

SERIE 
Magíster
VOLUMEN 53

*La crítica
posoccidental
y la
modernidad*

Jed Schlosberg



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador



La crítica posoccidental
y la modernidad

SERIE 
Magíster
VOLUMEN 53

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR, SEDE ECUADOR
Toledo N22-80 • Teléfonos: (593-2) 255 6405, 322 8031 • Fax: (593-2) 322 8036
Apartado postal: 17-12-569 • Quito, Ecuador
E-mail: uasb@uasb.edu.ec • <http://www.uasb.edu.ec>

EDICIONES ABYA-YALA
Av. 12 de Octubre 1430 y Wilson • Teléfonos: (593-2) 256 2633, 250 6247
Fax: (593-2) 250 6255 • Apartado postal: 17-12-719 • Quito, Ecuador
E-mail: editorial@abyayala.org

CORPORACIÓN EDITORA NACIONAL
Roca E9-59 y Tamayo • Teléfonos: (593-2) 255 4358, 255 4558
Fax: (593-2) 256 6340 • Apartado postal: 17-12-886 • Quito, Ecuador
E-mail: cen@accessinter.net

Jed Schlosberg

La crítica posoccidental y la modernidad



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador



Quito, 2004

La crítica posoccidental y la modernidad

Jed Schlosberg

SERIE 
Magister
VOLUMEN 53

Primera edición:

Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador

Ediciones Abya-Yala

Corporación Editora Nacional

Quito, junio 2004

Coordinación editorial:

Quinche Ortiz Crespo

Traducción:

Jorge Gómez Rendón

Diseño gráfico y armado:

Jorge Ortega Jiménez

Cubierta:

Raúl Yépez

Impresión:

Impresiones Digitales Abya-Yala,

Isabel La Católica 381, Quito

ISBN: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador

9978-19-001-5 (serie)

9978-19-084-8 (número 53)

ISBN: Ediciones Abya-Yala

9978-04-700-X (serie)

9978-22-435-1 (número 53)

ISBN: Corporación Editora Nacional

9978-84-250-0 (serie)

9978-84-358-2 (número 53)

Derechos de autor:

Inscripción: 019841

Depósito legal: 002688

Título original: *The postoccidental deconstruction and resignification of «modernity»:
a critical analysis*

Tesis para la obtención del título de Magíster en Estudios Latinoamericanos
Programa de Maestría en Estudios Latinoamericanos, mención en Estudios de la Cultura, 2002

Autor: *Jed Schlosberg*. (Correo e.: *jed44@hotmail.com*)

Tutor: *Guillermo Bustos*

Código bibliográfico del Centro de Información: T-0193

Contenido

Prólogo / 11

Introducción

El posoccidentalismo y la problemática de la modernidad en el pensamiento social latinoamericano / 15

1. Perspectiva y metodología / 15
2. Las obras analizadas / 16
3. El posoccidentalismo dentro de los estudios poscoloniales / 17
4. El núcleo de la crítica posoccidental del Occidentalismo y el problema central de la investigación / 22
5. Los pilares teóricos de la resignificación occidental de la modernidad / 28

Capítulo uno

La resignificación posoccidental de la modernidad como «colonialidad» / 43

1. «Dependencia» y «desarrollo» en relación con la «colonialidad» / 44
2. El paso de la crítica «anticolonial» a la crítica poscolonial/posoccidental de la modernidad desde la «colonialidad» / 68
3. Conclusión / 75

Capítulo dos

La crítica posoccidental de la «modernidad» como eurocentrismo / 77

1. La deconstrucción del mito de una modernidad europea creada endógenamente / 77
2. La crítica posoccidental del tiempo histórico occidentalmente definido / 85
3. Conclusión / 97

Capítulo tres

La resignificación posoccidental de la «modernidad» como «colonialidad» y «eurocentrismo»: una crítica / 101

1. Interrogantes preliminares / 102
2. Una deconstrucción de la modernidad-como-colonialidad eurocéntrica / 110
3. Conclusión / 138

Conclusión

La «modernidad» como discurso frente a la modernidad como fenómeno histórico / 141

Bibliografía / 147

Universidad Andina Simón Bolívar / 153

Títulos de la Serie Magíster / 154

*Dedico este libro a mi compadre
José Antonio Acosta Patiaj, de Salasaca, Ecuador,
artesano y artista, viajero y soñador,
quien me ha enseñado más que cualquier libro
lo que significa cruzar la línea que divide las culturas.*

*Agradezco a Guillermo Bustos
por la cuidadosa dirección de esta investigación
a lo largo de su tortuoso recorrido.*

...[E]s indispensable que este cuerpo de saberes [de los pueblos indios] tenga un segundo nivel de aprehensión que le otorga la traducción al sistema occidental de conocimiento y que nuestro sistema occidental de conocimiento pueda traducirse a los términos usuales en las comunidades. Esta traducción mutua, que implica una recreación, es también una manera de expandir ese sentido en común ahora de un universo más vasto.

RAMÓN VERA HERRERA, «LA NOCHE ESTRELLADA.
(LA FORMACIÓN DE CONSTELACIONES DE SABER)»,
CHIAPAS 5, p. 85.

Prólogo

La presente investigación surgió de una serie de monografías que preparé en dos cursos de mi «fase presencial» en la Universidad Andina Simón Bolívar en el año lectivo 2000-2001¹ y de las reacciones que suscitaron entre los profesores. En dichas monografías trataba de resolver mi perplejidad frente al hecho de que la extensa discusión sobre los legados coloniales en una América Latina supuestamente «poscolonial», continuaba planteándose, desde los distintos puntos de vista de los estudios latinoamericanos, el problema de cómo entender la «modernidad»² en el contexto de la evolución social de América Latina; y que la «modernidad» había llegado a asociarse –en la obra de varios autores que se identificaban con el concepto de «posoccidentalismo»– con los «discursos» tanto colonialistas como neocolonialistas, relacionados con la inserción de América Latina en el «sistema mundo capitalista» desde sus primeras épocas.

Luego de haberme familiarizado con el debate sobre el significado de la «modernización» en el contexto de la teoría social y política latinoamericana, durante el curso «Sociedad y Política en América Latina»,³ estuve inclinado a creer de forma más bien simplista (antes de estudiar el problema de la «modernidad» como tal), que la modernidad era solo el resultado de un pro-

1. Estos cursos fueron «Memorias históricas, nacionalismo y nación en los países andinos», dictado por Guillermo Bustos; y «Seminario de historia política y cultural», dictado por Alberto Flores.
2. Notará el lector que a lo largo de esta investigación, el término modernidad aparece, unas veces, entre comillas y, otras, sin ellas. En general, mi criterio para elegir entre una y otra forma ha sido utilizar comillas cuando me refiero a «modernidad» como un concepto, un signifiicante, un imaginario, un discurso, etcétera, y no utilizarlas cuando me refiero a un fenómeno histórico «objetivo» cuya existencia puede asumirse más o menos independientemente de un contexto semiótico *particular*, sino de todos los contextos semióticos. En cierto sentido, considero que la crítica posoccidental de la modernidad se basa en la idea de que *solo* podemos hablar sobre «modernidad», en otras palabras, que no se puede entenderla sino como una construcción discursiva, más aún, una construcción discursiva colonialista. En cierta forma mi investigación cuestiona este punto de vista al tiempo que procura no asumir un enfoque explícitamente «realista» o «dualista» al respecto de lo que es «la modernidad» como concepto y la modernidad como algo «en la naturaleza de las cosas».
3. Dictado por César Montúfar.

ceso «exitoso» de «modernización», como quiera que se defina éste término. Por las lecturas realizadas durante el curso antes mencionado, estaba al tanto del importante debate que se produjo después de los años cincuenta en torno a lo que significaba realmente «modernizarse» para una sociedad nacional fuera de los centros del capitalismo industrial –los enfoques sobre el proceso de «modernización» variaban de una orientación económica y política a una orientación social. De igual manera, el curso me hizo tomar conciencia de que la teoría de la dependencia había desafiado el paradigma evolucionista y «etapista» de la modernización desarrollado en los «centros» del capitalismo global, y que dicho desafío se había convertido en un cuestionamiento de la idea de un modelo cuasi-teleológico del «progreso» de formas «tradicionales» a formas «modernas» de economía, política y sociedad. Aun no me había enfrentado al problema de la modernidad en cuanto distinta de la «modernización».

Empecé entonces a abrigar serias dudas sobre mi propia forma de entender el término «la modernidad». Si no se podía concebir la modernidad como el resultado de un proceso evolutivo cuasi-natural por el que atraviesan de una u otra forma todas las sociedades, ¿cuál podría ser realmente el significado del término? Aumentaba mi inquietud el hecho de que, tras haber participado en varios cursos de historia y estudios culturales,⁴ comencé a entender que uno de los puntos de deconstrucción del análisis posmodernista y posestructuralista era la «metanarrativa» del «progreso» occidental, y que la teoría posmodernista consideraba que la noción de «modernidad» como conjunto de valores, discursos y prácticas asociadas con un «proyecto ilustrado» había sido superada por una «condición posmoderna» donde tales discursos y prácticas ya no son vistos como la base incuestionable de las relaciones sociales en los mismos centros de la cultura modernista occidental.⁵

Por otra parte, los cursos sobre estudios culturales latinoamericanos y nuevos movimientos sociales me hicieron caer en cuenta de que este cuestionamiento de la metanarrativa del progreso, occidentalmente definido, provenía también de grupos subalternos de extracción étnica no-europea en América Latina (y de quienes que teorizaban desde ese punto de vista), junto a la idea de reivindicar historias locales, imaginarios y cosmovisiones, y desafiar el concepto dominante de una evolución inevitable desde las formas de organización social «tradicionales» a las «modernas», donde lo «moderno» se

4. Dentro de la mención de estudios culturales, tomé varios cursos con Catherine Walsh que me impactaron profundamente.
5. A pesar de que la «modernidad» como «proyecto incompleto» tiene aún defensores. Véase, por ejemplo, Jürgen Habermas, «La modernidad, un proyecto incompleto», en Hal Foster, edit., *La posmodernidad*, Barcelona, Editorial Kairos, 1986.

convertía en la norma, basada en el modelo de las sociedades industrializadas de Europa y América del Norte.

El hecho de que la «modernidad» había sido por mucho tiempo uno de los principales problemas de la teoría social tanto del «primer mundo» como del «tercer mundo»⁶ se convirtió en el centro de atención de mis estudios. Esta preocupación parecía confirmar el interés inicial que tuve en los estudios latinoamericanos cuando escribí el ensayo justificativo —que debía adjuntar a la aplicación al programa de maestría— sobre lo que era para mí la heterogeneidad cultural de América Latina y el hecho de que, en países como Ecuador, al parecer no existe consenso en todos los niveles de la sociedad sobre el rumbo del «desarrollo» social y económico, lo cual refleja divisiones tanto étnicas como de clase.

Siendo un norteamericano que había dado por hecho, en buena parte, que la «modernidad» era el marco para entender mejor mi propia existencia social,⁷ entendí que el problema de la «modernidad» era un medio para reflexionar sobre la experiencia que estaba viviendo en mi propia reubicación de Norte América a Sudamérica y sobre el intenso conflicto que observaba en Ecuador sobre la cuestión del «desarrollo» y la «modernización», considerando especialmente el tinte neoliberal que había tomado el debate.

Los comentarios de Guillermo Bustos a la primera de una serie de monografías mencionadas al inicio de este prefacio hicieron que me preguntara si acaso no estaba viendo la «modernidad» desde un punto de vista norteamericano (anglosajón). Siguiendo sus recomendaciones, empecé a leer más sobre posoccidentalismo pero también sobre otras perspectivas alrededor de la modernidad en América Latina.⁸ Como resultado de esta pesquisa, terminé

6. Conforme aumentaban las interrogantes sobre la «modernidad», se iban problematizando los términos «primer mundo» y «tercer mundo».
7. Estaba al tanto de las corrientes posmodernistas y había tenido un contacto bastante extenso desde la niñez con culturas y prácticas tradicionales nativas de varias etnias de América del Norte (afroamericanos, apalaches blancos, nativos americanos), las cuales entendía implícitamente como un conjunto de contra-discursos y prácticas contra-hegemónicas con respecto a la sociedad mayoritaria norteamericana (anglosajona, blanca, de clase media), aunque no poseía aun el vocabulario para expresar mi comprensión en dichos términos. Sin embargo, todas estas experiencias solo habían demostrado, en mi opinión, que tales prácticas e imaginarios, pese a su poder y autenticidad, estaban siendo asimilados por el «modernismo» o la «modernidad», o aún por la «posmodernidad», y finalmente no eran utopías viables.
8. Los distintos puntos de vista me revelaron la marcada polisemia que encerraba el uso del término «modernidad» en el contexto latinoamericano y me hicieron problematizar la forma de entender la modernidad en general. Los autores cuyas obras contribuyeron a ello son: Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México, Ediciones Era, 1998; del mismo autor, *Las ilusiones de la modernidad*, 2a. edición, Quito, Editorial Tramasocial, 2001; François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, México, Editorial Mapfre, 1992; Julio Ramos, *Desencuentros de la modernidad en Amé-*

con la sensación de que tenía una comprensión norteamericana «etnocéntrica» de la modernidad, que el término «modernidad» podía ser útil para describir una rica variedad de enfoques históricos sobre la organización social y la vida cultural, y que, por un buen tiempo, los teóricos sociales latinoamericanos habían venido cuestionando no solo las ideas norteamericanas de la «modernidad» en América Latina sino también *las suyas propias* al respecto.

Primero tuve la idea de poner en diálogo los distintos puntos de vista sobre la modernidad que tenían los escritores latinoamericanos con los que había entrado en contacto. Sin embargo, cuando quise plasmar la idea en un plan de tesis, se hizo evidente que carecía de una problemática clara. Me di cuenta entonces de que la mejor manera de abordar mi orientación cultural con respecto al problema de la modernidad y explorar la complejidad del tema en el contexto latinoamericano, era investigar de forma crítica la perspectiva que asumía el posoccidentalismo sobre la modernidad. Dentro de este marco de análisis encontré: 1. el desafío más directo a mi ingenua comprensión de la «modernidad» desde una perspectiva norteamericana, y al mismo tiempo, 2. el tratamiento más complejo de la «modernidad» en relación con otras perspectivas modernistas latinoamericanas.

Por una parte, he tratado de aclarar los que considero elementos claves dentro de la concepción posoccidental de la «modernidad», y por otra, cuestionar de forma crítica los distintos aspectos de dicha concepción. Al ser ésta una investigación crítica de lo que considero el núcleo de la deconstrucción y la resignificación posoccidental de la «modernidad», no he podido hacer justicia a la riqueza intelectual ni a la profundidad moral de sus análisis sobre la herencia colonial. De hecho, puede que en ocasiones mis críticas adolezcan precisamente del etnocentrismo que la teoría posoccidental bien sabe develar. Todo lo que puedo decir en defensa propia es que he tratado de permanecer fiel a mi «lugar de enunciación», como alguien formado dentro de la tradición intelectual occidental, que, sin embargo, está dispuesto a enfrentar una forma diferente de entender el impacto de dicha tradición en los pueblos no-occidentales, desde el punto de vista de un grupo de intelectuales latinoamericanos que han reflexionado profundamente desde ambos lados de la línea que divide «el Oeste del Resto»,⁹ una división que es quizá ella misma, como sugiere Fernando Coronil, una creación del discurso eurocéntrico. Espero que el resultado de mi trabajo sirva más para estrechar la brecha que para ensancharla.

rica Latina: literatura y política en el siglo XIX, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

9. Desde la frase «The West and the Rest» en Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Touchstone, 1997, p. 183.

INTRODUCCIÓN

El posoccidentalismo y la problemática de la modernidad en el pensamiento social latinoamericano

1. PERSPECTIVA Y METODOLOGÍA

A lo largo de mi investigación tuve que confrontar no solo mi ingenua concepción de lo que era la «modernidad» sino el «locus de enunciación» –un concepto posestructuralista clave que utiliza la teoría posoccidental– desde el que llevaba a cabo mi trabajo. Aunque no estaba convencido de que se puede inferir la perspectiva teórica y metodológica de un individuo a partir de su «lugar de enunciación» (o viceversa), acepté el hecho de que lo primero no puede estar completamente separado de lo segundo.

Al declarar mis supuestos teóricos y metodológicos (y con ellos, supongo, mis supuestos ideológicos), debo dejar en claro que he conservado en buena parte mi inclinación a lo que se podría llamar un «modernismo occidental» en la forma en que he enfocado mi crítica a la teoría posoccidental. En la práctica esto significó que por un lado me abrí a la perspectiva deconstruccionista que estoy criticando, tomando en cuenta la posibilidad de que las ciencias sociales, tal como se han desarrollado en los últimos 150 años, es decir, como una exploración sistemática de las implicaciones de la «modernidad», tienen un sesgo eurocéntrico que se presta a discursos etnocéntrico-colonialistas, o por lo menos, sostienen un imaginario del triunfalismo europeo etnocéntrico presente desde el inicio de las ciencias sociales como proyecto intelectual. Sin embargo, no llegué a convencerme de que toda la trayectoria intelectual del pensamiento «occidental» desde el siglo dieciséis se pudiera entender mejor como una racionalización del colonialismo, o que las ciencias sociales, en virtud de sus orígenes históricos o su lugar de enunciación, eran irrenunciablemente «occidentales» y «eurocéntricas».

De esta manera, mi enfoque metodológico y teórico es de suyo un tipo de deconstruccionismo, un intento por deconstruir la resignificación de la «modernidad» que veo en la crítica posoccidental. Este enfoque se materializó a través de un análisis de textos específicos con miras a: 1. aislar lo que considero los elementos claves en la crítica posoccidental de la «modernidad» para presentar dichos elementos en forma más esquemática e intertextual; 2. determinar en general la coherencia de esta crítica; 3. evaluar de for-

ma crítica la validez de dicha deconstrucción y resignificación desde el punto de vista de: a) su uso y resignificación de los términos claves; b) la medida en que dicha resignificación pueda ofrecer una comprensión de la «modernidad» más clara que las significaciones que intenta modificar o reemplazar; c) la medida en que esta resignificación sea compatible con ciertos «hechos» históricos comúnmente aceptados en explicaciones más convencionales de lo que se considera la evolución del «mundo moderno», es decir, la medida en que el posoccidentalismo es un revisionismo histórico convincente capaz de obligar un repensamiento de lo que para muchos es la base fáctica de las explicaciones históricas de la modernidad. Por lo tanto, mi perspectiva teórico-metodológica es en el fondo analítica, crítica e histórica, aunque no sostengo que haya llevado a cabo una contra-crítica histórica exhaustiva de las tesis posoccidentalistas. Mi propósito ha sido más modesto: articular las razones que tengo para pensar que hay tensiones y aspectos problemáticos en ese intento de cambiar el significado de la «modernidad».

2. LAS OBRAS ANALIZADAS

El grupo de autores de los que trata esta investigación son todos prominentes escritores latinoamericanos de universidades de América Latina y los Estados Unidos. Los autores que constituyen el corpus básico del presente estudio son los siguientes: Santiago Castro-Gómez, Fernando Coronil, Enrique Dussel, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Walter Dignolo y Aníbal Quijano. De este grupo, aquellos que se identifican de forma más clara con el concepto de «posoccidentalismo» son Castro-Gómez, Coronil, Dignolo y Lander. Los demás autores plantean diferentes críticas a las formas occidentales del pensamiento y la representación, que ocupan un papel preponderante en las teorías del primer grupo y, en algunos casos, han contribuido a la crítica posoccidental con elementos importantes.

