formas de opresión. Además en el mismo Norte, estos conceptos han sido sujetos al trabajo crítico, surgiendo de ellos formulaciones muy contrastantes, algunas más excluyentes y eurocéntricas que otras, formulaciones hegemónicas y contrahegemónicas, siendo éstas últimas frecuentemente parte integral de los proyectos emancipatorios, poscoloniales o anticapitalistas, originarios del Sur. ¿Pueden esos conceptos ser formulados por otros conceptos no occidentales? ¿Pueden estos conceptos ser sustituidos por otros no occidentales para beneficio de las luchas emancipatorias? Dudo que se pueda dar una respuesta general, afirmativa o negativa, a esta pregunta. Como idea reguladora de la investigación y de la práctica en este dominio, sugiero que se dé igual peso a la idea de indispensabilidad y a la idea de inadecuación, o sea de incompletitud. Solo así estaremos en condiciones para enfrentar el tercer desafío.

El tercer desafío consiste en saber cómo maximizar la interculturalidad sin suscribir un relativismo cultural y epistemológico. En otras palabras, el punto es construir una posición ética y política sin fundarla en ningún principio absoluto, sea de naturaleza humana o progreso, pues fue en nombre de ellos que históricamente muchas aspiraciones emancipatorias se tradujeron en formas de violencia y atrocidades, especialmente en el Sur. Por otro lado, desde el punto de vista de la pragmática de la emancipación social o del relativismo, mientras que la ausencia de criterios de jerarquías de validez entre diferentes formas de conocimiento, es una posición insostenible porque hace imposible cualquier relación entre conocimiento y sentido de transformación social. Si todo vale y vale igualmente como conocimiento, todos los proyectos de transformación social son igualmente válidos o, lo que significa lo mismo, son igualmente inválidos.

Dentro del campo de este desafío la verificación de lo inadecuado e incompleto de los conceptos de la cultura política occidental debe servir de impulso en la búsqueda de conceptos alternativos desde otras culturas y la promoción de diálogos entre ellas, diálogos que llamo de hermenéutica diatópica que pueden conducir a universalismos regionales o sectoriales contruidos desde abajo, o sea, para esferas públicas globales contrahegemónicas que también llamo cosmopolitanismo subalterno o insurgente.

Finalmente, el cuarto desafío puede ser formulado de la siguiente manera: ¿es posible darle un sentido a las luchas sociales sin darle significado a la historia? Es posible pensar en una emancipación social fuera de conceptos tales como progreso, desarrollo, modernización? El poscolonialismo ha estado haciendo una crítica radical al historicismo. Basado en lo que

designo como monocultura del tiempo lineal, el historicismo parte de la idea que toda realidad social está históricamente determinada y debe ser analizada en función del lugar del período que ocupa en un proceso de desarrollo histórico concebido como unívoco y unidireccional. Por ejemplo, en un período dominado por la agricultura mecanizada e industrializada, el pequeño campesino tradicional o de subsistencia debe ser considerado como algo anacrónico o atrasado. Las dos realidades sociales que ocurren simultáneamente no son necesariamente contemporáneas.

Actualmente el historicismo es criticado tanto por corrientes posmodernas como poscoloniales. De un lado él impide pensar que los países más desarrollados, lejos de mostrar el camino del desarrollo a los menos desarrollados, lo obstaculiza o solo se lo permite a esos países bajo condiciones que reproducen su subdesarrollo. El concepto de etapas de desarrollo siempre deja de explicar el hecho que cuando los países más desarrollados comenzaron su proceso de desarrollo no tuvieron la necesidad de confrontarse con otros países en etapas más avanzadas de desarrollo que ellos. Además de desacreditar la idea de modelos alternativos de desarrollo, o de alternativas de desarrollo, el historicismo hace imposible pensar que los países menos desarrollados sean más desarrollados que los más desarrollados en algunas características específicas. Tales características son siempre interpretadas en función de la etapa general de desarrollo en que la sociedad se encuentra.

Presentada de este modo esta concepción es hegemónica, aparece de muchas maneras en la comunidad científica, en la opinión pública, en las organizaciones multilaterales en las agencias de cooperación al desarrollo en las relaciones internacionales, no es fácil responder a la pregunta que he formulado, y una respuesta negativa en este caso es lo más razonable. ¿Cómo atribuir un sentido emancipatorio a las luchas sociales si la historia en que ocurren está desprovista de dirección hacia una emancipación social? La crítica del historicismo y la monocultura temporal sobre la que está basada hace imposible una metanarrativa de emancipación social (sea ella el socialismo u otra) sin embargo su meta es hacer posible la formulación y prosecución de múltiples narrativas de emancipación social, en el sentido que acabo de atribuirles. No hay emancipación, hay emancipaciones, y lo que define a ellas como tales no es una lógica histórica sino criterios éticos y políticos. Si no hay lógica histórica que nos ahorre las preguntas éticas suscitadas por la acción humana, solo nos queda enfrentar a estas últimas. Y como no hay una ética universal, solo nos resta el trabajo de traducción y la hermenéutica diatópica y la confrontación pragmática de

las acciones con sus resultados. En términos éticos, el cosmopolitanismo de los oprimidos solo puede ser el resultado de una conversación de la humanidad, como propuso John Dewey (1960). En los últimos cinco años el Foro Social Mundial ha sido el embrión de tal conversación.