Las obras de las que se ocupa más directamente esta investigación son las siguientes: 1. una selección de un grupo de ensayos publicados en tres revisiones críticas a finales de los años noventa: Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, coords., *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, Editorial Miguel Ángel Porrúa, 1998; S. Castro-Gómez, O. Guardiola-Rivera y C. Millán, eds., *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, Colección Pensar / Pontificia Universidad Javeriana, 1999; Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, CLACSO, 2000; 2. una colección de ensayos titulados *The Postmodern*

Debate in Latin America, editado por John Beverly y José Oviedo, Durham, Duke University Press, 1993; 3. dos ensayos mimeografiados que no han sido publicados pero están disponibles en Internet, por Mignolo y Quijano, respectivamente; 4. selecciones de obras más extensas de Walter Mignolo y Fernando Coronil: Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995; Walter Mignolo, *Historias locales / diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Ediciones Akal S.A., 2003; Fernando Coronil, *El Estado mágico: naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*, Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 2002. Las obras más extensas no han sido consideradas en toda su complejidad temática sino en la medida que presentan argumentos similares a los que ofrecen las obras más cortas. La mayor parte de las monografías y libros analizados fueron escritos entre 1997 y 2000, con excepción de dos ensayos importantes de Dussel y Quijano que se remontan a la colección *The Postmodern Debate in Latin America*.

La «bibliografía secundaria» incluye obras que han servido de base para la presente investigación en el campo de las teorías de la modernidad (algunas de las cuales se citan en el texto) al igual que los trabajos de otros autores que figuran en los primeros dos capítulos (en particular, Immanuel Wallerstein, F.H. Cardoso y Arturo Escobar).

3. EL POSOCCIDENTALISMO DENTRO DE LOS ESTUDIOS POSCOLONIALES

Los autores más identificados con la crítica posoccidentalista enmarcan su análisis dentro de la «teoría poscolonial» o la crítica poscolonial, reclamando para la crítica posoccidentalista un tipo de estatus especial con respecto a la teoría poscolonial, como si la crítica posoccidentalista fuera un «prolegómeno», si cabe la palabra, de los estudios poscoloniales. En este sentido, Coronil, Mignolo y Castro-Gómez, en sendos ensayos publicados en un volumen titulado *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, editado por Castro-Gómez y Eduardo Mendieta,¹ comentan sobre la idea posoccidental y su relación con el concepto de «Orien-

1. México, Editorial Miguel Ángel Porrúa, 1998.

talismo» de Edward Said, por un lado, y con los estudios subalternos asiáticos (un componente importante de la crítica poscolonial), por otro.²

En un ensayo que forma parte de esta colección, Castro-Gómez resume dicha relación y, al mismo tiempo, ubica la crítica posoccidental con relación al pensamiento posmodernista. Después de comentar sobre la caracterización que hace Mignolo de las ciencias (sociales) modernas como «estrategias colonialistas de subalternización», cómplices de que sea «la modernidad un proyecto intrínsecamente colonialista y genocida» (y por ende, cómplices de lo que Mignolo llama, siguiendo a Dussel, «los ‘tres grandes genocidios de la modernidad’: la destrucción de las culturas amerindias, la esclavización de los negros en África y la matanza de los judíos en Europa»), Castro-Gómez clasifica de la siguiente manera las perspectivas críticas³ que surgieron para confrontar esta complicidad entre modernidad y ciencias sociales, por un lado, y genocidio y explotación colonial, por otro:

Pero, ¿qué ocurre una vez que se quebranta definitivamente el antiguo régimen 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, Baba, Spivak) y el Medio Oriente (Said).⁴ Por su parte, las teorías posoccidentales tie-

2. Rebase los límites de esta introducción un estudio de la relación entre posoccidentalismo y estudios subalternos latinoamericanos, aunque dicha relación puede inferirse, en alguna medida, de aquella entre posoccidentalismo y estudios subalternos asiáticos que discutimos aquí.
3. Utilizo la palabra «perspectivas» en lugar de «teorías» como respuesta a la lectura que hizo Catherine Walsh del primer borrador de este libro, quien pone reparos al uso del término «teoría» según se aplica al análisis posoccidental, aun cuando Castro-Gómez se refiere a estos puntos de vista (incluyendo el posoccidentalismo) como «teorías» en el pasaje citado. He decidido utilizar, según el contexto, los términos «crítica(s)», «análisis», «perspectiva(s)», «punto(s) de vista», entre otros, en lugar de «teoría», con el fin de no atribuir al análisis posoccidental una exhaustividad o un rigor que ni tiene ni pretende tener, considerando su orientación posestructuralista.
4. En su ensayo de esta colección, titulado «Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina», *op. cit.*, p. 32, Mignolo describe claramente la genealogía de los colonialismos y sus teorías con las siguientes palabras: «En lo que sigue, intento contribuir a aclarar ciertos términos del debate trayendo a la memoria la noción de occidentalismo y posoccidentalismo, que es el lugar de enunciación construido a lo largo de la historia de América Latina para articular los cambiantes órdenes mundiales y el movimiento de las relaciones coloniales. Des-

nen 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 llama-se el proyecto inconcluso de la modernidad.⁵

Coronil, en su ensayo en la misma colección, aclara la relación entre la crítica del «Orientalismo» de Edward Said, como una forma de conocimiento occidental, y la crítica posoccidental del «Occidentalismo». Tras discutir el proyecto de Said –la crítica de los estudios orientales como una forma occidental de representar el «Oriente» que permite «la continuación de la hegemonía occidental sobre el mundo periférico no europeo»– Coronil traza la siguiente conexión entre «Occidentalismo» y «Orientalismo»:

Acepto pues la convocatoria de Said de incluir a los «orientalistas» en nuestro análisis, pero me referiré a éstos como «occidentalistas» para enfatizar que estoy principalmente interesado en las preocupaciones e imágenes del Occidente que informan las representaciones de las sociedades no-occidentales, ya sea que se localicen en el Oriente o en cualquier parte.

El occidentalismo como lo defino aquí no es la inversión del orientalismo sino su condición de posibilidad, su lado oculto (como en un espejo). Contrarrestar al occidentalismo a través de una simple inversión sería posible sólo en el contexto de relaciones simétricas entre el «Yo» y el «Otro» –pero entonces, ¿quién sería el «Otro»? En el contexto de relaciones igualitarias la diferencia no podría ser concebida como Otridad. El estudio de cómo el «Otro» representa al «Occidente» es una empresa de por sí interesante que pudiera ayudar a contrarrestar el poder que tiene el Occidente para hacer circular imágenes de las diferencias entre culturas.⁶

En un comentario sobre esta parte del ensayo de Coronil, Mignolo aclara la relación entre el proceso de alterización del «Oriente», a partir de las

de el bautizo de la 'Indias Occidentales' hasta 'América Latina' (es decir, desde el momento de predominio del colonialismo hispánico hasta el momento de predominio del colonialismo francés), 'occidentalización' y 'occidentalismo' fueron los términos clave (como lo fue 'colonialismo' para referirse al momento de predominio del imperio británico). De modo que si 'poscolonialismo' calza bien en el discurso de descolonización del Commonwealth, 'posoccidentalismo' sería la palabra clave para articular el discurso de descolonización intelectual desde los legados del pensamiento en Latinoamérica».

5. Santiago Castro-Gómez, *op. cit.*, pp. 181-182.
6. *Ibid.*, pp. 129-130. Coronil da una explicación similar en la introducción («El Estado mágico y el Occidentalismo») en su libro *El Estado mágico: naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*, Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 2002. La idea que tiene Coronil de cómo el «Occidentalismo» crea la «otredad» se explora con más detalle en el siguiente apartado.

formas occidentales del conocimiento, criticadas por Said, y la crítica del Occidentalismo, en los términos que sigue:

El artículo de Coronil destaca, en primer lugar, la persistencia de las estrategias del discurso colonial y de la modernidad para construir una mismidad (Occidente) que aparece como construcción de la otredad (Oriente, Tercer Mundo, barbarie, subdesarrollo, etcétera). Partiendo de la construcción del orientalismo analizada por Said (1986), Coronil se plantea examinar no la construcción del Oriente, sino la noción misma de Occidente en la creación occidental del orientalismo.⁷

En otras palabras, el Orientalismo está asimilado al Occidentalismo, entendido éste como una tendencia globalmente etnocéntrica de alterizar todas las formas de cultura no-europeas en «otras», por medio de la hegemonía occidental en cuanto a las epistemologías y los sistemas de valores.

Una aclaración final sobre estas interrelaciones teóricas se encuentra en otro ensayo de Mignolo⁸ donde afirma que

La reflexión crítica sobre el colonialismo (occidentalismo, orientalismo) no afecta solo a los países del Tercer Mundo, sino a todo el planeta... Si la reflexión crítica sobre el colonialismo y los legados coloniales hoy se debe llamar poscolonialismo me importa, en realidad, poco. En cuanto a cuestión de nombres, tiendo cada vez más a hablar de posoccidentalismo, puesto que la occidentalización es la preocupación que se registra en las Américas... [L]o que en general se entiende por posoccidentalismo, posorientalismo, poscolonialismo es una formación específica del proyecto, más amplio, de reflexión sobre los legados coloniales.⁹

Ampliando este punto, Mignolo señala el hecho de que los principales teóricos de los estudios subalternos asiáticos, como Dipash Chakrabarty, reconocen que éstos implican un estudio general de la subalternidad, «una historiografía subalterna, como disciplina, dependiente de la historiografía hegemónica institucionalizada en la modernidad occidental (del atlántico norte)»;¹⁰ lo que significa que los estudios subalternos asiáticos se pueden considerar una crítica específica de ese Occidentalismo impuesto primero a América y, solo más tarde, impuesto por los británicos a las colonias asiáticas. Por otra parte,

7. *Ibíd.*, p. 48.

8. «Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos», ensayo mimeografiado no publicado, 1998.

9. *Ibíd.*, p. 1.

10. *Ibíd.*, p. 7.

En América Latina es posible plantear un problema...con respecto al occidentalismo y de la razón posoccidental [parecido a la razón posoriental], teniendo en cuenta claro que el occidentalismo, por un lado, no es el reverso del orientalismo sino su condición de posibilidad y, por otro, que América Latina se construye históricamente no como Oriente sino como el margen de Occidente.¹¹

Utilizando algunas de las palabras de Coronil, Mignolo afirma el estatus del posoccidentalismo como un tipo de prolegómeno a otros estudios poscoloniales, debido a que su atención gira en torno a formas de colonialismo históricamente anteriores (en las Américas), al tiempo que añade otra idea a esta genealogía de los «poscolonialismos»: a saber, que la dicotomía Occidente-Oriente, criticada por Said, no se aplica a la colonización de las Américas, pues éstas nunca fueron vistas desde la perspectiva del imaginario geocultural europeo como un «Oriente» –en polaridad con Europa– que gozaba en cierto sentido de la misma importancia y estatus. Cuando se supo que, al descubrir América, Colón no había encontrado una nueva ruta hacia Oriente, las Américas fueron consideradas una extensión de Occidente –las «Indias Occidentales». De esta manera,

Las Américas, contrario a Asia y a India fueron, desde 1500, el lugar de la extensión del Oeste Europeo: las Américas no se configuraron como América, sino como los Indias Occidentales y cuándo América comenzó a reemplazar el nombre originario –cuando España caía, los imperios al norte de los Pirineos subían, y América del Norte emergía– bien pronto se nombró todo un hemisferio, el hemisferio occidental. Asia y parte de África, en cambio, pasaron a constituir el hemisferio oriental como fundación de lo que Edward Said (Said, 1978), describió y explicó como «Orientalismo».¹²

De estas citas podemos inferir que el posoccidentalismo reclama un complejo parentesco con otras formas de poscolonialismo (estudios subalternos, crítica del orientalismo, etc.) pero también cierta prioridad histórica con

11. *Ibid.*, p. 7.

12. *Ibid.*, p. 9. Esta idea se encuentra igualmente en *Historias locales / diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Ediciones Akal S.A., 2003. «El 'occidentalismo' fue la figura geopolítica que tramó el imaginario del sistema-mundo moderno/colonial. Como tal, también era la condición de la emergencia del orientalismo: no puede existir un Oriente, como alteridad, sin Occidente como mismidad. Precisamente por este motivo, las Américas, a diferencia de Asia y África, no representan la diferencia con respecto a Europa sino su extensión». *Op. cit.*, p. 113. Y más adelante, en una crítica a Said: «sin occidentalismo no hay orientalismo, y 'las colonias mayores, más ricas y antiguas' [de Europa] no están en 'Oriente', sino en 'Occidente': las Indias Occidentales y después las Américas». *Ibid.*, p. 120.

respecto a dichas críticas, en la medida en que el posoccidentalismo toma como punto de partida el imaginario del eurocentrismo frente a su primer «otro» colonial, América, y una historia de quinientos años de dominación colonial y neocolonial de amerindios y afroamericanos subalternizados.

Por último, otro autor de la colección de ensayos antes citada,¹³ que no figura entre el grupo de pensadores que constituye el centro de atención de este trabajo, ofrece una definición de «latinoamericanismo poscolonial» que, si bien no lo identifica explícitamente como posoccidentalismo, puede ayudarnos a ubicarlo con respecto a otras formas de la teoría social latinoamericana. Este autor hace el siguiente comentario:

...[E]l latinoamericanismo poscolonial se autoconcibe como práctica epistémica antiglobal orientada hacia la articulación y/o produposibilidad [sic?] de contraimágenes latinoamericanistas respecto del latinoamericanismo históricamente constituido. En ellas el latinoamericanismo intenta constituirse como instancia teórica antiglobal, en oposición a las formaciones imperiales de conocimiento que han acompañado el movimiento del capital hacia la saturación universal en la globalización.¹⁴

En la medida en que el posoccidentalismo es una forma de latinoamericanismo, es también un latinoamericanismo crítico que trata de concebir la experiencia latinoamericana de modo tal que las posibilidades de una transformación radical de la relación entre América Latina y la economía/geocultura globalizada al menos puedan ser *imaginadas* desde la perspectiva de las historias culturales de sus grupos subalternos.

4. EL NÚCLEO DE LA CRÍTICA POSOCCIDENTAL DEL OCCIDENTALISMO Y EL PROBLEMA CENTRAL DE LA INVESTIGACIÓN

El problema general de la investigación tiene que ver con la importancia y alcance de la crítica de la «modernidad» en un grupo de obras que hacen del concepto de «posoccidentalismo» la directriz de su crítica, en la medida en que dicha crítica aparece relacionada con el debate, en torno a la relación histórica entre América Latina, como región multicultural y estructu-

13. *Teorías sin disciplina, op. cit.*

14. Alberto Moreiras, «Fragmentos globales: latinoamericanismo de segundo orden», *ibíd.*, p. 62.

ralmente heterogénea, y las sociedades industriales (cada vez más «posindustriales») de Europa y América del Norte.

Quien lea esta introducción y no esté familiarizado con obras del posoccidentalismo, bien podría preguntarse la forma en que este grupo de escritores entiende la idea de «Occidentalismo» como aquello que debe trascender hacia un «pos». ¹⁵ El siguiente pasaje de un ensayo de Fernando Coronil titulado «Mas allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no-imperialistas» resu-

15. Al justificar la introducción de un nuevo «pos», Walter Mignolo reconoce que su uso –y el de otros autores– del «posoccidentalismo» proviene de un ensayo de Roberto Fernández Retamar publicado en 1976. «Agregar un ‘pos’ más a la pléyade ya existente quizás suene como una invitación al cansancio. Sin embargo, este aparente nuevo ‘pos’ no es tan nuevo. Roberto Fernández Retamar acudió a él en 1976, cuando publicó uno de sus artículos clásicos, ‘Nuestra América y Occidente’ [en *Casa de las Américas*, 98, 1976]». La deuda con Fernández Retamar tiene importancia en cuanto la idea de Fernández Retamar de que el establecimiento de una hegemonía neocolonial por parte de los Estados Unidos en 1898 revela que América Latina como región (en especial sus grupos étnicos no europeos, a quienes Fernández Retamar considera «los latinoamericanos verdaderos» [Mignolo]) ha estado sujeta a la «occidentalización» y no simplemente a la «colonización». En opinión de Mignolo: «Para los pensadores en América Latina, el cruce y superposición de poderes imperiales se concibió no tanto en términos de colonización sino de occidentalización. Es por esta razón que ‘posoccidentalismo’ (en vez de ‘posmodernismo’ y ‘poscolonialismo’) es una palabra que encuentra su lugar ‘natural’ en la trayectoria del pensamiento en América Latina, así como ‘posmodernismo’ y ‘poscolonialismo’ lo encuentran en Europa, los Estados Unidos y en las ex colonias británicas, respectivamente». W. Mignolo, «Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina», en *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, *op. cit.*, pp. 32, 33. Las diferencias entre Mignolo y Fernández Retamar con respecto al uso del término, en el contexto del ensayo antes citado, son interesantes pero no pertinentes para nuestra investigación, excepto en la medida que demuestran que Fernández Retamar es una figura clave en la transición de las críticas histórico-estructurales del eurocentrismo de la teoría de la dependencia (véase capítulo 1) a las críticas culturales-estructurales del posoccidentalismo y de otras corrientes en la teoría social de América Latina. Mignolo critica la ecuación que traza Fernández Retamar entre lo «posoccidental» y el Marxismo, pues Mignolo ve a este último como una crítica *occidental* del Occidentalismo, de forma muy parecida al posmodernismo. La combinación en Fernández Retamar de una aguda mirada a la subalternidad cultural no europea en América Latina con la idea de que el marxismo podría articular adecuadamente las reivindicaciones de los amerindios y afroamericanos, nos deja con la impresión de que su concepción del posoccidentalismo representa una transición clave entre las problematizaciones estructuralistas y posestructuralistas-culturalistas de las asimetrías de poder entre Europa / América del Norte y los pueblos de América Latina. Si bien el posoccidentalismo de Mignolo comparte en buena medida la crítica cultural del eurocentrismo de Fernández Retamar, quiere al mismo tiempo demarcar una comprensión *posmarxista* de la subalternidad. También es preciso señalar que Mignolo, si bien comparte el énfasis de Fernández Retamar en la importancia geopolítica del surgimiento de los Estados Unidos como un poder neocolonial en 1898 (y como el poder hegemónico después de la Segunda Guerra Mundial), cree que dicha importancia se debe por completo a la amplia trayectoria del sistema-mundo moderno/colonial que se remonta al siglo XVI y uti-

me perspicazmente lo que estos autores consideran los modos «occidentales», esencialmente problemáticos, de representar la «realidad»:

Lo que caracteriza al occidentalismo, tal como lo defino aquí, no es que moviliza a las representaciones estereotipadas de sociedades no-occidentales, ya que la jerarquización etnocéntrica de diferencias no es privilegio exclusivo del mundo occidental, sino que dicho privilegio está íntimamente conectado con el despliegue del poder global del occidente...

Desde mi punto de vista, el occidentalismo es inseparable de la hegemonía del Occidente, no sólo porque como forma de conocimiento es una expresión de su poder, sino porque establece lazos específicos entre el saber y el poder en el occidente. El occidentalismo es pues la expresión de una relación constitutiva entre las representaciones occidentales de las diferencias culturales y la dominación mundial del Occidente...

[P]or occidentalismo aludo al conjunto de prácticas representacionales que participan en la producción de concepciones del mundo las cuales:

1. Separan los componentes del mundo en unidades aisladas;
2. desligan historias relacionadas entre sí;
3. transforman la diferencia en jerarquía;
4. naturalizan dichas representaciones; y por lo tanto
5. intervienen, aunque inadvertidamente, en la reproducción de las relaciones asimétricas de poder existentes.¹⁶

La problematización de la modernidad en el análisis posoccidental al parecer se basa en esta idea de que las formas occidentales de representación crean alteridad a partir de la diferencia y jerarquizan la alteridad representada (ocupando la «europeidad» el escalón más alto de la jerarquía), convirtiéndose estas diferencias jerárquicas en la justificación epistemológica de relaciones asimétricas de poder entre europeos y no europeos en la construcción social, económica y cultural del «mundo moderno».

liza la idea de la crítica «posoccidental» para establecer la modernidad en su fase hispanoamericana. Desde esta perspectiva, la hegemonía colonial de los Estados Unidos es parte de una genealogía de mucho mayor duración («longue durée») de la colonialidad occidental. Esta idea se discute en detalle en el capítulo 1.

16. Fernando Coronil, «Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no-imperialistas», en *Teorías sin disciplina, op. cit.*, pp. 130-132. En *Historias locales / diseños globales*, Mignolo sigue este análisis de Coronil cuando afirma que: «Si el racismo es la matriz que permea todos los dominios del imaginario del sistema-mundo moderno/colonial [véase la discusión de 'colonialidad' más adelante: JS], el 'occidentalismo' es la metáfora omnicompreensiva en torno a la que se constituyen y reconstituyen las diferencias coloniales a través de las numerosas manos por las que ha pasado la historia del capitalismo... y las ideologías cambiantes causadas por los conflictos imperiales», *op. cit.*, p. 73.

De esta manera, la oposición binaria entre lo «tradicional» y lo «moderno», tan valiosa para la sociología occidental,¹⁷ es considerada un caso especial de diferencia jerárquica, desde el punto de vista posoccidental, y desacreditada de antemano como categoría empírica capaz de producir hipótesis comprobables sobre la experiencia concreta.¹⁸ Si el «occidente» crea los «otros» («orientaliza» en palabras de Said) como «inferiores», «menores que», etc., entonces cualquier categoría que utilice para expresar esta bifurcación lleva la mácula de un dualismo a priori entre el yo (europeo) y el otro no europeo.¹⁹ Por lo tanto, la «modernidad» como una de esas categorías –asociada con la mismidad (europea), lo que denomina Coronil «el Yo»– tiene la función esencial de establecer una jerarquía de diferencia entre esa mismidad europea y el Otro. «En esta modalidad de representación, las culturas occidentales y no-occidentales aparecen como entidades radicalmente opuestas y su oposición se resuelve por la absorción de los pueblos no occidentales en Occidente triunfante y expansivo».²⁰

En la medida en que la crítica poscolonial logra identificar la «modernidad» como una categoría de las ciencias sociales, una de cuyas funciones (su función más importante, desde el punto de vista del posoccidentalismo,

17. Utilizo el adjetivo «occidental» con la sociología como lo hago en otro lugar con las «ciencias sociales», no para sugerir que existe otra sociología u otras ciencias sociales que no son occidentales, sino para subrayar el hecho de que, dentro del posoccidentalismo, las ciencias sociales a menudo se caracterizan de tal forma que recalcan la insistencia posoccidental en el etnocentrismo de la epistemología metropolitana.
18. De igual manera, el estructuralismo latinoamericano y la teoría de la dependencia critican el «dualismo» de la distinción tradicional-moderno en la teoría de la modernización, considerándola una imposición a priori (con un sesgo etnocéntrico) sobre la realidad histórica concreta de la sociedad latinoamericana más que una teoría válida a la que se llega inductivamente a partir de datos empíricos o una hipótesis capaz de verificación empírica.
19. Nótese, sin embargo, que la distinción «tradicional-moderno» se utiliza en la sociología de la modernidad para diferenciar entre las etapas de evolución dentro del mismo desarrollo europeo y, por lo tanto, no es *ipso facto* una distinción eurocéntrica. Además, las obras del posoccidentalismo en ocasiones recurren a esta distinción, como en el siguiente pasaje de Castro-Gómez: «Mientras que en sociedades tradicionales las relaciones intersubjetivas se encontraban 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». «Latinoamericanismo, modernidad, globalización: prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón», en *Teorías sin disciplina, op. cit.*, p. 192. En este sentido, puede resultar erróneo considerar la sociología «occidental» como una sociología «eurocéntrica» con respecto a algunas de sus conceptualizaciones más importantes. Por lo demás, no está claro de ningún modo que podamos prescindir de distinciones tales como «moderno» y «tradicional», aunque debemos ser muy cautelosos en la manera cómo las entendemos y aplicamos.
20. Coronil, «Más allá del etnocentrismo: hacia categorías geohistóricas no-imperialistas», en *Teorías sin disciplina, op. cit.*, pp. 132-133.

aunque la crítica posoccidentalista sí reconoce que esta función a menudo está escondida precisamente de aquellos que practican las formas «occidentales» de representar la realidad y al «otro») es ocultar un modelo dualista y jerárquico de conocimiento/poder detrás de la máscara de la «objetividad científica», también logra cuestionar seriamente todo intento de ver la «modernidad» como una categoría sociohistórica constitutiva o incluso descriptiva de la experiencia humana en un sentido universal y/u objetivo. La «modernidad» como concepto se revela *ideológica*, es decir, inseparable de una lógica de poder y dominación.

Por lo tanto, he formulado las preguntas centrales de la investigación de la siguiente manera: ¿cuáles son los supuestos y estrategias que están detrás de la crítica posoccidental del concepto de «modernidad»?²¹ ¿En qué medida esta crítica logra deconstruir la «modernidad» como un término que, *a diferencia de su significado convencional*, se refiere a un conjunto históricamente articulado de discursos cuyo propósito subyacente ha sido justificar la hegemonía europea y norteamericana y las asimetrías estructurales frente a las periferias del sistema-mundo capitalista, en base a un patrón de depreciación y explotación, en términos raciales, de los pueblos no europeos?

Mientras exploraba las posibles respuestas a estas preguntas, me pareció que la teoría posoccidental hacía afirmaciones *totalizantes* y *reduccionistas* en la forma de interpretar la «modernidad» como un concepto sociohistórico, lo cual parece ir *más allá de* análisis posoccidentales concretos de conexiones específicas entre discursos modernistas y coloniales, pero también más allá de un intento por establecer un *paralelismo* entre la modernidad capitalista como sistema-mundo y el colonialismo como conjunto de prácticas históricas.

La idea de que existen múltiples conexiones entre los discursos «modernistas» y los discursos «colonialistas», que los análisis posoccidentales explican en buena medida aquellas conexiones, y que la existencia de éstas hace plausible, al menos a primera vista, la afirmación de que la «modernidad» como discurso y como fenómeno sociohistórico no puede estar divorciada de su articulación en contextos coloniales, me parece del todo posible. Sin embargo, lo que me interesó fue el hecho de que la teoría posoccidental al parecer consideraba la *trayectoria completa* de la modernidad fundamentalmente como un proyecto colonialista (la tendencia «totalizante» que observé en el discurso posoccidental) y tenía la intención de eliminar, o al menos suprimir, otros «significados» relacionados con el significado de la «modernidad» (la

21. Donde «modernidad» significa no solo un imaginario mediante el cual el Sujeto europeo construye al Otro no europeo sino también una noción fundamental en las ciencias sociales occidentales que busca referirse a un conjunto de «hechos» históricos «objetivos».

tendencia «reduccionista» que observé en la teoría posoccidental). Allí habría de encontrar el centro de interés de mi investigación.

En otras palabras, lo que investigaba no eran los nexos entre la «modernidad», como concepto sociohistórico utilizado en análisis científicos sociales e históricos con una orientación occidental, y el colonialismo, como un discurso y una práctica. De estos nexos se ocupan, en mi opinión, los estudios de caso del poscolonialismo y la subalternidad. Tampoco me proponía evaluar la tesis de que la «modernidad» y el «colonialismo» son dos conceptos sociohistóricos con raíces y articulaciones históricas comunes. Lo que quería indagar era más bien la insistencia, en los niveles más teóricos del discurso posoccidental, a deconstruir y resignificar completamente el término «modernidad» para convertirlo en herramienta de la crítica poscolonial y, al mismo tiempo, restarle crédito como concepto empírico descriptivo de las ciencias sociales.²² Desde este punto de vista las «ciencias sociales», basadas en buena medida en la idea de la modernidad como un momento decisivo en la trayectoria del desarrollo europeo,²³ se reducirían al estatus de *ideología* del «Occidentalismo», teniendo en la «modernidad» su concepto ideológico básico (sin considerar la intención consciente de los mismos científicos sociales, en cuanto no han logrado «descolonizar» su forma de pensar).

22. Supongo que la teoría de la dependencia ya desenmascaró las pretensiones *normativas* que se escondían tras de las proposiciones «empíricas» de la teoría de la modernización, y que demostró que lo que pretendía ser una teoría empírica de la evolución de todas las sociedades históricas, sin considerar su inserción contemporánea en el sistema internacional, era en realidad la imposición ahistórica de cierta «norma» –la sociedad industrial occidental según se manifiesta en Europa Occidental y los Estados Unidos– a determinadas sociedades nacionales que en la actualidad, por razones históricas evidentes, no pudieron seguir el modelo de la industrialización occidental. Sin embargo, al haber desenmascarado las pretensiones normativas de la teoría de la modernización, en mi opinión, los teóricos de la dependencia no creyeron haber agotado el contenido empírico del concepto «modernidad», habiéndolo vuelto irrelevante para cualquier descripción social, histórica y cultural de las sociedades latinoamericanas, por poner un ejemplo. Este paso adicional, tal como lo veo, es, en buena medida, parte del intento de la crítica posoccidental.
23. Immanuel Wallerstein ha asegurado que la «gran línea divisoria» que es «la creación del mundo moderno» ocupa «el centro de las teorías contemporáneas de las ciencias sociales e incluso del siglo diecinueve». *El moderno sistema mundial: la agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores, 1979, p. 3.

5. LOS PILARES TEÓRICOS DE LA RESIGNIFICACIÓN OCCIDENTAL DE LA MODERNIDAD

El «sistema-mundo moderno» y el posoccidentalismo

Tal como entiendo la «modernidad», desde el punto de vista posoccidental, es un término complejo que, al menos para los fines de este análisis, puede dividirse provisionalmente en los siguientes elementos: 1. un período de larga duración (*long durée*, Braudel), desde finales del siglo XV hasta el presente; 2. un proyecto geopolítico, geocultural y geoeconómico de expansión europea que desemboca en la creación de un sistema-mundo (Wallerstein), que incorpora o busca incorporar a todas las regiones y a todos los pueblos del planeta en relaciones asimétricas con Europa (especialmente Europa occidental) como centro metropolitano de dicho sistema; 3. un *régimen de verdad* (Foucault), donde se ha producido el conocimiento con el fin de justificar, al menos en parte, las relaciones asimétricas de poder entre colonizadores (europeos) y colonizados (no europeos), construyendo dicho conocimiento sus objetos, estrategias e ideologías de dominación de acuerdo con un imaginario eurocéntrico de la superioridad cultural e intelectual sobre los «otros» no europeos, sobre la base de criterios racistas y culturalistas.

La crítica posoccidental puede ser vista, entre otras cosas, como un análisis de la forma en que estos tres elementos –dos estructurales y un discursivo– se entrelazan históricamente (hasta el día de hoy) en una realidad estructural-discursiva que el mundo ha llegado a entender como «modernidad». Sin embargo, este esquema de la problemática posoccidental de la modernidad debe estar matizado con la idea de que al reinterpretar el «sistema-mundo» en términos de una lógica discursiva posestructuralista hace difícil mantener una clara distinción entre los aspectos estructurales y los aspectos propiamente simbólicos o semióticos de la «modernidad». Este punto se irá aclarando a lo largo de éste y los siguientes apartados.

Los primeros dos aspectos se basan en la teoría de los sistemas mundo enunciada por Immanuel Wallerstein y otros, y en la historiografía estructural propuesta por Fernand Braudel, tal como les aplica el posoccidentalismo a las primeras etapas (ibéricas/atlánticas) de la expansión mercantilista-capitalista, al encuentro entre los aborígenes americanos y los europeos, y a la posterior conquista ibérica generada por la expansión europea.

La teoría neomarxista estructuralista del capitalismo de Wallerstein parte de la noción braudeliiana de largo período (*longue durée*), dentro del cual distingue varias fases hegemónicas en la articulación de la economía mundial capitalista, sin alterar con ello el período en sí mismo. Esto se debe

a que Wallerstein tiene una visión sistémica del capitalismo y significa que mientras permanezcan intactas las interacciones y los objetivos fundamentales del sistema, la *articulación histórica* de una fase hegemónica ibérica, a una holandesa, a una inglesa y a una norteamericana –a través de las cuales el «centro» del sistema cambia de foco geopolítico pero no de relación funcional-estructural con las periferias del sistema (que asimismo siguen evolucionando y desplazándose)– puede considerarse como el largo período (*longue durée*) del sistema. La etapa finaliza solo cuando el sistema deja de funcionar. En otras palabras, los cambios en la geopolítica y los ciclos económicos «seculares» del sistema son sus fases «coyunturales», pero la base fundamental de sus expresiones geopolíticas –«la interminable acumulación de capital»– constituye la lógica y la dinámica del sistema, cuyos componentes funcionales evolucionan a través de varias fases (mercantilista, comercial, financiera) y de las fluctuaciones de los ciclos económicos, sin alterar su base fundamental.

De esta manera, parece que Wallerstein interpreta el período de larga duración de Braudel en términos *economicistas*, en cuanto su articulación *política* se relaciona como superestructura con su dinámica básicamente *económica*; y en cuanto la sociología de la sociedad moderna de Wallerstein toma como unidad de análisis el sistema-mundo capitalista de relaciones de producción y distribución, es decir, «la *economía* capitalista mundial»:

Asumo que existe un sistema histórico singular concreto que llamaré ‘la economía-mundo capitalista’, cuyos límites temporales van desde el largo siglo dieciséis hasta el presente. Sus fronteras espaciales originalmente incluían Europa (o la mayoría parte de ella) más Iberoamérica pero más tarde se expandieron hasta cubrir todo el planeta. Asumo que esta totalidad es un *sistema*, lo que significa que ha sido relativamente autónomo con respecto a fuerzas externas, o dicho de otro modo, que sus patrones se pueden explicar en buena medida a partir de su dinámica interna. Asumo que se trata de un sistema *histórico*, es decir, un sistema que surgió en una época, que se ha desarrollado y que algún día dejará de existir (por desintegración o transformación fundamental). Asumo, por último, que es la dinámica del sistema en sí mismo la que explica sus características históricas cambiantes. De aquí que, en cuanto sistema, tenga estructuras y éstas se manifiesten en ritmos cíclicos, es decir, mecanismos que reflejan y aseguran patrones repetitivos. Pero en la medida en que este sistema es histórico, ningún movimiento rítmico retorna devuelve jamás al sistema a un punto de equilibrio sino que lo mueve a lo largo de varios continuos que pueden denominarse las tendencias seculares del sistema. Estas tendencias culminarían en la imposibilidad de contener más reparaciones de las dislocaciones estructuradas por los mecanismos restauradores...

A estas premisas metodológicas o metafísicas, debo añadir otras relativas a las operaciones de la economía-mundo capitalista. Su modo de producción

es capitalista, lo que significa que se basa en una acumulación ilimitada de capital. Su estructura es una división social del trabajo de tipo axial, con una tensión entre el centro y la periferia producida por la desigualdad de los intercambios entre ambas. La superestructura política de este sistema es un conjunto de estados soberanos definidos y limitados por su pertenencia a una red o sistema interestatal. Las directrices operativas de este sistema interestatal incluyen el llamado equilibrio de poder, mecanismo destinado a asegurar que ningún estado por sí solo tenga la capacidad de transformar este sistema interestatal en un imperio-mundo cuyas fronteras coincidirían con las de la división axial del trabajo.²⁴

A partir de este concepto estructural-funcional-histórico del sistema-mundo capitalista (que Wallerstein identifica con el sistema-mundo «moderno», como veremos más adelante), el posoccidentalismo procede a desarrollar un análisis discursivo de la modernidad.²⁵

Basado en la reformulación de la teoría de los sistemas mundo de Wallerstein y Aníbal Quijano (véase nota 26), el posoccidentalismo asume a nivel empírico que un sistema-mundo capitalista surgió *precisamente con la conquista ibérica de las Américas*, es decir, cuando se estableció el negocio trasatlántico y la inserción de las Américas, como su principal zona periférica, en este sistema-mundo (mercantilista/capitalista), donde Europa Ibérica era el núcleo del sistema en la primera etapa de la expansión europea hacia el

24. Immanuel Wallerstein, «The Three Instances of Hegemony in the History of the Capitalist World Economy», en *The Politics of the World Economy: The States, the Movements and the Civilizations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 37-38.
25. Quizá sea necesario señalar que mi análisis no pretende *equiparar* la visión posoccidentalista del «mundo moderno» (es decir su versión del «sistema-mundo moderno») con el «sistema-mundo moderno» tal como lo entiende Wallerstein. Como explico más adelante, el análisis posoccidental que hace Mignolo de la modernidad –y que comparten otros escritores que constituyen el corpus central de esta investigación– introduce una modificación clave del concepto de «sistema-mundo moderno» que, según Mignolo, también Wallerstein termina adoptando, al menos en parte. (Ver nota siguiente). Sin embargo, vale la pena citar la obra reciente de Mignolo, *Historias locales / diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, *op. cit.*, en el afán de recalcar la importancia central del concepto fundamental de Wallerstein para el análisis posoccidental: «...[P]arto del modelo o metáfora del sistema-mundo moderno. Como *punto de partida* simplifica mi análisis: la conexión del Mediterráneo con el Atlántico a través de un nuevo circuito comercial en el siglo XVI *asienta las bases tanto de la modernidad como de la colonialidad*». *Op. cit.*, p. 113. He añadido las cursivas para dejar en claro que la crítica posoccidental de la modernidad se basa o tiene como punto de partida, el análisis estructural que hace Wallerstein del período de larga duración del sistema-mundo moderno. La tendencia de Mignolo a considerarlo «metáfora», aquí y en otros lugares, me parece consistente con su reformulación del análisis estructuralista de Wallerstein en términos posestructuralistas. (Véase más adelante).

«nuevo mundo».²⁶ Todos los desarrollos posteriores dentro de este sistema-mundo se consideran dependientes de esta primera etapa colonial, que constituyó su base en la medida que cada una de las etapas subsiguientes evoluciona de acuerdo con la lógica de dominación y explotación establecida al inicio.