Conclusión

¿Puede el trabajo de un científico social oriundo de un país colonizador contribuir para que el poscolonialismo no sea objeto de los estudios poscoloniales? Esta pregunta debe ser hecha, dado cierto esencialismo nativista que a menudo contamina el poscolonialismo. Si es difícil de responder la pregunta ¿puede la víctima hablar?, es aún más difícil responder la pregunta ¿quién habla por la víctima? Desde que rechacé al esencialismo no he dudado en decir que una biografía y bibliografía son inconmensurables aun cuando ellas pueden influenciarse mutuamente. Todo conocimiento es contextual pero el contexto es una construcción social dinámica, producto de una historia que nada tiene que ver con el determinismo arbitrario del origen.

Este contexto es de interés para los científicos sociales de la lengua oficial portuguesa, un interés que trasciende de lejos los temas individuales. De ahí que vengan, a propósito, dos notas sobre sociología del conocimiento.

El espacio científico y sociocultural de la lengua oficial portuguesa tiene dos características que le confieren potencialmente, por lo menos, alguna especificidad en el conjunto de los estudios poscoloniales. La primera es que, pese a que el ciclo imperial duró hasta hace 30 años atrás, todavía están felizmente activos en este espacio, muchos intelectuales, científicos sociales y activistas políticos que participaron en las luchas contra el colonialismo en su sentido más consistente, esto es, como una relación política. La duración del colonialismo portugués hasta el último cuarto del siglo XX (es el caso de Timor del este, hasta 1999) es un anacronismo histórico, mas hoy nos interesa como un hecho sociológico cuya presencia en nuestra contemporaneidad debe ser explorada. En las luchas anticoloniales hubieron solidaridades y complicidades importantes entre los que luchaban en las colonias y entre los que luchaban en la metrópoli, tales solidaridades y la manera que ellas evolucionan también requieren ser evaluadas. Mientras que en otros espacios el colonialismo es una relación social que domina los estudios poscoloniales, en el espacio de la lengua oficial portuguesa, por lo menos en lo que concierne a África y Timor del este, el colonialismo político tiene todavía una importancia significativa en la comprensión y

explicación de la contemporaneidad, tanto de la sociedad colonizadora, como de las sociedades colonizadas —y cuando hablo de contemporaneidad hablo de ella en su sentido más amplio— del Estado a la administración pública, de las políticas de educación a las identidades, del conocimiento científico social a la opinión pública, de la forma de discriminación social en el interior de los países que componen este espacio de relaciones internacionales. O sea en este espacio los procesos de descolonización son parte de nuestra actualidad política y también ellos incluyen especificidades que corren el riesgo de ser desvalorizadas u olvidadas si el canon del poscolonialismo hegemónico (esto es el británico) domina acríticamente. Apenas dos ilustraciones que están a la espera de encontrarse con los científicos sociales de este espacio. Goa es la región del mundo que estuvo más tiempo sujeta a la ocupación colonial efectiva, entre 1510 a 1962 y es también la única en que la liberación del colonialismo portugués no dio lugar a la independencia, aunque en la India no se tenga la misma opinión. Timor del este, largamente colonizado, semidescolonizado como producto de la revolución de abril de 1974, recolonizado por Indonesia, finalmente obtiene su independencia en 1999, gracias a la voluntad de su pueblo y a una extraordinaria solidaridad internacional, en la que destacó la solidaridad verdaderamente sorprendente del pueblo y luego del gobierno del ex poder colonial multiseccular.

Una segunda nota de sociología del conocimiento fue ya anunciada más arriba. Tiene que ver con los desafíos analíticos que la especificidad del colonialismo portugués nos ofrece y con la manera modo de cómo él se refleja en los estudios poscoloniales de esta área geopolítica y cultural. Arriba afirmé que la concepción de posmodernismo de oposición que he venido defendiendo se posiciona ideológicamente en las márgenes extremas de la modernidad occidental, inclusive dentro de ellas. Tal posicionamiento quizás facilitado por el contexto en que dicha concepción fue construida, teniendo presente la realidad social y política de uno de los países menos desarrollados de Europa, un país que por un corto período lideró a la primera modernidad del siglo XVI, para entrar después en un proceso de decadencia. Si esta decadencia, por un lado arrastró consigo a las colonias, por otro lado, abrió espacios para relacionamientos coloniales que poco tienen que ver con los que dominaron el colonialismo hegemónico. Tal como manifesté, el impacto de esta especificidad en los estudios poscoloniales todavía está por ser estudiada.