La reformulación del «sistema-mundo moderno» de modo que implique una relación colonial con las Américas y un nuevo imaginario del «hemisferio occidental» con la apertura de las rutas comerciales trasatlánticas y la transmutación del «sistema-mundo moderno» en el «sistema-mundo moderno/colonial» es un *desplazamiento teórico clave en la crítica posoccidental*. Sin embargo, no es solamente un cambio en términos geohistóricos, aunque así lo pudo haber visto Wallerstein cuando escribió su artículo con Quijano. Es también el cambio de una perspectiva estructuralista a otra posestructuralista/poscolonial/cultural, donde no se puede entender la «lógica» del sistema exclusiva o principalmente en términos de la *estructura* de la relación *económica* centro-periferia. En palabras de Mignolo:

Existen...varias diferencias que me gustaría subrayar entre la terminología y los supuestos del modelo o metáfora del sistema mundo moderno y mi propia concepción del sistema mundo moderno/colonial...En primer lugar, concibo el sistema en términos de fronteras internas y externas en lugar de centros, semiperiferias, periferias. Las fronteras internas y externas no son [entidades]

26. Si bien fue emprendido por los pensadores posoccidentales, este cambio también fue el resultado de la colaboración entre el mismo Immanuel Wallerstein y Aníbal Quijano, coautores de un artículo aparecido en 1992 bajo el título «Americaneity as a Concept, or the Americas in the Modern World System», *International Social Sciences Journal*, No. 134. En este artículo, Wallerstein, cuyas primeras teorías conservaban cierto eurocentrismo desde la perspectiva posoccidentalista, reconoció plenamente la interdependencia estructural entre el capitalismo europeo y «las Américas como construcción geohistórica». Walter Mignolo cita este artículo en «La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad», en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, pp. 57-58: «...Quijano y Wallerstein (1992) ...ofrecen un marco en el cual comprender la importancia de la idea de 'hemisferio occidental' en el imaginario del mundo moderno/colonial a partir de principios del siglo XIX: 'El sistema-mundo moderno nació a lo largo del siglo XVI. Las Américas como construcción geosocial nacieron a lo largo del siglo XVI. La creación de esta entidad geosocial, las Américas, fue el acto constitutivo del sistema-mundo moderno. Las Américas no fueron incorporadas a una economía mundo capitalista ya existente, pues no podía haber una economía mundo capitalista sin las Américas (1992: 449)». Para Mignolo, lo esencial no es, desde un punto de vista estructuralista, si el capitalismo mundial pudo haber existido o no sin las «riquezas de las minas y de las plantaciones» de las Américas, sino el hecho de que «la economía capitalista cambió de rumbo y aceleró el proceso con la emergencia del circuito comercial del Atlántico», y lo que es más crucial aún para la resignificación posoccidental de la «modernidad», «a partir de ese momento, del momento de emergencia y consolidación del circuito comercial del Atlántico, ya no es posible concebir la modernidad sin la colonialidad...». *Op. cit.*, p. 58.

discretas sino que se trata de momentos de un continuum en la expansión colonial y en los cambios de las hegemonías imperiales nacionales. La emergencia de un nuevo circuito comercial centrado en el Atlántico, que incluye tanto a España como sus dominios en América y las Filipinas, es uno de los cambios básicos que originó un nuevo *imaginario*... *Las fronteras asientan en el imaginario del sistema-mundo moderno/colonial otra lógica, una lógica que no es de carácter territorial, basada en centros, semiperiferias y periferias.*²⁷

He añadido las cursivas a fin de llamar la atención al hecho de que el desplazamiento de un «sistema-mundo moderno» a un «sistema-mundo moderno/colonial», también es un desplazamiento desde un análisis geoeconómico estructuralista –donde las causalidades materiales son la base de la explicación y están relacionadas con una cierta articulación geográfica del sistema según el centro, la semiperiferia y la periferia– a un análisis posestructuralista, en el que ahora se entiende el «sistema» no en términos economicistas/neomarxistas, como base material de las relaciones sociales de producción que dan origen a una superestructura de formaciones políticas y culturales, sino más bien según los imaginarios, las formaciones discursivas, las epistemologías, etcétera, que tienen el poder de modelar las relaciones materiales y sociales de acuerdo con su lógica cultural. Estamos lejos del economicismo que caracteriza el análisis de los sistemas mundo, y es por eso que Mignolo se refiere al primero como «un modelo o *metáfora*». Sus estructuras geoeconómicas son reinterpretadas como formaciones geoculturales.

Desde este punto de vista, cuando utilizamos el término «modernidad» para referirnos al sistema-mundo capitalista/colonial, estamos hablando del sistema-mundo «moderno/*colonial*», cuyos imaginarios y formaciones discursivas sí están relacionados a los aspectos estructurales y materiales de dicho sistema pero no como su «superestructura». Para los fines de este análisis, lo que he llamado la tercera dimensión de la modernidad –el *régimen de verdad* y sus variados discursos durante los últimos 500 años, que han sido el sostén epistemológico e ideológico del sistema– no puede finalmente desarticularse de la estructura del sistema.

Todas las formas de conocimiento producidas por el centro hegemónico de este sistema (los distintos poderes europeos dominantes y sus puestos coloniales de avanzada) reflejan este primer proyecto eurocéntrico expansionista en mayor o menor medida. Por lo tanto, todas las formas occidentales de conocimiento que se han producido desde el Renacimiento, en particular las ciencias sociales y la filosofía (sobre todo la filosofía de la historia y la teoría del conocimiento), pueden analizarse de forma crítica según su complicidad

27. Mignolo, *Historias locales / diseños globales*, op. cit., pp. 94-97. Las cursivas son mías.

en la construcción de un imaginario eurocéntrico y sus distintos objetos de conocimiento, lo cual implica que pueden ser deconstruidos de forma tal que queda al descubierto su eurocentrismo y son invalidadas sus pretensiones de universalidad²⁸ y objetividad científica por su sesgo etnocéntrico.

Para el posoccidentalismo, esta deconstrucción es parte de un proceso continuo de «descolonización» intelectual,²⁹ porque el imaginario occidental/eurocéntrico es visto como algo inseparablemente ligado a su proyecto colonial y a su construcción del «Otro» colonizado, de la cultura colonizada, del territorio colonizado, de la nación colonizada, etc. Por otra parte, este proyecto colonial no puede separarse de la «colonización interna»³⁰ que

28. Santiago Castro-Gómez considera que dos «ideologías» son los elementos discursivos fundacionales del sistema-mundo moderno (colonial): el racismo (que deriva del concepto de *colonialidad de poder* de Aníbal Quijano, introducido más adelante), y el «universalismo». «Si el racismo sirve para legitimar la inferioridad de los colonizados o de los grupos subalternos en los Estados, el universalismo sirve para legitimar la superioridad de los colonizadores o de los grupos hegemónicos a nivel nacional. Nacido de la mano de la nueva ciencia, el universalismo es, ante todo, una postura epistemológica. Proclama la posibilidad de acceder a conocimientos objetivamente válidos sobre el mundo físico y social, disponiendo tan solo del método adecuado para ello». Además, en el siglo XIX, la «razón» se transforma en razón *instrumentalizada* o «racionalización»: «Mirado desde la perspectiva del sistema-mundo, el universalismo se integra plenamente en la lógica que Max Weber bautizó con el nombre ‘racionalización’, que subraya la tecnificación de la razón como una manera supuestamente *neutral* para la organización de la realidad. «La neutralidad valorativa de la ciencia y la técnica se convierte así en garante ideológico de la ‘modernización’ impulsada por los Estados hegemónicos del sistema-mundo y, concretamente, por la burguesías dentro de estos Estados». Santiago Castro-Gómez, «Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura», en Santiago Castro-Gómez, edit., *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Colección Pensar, 2000, pp. 102-103. Esta noción de «modernización» (véase el siguiente capítulo) es aquel aspecto del proyecto de la modernidad asociado con la tercera etapa, tecnificada, de la razón, la metamorfosis que sufrió en el siglo XIX la racionalidad del siglo XVIII, su segunda etapa. El *universalismo* como ideología se asocia entonces con la «segunda etapa de la modernidad» (definida en términos de Dussel, véase capítulo 2), así como el racismo (*colonialidad de poder*) se asocia con la primera etapa ibérica.
29. En efecto, desde el punto de vista de Walter Dignolo, la «deconstrucción» de la modernidad en la crítica posoccidental se entiende mejor como «descolonización», lo cual la distingue del deconstruccionismo posmodernista: «...la posmodernidad y la poscolonialidad designan (en mi argumento) los lugares de dos diferentes modos de contrarrestar la modernidad. Si la ‘deconstrucción’ es un modo u operación asociada con la posmodernidad, la ‘descolonización’ está asociada con la poscolonialidad». *The Darker Side of Modernity. Literacy, Territoriality and Colonialization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995, p. xii. A esta posición del posoccidentalismo frente al posmodernismo ya hemos hecho referencia en esta Introducción.
30. Dignolo reconoce abiertamente la deuda que tiene la teoría posoccidental con la teoría de la «colonización interna» (así como su deuda con la teoría de la dependencia, véase los pasajes citados en notas 41, 42 y 43 en el capítulo 1, pp. 66-67), cuando al pasar revista a los antecedentes del posoccidentalismo, dice: «En cuanto a la teoría del colonialismo interno, cabe recordar su importancia fundamental en la trayectoria del pensamiento crítico en América

han llevado a cabo europeos y norteamericanos después de la disolución política de las colonias, es decir, una vez terminada la relación colonial formal con la metrópolis ibérica. Queda implícita en esta última idea la noción de que las formas coloniales de pensamiento o «epistemologías» coloniales continuaron ejerciendo influencia decisiva después de la descolonización política de las periferias latinoamericanas y desarrollaron nuevas formas de articulación de carácter «colonial interno» (respetando a las élites criollas americanas) y neocolonial (respetando los nuevos centros de influencia hegemónica como Inglaterra en el siglo XIX y los Estados Unidos en el siglo XX).

Las reflexiones anteriores nos dan razón para considerar el «posoccidentalismo» como una forma de discurso poscolonial, quizás aun como el discurso poscolonial *fundacional*, gracias a que su *locus de enunciación* se encuentra en esa parte del mundo que se convirtió en la primera periferia colonial histórica del sistema-mundo moderno y que ha sido construida discursivamente, por mucho más tiempo que cualquier otra periferia colonial, como un espacio cultural «inferior» a la geocultura de sus colonizadores europeos (y sus neocolonizadores norteamericanos) a través de una larga serie de etapas históricas-estructurales-discursivas. La afirmación de la continuidad de la «colonización» de América Latina (y el Caribe) más allá de la separación de la metrópoli ibérica se ve reforzada incluso por la interpretación del proyecto modernizante de las élites criollas tras la ruptura con España y Portugal como un intento por europeizar, o lo que es lo mismo, «civilizar» a sus respectivas sociedades nacionales, especialmente durante el siglo XIX, de acuerdo con los cánones occidentales del conocimiento y la conducta social entonces en boga, que sirvieron para perpetuar las formas coloniales de poder (*colonialidad de poder*) en lo que supuestamente fue el período «poscolonial». Esto significa, según la crítica posoccidental, que estas élites buscaron justificar la imposición de los códigos morales e intelectuales basados en ciertas concepciones de la «modernidad» propias de la América Latina del siglo XIX, aunque provenían en buena parte de las concepciones europeas del conocimiento y el valor, incluyendo la doctrina racista de la superioridad de los europeos blancos sobre los no europeos de color que continuó mucho después de la conformación de los estados nacionales supuestamente igualitarios y liberales. En efecto, desde la perspectiva posoccidental, América Latina continúa estando hasta el día de hoy «colonizada intelectualmente» a nivel interno debido a la «doble conciencia» de las élites criollas, mediante la cual se identificaron culturalmente con Europa mientras reclamaban al mismo tiempo una identidad geopolítica americana.

El concepto de «colonialidad de poder», que surge con Aníbal Quijano, es una de las ideas fundacionales de la crítica posoccidental. Quijano ha formulado varias veces esta idea en una serie de ensayos escritos en los años noventa. Una de sus formulaciones más recientes la resume en los siguientes términos:

Colonialidad del poder es un concepto que da cuenta de uno de los elementos fundantes del actual patrón de poder, la clasificación social básica y universal de la población del planeta en torno de la idea de ‘raza’. Esta idea y la clasificación social en ella fundada (o ‘racista’), fueron originadas hace 500 años junto con América, Europa y capitalismo. Son la más profunda y perdurable expresión de la dominación colonial y fueron impuestas sobre toda la población del planeta en el curso de la expansión del colonialismo europeo. Desde entonces, en el actual patrón mundial de poder impregnan todas y cada una de las áreas de la existencia social y constituyen la más profunda y eficaz forma de dominación social, material e intersubjetiva, y son, por eso mismo, la base intersubjetiva más universal de dominación política dentro el actual patrón de poder.³¹

Por lo tanto, una clave para entender cómo los dos primeros aspectos de la modernidad antes citados –aquellos que provienen de la teoría estructural del sistema-mundo moderno o del «capitalismo histórico» tal como aparece en los escritos de Wallerstein– se relacionan con el tercero –la «modernidad» como un régimen de verdad basado en discursos colonialistas y neocolonialistas– es el desplazamiento terminológico de la teoría de los sistemas-mundo a la crítica posoccidental, en otras palabras, del concepto de «sistema-mundo moderno» al concepto de «sistema-mundo moderno/colonial».³² Esta

31. Aníbal Quijano, «Colonialidad del poder, globalización y democracia», *ALAI, América Latina en Movimiento*, 2000, p. 4 (<http://alainet.org/active/show>).

32. Véase, por ejemplo, Walter Mignolo, «Diferencia colonial y razón posoccidental», en Santiago Castro-Gómez, edit., *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, 2000, p. 3, donde describe «la diferencia colonial geo-histórica» como «el lugar de las Américas en el orden del *sistema-mundo moderno/colonial*» (las cursivas son mías). Véase igualmente, «La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad», *op. cit.*, p. 55, donde se refiere al «*sistema-mundo moderno/colonial*» como un «imaginario», señalando así el cambio de un análisis puramente estructural a un análisis semiótico (las cursivas son mías). En *Historias locales / diseños globales*, nuevamente Mignolo hace el siguiente comentario: «se puede decir que España representó el comienzo de la modernidad en Europa y el comienzo de la colonialidad fuera de Europa. Ésta continúa siendo la visión canónica hoy en día: existen libros acerca de la colonialidad y la modernidad; sin embargo, no interactúan, sus genealogías son diferentes. La razón de dicha división radica bien en la creencia (discutida por Quijano y Dussel) de que la modernidad es únicamente un asunto europeo y la colonialidad algo que sucede fuera de Europa ... bien en la idea de que la colonialidad se refiere a la perspectiva del país colonizador...

reformulación terminológica es muy importante para entender cómo el análisis posoccidental se apropia de la teoría de los sistemas-mundo y la introduce en su crítica posestructuralista/poscolonial. Se considera ahora que la modernidad es contemporánea no solo del capitalismo temprano como sistema-mundo, y que surgió con él, sino también contemporánea del *colonialismo como conjunto de relaciones de poder basadas en ('justificadas por') un discurso eurocéntrico de la superioridad europea sobre los «otros» no europeos*. En los siguientes capítulos se irá aclarando la importancia y las consecuencias de simplificar en un solo complejo conceptual lo que parecen distintos fenómenos en otras formas discursivas. A fin de entender mejor la transformación que ha ocurrido, es preciso indagar con mayor profundidad en la crítica y la resignificación posoccidentales del modelo de los sistemas-mundo.

El giro posoccidental: del «sistema-mundo moderno» al «sistema-mundo colonial/moderno»

En el primer volumen de su obra *El moderno sistema mundial*, Wallerstein introduce la idea de «mundo moderno» sin caracterizarlo como «capitalista» o como «sistema-mundo», cuando afirma que

[U]na de las principales afirmaciones de la ciencia social mundial es que existen ciertas grandes divisorias en la historia del hombre. Una de tales divisorias, reconocida en general, aunque estudiada sólo por una minoría de científicos sociales, es la llamada revolución neolítica agrícola. La otra gran divisoria es la creación del mundo moderno.³³

No obstante, procede casi enseguida a explicar lo que quiere decir con «la creación del mundo moderno» dejando implícito que, en su opinión, el inicio coyuntural de un «longue durée» equivale a los cambios estructurales producidos por el fenómeno del capitalismo mercantil del siglo XVI:

Sin duda, existen inmensas discusiones sobre cuáles son las características que definen los tiempos modernos (y en consecuencia sobre sus límites temporales). Es más, existe un gran desacuerdo acerca de los principales motores

[L]a modernidad y la colonialidad son las dos caras del sistema-mundo moderno, aunque en la versión de Wallerstein, esta doble cara no estuviera claramente articuladas. Tan sólo recientemente, cuando Quijano y Wallerstein firmaron conjuntamente un artículo ('Americaneity as a Concept, or the Americas in the Modern World System', véase nota 26), hizo su aparición la colonialidad poniendo de manifiesto la articulación de la modernidad/colonialidad y la importancia de las Américas y, en ellas, del siglo XVI». *Op. cit.*, pp. 113-115.

33. Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial: la agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, *op. cit.*, p. 3.

de este proceso de cambio, pero parece existir un consenso muy extendido de que en los últimos cientos de años se dieron de hecho grandes cambios estructurales en el mundo, cambios que hacen que el mundo de hoy sea cualitativamente diferente del mundo de ayer. Incluso aquellos que rechazan los supuestos evolucionistas de un progreso predeterminado, aceptan no obstante las diferencias de estructuras.³⁴

Esta interpretación del propósito de Wallerstein se vuelve más probable cuando nos referimos al pasaje del ensayo titulado «The Three Instances of Hegemony in the History of the Capitalist World Economy», ya citado, donde Wallerstein «asume» que

Existe un sistema histórico singular concreto que llamaré «la economía mundo capitalista», cuyas fronteras temporales van desde el siglo XVI hasta el presente. Sus fronteras espaciales incluían originalmente Europa (o la mayor parte de ella) más Hispanoamérica, pero luego se expandieron hasta cubrir todo el planeta.³⁵

De esta manera, por asociación lógica, se puede concluir que los «grandes cambios estructurales» del siglo XVI a los que Wallerstein se refiere y que asocia con «la creación del mundo moderno», son también aquellos relacionados con el cambio del feudalismo al capitalismo, cambio que –como nos dirá más tarde el autor– no puede separarse del descubrimiento y de la colonización de las Américas. Esto significa que el gran cambio estructural del feudalismo al capitalismo en Europa está inextricablemente ligado al fenómeno del colonialismo.³⁶

34. *Ibid.*, p. 3.

35. Immanuel Wallerstein, «The Three Instances of Hegemony in the History of the Capitalist World Economy», *op. cit.*, pp. 37-38.

36. A su vez, el colonialismo es inseparable de las relaciones de poder basadas en la «colonialidad», esto es, en las jerarquías raciales –y esto, como veremos en su momento, es clave para la reformulación del «sistema-mundo moderno» como sistema-mundo moderno/*colonial*. La colonialidad de poder es un discurso cultural («la clasificación social básica y universal de la población del planeta en torno a la idea de ‘raza’» –véase el pasaje de Quijano citado en la página 35 de esta Introducción) que tiene, sin embargo, *efectos estructurales* (socioeconómicos). De esta forma, el colonialismo, como dimensión estructural del nuevo sistema-mundo capitalista, implica el imaginario sociocultural de la colonialidad y viceversa. Desde que Wallerstein reconoció la importancia de la colonización de las Américas en el surgimiento del sistema-mundo capitalista, el análisis posoccidental ha injertado en ese «modelo» o «metáfora» (como lo llama Mignolo) la noción posestructuralista de «colonialidad», que ahora es inseparable del surgimiento y la evolución del sistema-mundo en el período de larga duración de 500 años de la economía mundo capitalista. Esta idea no se halla en la concepción wallersteiniana del capitalismo, el colonialismo o la modernidad, y es por eso que la he puesto como nota al pie, para señalar también cuán decisiva es la colaboración de Wallers-

La concepción posoccidental de la modernidad estaría dentro de la categoría descrita por Wallerstein como la concepción de quienes, rechazando «los supuestos evolucionistas del progreso determinado, admiten empero la diferencia en las estructuras». Sin embargo, con este antecedente, parece claro que la resignificación del «sistema-mundo moderno» como «sistema-mundo moderno/colonial» implica mucho más que una *estructura* más abarcadora (siendo dicha estructura el mundo moderno entendido como nexo entre Europa y las Américas y no Europa en sí misma, en la reformulación de Wallerstein y Quijano). Cuando Mignolo afirma que antes de que surja en el pensamiento posoccidental «una perspectiva complementaria desde el lado oculto [del sistema-mundo ‘moderno’, que es] la ‘colonialidad’... la modernidad y la colonialidad son consideradas de forma separada, como dos fenómenos diferentes», no está diciendo que la formulación de Wallerstein del «sistema-mundo moderno» no asumiera esta disyunción. Y en efecto, Mignolo afirma enseñada que «éste es justo el motivo que explica que Wallerstein concibiera un sistema-mundo como ‘moderno’ y no como ‘[moderno]/colonial’, y que [todos] sus análisis más recientes se desarrollen en el seno de la historia de lo ‘moderno’... que él sitúa en la Revolución Francesa».³⁷

En su ensayo «La colonialidad a lo largo y a lo ancho», Mignolo explica con mayor detalle la predilección de Wallerstein por la época de la Revolución Francesa como la fundación de la modernidad *cultural*. Por un lado, esto parecería inconsistente con la periodización que hace el mismo Wallerstein del «mundo moderno», según la cual, éste nace con el establecimiento del mercantilismo ibérico en el siglo XVI. Si este evento está en el corazón de los «grandes cambios estructurales» que produjeron el «sistema-mundo moderno», ¿por qué fue postergada la «modernidad» como fenómeno *cultural* hasta el siglo XVIII y por qué lo fue la Revolución Francesa como su acto fundante? ¿Por qué este desfase entre la «estructura» (base) y la «cultura» (superestructura)? ¿Y por qué el desplazamiento en la orientación geográfica, de un sistema-mundo articulado en términos de Europa y las Américas (mercantilismo colonial iberoamericano del siglo XVI) hacia otro articulado en torno a

tein con Quijano para lo que llamo el «giro posoccidental» en la nueva forma de pensar el análisis de los sistemas-mundo.

37. Mignolo, *Historias locales / diseños globales*, *op. cit.*, p. 91. Parece que la coautoría de Wallerstein y Quijano se dio luego de los «análisis más recientes» de Wallerstein a los que Mignolo se refiere aquí. Sin embargo, no sé si Wallerstein, aparte de cambiar de opinión con respecto al imaginario geopolítico de la expansión de Europa en la creación del sistema-mundo moderno, también cambió su forma de ver la geocultura. Al parecer no fue así, pues Mignolo sigue criticando a Wallerstein, en su más reciente publicación *Historias locales / diseños globales*, por no dar, por decirlo así, el giro posoccidental/posestructural.

Europa propiamente dicha como el escenario de una producción endógena de la «cultura moderna»?

La primera respuesta que da Mignolo a esta pregunta es la siguiente:

Respondiendo a las críticas dirigidas al fuerte perfil económico del concepto de sistema-mundo moderno, Immanuel Wallerstein introdujo el concepto de geocultura (Wallerstein 1991). Wallerstein construye el concepto, históricamente, desde la Revolución Francesa hasta la crisis de 1968 en Francia y lógicamente como la estructura cultural que ata geoculturalmente el sistema-mundo. La 'geocultura' del sistema mundo-moderno debería entenderse como la imagen ideológica (y hegemónica) sustentada y expandida por la clase dominante, después de la Revolución Francesa.³⁸

Aunque no lo dice explícitamente, Mignolo parece aludir a la concepción neomarxista que tiene Wallerstein de la «cultura» como la superestructura de las relaciones materiales entre las formas capitalistas de producción y distribución. Puesto que Wallerstein ve el capitalismo como un *sistema-mundo* (y no como un sistema nacional de producción, según el marxismo clásico), su idea de cultura debe entenderse como la *superestructura* cultural y política (ideología) del sistema-mundo. Con este fin Wallerstein introduce el concepto de «geo-cultura». Sin embargo, al conservar una versión marxista del análisis de clases, Wallerstein considera que el sistema-mundo capitalista, en su aspecto geo-cultural, coincide plenamente con el surgimiento de la burguesía como clase hegemónica con una ideología política desarrollada capaz de dar forma política definitiva a las relaciones sociales dentro de la Europa capitalista, de tal forma que su ideología pueda ser universalizada como la ideología de todo el sistema-mundo. A esto quizás se debe el «desfase», en la teoría de Wallerstein, entre la fundación de la economía-mundo capitalista «moderna» en el siglo XVI y el surgimiento de una «geo-cultura» moderna y el desplazamiento geográfico del circuito atlántico iberoamericano a Francia, el corazón de la vanguardia revolucionaria geográfica de la Europa del siglo XVIII. Al citar a Wallerstein, Mignolo confirma esta interpretación:

Las geoculturas nacen en un momento determinado y en un momento ulterior pueden cesar su influencia. En el caso del sistema-mundo moderno, considero que su geocultura emergió con la Revolución Francesa y después, con la revolución mundial de 1968, comenzó su amplia aceptación. La economía-mundo capitalista ha estado operando desde el largo siglo XVI. [*Sin embargo*], *funcionó a lo largo de tres siglos a pesar de no contar con una geocultura fir-*

38. Mignolo, «La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad», *op. cit.*, p. 74.

*memente establecida. Esto quiere decir que entre el siglo XVI y el XVIII ningún conjunto de valores y reglas básica, activamente apoyado por la mayoría de los cuadros [cadres] y pasivamente aceptado por la mayor parte de la gente común prevaleció en el seno de la economía-mundo capitalista. La Revolución Francesa, en sentido lato, cambió esta situación. Estableció dos nuevos principios: 1. la normalidad del cambio político, y, 2. la soberanía del pueblo...*³⁹

La idea implícita en este pasaje, según Mignolo, es que Wallerstein ignora completamente la «geocultura» del mercantilismo ibérico de los siglos XVI y XVII en relación con los pueblos conquistados y los esclavos africanos importados de las Américas. Refiero nuevamente al texto de «La colonialidad a lo largo y a lo ancho» para aclarar este debate:

El imaginario que emerge con el circuito comercial del Atlántico, que pone en relaciones conflictivas a peninsulares, amerindios y esclavos africanos, no es para Wallerstein componente de la geo-cultura. Es decir, Wallerstein describe como geo-cultura del sistema-mundo moderno el imaginario hegemónico y deja de lado tanto las contribuciones desde la diferencia colonial como desde la diferencia imperial: la emergencia del hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. La geo-cultura de Wallerstein es, pues, el imaginario hegemónico de la segunda fase de la modernidad, y es eurocéntrico en el sentido restringido del término, centrado en Francia, Inglaterra y Alemania, desde la perspectiva de la historia (del imaginario nacional francés).⁴⁰

Desde el punto de vista de Mignolo, Wallerstein no llega a ver la importancia que tiene su propia idea del surgimiento del mundo «moderno» con el mercantilismo iberoamericano del siglo XVI.⁴¹ Wallerstein aun piensa que

39. Mignolo, *Historias locales / diseños globales*, op. cit., p. 119. Las cursivas son de Mignolo.

40. Mignolo, «La colonialidad a lo largo y a lo ancho», op. cit., p. 74.

41. Mignolo observa, además, una ambigüedad en Wallerstein entre «capitalismo» y «sistema-mundo moderno», cuando afirma en *Historias locales / diseños globales*: «En las discusiones entre los teóricos e historiadores que se adhieren [a la tesis del] sistema-mundo moderno, los 'orígenes' del capitalismo y los 'orígenes' del sistema-mundo moderno constituyen un punto de debate. La exposición de Giovanni Arrighi sobre en turno a la falta de discusión entre Ferdinand Braudel e Immanuel Wallerstein (Arrighi, 1998: 113-29) versa sobre el origen del capitalismo, que, Braudel, sitúa en Italia en el siglo XIII. Cuando Wallerstein toma 1500 como un punto de referencia, no resulta claro si se está aludiendo al origen del capitalismo o al del sistema-mundo moderno, que [implica] el capitalismo, si bien va más allá del mismo». Op. cit., p. 98 (las cursivas son mías). Esta observación casi marginal que hace Mignolo pone en tela de duda el supuesto de que o bien el análisis de los sistemas-mundo o bien el análisis posoccidental comparan el «capitalismo» con la «modernidad». Sin embargo, parece claro, que ambos distinguen entre el capitalismo como *sistema-mundo* y el capitalismo en sus primeras manifestaciones como mercantilismo en las ciudades-Estado italia-

el capitalismo es un fenómeno europeo endógeno y entiende su evolución en términos eurocéntricos.

Wallerstein se muestra aquí también ciego respecto a la diferencia colonial y prisionero precisamente del propio [auto]-imaginario construido por los intelectuales de la segunda fase de la modernización, una vez que Francia, Alemania e Inglaterra desplazaron a España y a Portugal de la arena económico e intelectual. Se le escapa...el carácter constitutivo de las Américas en el imaginario del mundo moderno/colonial...⁴²

De esta forma, la resignificación posoccidental del «sistema-mundo moderno» cambia de foco, de una evolución estructural básicamente endógena a Europa –atrayendo a las periferias no europeas a su vórtice estructural, su dinámica interna, pero no *constituida conjuntamente* por ese vínculo con la periferia– hacia una relación dialéctica entre una Europa que busca articularse, según un «patrón de poder» basado en la colonialidad, tal como la definimos antes, con los pueblos amerindios y africanos que *constituyen conjuntamente* ese mundo a través de su reacia complicidad con ese mismo patrón de poder. La colonialidad es ese patrón de poder que marca la modernidad desde su fundación como un fenómeno esencialmente colonial-discursivo y sirve de guía para la deconstrucción del concepto convencional de la modernidad –entendida como un fenómeno endógeno a Europa, difundido hacia fuera, del centro a la periferia– y para su resignificación en términos posoccidentales.

Los capítulos siguientes exploran en detalle los que, en mi opinión, son los dos componentes esenciales de esa deconstrucción y resignificación de la modernidad, que considero dos críticas diferentes pero relacionadas: 1. «modernidad como colonialidad»; 2. «modernidad como eurocentrismo». El capítulo 1 trata sobre la «colonialidad»; el capítulo 2, sobre el «eurocentrismo».

nas. Esto significa que ambos análisis entienden el capitalismo, definido como sistema-mundo, como un fenómeno del siglo XVI que involucra la expansión hacia las Américas. También parece claro que, para Wallerstein, el establecimiento del capitalismo como sistema-mundo es la base estructural para todos los cambios culturales posteriores que han llegado a asociarse con la «modernidad». Pero como hemos visto, hay un *desacuerdo* sustancial entre Wallerstein y Mignolo sobre la relación entre el capitalismo como un fenómeno sistémico-estructural y la modernidad como un fenómeno cultural. Para Mignolo, no tiene sentido separarlos en el espacio y en el tiempo, como hace Wallerstein. Según Mignolo, la modernidad es todo el complejo de relaciones estructurales y culturales-discursivas creadas por el encuentro de una Europa capitalista en expansión con las tierras y pueblos de las Américas, lo que significa que, para Mignolo, la modernidad es, geográficamente, un fenómeno euroamericano e históricamente, un fenómeno del siglo XVI.

42. *Ibid.*, p. 119.

De la crítica a ambos conceptos trata el capítulo 3, luego del cual ofrezco a manera de conclusión un resumen de los problemas que encuentro en la deconstrucción y resignificación posoccidental de la modernidad.

CAPÍTULO UNO

La resignificación posoccidental de la modernidad como «colonialidad»

En este capítulo doy una mirada a la deconstrucción y resignificación posoccidental del concepto sociohistórico de la «modernidad» según uno de los elementos claves de dicha deconstrucción y resignificación, a saber, la «colonialidad». Desde mi punto de vista, la «colonialidad» es un concepto con dimensiones tanto estructurales como discursivas y funciona en la crítica posoccidental como un elemento fundamental constitutivo de la «modernidad», de modo que ésta no puede entenderse sin la articulación del capitalismo en las periferias de la economía mundial según una lógica racista de explotación.

A ubicar el concepto de «colonialidad» en el contexto más amplio de la teoría social latinoamericana, este capítulo echa una mirada a la relación entre la crítica posoccidental de la modernidad y los pares conceptuales centro/periferia y desarrollo/subdesarrollo. En mi opinión, estos conceptos constituyen parte importante del trasfondo conceptual de la crítica posoccidental de la modernidad. En la Introducción, me pareció importante ubicar la crítica posoccidental en relación con la teoría poscolonial y el análisis de los sistemas mundo para aclarar su problemática con respecto a las teorías con las que reclama afinidad, al mismo tiempo que esta crítica insiste en su distinto enfoque del poscolonialismo, el sistema mundo moderno/(colonial), etc. De igual manera, este capítulo describe el surgimiento del concepto clave de «colonialidad» a partir de la resignificación posoccidentalista, en términos posestructuralistas, de los conceptos binarios de centro/periferia y desarrollo/subdesarrollo, estableciendo importantes diferencias entre su crítica de la modernidad y la crítica que hicieron las corrientes latinoamericanas del estructuralismo y la dependencia a las teorías de la modernización occidental desde la década de los cincuenta a la década de los setenta. Este análisis se presenta en el acápite 1, que sigue. El acápite 2, que comienza en la página 68, trata de la transición de lo que el escritor posoccidental Santiago Castro-Gómez llama «teorías anti-colonialistas» (que incluyen el análisis de la dependencia) a una crítica completamente poscolonialista (que incluye la crítica posoccidentalista). Una conclusión se ofrece en el acápite 3, en la página 75.

1. «DEPENDENCIA» Y «DESARROLLO» EN RELACIÓN CON LA «COLONIALIDAD»

Consideraciones preliminares

No se puede comprender la perspectiva posoccidental a menos que se la entienda como una versión del análisis poscolonial, como una crítica al colonialismo (y neocolonialismo) desde una postura tercermundista (latinoamericana, en particular). Los escritos posoccidentales otorgan gran importancia a la noción foucaultiana de «locus de enunciación».¹ Siguiendo una tendencia en el pensamiento posmodernista, el análisis posoccidental insiste en la relatividad de todos los discursos, es decir, en la relatividad de las afirmaciones sobre la realidad que hace un discurso con respecto a su «ubicación» dentro de un sistema de relaciones de poder que busca articular, justificar, explicar, etc. El discurso posoccidental se enuncia desde la perspectiva tanto de los pueblos colonizados por los conquistadores ibéricos como de los pueblos de origen africano que más tarde fueron esclavizados por los criollos americanos (euroamericanos).² De esta manera, su punto de vista no solo es latinoameri-

1. En palabras de Walter Mignolo: «Los discursos académicos (y otros tipos de discurso) adquieren significado a partir de su relación con la temática y la audiencia, del contexto de descripción (el contexto elegido para dar sentido al evento o al objeto del pasado) y del *locus* de enunciación desde el que uno 'habla' y, al hablar, contribuye al cambio o conservación de los sistemas de valores y creencias. Para Foucault, el *locus enuntiationis* (*mode d'enonciation*, en su terminología) fue uno de los cuatro componentes de las formaciones discursivas entendidas según roles sociales y funciones institucionales. [La nota de Mignolo en este punto: 'Michel Foucault, *L'archéologie du savoir* (Paris: Galimard, 1969)'] ...Desde la perspectiva del locus de enunciación, el acto de entender el pasado no puede desvincularse del acto de hablar del presente, así como el sujeto disciplinario (o epistemológico) no puede desvincularse del sujeto no disciplinario (o hermenéutico). Se sigue entonces que la necesidad de hablar del presente se origina, al mismo tiempo, en un programa de investigación que necesita desacreditar, redecorar o celebrar los descubrimientos previos de la disciplina, y en una confrontación no disciplinaria (género, clase, raza, nación) del sujeto con urgencias sociales. Ciertamente no estoy a favor de reemplazar los fundamentos disciplinarios con fundamentos políticos, pero sí quiero subrayar las innegables dimensiones ideológicas de todo discurso disciplinario, en particular en el campo de las ciencias humanas». Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995, pp. 5-6.
2. Creo que también existe evidencia que sugiere que la perspectiva del posoccidentalismo reclama un papel fundacional para lo ibérico y lo iberoamericano en la creación de la modernidad, es decir, desde el punto de vista de esa parte de Europa convertida en semi-periférica en los siglos XVIII y XIX por parte del capitalismo europeo septentrional (holandés primero y británico después), lo cual le devuelve su estatus hegemónico original en la creación del sistema-mundo capitalista en el siglo XVI eclipsado por otras potencias europeas. Por lo tanto, me parece que también los escritores posoccidentales enuncian, *en parte*, una forma de dis-

cano sino también subalterno. Enuncia una forma de ver la relación de América Latina con los centros de poder europeos y norteamericanos desde la perspectiva de aquellos que han sido marginados por la aplicación estructural y discursiva de dicho poder en el contexto de las relaciones coloniales y neocoloniales.

Por lo tanto, la posición posoccidental depende de su derecho a hablar, si no *por* aquellos grupos y sus descendientes, al menos desde su punto de vista histórico, desde su estatus de colonizados, subalternizados e históricamente marginados (a través de las narrativas históricas hegemónicas europeas y criollo-americanas). Al mismo tiempo, el posoccidentalismo afirma develar la relatividad y el particularismo (etnocentrismo) de la narrativa modernista «universalizante» que procura deconstruir, y de esta forma, des-universalizarla y des-hegemonizarla, haciéndola más vulnerable a las formas de resistencia basadas en las interpretaciones contrahegemónicas de la realidad sociohistórica en el contexto latinoamericano.

En este sentido, el análisis posoccidental también implica la «descolonización»³ del pensamiento académico de los intelectuales (especialmente) mestizos y criollos de América Latina, a fin de que dejen de ser cómplices en la perpetuación de las narrativas hegemónicas que promueven las tradiciones intelectuales o culturales donde ellos se han formado. La «razón posoccidental», para utilizar una frase de Mignolo, es vista como una etapa más en ese proceso de descolonización intelectual, parte de una larga tradición contrahegemónica en el pensamiento social latinoamericano.