Es una tarea compleja porque cualquiera que sea el tema de la investigación social, lo estudiaremos desde el punto de vista de las estructuras

teóricas y analíticas que fueron construidas por las ciencias sociales hegemónicas en espacios geopolíticos que no son nuestros. Es cierto que en los últimos treinta años tuvieron lugar enormes progresos en el sentido de adecuar en nuestro conocimiento las realidades de nuestros países. No hablo solo de estructuras teóricas y analíticas, sino de procesos, prácticas y organización del conocimiento científico. Pero tengo razones para creer que la tarea aún está lejos de ser terminada. En la medida en que vivimos una experiencia de inadecuación de las teorías que heredamos o las vamos adaptando a la realidad social que está delante de nosotros se abre una fractura de malestar en nuestros procesos cognitivos por donde se insinúa la pregunta más polémica: quiénes están en el espacio de la lengua oficial portuguesa, en nuestras diferencias y complicidades integradas a un mundo crecientemente globalizado, siguiendo una lógica en cuyo diseño tenemos, cuanto mucho, una participación subordinada, una lógica que o trivializa, o por el contrario dramatiza nuestras diferencias, mas en cualquier caso bloquea la construcción de las complicidades. El déficit de la representación en nombre propio que es inherente al colonizado, como bien hemos demostrado en los estudios poscoloniales, parece involucrarnos, en nuestro caso, tanto al colonizado como al propio colonizador, lo que sugiere la necesidad de una nueva clase de poscolonialismo. Sospecho que durante bastante tiempo todos nuestro estudios, cualquiera que sea el tema, serán también estudios de identidad. Estamos pues en la contingencia de vivir nuestras experiencias en el reverso de las experiencias de los otros. Si esta contingencia es vivida con consciencia epistemológica, sobre ella se puede fundar un nuevo cosmopolitanismo cordial que no nace espontáneamente como quería Sergio Buarque de Holanda, sino que puede ser construido como una tarea eminentemente política y cultural, trabajada sobre condiciones históricas y sociológicas que no siendo propias, le son propicias.

BIBLIOGRAFÍA

- AFZAL-KHAN, Fawzia; SHESHADRI-CROOKS, Kalpana
2000 *The Pre-occupation of Postcolonial Studies*. Durham: Duke University Press.
- ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen (orgs.)
1998 *Key Concepts in Postcolonial Studies*. New York: Routledge.
- BAUDRILLARD, Jean
1981 *Simulacres et Simulations*. Paris: Galilée.
- CHAKRABARTY, Dipesh
2000 *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- DEWEY, John
1960 *The Quest for Certainty*. New York: Capricorn Books.
- DEPELCHIN, Jacques
2005 *Silences in African History: Between the Syndromes of Discovery and Abolition*. Dar es Salaam: Mkuki na Nyota Publishers.
- DIRLIK, Arif
1997 *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*. Boulder: Westview.
- DUSSEL, Enrique
2000 *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Madrid: Trotta.
- FOUCAULT, Michel
1977 *Discipline and Punish*. New York: Pantheon.
1980 *Power and Knowledge*. New York: Pantheon.
- GALISON, Peter; STUMP, David J. (orgs.)
1996 *The Disunity of Science: Boundaries, Contexts, and Power*. Stanford: Stanford University Press.
- GARDEY, Delphine; LÖWY, Ilana (orgs.)
2000 *L'invention du Naturel. Les Sciences et la Fabrication du Féminin et du Masculin*. Paris: Éditions des Archives Contemporaines.

HARAWAY, Donna J.

- 1992 *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. Londres: Verso.
- 1997 *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan@_ Meets_ Oncomouse™ Feminism and Technoscience*. New York: Routledge.

HARDING, Sandra

- 1986 *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press.
- 1998 *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies*. Bloomington: Indiana University Press.

HARDING, Sandra (org.)

- 2003 *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*. New York: Routledge.

HINKELAMMERT, Franz

- 2002 *Crítica de la Razón Utópica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

KELLER, Evelyn Fox

- 1985 *Reflections on Gender and Science*. New Haven: Yale University Press.

KLEINMAN, Daniel L. (org.)

- 2000 *Science, Technology and Democracy*. New York: State University of New York Press.

JAMESON, Fredric

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

JASANOFF, Sheila; MARKLEY, Gerald E.; PETERSON, James; PINCH, Trevor (orgs.)