No solo el colonialismo en general es el objeto de la deconstrucción y la reconstrucción históricas del posoccidentalismo, sino el colonialismo ibérico en particular, visto como fundamento en la construcción de la modernidad. En este punto podemos preguntarnos por qué la periodización de la «modernidad» como fenómeno iberoamericano del siglo XVI es tan importante para la teoría posoccidental. ¿Por qué se insiste tanto en afirmar que la «moderni-

curso hispanista que, si bien está en tensión con sus compromisos ideológicos poscoloniales, dejan la impresión de que es un ingrediente básico de éstos. Véase, por ejemplo, las primeras tres citas (de dos diferentes ensayos por parte de Enrique Dussel), en las páginas 86-88.

3. Véase la Introducción, p. 33, inclusive la nota 29, donde se explica con más detalle la relación entre posoccidentalismo y «descolonización», desde el punto de vista de Mignolo. La visión que tiene Coronil de la «colonización» del discurso social latinoamericano se manifiesta en el siguiente pasaje: «La autoconformación de Europa como la patria de la modernidad tuvo su premisa en la colonización de vastas regiones del mundo, que se consideran atrasadas y necesitadas de civilización. El ambivalente discurso latinoamericano sobre la modernidad, que rechaza la dominación europea pero internaliza su misión civilizadora, ha adoptado la forma de un proceso de autocolonización que asume formas diferentes en distintos contextos políticos y períodos históricos». Fernando Coronil, *El Estado mágico: naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*, op. cit., p. 84.

dad» es el resultado concomitante del proceso de colonización de las Américas emprendido por los portugueses y por los españoles en el siglo XVI? ¿Por qué se considera este desarrollo histórico el momento definitorio en la creación de la modernidad? ¿Qué hay en esta coyuntura histórica que deba ser considerado constitutivo de la creación de la «modernidad»?

Al intentar responder a estas preguntas, quizás debemos tener en cuenta que el advenimiento de algo como la «modernidad» en el siglo XVI no es tan controversial, aun fuera de las perspectivas del posoccidentalismo y los sistemas- mundo, y a pesar de que la modernidad se identifica en ocasiones, de varias maneras, con la revolución científica europea del siglo XVII, con la Ilustración europea del siglo XVIII, con la revolución industrial del XIX, con el «modernismo» del siglo XX, e incluso con fenómenos cultural que se entienden más como «posmodernos» (debido a que una de las funciones del término «modernidad» es que connota lo «nuevo» y contemporáneo, y rechaza así la historización como algo que «ha sido» en favor de algo que «está siempre haciéndose»).

Sin embargo, se puede decir que el término «modernidad», pese a su polisemia, se refiere a una genealogía amplia y profunda de los cambios estructurales (económicos, geopolíticos y sociales) y culturales, cuyos *orígenes* se hallan a finales del siglo XV y continúan, si no hasta la fecha, sí hasta las últimas décadas del siglo XX, a través de etapas sucesivas de evolución social, política, económica y tecnológica.

Para la crítica posoccidental, sin embargo —y esto sigue siendo controversial— la «modernidad» *no fue un fenómeno intra-europeo o endógenamente europeo*, lo que equivale a negar la tesis «difusionista» de que la «modernidad» se refiere a un conjunto de cambios estructurales-culturales *producidos primero en Europa* y más tarde *extendidos* a otras partes del mundo, donde dichos cambios aun no han sido completamente absorbidos (a través de una evolución por fases sucesivas, de las cuales la más reciente es aquella donde los Estados Unidos se convierten en el nuevo centro de esta «difusión»). En lugar de esta tesis «difusionista», la crítica posoccidental afirma que la «modernidad» fue desde sus inicios un sistema *mundial* (como quedó explicado en la Introducción, acápite 5); constituido conjuntamente por colonizadores y colonizados en el período de expansión de Europa hacia sus periferias, en especial hacia las Américas. Dicho de otro modo, la «modernidad» es, en términos histórico-discursivos, inseparable de la creación de un *sistema* tanto estructural como simbólico de *relaciones coloniales de poder*.

En otras palabras, al rechazar el sesgo metropolitano que muestran las teorías de la modernización en los primeros años de la posguerra, la teoría social latinoamericana no se ha deshecho ella misma de la idea de que la «modernidad» representa algo originalmente *europeo* (y, más tarde, norteamericana-

no, porque los Estados Unidos participaron desde muy temprano en el proceso de modernización industrial constituyéndose así cultural y geopolíticamente «modernos» en sentido occidental).

Como se dijo en la Introducción, incluso en la periodización del origen del «sistema mundo moderno», que, según Wallerstein, es contemporáneo de la expansión mercantilista ibérica hacia las Américas en el siglo XVI, existe una disyuntiva entre, por una lado, la «modernidad» entendida como fundación estructural del capitalismo como *sistema-mundo*, articulado *geoeconómicamente* según un centro y unas periferias; y por otro, la «modernidad» como «geocultura» endógena a Europea, producida por los eventos y las ideas políticas de la Revolución francesa más de un siglo después, «difundidas» luego a las periferias como el imaginario geocultural e ideológico del sistema-mundo.

Son necesarias estas consideraciones preliminares si queremos entender el cambio sutil pero radical en la conceptualización del centro y la periferia, desde el análisis de la dependencia al análisis del posoccidentalismo, sobre todo respecto a los conceptos de «desarrollo/subdesarrollo» y «modernización». En el siguiente apartado trato de esbozar este cambio en sus rasgos más relevantes, como una clave para comprender la importancia de la idea posoccidentalista de «colonialidad» en relación con la modernidad.

El análisis de la dependencia y su relación con la crítica posoccidental y el concepto de colonialidad

No busco ofrecer un estudio exhaustivo de la relación entre el análisis de la dependencia y el análisis del posoccidentalismo. Sin embargo, me parece necesaria al menos una comparación de sus bases conceptuales, porque el análisis de la dependencia constituyó la primera gran ofensiva de la teoría social latinoamericana en contra de los prejuicios metropolitanos de lo que podría llamarse «ideología de la modernización» en las teorías del desarrollo producidas especialmente en los Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial. Como tal, la teoría de la dependencia proporcionó una base de paradigmas para las formas de análisis culturalistas-posestructuralistas que seguirían a inicios de los años ochenta.

A pesar de que el posoccidentalismo reconoce la importancia del análisis de la dependencia como desafío a la concepción «occidentalista» de la modernidad, la perspectiva posoccidental suele considerar tal desafío más «anticolonial» que «poscolonial»/posoccidental, distinción que se explicará más adelante. Sin embargo, ya que los escritores posoccidentalistas suelen ver el análisis de la dependencia como una etapa en la «descolonización» de la teoría social latinoamericana –proceso que se cree ha culminado de alguna

manera en el análisis posoccidental— me parece necesario intentar una comparación de las perspectivas de la dependencia y el posoccidentalismo, con el propósito de aclarar, así lo espero, la diferencia de este último con respecto al problema de la modernidad.

Las teorías latinoamericanas del estructuralismo y la dependencia, entre las décadas del cincuenta y el setenta, anticiparon la noción de sistema-mundo capitalista articulado en términos de centro y periferia, que más tarde la teoría de los sistemas-mundo desarrolló (y el análisis posoccidental utilizó como punto de partida). Además, estas teorías o marcos de análisis rechazaban también la economía neoclásica (sobre todo la teoría del comercio internacional y la «ventaja comparativa») y la teoría de la modernización como ahistórica y *geográficamente* eurocéntricas (lo que significa que son aplicables solo a ciertas partes del mundo en ciertas coyunturas históricas, precisamente aquellas partes del mundo que lograron una ventaja que les llevó a producir teorías para normalizar y naturalizar dicha evolución histórica).

Cristóbal Kay resume así la importancia de este «desafío desde la periferia»:

Este libro [*Latin American Theories of Development and Underdevelopment*] quiere contribuir a la discusión sobre el estado de la teoría del subdesarrollo presentando las ideas claves de lo que llamo la escuela latinoamericana del desarrollo. Hay dos corrientes principales en esta escuela: el estructuralismo y la dependencia. El estructuralismo, desarrollado como una crítica al análisis neoclásico, y la dependencia como parte de una crítica a la teoría de la modernización. La economía neoclásica y la modernización fueron teorías propuestas por economistas y sociólogos del centro, en especial del mundo anglosajón. La corriente marxista dentro del análisis de la dependencia critica el marxismo ortodoxo y el estructuralismo. De esta manera, existe una crítica a las teorías que emanan del centro y un continuo debate entre los mismos científicos sociales latinoamericanos.

La escuela latinoamericana del desarrollo nació a finales de los años cuarenta, en una época en que las teorías neoclásicas y keynesianas predominaban en la economía, al igual que la teoría de la modernización en la sociología. Estas ideas modelaron el pensamiento de muchos científicos sociales del Tercer Mundo. «En cierto sentido, su aparato teórico era doblemente ajeno a la realidad —reflejaba las doctrinas desarrolladas para *otros* países en respuesta a eventos *anteriores*». En un ensayo pionero, Seers, que antes de escribirlo había trabajado por varios años en la Comisión de las Naciones Unidas para América Latina (CELA), la cuna del estructuralismo, sostiene que la economía ortodoxa se diseñó en y para las economías industriales desarrolladas, y por lo tanto, trata realmente de lo que es «un caso particularmente especial» [*«a highly special case»*].... Dada su abrumadora influencia, fue preciso que los pensadores independientes señalaran que estos paradigmas del Norte corres-

pondían a las necesidades y características de un capitalismo maduro y, por ende, eran de limitado valor para tratar *los problemas del desarrollo en el Tercer Mundo*.⁴

Aunque las teorías estructuralistas de Raúl Prebisch y la CEPAL proporcionaron la base para la teoría de la dependencia (así como para la teoría de los sistemas-mundo), con su distinción innovadora entre centro y periferia –y la idea del carácter interdependiente y asimétrico del intercambio desigual–, continuaron operando, en gran medida, dentro del marco de la teoría de la modernización, aun después de que la teoría del comercio internacional desiguales rompiera el esquema de la economía neoclásica.

En efecto, el objetivo sociopolítico que perseguía la política económica de la industrialización por substitución de importaciones era, en alguna medida, producir una forma de desarrollo interno en las sociedades latinoamericanas para alcanzar sociedades «modernas» e industrializadas parecidas a las sociedades del centro industrializado del sistema capitalista. El hecho de que esta «modernización» tuviera que lograrse mediante políticas deliberadas y no mediante un proceso de evolución «natural», reflejaba una ruptura importante con el evolucionismo o el «etapismo» de la teoría metropolitana, y fue consistente con los descubrimientos cepalinos sobre la persistente asimetría entre el «centro» y la «periferia» en términos de los intercambios comerciales y las posibilidades de acumulación de capital en esta última. No obstante, la indus-

4. Cristóbal Kay, *Latin American Theories of Development and Underdevelopment*, Londres, Routledge, 1989, pp. 2-3. La oración entre comillas es citada por Kay, «The cultural lag in economics», en J. Pajestka y C.H. Feinstein, eds., *The Relevance of Economic Theories*, Londres, MacMillan, 1980, p. 6. La frase («a highly special case») es de D. Seers, «The limitations of the special case», en K. Martín y J. Knapp, eds., *The Teaching of Development Economics: Its Position in the Present State of Knowledge. The Proceedings of the Manchester Conference on Teaching Economic Development*, Londres, Frank Cass., 1967, p. 5. El énfasis en el comentario de Kay lo he añadido porque la frase en cursiva resalta el hecho de que las teorías latinoamericanas interpretan la asimetría entre centro y periferia como un *problema de desarrollo* (e implícitamente de *subdesarrollo*), y que la distinción geopolítica entre «primer mundo» y «tercer mundo», al menos desde la perspectiva posoccidentalista, es *naturalizada* tanto en el estructuralismo cepalino como en la teoría de la dependencia, y de esta forma, es vista como una asimetría entre lo «más moderno» y lo «menos moderno», según una lógica del desarrollo (es decir, entre lo «más desarrollado» y lo «menos desarrollado»). Que la teoría de la dependencia resignificara esta asimetría en términos estructurales-históricos que desafían el «etapismo» de la teoría de la modernización basada en la metrópoli, no quiere decir que la teoría de la dependencia esté libre de toda traza de evolucionismo eurocéntrico. Como veremos luego, tanto el posoccidentalismo como el «post-desarrollismo» de Arturo Escobar cuestionan de manera radical la noción de «asimetrías» en este sentido, considerando que las nociones mismas de «desarrollo» y «subdesarrollo» son construcciones discursivas culturalmente sesgadas y, en cierto sentido, privan al discurso de la dependencia de su referencia objetiva.

trialización y la modernización seguían siendo los objetivos deseables y necesarios del «desarrollo» y se entendían normativamente según una visión «occidental». En este sentido, el estructuralismo cepalino mostraba la tendencia a fusionar «desarrollo» con «modernización» (industrialización con crecimiento económico), bajo el supuesto compartido por la mayoría de los teóricos de la modernización, de que la modernización económica conduciría inevitablemente a una democracia política en términos liberales.

Los estructuralistas proponían reemplazar el desarrollo impulsado desde fuera y heredado del período colonial con una estrategia de desarrollo hacia dentro en base a un proceso de industrialización por sustitución de importaciones... Los estructuralistas anticipaban que la industrialización no sólo reemplazaría el viejo orden oligárquico sino que conduciría al desarrollo de *un estado y una sociedad democráticos burgueses modernos y eficientes*.⁵

El concepto cepalino de un sistema capitalista internacional articulado según el «centro» y sus «periferias» fue concebido inicialmente como una forma de entender las asimetrías en el comercio internacional que, según los economistas cepalinos, impedían la acumulación de capital en las «periferias» (a partir de los conceptos económicos clásicos de acumulación) e impedían, por lo mismo, el desarrollo de economías capitalistas industrializadas en las sociedades nacionales periféricas. Esta crítica reveló que el concepto de Rostow de «etapas de crecimiento» que conducían a un etapa de «despegue» [*take off*] cuyos resultados inevitables eran economías capitalistas maduras en el mundo «subdesarrollado», desafiaba la realidad del comercio internacional y la acumulación de capital en la relación entre los centros industriales y las periferias que producen y exportan materias primas y productos primarios e importan bienes manufacturados. En otras palabras, los conceptos de «centro» y «periferia» sirvieron para conceptualizar estas asimetrías e imaginar una forma de desarrollo capitalista —a través de intervenciones deliberadas y estratégicas del Estado— en economías nacionales todavía semi-capitalistas (y estructuralmente heterogéneas) dependientes aún, en buena medida, para su dinamismo económico, de los centros industriales.

Por otra parte, el uso de los conceptos «centro» y «periferia» en la posterior teoría de la dependencia fue más extenso y profundo, porque entrañaba el estudio de *la política y la sociología* de las sociedades periféricas como consecuencia y resultado concomitante de su relación con las metrópolis industriales. Por lo tanto, los análisis de la dependencia, tal como han sido presentados en su forma más influyente (al menos en América Latina) por F.H.

5. *Ibid.*, p. 21, las cursivas son mías.

Cardoso y E. Faletto, en *Dependencia y desarrollo en América Latina*, representan una ruptura radical con respecto a los supuestos sociológicos de la teoría de la modernización, en cierta medida, como respuesta al fracaso de las estrategias cepalinas de industrialización para superar la dependencia de América Latina de las exportaciones a los países industrializados.⁶ Al formular su compleja y sutil concepción dialéctica del desarrollo y el subdesarrollo periférico, el análisis de la dependencia torna problemática la relación entre «desarrollo», por una parte, y «modernización» y «sociedad moderna» (modernidad), por otra. Ese se debe a que el «desarrollo» en el contexto de las sociedades nacionales periféricas siempre se articula en términos de la compleja interrelación entre la dependencia externa que tienen de los centros industriales *ya modernizados* los estados nacionales periféricos, por una parte, y la dinámica de las luchas internas de clase en las sociedades periféricas, por otra parte, sin un desarrollo unilineal claro que apunte a una sociedad capitalista burguesa moderna y a un Estado democrático liberal en términos europeos o norteamericanos.

De esta manera, aunque Cardoso y Faletto consideran posible *un tipo* de desarrollo capitalista moderno en los países de la periferia (lo que llaman «desarrollo dependiente-asociado»), como una etapa posterior de la política nacionalista de industrialización que involucra alianzas entre estados periféricos y firmas transnacionales,⁷ al parecer asumen que ninguna forma de «capitalismo periférico» puede producir una sociedad industrial moderna en el sentido «occidental» del término. De esta manera, la versión reformista de la dependencia de Cardoso y Faletto comparte con otras corrientes (incluso con versiones marxistas) el énfasis que dan a la «interdependencia y la ausencia de una capacidad autónoma o autosostenida de crecimiento en los países dependientes»,⁸ y de esta forma se separa substancialmente del optimismo modernista y progresista del estructuralismo cepalino y el marxismo ortodoxo latinoamericano de los primeros años de la posguerra.

Existe así, desde la perspectiva del análisis de la dependencia, un cuestionamiento implícito del concepto de «modernidad» como resultado de un proceso de modernización. Por otro lado, la «modernización» se ve cada día más como un proceso *tecnocrático* de desarrollo industrial capitalista en la periferia, dominado por élites nacionales y transnacionales que perpetúan la

6. Véase, por ejemplo, Fernando H. Cardoso y Enzo Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, vigésima edición, México, Siglo XXI Editores, 1986, pp. 6 y ss.

7. El lector encontrará una extensa revisión de esta forma de desarrollo en *Dependencia y desarrollo en América Latina* en el «Postscriptum», escrito diez años después de la versión original del libro y que se ocupa del papel de las corporaciones transnacionales en el desarrollo capitalista periférico.

8. Cristóbal Kay, *op. cit.*, p. 128.

marginalización y exclusión de buena parte de la población de los sectores «modernos».

Por estas y otras razones se puede afirmar que, para los teóricos de la dependencia, el concepto de «desarrollo» (y posiblemente el concepto de «subdesarrollo») ha perdido su significado «occidental» de «progreso» como ruta normalizada e inevitable hacia el pleno surgimiento de sociedades industrializadas modernas en términos euro-norteamericanos, y que la teoría de la dependencia representa una crítica histórico-estructural de la concepción occidental de «modernidad», aunque la «modernidad» como concepto específicamente *cultural* no haya sido problematizada, menos aún deconstruida, como forma de discurso eurocéntrico.

Para Heinz Sonntag, existe una ruptura, en parte debida a la crisis del capitalismo global a finales de los sesenta e inicios de los setenta, entre las teorías estructuralistas de la CEPAL y el marxismo contemporáneo de ellas, y todas las formas de análisis de la dependencia; y esta ruptura se da precisamente en torno a la noción (si no todavía al «discurso») de «progreso» occidental. Ambas tendencias anteriores asumían una forma de «progreso» hacia el socialismo democrático. Ambas, «pese a las divergencias epistemológicas y teóricas entre los dos paradigmas [estructuralismo cepalino y marxismo ortodoxo] más significativos de las ciencias sociales de la época [años cincuenta y sesenta]... comparten una visión eufórica sobre la posibilidad del desarrollo». De este modo, para Sonntag, la visión progresista de la época que precedió a la crisis, y que comparten las ciencias sociales occidentales, es una visión «del progreso y la convicción no sólo de su inevitabilidad sino también del hecho de que implicaría una cada vez mayor racionalidad de las sociedades y felicidad de sus integrantes».

Esto significa que ambas tendencias compartían la convicción de que el cambio económico y los cambios en la estructura de clases (v. gr. el crecimiento de las clases empresariales y obreras urbanas y la disminución del poder de las oligarquías rurales y latifundistas) llevarían a un sistema político democrático, a un Estado moderno capaz de superar tanto las asimetrías internas de poder como la dependencia externa con respecto a los centros del capitalismo industrial avanzado. Esta convicción se vio frustrada, en el dominio económico, por la incapacidad de los proyectos de industrialización por sustitución de importaciones, de resolver sus limitaciones estructurales, y en el dominio político, por la aparición de una serie de dictaduras militares, entre ellas las que Guillermo O'Donnell llama regímenes «burocrático-autoritarios» de los años sesenta y setenta, en *respuesta* a los conflictos de clase producidos por la modernización económica. En opinión de Sonntag, ambas visiones (la cepalina y la marxista ortodoxa latinoamericana) confundieron «las racionalidades tecnoeconómica y política» al asumir que

la «modernización» capitalista de las sociedades latinoamericanas, alcanzada por la vía de la implantación del «desarrollo hacia dentro» o de la realización de la revolución democrático-burguesa, iba a generar las condiciones para el establecimiento de la democracia política como forma de régimen permanente del Estado...Este supuesto pasaba por alto la particularidad del legado histórico y del funcionamiento del Estado en los países periféricos.⁹

Con estos antecedentes, Sonntag ve «el ‘dependentismo’ como ruptura». Debido a su «énfasis en las múltiples mediaciones entre agentes y estructuras...el dependentismo constituye una ruptura, esta vez en el plano teórico y no solamente en relación a las prácticas de las ciencias sociales».¹⁰ Esta ruptura es un reconocimiento de las contradicciones entre mayor «modernización» del Estado (en términos tecnocrático-racionalistas) y mayor modernización de la economía (industrialización), por una parte, y el aumento de la desigualdad económica y la represión del Estado a la actividad política popular, por otra. Al ser representada la «modernidad» en la tradición occidental como la convergencia histórica de una economía industrial con una mayor democracia y la liberación de las potencialidades de la sociedad civil, la idea de la «modernidad» se consideraba problemática en América Latina a finales de los años sesenta y setenta, al menos de forma implícita, separándola cada vez más de la «modernización» en sentido estricto, paralelamente a la divergencia entre los conceptos de «crecimiento económico» y «desarrollo».

Es quizá en este contexto que podemos entender la referencia que hace Cardoso, en su ensayo «La originalidad de la copia: la CEPAL y la idea de desarrollo», al «‘occidentalismo’ cepalista como respuesta a los intentos por formular «otro estilo de desarrollo» (frente al «estilo maligno» del desarrollo capitalista periférico), es decir

vías no-contradictorias hacia el desarrollo, como las sostenidas por los proponentes de un ‘nuevo orden económico internacional’ y un estilo de desarrollo basado en el esfuerzo propio, –igualitario, y no deslumbrado por el desarrollo tecnológico, además de respetuoso de los límites ecológicos...¹¹

9. Esta cita y las anteriores son de Heinz R. Sonntag, *Duda-Certeza-Crisis: la evolución de las ciencias sociales en América Latina*, Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 1988, pp. 51-57. Por otro lado, este supuesto quizás malentiende la relación causal entre modernización económica y política, como sostiene la tesis de Samuel Huntington. Cfr. Samuel Huntington, *Political Order in Changing Societies*, New Haven, Yale University Press, 1968.

10. *Ibid.*, p. 67.

11. Fernando H. Cardoso, «La originalidad de la copia: la CEPAL y la idea de desarrollo», en *Revista de la CEPAL*, segundo semestre de 1977, Santiago de Chile, Naciones Unidas, 1977, p. 37.

Tal como explica Cardoso este choque de ideas, los economistas y sociólogos de la CEPAL opinan que los teóricos de ese «otro estilo de desarrollo» (supuestamente «no occidentalista») se rehúsan a aceptar que «el progreso de desarrollo capitalista es contradictorio por naturaleza». ¹² Por esta razón, los pensadores cepalinos recibieron «con cierto escepticismo» estos intentos por formular «el otro desarrollo», «la ‘crítica de la crítica’» que evitaría «el ‘estilo maligno’» del desarrollo capitalista en la periferia. Imbuido como estaba en «la escuela clásica (liberal y marxista, con todas las contradicciones propias) por muy contaminada que esté con las contribuciones heterodoxas que enriquecieron (y confundieron) los aportes cepalinos», ¹³ el estructuralismo cepalino no pudo trascender su orientación «occidental» (que para Cardoso no es propiamente un *sesgo*) hacia esquemas más críticos y utópicos. De esta forma, asegura Cardoso, Raúl Prebisch, en

uno de sus textos más eclécticos (*Transformación y Desarrollo: la gran tarea de América Latina*, de 1970) logró aceptar varias modas: el problema del exceso de población y su crecimiento acelerado, los ‘maleficios’ provocados por una tecnología que utiliza un elevado coeficiente de capital, la dependencia, las deformaciones del empleo, etc. Sin embargo, en el trabajo publicado últimamente «Crítica al capitalismo periférico» rehace su trayectoria teórica en un especie de reafirmación del manifiesto de 1949, *enriquecido* con los temas pertinentes: dependencia, desigual distribución de los frutos del progreso técnico, democratización. El texto prácticamente no rompe la línea –‘clásica’, me atrevería a decir– de la CEPAL. En este sentido no defiende temas ni explicaciones apenas *ad hoc*. En el documento no se advierte la incorporación de las cuestiones relativas al ‘otro estilo de desarrollo’.¹⁴

Cardoso afirma que Prebisch se negó a adoptar el discurso del «otro estilo de desarrollo» en parte quizás por el «inconveniente de un pragmatismo racionalista»; pero a un nivel más profundo, su negativa se debió a que la teoría cepalina era una forma de pensamiento que surgió en un momento histórico específico (el agotamiento del modelo orientado hacia las exportaciones en América Latina), y cuya orientación teórica y metodológica era fundamentalmente estructuralista: «[el Cepalismo] no quiere seguir confundiendo lo accidental con lo fundamental, el ciclo con tendencias inexorables en una sola dirección, la moda y la retórica con problemas centrales de la sociedad y del conocimiento». Las carencias de la teoría cepalista en cuanto a una visión revolucionaria estaban compensadas por una cierta «coherencia» que permite

12. *Ibíd.*, p. 36.

13. *Ibíd.*, p. 37.

14. *Ibíd.*, p. 37.

criticarla desde «puntos de vista más radicales».¹⁵ No se puede, sin embargo, echar la teoría cepalista fuera de la historia, como quiso hacer Marx con la dialéctica hegeliana. Para Cardoso, la teoría cepalista pervive como punto de orientación básico en la teoría social latinoamericana.

Esta crítica favorable de uno de los más importantes e influyentes pensadores del análisis de la dependencia sugiere, por un lado, que el mismo Cardoso mantenía una postura ambivalente en cuanto a identificar «desarrollo» en un contexto tercermundista con «desarrollo capitalista», aun cuando fuera redefinido como desarrollo capitalista *periférico*, o como «desarrollo capitalista asociado»; y por otro lado que él compartía el escepticismo cepalino sobre estilos de desarrollo más utópicos (¿«no occidentales»?)¹⁶ aceptando aparentemente la idea de que «el progreso de desarrollo capitalista es contradictorio por naturaleza», pero no por eso evitable.

Como mencionamos ya, esta ambivalencia no le impidió a Cardoso teorizar y finalmente poner en práctica en su carrera política la idea de «desarrollo capitalista asociado» en el Brasil. Pero lo más importante, desde la perspectiva de esta investigación, es que no llegó a cuestionar el *concepto de desarrollo* en sí mismo, como vinculando quizá todos los intentos histórico-estructuralistas de avizorar el futuro de posguerra en América Latina y su proceso socio-económico y social.¹⁷ Mi posición es que justamente no se trató de

15. *Ibid.*, p. 37.

16. En el «Postscriptum» de *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Cardoso parece reconocer que la gran distancia entre el Estado y la sociedad civil en naciones como Brasil, que siguieron este modelo de «desarrollo capitalista asociado», plantea el problema de si los movimientos populares pueden continuar articulándose a través de la política institucional del Estado o si han de buscar formas cada vez más utópicas de movilización política.

17. En efecto, los conceptos «neo-estructuralistas» de desarrollo, que en cierta medida desafían los modelos de interdependencia neoliberal, siguen siendo elaborados y puestos en práctica en América Latina. Cardoso mismo habla todavía en un lenguaje del «desarrollo», como queda al descubierto en una reciente entrevista con Marco Romero, de la Universidad Andina Simón Bolívar. En dicha entrevista, al responder a la pregunta que le hace Romero sobre los logros de su administración, Cardoso afirma: «...Brasil ha avanzado mucho en el fortalecimiento de la democracia, de los Derechos Humanos y la protección del medio ambiente. Por supuesto, hay mucho que hacer todavía, y por ello es necesario insistir en el rumbo trazado, es necesario avanzar en el programa de reformas que hemos empezado a partir del Plan Real. La sociedad ha cambiado profundamente, ha tomado conciencia de los problemas y, a su vez, el Estado ha aprendido a trabajar junto con la sociedad no solo en defensa de los valores *sino también en la búsqueda de los objetivos de desarrollo y bienestar*». «Entrevista con Fernando Henrique Cardoso», en *Comentario Internacional: revista del Centro Andino de Estudios Internacionales*, No. 3, I semestre 2002, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional, p. 60, la cursiva es mía. Cardoso hizo estos comentarios en un momento en que defendía su administración de los cargos que le imputaban por haberse preocupado exclusivamente de «la estabilidad», es decir, de las políticas neoliberales de ajuste. En mi opinión, este pasaje muestra cómo Cardoso concibe el «desarrollo»: como si invo-

un fracaso. El punto aquí es averiguar por qué la crítica posoccidental entiende el concepto de «desarrollo» como si se refiriese a un discurso hegemónico eurocéntrico cuya lógica es la «occidentalización» de los grupos subalternos en las Américas.

Me parece importante, por lo tanto, dejar claro que el deconstruccionismo posoccidental considera el «desarrollo/subdesarrollo» como términos de un discurso «occidental». Esto, en mi opinión, permite explicar la lógica de la visión posoccidental de la «modernidad» como un «patrón de poder» («colonialidad») originado en el siglo XVI, y por ende, en cierto sentido, más fundamental que la «dependencia», concepto asociado con el período de independencia formalmente «poscolonial». Si se puede deconstruir y resignificar el «desarrollo», concepto claramente vinculado a las ciencias sociales del último período de posguerra y al imaginario del «tercermundismo», como término que designa *el último de una serie de discursos modernistas eurocéntricos* que se remontan cinco siglos atrás,¹⁸ entonces tiene mayor credibilidad la idea de que existe una «longue durée», una trayectoria del discurso y la práctica occidental modernista-*colonialista* con una «gramática»¹⁹ o lógica históricamente ramificada.

La incapacidad del «desarrollo» de producir «modernidad» en América Latina, en el sentido estrictamente «occidental» del término (aun cuando ha producido cierta forma y nivel de «modernización»), *resalta* la naturaleza «occidental»/etnocéntrica de la noción de «desarrollo» y profundiza la problematización de la «modernidad» –iniciada, pero no llevada a cabo, por la teoría de la dependencia. En palabras de Santiago Castro-Gómez, «...las teorías posoccidentales tienen su lugar ‘natural’ en América Latina, con su ya larga

lucrara la evolución de la justicia social y el empoderamiento de la sociedad *junto* con el tipo de desarrollo capitalista que es posible en la periferia. Su respuesta al cuestionamiento que se hiciera en 1979 sobre la posibilidad de este concepto orgánico de desarrollo parece que tomó cuerpo en sus intentos, como presidente del Brasil, por mantener viva una idea de «desarrollo» distinta de la modernización estrictamente tecnocrática o «crecimiento económico». Sin embargo, parece que la crítica posoccidental no está interesada en distinciones *dentro* de la teoría desarrollista, aunque escritores como Mignolo y Escobar reconocen en ocasiones la dimensión crítica del análisis de la dependencia (véase los pasajes de Escobar y Mignolo, más adelante).

18. Aun cuando este «desarrollo» afirme ser una rama importante de la teoría científica social «moderna» (v. gr. en la forma de «economía del desarrollo») tanto en el «centro» como en la «periferia».
19. «...[L]o que los teóricos poscoloniales empiezan a ver es que la gramática misma de la modernidad –desde la cual se articularon todas las narrativas anticolonialistas [véase más adelante lo que quiere decir este autor con ‘anticolonialista’: JS]– se hallaba vinculada esencialmente a las prácticas totalizantes del colonialismo europeo». Santiago Castro-Gómez, «Latinoamericanismo, modernidad, globalización: prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón», en *Teorías sin disciplina, op. cit.*, p. 172.

tradición de fracasados proyectos modernizadores». ²⁰ A los ojos de la crítica posoccidental, el «fracaso» del «desarrollo» latinoamericano que no ha logrado superar la heterogeneidad estructural, «modernizar» el Estado u «homogeneizar» la heterogeneidad cultural latinoamericana, constituye el antecedente socio histórico de su deconstrucción como discurso hegemónico, privándolo así de su estatus de categoría social-científica «objetiva» en cierto sentido «universalista». Este «fracaso» pudo haber sido en parte la causa para que se produjera un cambio desde una crítica de la dependencia latinoamericana en términos *estructurales*-históricos, a una crítica de la «modernidad» en términos *culturales*-históricos. La última, a su vez, requiere una «durée» mucho más largo que la primera para articularse y es vista más en términos posestructuralistas que estructuralistas.

Se considera entonces que la *dependencia estructural* moderna de América Latina se originó en una hegemonía cultural del siglo XVI, a la cual debe su lógica y articulación y que se ha reproducido, en varias formas, durante los últimos 500 años. Citando una frase del pasaje de Coronil al que nos referimos en la introducción, «el occidentalismo es pues la expresión de *una relación constitutiva entre las representaciones occidentales de las diferencias culturales y la dominación mundial del Occidente...*» He puesto en cursiva una parte de la cita para subrayar que, para el posoccidentalismo, el *imaginario* sociocultural del «Occidentalismo» tiene el poder de *constituir* las estructuras político-económicas dominantes. De esta manera, las estructuras son *construidas* semióticamente, al menos en parte. Para el posoccidentalismo, la relación entre «base» y «superestructura», tal como las entiende el marxismo (y en cierta medida, los «post-marxismos»), se invierte de alguna manera. Siguiendo a Foucault, la crítica posoccidental considera que el «conocimiento» de élite está constituido por formaciones discursivas hegemónicas capaces de materializar determinadas relaciones de poder entre los creadores de dichas formas de conocimiento/discurso y aquellos que son convertidos en objetos de tales formas discursivas.

Este cambio de enfoque se irá aclarando en el transcurso de este capítulo. Lo que quiero recalcar en este punto es que el cambio de un estructuralismo cepalino al enfoque crítico de carácter histórico-estructural neomarxista de la teoría de la dependencia es poco importante para la lógica posestructuralista y poscolonial del posoccidentalismo, que de alguna manera lo reduce a un cambio dentro del mismo «universo del discurso (occidentalista)», en lugar de verlo como un mejor ajuste de «teoría» a «realidad». Sin la metaperspectiva del análisis discursivo, desde este punto de visto, la teoría de la dependencia no se da cuenta de que continúa operando dentro de un determi-

20. *Ibid.*, p. 182.

nado «régimen de verdad», en el sentido foucaultiano, gobernado por formas hegemónicas de conocimiento generadas en los centros occidentales del capitalismo mundial.

De esta forma, si para la crítica posoccidental la teoría de la independencia marca un avance en la crítica social latinoamericana, es en buena medida porque vuelve al pensamiento social latinoamericano *más* consciente de la naturaleza «occidental» y discursiva del concepto de «desarrollo» y por ende de todas las formas modernistas de discurso. En este sentido, desde la perspectiva posoccidental, el análisis de la dependencia se parece a Moisés, quien llevó a su pueblo a las puertas de la tierra prometida pero no estuvo preparado él mismo para entrar en ella. La «dependencia» habrá de dar paso a la «colonialidad» como categoría crítica fundamental para comprender las asimetrías *entre* América Latina y el «Norte» (y *dentro* de América Latina, en su dialéctica dominante-subalterna). De esta forma, la sociedad nacional dependiente y sus intereses de clase antagónicos como unidades de análisis en la teoría de la dependencia serán re-enunciadas en términos del «locus» de los pueblos no-europeos periféricos, históricamente marginados y explotados, que han resistido a la europeización/occidentalización por más de quinientos años.

La deconstrucción del «desarrollo» como discurso: la transición a la «colonialidad»

El cambio de una visión del «desarrollo» y el «subdesarrollo» como conceptos que denotan realidades objetivas a otra que los considera nombres de discursos hegemónicos que «construyen» sus propios objetos, es el punto de partida de la crítica al «desarrollo» que emprende Arturo Escobar en su libro *Encountering Development: the Making and Unmaking of the Third World*.²¹ En esta obra, Escobar se ocupa de la deconstrucción del «desarrollo» como formación discursiva. Al considerar el «desarrollo» como un término que se refiere a un discurso modernista occidental que busca construir categorías «objetivas» como «subdesarrollo», «tercer mundo», etc., su crítica puede ser entendida como un vínculo entre la problemática de la teoría de la dependencia –que sigue considerando el «desarrollo» y el «subdesarrollo» como categorizaciones de dimensiones objetivas de la realidad socioeconómica latinoamericana– y la crítica posoccidental, que, al igual que Escobar, considera

21. Arturo Escobar, *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton, Princeton University Press, 1995. Las citas son de la versión traducida en castellano: Arturo Escobar, *La invención del tercer mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*, Bogotá, Editorial Norma S.A., 1998.

el «desarrollo» como una formación discursiva, la última de una serie de discursos «modernizantes» impuestos a los no-europeos por el colonialismo/neocolonialismo euro-norteamericano²² que desplaza y margina así las historias, las epistemologías y las prácticas locales no-europeas.

Para Escobar, «el desarrollo puede verse como un capítulo de lo que puede llamarse ‘antropología de la modernidad’, es decir, una investigación general acerca de la modernidad occidental como fenómeno cultural e histórico específico».²³ Su deconstrucción del desarrollo responde a lo que para Escobar es la necesidad de una investigación (deconstrucción) general de la modernidad occidental. Para aclarar lo que significa esta «investigación general de la modernidad occidental», Escobar cita la idea de Paul Rabinow de un «antropología de la modernidad»:

Necesitamos antropologizar a Occidente: mostrar lo exótico de su construcción de la realidad; poner énfasis en aquellos ámbitos tomados más comúnmente como universales (esto incluye a la epistemología y la economía); hacerlos ver tan peculiares históricamente como sea posible; mostrar como sus pretensiones de verdad están ligadas a prácticas sociales y por tanto se han convertido en fuerzas efectivas dentro del mundo social.²⁴

En esta crítica posestructuralista y culturalista²⁵ del desarrollo,²⁶ en-

22. En palabras de Walter Mignolo, han sido «tres etapas previas de la globalización [que el considera como la etapa actual], bajo las banderas de la cristianización (por parte del imperio español), la misión civilizadora (por parte del imperio británico y la colonización francesa) y el desarrollo/modernización (por parte del imperialismo norteamericano)». Walter Mignolo, «Globalización, procesos civilizatorios y la reubicación de lenguas y culturas», en S. Castro-Gómez, O. Guardiola-Rivera y C. Millán, eds., *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Colección Pensar, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1999, p. 59.