- 1995 *Handbook of Science and Technology Studies*. Thousand Oaks, CA: Sage.

LATOUR, Bruno

- 1999 *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

LOOMBA, Ania

- 1998 *Colonialism/Postcolonialism*. New York: Routledge.

LYNCH, Michael

- 1993 *Scientific Practice and Ordinary Action: Ethnomethodology and Social Studies of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

LYOTARD, Jean-François

1979 *La condition Pós-Moderne*. Paris: Les éditions de Minuit.

MCCLINTOCK, Anne

1995 *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Context*. New York: Routledge.

MIGNOLO, Walter D.

2000 *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.

2003 *Histórias Locales / Diseños Globales*. Madrid: Akal.

MISHRA, Vijay; HODGE, Bob

1991 «What is Post(-)colonialism?» *Textual Practice*, 5 (3), 399-415.

NUNES, João Arriscado; GONÇALVES, Maria E. (orgs.)

2001 *Enteados de Galileu? A Semiperiferia no Sistema Mundial da Ciência*. Porto: Edições Afrontamento.

PICKERING, Andrew (org.)

1992 *Science as Practice and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

QUIJANO, Aníbal

2000 «Colonialidad del Poder y Clasificación Social», *Journal of World-Systems Research*, 6 (2), 342-386.

RANGER, Terence

1996 «Postscript: Colonial and Postcolonial Identities», in Werbner, R.; Ranger, T. (orgs.). *Postcolonial Identities in Africa*. Londres: Zed Books, 271-281.

RORTY, Richard

1979 *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.

SANTOS, Boaventura de Sousa

1989 *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna*. Rio de Janeiro: Graal.

1995 *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. Londres: Routledge.

2000 *A Crítica da Razão Indolente. Contra o Desperdício da Experiência, para um Novo Senso Comum*. São Paulo: Cortez.

2002a «Os Processos da Globalização», in Santos, B. S. (org.) *Globalização e Ciências Sociais*. São Paulo: Cortez Editora, 25-104.

- 2002b *Toward a New Legal Common Sense: Law, Globalization, and Emancipation*. Londres: Butterworths.
- 2003 *Um Discurso sobre as Ciências*. São Paulo: Cortez.
- 2005 *Fórum Social Mundial: Manual de Uso*. São Paulo: Cortez Editora.

SANTOS, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula G.; Nunes, João Arriscado
 2005 «Introdução: para Ampliar o Cânone da Ciência: a Diversidade Epistemológica do Mundo» in Santos, B. S. (org.) *Semear outras soluções: Os Caminhos da Biodiversidade e dos Conhecimentos Rívais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 21-25.

SANTOS, Boaventura de Sousa (org.)

- 2002a *Democratizar a Democracia: os Caminhos da Democracia Participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira (Coleção Reinventar a emancipação social: para novos manifestos).
- 2002b *Produzir Para Viver: os Caminhos da Produção Não Capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira (Coleção Reinventar a emancipação social: para novos manifestos).
- 2003a *Reconhecer para Libertar: os Caminhos do Cosmopolitismo Cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira (Coleção Reinventar a emancipação social: para novos manifestos).
- 2003b *Democratizzare la Democrazia: I Percorsi della Democrazia Partecipativa*. Troina: Città Apperta.
- 2004 *Democratizar la Democracia: Los Caminos de la Democracia Participativa*. México: Fondo de Cultura Económica.
- 2005a *Semear outras soluções: os Caminhos da Biodiversidade e dos Conhecimentos Rívais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira (Coleção Reinventar a emancipação social: para novos manifestos).
- 2005b *Trabalhar o Mundo: os Caminhos do Novo Internacionalismo Operário*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira (Coleção Reinventar a emancipação social: para novos manifestos).
- 2005c *Produce Per Vivere: la Vie delle Produzione Non Capitalistica*. Troina: Città Apperta.
- 2005d *Democratizing Democracy: Beyond the Liberal Democratic Canon*. Londres: Verso.
- 2006 *Another Production is Possible: Beyond the Capitalist Canon*. Londres: Verso.

SCHIEBINGER, Londa

- 1989 *The Mind has No Sex: Women in the Origins of Modern Science*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- 1999 *Has Feminism Changed Science?* Cambridge, MA: Harvard University Press.

SLATER, David

2004 *Geopolitics and the Post-Colonial: Rethinking North-South Relations.* Oxford: Blackwell.

SPIVAK, Gayatri C.

1999 *A Critique of Postcolonial Reason: toward a History of the Vanishing Present.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

WALLERSTEIN, Immanuel M.

1974 *The Modern World-System I: Capitalism Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century.* New York: Academic Press.

VATTIMO, Gianni

1987 *O Fim da Modernidade. Niilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-moderna.* Lisboa: Presença.