23. Escobar, *La invención del tercer mundo*, op. cit., p. 34.

24. *Ibid.*, p. 34. La cita de Rabinow ha sido tomada de «Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology», en Clifford and George Marcus Berkeley, eds., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, p. 241.

25. En las primeras páginas de su libro, Escobar describe su metodología como sigue: «El enfoque del libro es posestructuralista, en el sentido de que parte del reconocimiento de la importancia de las dinámicas de discurso y poder en la creación de la realidad social y en todo estudio de la cultura. El desarrollo, arguye el estudio, debe ser visto como un régimen de representación, como una ‘invención’ que resultó de la historia de la posguerra y que, desde sus inicios, moldeó ineluctablemente toda posible concepción de la realidad y la acción social de los países que desde entonces se conocen como subdesarrollados». *Ibid.*, p. 15. Escobar reconoce claramente, al igual que Mignolo, su deuda con los análisis de Michel Foucault de la relación entre conocimiento y poder en la forma de regímenes de verdad y sus correspondientes prácticas sociales.

26. Si bien no califica explícitamente su deconstrucción de «posoccidental» —prefiere denomi-

contramos quizá una clave para explicar la diferencia entre las perspectivas de la teoría de la dependencia y de la crítica posoccidental.²⁷

Escobar *reconoce* la ruptura con el estructuralismo cepalino (aludiendo al ensayo de 1977 de Cardoso, «La originalidad de la copia: la CEPAL y la idea de desarrollo», ya citado²⁸) que representa el enfoque de la dependencia de Cardoso aún cuando minimiza incluso su importancia de acuerdo con la siguiente genealogía de esta fase de la teoría social latinoamericana: 1. las ideas de la CEPAL desafiaron «algunas de las creencias de la teoría económica ortodoxa (en particular la teoría del comercio internacional)» y proporcionaron «una visión más compleja del desarrollo que daba cabida a consideraciones estructurales y mostraron mayor preocupación por el nivel de vida de las masas».²⁹ Sin embargo,

Pese a estas diferencias, el desarrollo económico siguió siendo a los ojos de los economistas, en esencia, un proceso de acumulación de capital y de progreso técnico. En resumen, como señala Cardoso (1977), el pensamiento de la CEPAL poseía 'la originalidad de la copia'.

Esto quiere decir que las propuestas de la CEPAL fueron fácilmente asimiladas por las opiniones establecidas, en la medida que se prestaban para un proceso de modernización que los expertos internacionales y las élites nacionales estaban ansiosos por comenzar. Las propuestas estaban a ser absorbidas por la red de poder del discurso dominante. Hablando en general, podría decirse que, para efectos de las regularidades discursivas, la doctrina de la CEPAL no planteó un cuestionamiento radical.³⁰

narla «post-desarrollista»— Escobar comparte en todo, si no en gran parte, la perspectiva deconstructivista de Mignolo, Coronil y Castro-Gómez.

27. Con ello no quiero sugerir que esta deconstrucción esté totalmente justificada. En mi opinión existe una tendencia, tanto en la crítica «post-desarrollista» de Escobar como en la crítica posoccidental, a fusionar «modernización» con «desarrollo» en sus periodizaciones de la modernidad como una serie de discursos occidentales, pasando por alto una importante distinción, implícita si bien, al interior del análisis de la dependencia. De esta forma estas críticas pretenden desestimar el cuestionamiento de la modernidad occidental inherente al análisis de la dependencia, historizando la dimensión crítica de la teoría de la dependencia como un tipo de crítica proto-posoccidental, en lugar de verla como un análisis alternativo, con faltas quizás pero no por ello menos relevante y contemporáneo como paradigma de análisis.
28. *Op. cit.* Sin embargo, este ensayo de Cardoso, en mi opinión, pone más énfasis en la «originalidad» del estructuralismo cepalino que en la «copia». Escobar parece haber olvidado, según lo veo, el profundo aprecio de Cardoso hacia el cambio de paradigma que significaron las ideas cepalinas. En este ensayo, Cardoso parece que trata de defender las ideas cepalinas más que criticarlas, aun cuando señala sus limitaciones.
29. Arturo Escobar, *op. cit.*, p. 161.
30. *Ibid.*, pp. 161-162.

2. Se pregunta luego cómo se situaron frente al discurso dominante del desarrollo «las teorías marxistas y neomarxistas del desarrollo» que aparecieron en los años sesenta –incluidas «las teorías de la dependencia, del capitalismo periférico y el intercambio desigual»–.

¿Hasta qué punto los enfoques marxistas o neomarxistas se vieron ignoradas, absorbidas o subvertidas por el discurso dominante? Muchos de sus conceptos pueden describirse de acuerdo con las bases conceptuales de la economía política clásica. Pese a que conceptos como la dependencia y el intercambio desigual eran novedosos, *el espacio discursivo en el que se movían no lo era*. Pero dado que funcionaban dentro de un sistema regido por un conjunto diferente de reglas (el de economía política marxista, en el cual conceptos como el capital y la ganancia determinan una práctica discursiva distinta), constituyen –en su carácter de estrategias discursivas– un desafío a los esquemas dominantes. En resumen, *aunque no representaron una alternativa al desarrollo, conformaron una visión diferente de él*, así como una importante crítica a la economía burguesa del desarrollo.³¹

Conforme a su orientación metodológica y política de «análisis del discurso», Escobar sitúa el «espacio discursivo» de la teoría de la dependencia dentro de una *teoría crítica del desarrollo*, que, sin embargo, todavía no puede cuestionar el concepto de «desarrollo» como tal, objetivo de la deconstrucción de Escobar.

El punto de vista de Escobar es que si bien la estructura paradigmática dentro de la que operan los análisis latinoamericanos estructuralista y dependientista, permitió un contradiscurso desde la periferia que contradecía el sesgo metropolitano de la economía neoclásica y el dualismo cultural de la teoría de la modernización, no llegó a cuestionar el *paradigma del desarrollo* como tal. Por lo tanto, desde la perspectiva posestructuralista de Escobar, la dimensión *crítica* de la teoría de la dependencia no la vuelve inmune a la crítica del desarrollo como concepto que forma parte de un discurso hegemónico:

Hasta finales de los años sesenta, el eje de las discusiones acerca de Asia, África y Latinoamérica era la naturaleza del desarrollo. Como veremos, desde las teorías del desarrollo económico de los años cincuenta hasta el ‘enfoque de necesidades humanas básicas’ de los años setenta, que ponía énfasis no sólo en el crecimiento económico *per se* como en décadas anteriores [las teorías de la «modernización» de W. W. Rostow o W. Arthur Lewis en los años cincuenta, JS] sino también en la distribución de sus beneficios, la mayor preocupación

31. *Ibid.*, p. 163. La cursiva es mía.

de teóricos y políticos era la de los tipos de desarrollo a buscar para resolver los problemas sociales y económicos en esas regiones. Aun quienes se oponían a las estrategias capitalistas del momento se veían obligados a expresar sus críticas en términos de la necesidad del desarrollo, a través de conceptos como 'otro desarrollo', 'desarrollo participativo', 'desarrollo socialista', y otros por el estilo. En resumen, podía criticarse un determinado enfoque, y proponer modificaciones o mejoras en concordancia con él, pero el hecho mismo del desarrollo y su necesidad, no podían ponerse en duda. El desarrollo se había convertido en una certeza en el imaginario social.

De hecho, parecía imposible calificar la realidad social en otros términos... El hecho de que las condiciones de la mayoría de la población no mejoraran sino que más bien se deterioraran con el transcurso del tiempo no parecía molestar a muchos expertos. La realidad, en resumen había sido *colonizada por el discurso del desarrollo*, y quienes estaban insatisfechos con este estado de cosas tenían que luchar dentro del mismo espacio discursivo por porciones de libertad, con la esperanza de que en el camino pudiera construirse una realidad diferente.³²

Esta *colonización discursiva* de la realidad por el discurso del desarrollo subraya la idea de Escobar de que si en cierto nivel, inclusive las élites de las potencias occidentales dominantes aceptaban que el «colonialismo» era cosa del pasado, una etapa histórica trascendida en el nuevo orden mundial

32. *Ibid.*, p. 22, la cursiva es mía. Si bien no desde una perspectiva posestructuralista, Sonntag confirma el lugar central que ocupa el «desarrollo» como categoría dominante en la teoría social latinoamericana a lo largo de este período. Aun en 1988 Sonntag caracterizaba la ciencia social latinoamericana de la siguiente manera: «Aparte del deseo casi existencial de saber qué es América Latina... la gran obsesión (en el sentido positivo) [note bene: JS] del pensamiento social latinoamericano ha sido el desarrollo. Para el cepalismo y el marxismo 'ortodoxo', éste tiene inicialmente una imagen-objetivo bien clara, esto es: lograr un capitalismo maduro a semejanzas del que habían alcanzado los países centrales de Occidente (si bien el segundo concebía este logro sólo como paso previo e indispensable para la revolución socialista, voluntaristamente postergada en función de las directrices de las internacionales comunistas). Ambas corrientes cambiaron su parecer sobre esta imagen-objetivo sobre la marcha de su desenvolvimiento, de modo que las últimas formulaciones del cepalismo apuntan hacia una mezcla de liberalismo y socialismo (para repetir la fórmula de Prebisch) y el marxismo, con matices internos en las diferentes partidos comunistas, tiende a enfatizar más la necesidad de un pase rápido a esa revolución. El dependentismo, en cambio, lo percibe como un proceso en marcha, aun cuando con características y contradicciones específicas, dado e impulsado desde la inserción de América Latina en el sistema capitalista mundial... En todo caso, los tres paradigmas, con énfasis diferenciado, dedican sus esfuerzos a esclarecer las cuestiones que implica el desarrollo: cuáles son sus puntos de partida en términos de las estructuras existentes, cuáles las modalidades de su proceso, cuáles las medias que deben tomarse para acelerarlo, cuáles los agentes colectivos involucrados, cuáles las contradicciones que se crean, cuáles las perspectivas y consecuencias que se presentan, etc.» Heinz R. Sonntag, *Duda-Certeza-Crisis: la evolución de las ciencias sociales de América Latina*, op. cit., pp. 137-140.

que siguió a la derrota del fascismo (antes de que la realidad de la Guerra Fría se hiciera patente)³³, en otro nivel se había creado una nueva forma de discurso que explicaba el hecho obvio de que las asimetrías de riqueza y poder entre el centro y la periferia no dejaron –ni pudieron dejar– de existir con la independencia política formal de las antiguas colonias.³⁴ Si como sostienen Wallerstein y otros neomarxistas, el capitalismo de la posguerra continuó operando según la relación centro-periferia³⁵ y una división internacional del trabajo que favorecía al centro en perjuicio de la periferia, un nuevo discurso «poscolonial» había de construirse desde el centro, un discurso que «explicara» (y, en cierto sentido, justificara) la asimetría básica de la relación entre centro y periferia. Al mismo tiempo, este discurso pretendía incluir a las antiguas colonias y a las llamadas áreas «neo-colonizadas», como buena parte de América Latina en la dinámica de la modernización (la teoría de la modernización, claro está, fusionaba modernización con desarrollo), vista como un horizonte, una esperanza para solucionar en el futuro esa asimetría a través de programas apropiados de «desarrollo». Si este horizonte se continuaba distanciándose del presente inmediato era por los obstáculos que en el mundo «subdesarrollado» había para el «desarrollo» y la «modernización», obstáculos considerados de carácter «cultural» (con sesgo etnocéntrico) en las teorías metropolitanas y socio-político-económico en las teorías de la periferia,³⁶ pero obstá-

33. Aunque la idea de «desarrollo» tal vez alcanzó su plena expresión en la «Alianza para el Progreso» durante la presidencia de Kennedy, cuando se la asoció conscientemente con la estrategia de contener la influencia soviética durante la Guerra Fría, Escobar afirma que su primera materialización política e ideológica fueron las palabras de Harry Truman de un «trato justo» para el mundo entero, 20 de enero de 1949 (*op. cit.*, p. 19), (antes del endurecimiento total de la polaridad Estados Unidos-Unión Soviética, cuando aún había cierto espíritu internacionalista por la alianza de la Unión Soviética con Occidente y los Aliados para derrotar al fascismo). Parece razonable entonces afirmar que el «desarrollismo», antes de ser una estrategia de la Guerra Fría, fue una estrategia para tratar con un mundo *políticamente* poscolonial, con lo cual formaba parte de lo que el posoccidentalismo considera la larga serie de discursos «coloniales» de Occidente.
34. Como, en efecto, consideraban las perspectivas cepalina e independentista la dependencia económica de los países latinoamericanos, a pesar de más de 130 años de independencia política que habían transcurrido para 1950.
35. Wallerstein añade la importante categoría de «semiperiferia», que refleja, en cierto sentido, la creciente complejidad estructural del capitalismo de posguerra comparado con sus fases anteriores, más claramente «poscoloniales»; de hecho, la categoría de «semiperiferia» es necesaria, en parte, para explicar por qué ciertos países que habían encajado perfectamente en el perfil «tercermundista» de dependencia periférica, estaban ahora superando dicho estatus y asumiendo el de productores de artículos de valor agregado altamente competitivos en el mercado mundial. (Nótese, sin embargo, que Wallerstein ve la categoría de «semiperiferia» como una característica de las etapas más tempranas del sistema-mundo capitalista, no como un fenómeno exclusivamente de la posguerra).
36. Aunque evidentemente los análisis latinoamericanos, estructuralistas y dependentistas, esta-

culos al fin y al cabo para ambas teorías. El desarrollo era entendido como un proceso de cambio *estructural* que requería la iniciativa [agency] de varios actores. El problema era cómo articular las políticas (*agency*) que cambiarían las estructuras, a fin de lograr condiciones más equilibradas entre el «primer mundo» y el «tercer mundo» (aunque desde la perspectiva del análisis de la dependencia, el proceso era mucho más complejo y menos «voluntarista» de lo que sugiere esta descripción, pues involucraba la iniciativa de una variedad de actores sociales, en sus luchas sociopolíticas, y no solo a los diseñadores de políticas dentro de la tecnocracia estatal).

Escobar afirma que este discurso «poscolonial» fue realmente un discurso neocolonial que asumían que el progreso y la felicidad de una parte del mundo dependían del conocimiento superior y el desarrollo de otra parte del mundo.³⁷ Pero también reconoce que aquellos que utilizaron ese discurso (tanto en el centro como en la periferia) creían que en su mayor parte era una forma visionaria y emancipadora de ver el «tercer mundo», siendo éste un concepto creado junto con el «subdesarrollo» para articular la relación geohistórica entre el centro y la periferia en un contexto supuestamente «poscolonial», donde todas las regiones nacionales eran, en teoría, jugadores geopolíticos «iguales» en el escenario mundial, siempre y cuando buscaran todos activamente el santo grial del desarrollo social, económico y político. Teóricamente esto significaba que, entendiendo correctamente su subdesarrollo, las partes «menos desarrolladas» del mundo podían convertirse en «desarrolladas» y por ende en estados modernos poderosos. En el prefacio de su obra, Escobar afirma que su libro «nació de la necesidad de explicar esta situación, es decir, de explicar la creación de un Tercer Mundo y del *sueño del desarrollo*, ambas partes integrales de la vida política, cultural y socioeconómica del período de la segunda posguerra».³⁸

Está claro que la crítica al «desarrollo», tal como Escobar concibe el término, forma parte de una crítica más general a la «modernidad» como sis-

ban mucho más conciente de la complejidad de las estructuras y la dinámica involucrada en este «subdesarrollo» que las teorías del centro.

37. Evidentemente, esto se aplica en estricto sentido únicamente a las teorías metropolitanas, ya que, como hemos visto, las teorías latinoamericanas del estructuralismo cepalino y la dependencia se esforzaron por teorizar el problema del desarrollo y el subdesarrollo *desde la periferia* y contrarrestar así la tendencia a buscar en el «centro» la solución a los problemas de América Latina. Sin embargo, creo que Escobar diría que los términos en que se elaboran las teorías latinoamericanas continúan dependiendo de las ciencias sociales metropolitanas y del concepto hegemónico de «desarrollo».
38. Escobar, *Encountering Development*, *op. cit.*, p. vii. (El «Prefacio» de la versión en castellano contiene modificación de la versión original en inglés; por esta razón esta cita esta traducida directamente de la versión en inglés: JS).

tema de discursos occidentales. Cito a continuación un pasaje del cual ya se extrajo antes una cita:

...[C]ontextualizo la era del desarrollo dentro del espacio global de la modernidad, y más particularmente desde las prácticas económicas modernas. Desde esta perspectiva, el desarrollo puede verse como un capítulo de lo que puede llamarse 'antropología de la modernidad', es decir, una investigación general acerca de la modernidad occidental como fenómeno cultural e históricamente específico... [que ha dado origen al] régimen del desarrollo, tal vez como mutación específica de la modernidad.³⁹

Desde este punto de vista, la «modernidad» y los conceptos de «centro» y «periferia», en la medida que se articulan según las reglas del discurso del «desarrollismo», deben ser deconstruidos como conceptos hegemónicos que producen jerarquía a partir de la diferencia, y no como términos que se refieren a una asimetría histórico-cultural objetivamente «real».

En esta deconstrucción, «centro y periferia» se resignifican en términos culturales como la dominación (hegemonía) de los discursos «occidentales» y la marginación de las tradiciones, historias y epistemologías «subalternas». De esta manera, en su libro *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, territoriality and colonization*, Walter Mignolo intenta resignificar «centro y periferia» desde la perspectiva posoccidental:

Utilizo a lo largo de este libro la dicotomía centro/periferia. No la utilizo con el supuesto de que existe un centro ontológico (Europa) y varias periferias ontológicas (las colonias). Espero demostrar que el centro es variable... como es el pronombre personal «yo» y como son las nociones de *mismo* y *el otro*. Ocurrió, sin embargo, que durante el siglo XVI Europa empezó a ser interpretada como el centro y la expansión colonial como un movimiento hacia las periferias –esto, evidentemente, según la perspectiva de un observador europeo... Desde la perspectiva de las periferias europeas, el centro siguió donde estaba, aunque corría peligro de transformaciones radicales. Utilizo la dicotomía centro/periferia de Immanuel Wallerstein... aunque estoy consciente de las críticas que se ha hecho a Wallerstein, sobre todo porque niega a las formaciones periféricas sus propias historias... Uno de los principales objetivos de este estudio es precisamente poner de relieve las «historias» y los «centros» que los misioneros y letrados europeos negaron a la gente de las periferias coloniales. Sólo dentro de un modelo evolucionista de la historia podían fijarse y ontologizarse el centro y la periferia. Dentro de un modelo co-evolucionista

39. *Ibid.*, pp. 33-34.

y una hermenéutica pluritópica, los centros y periferias coexisten en una lucha constante de poder, dominación y resistencia.⁴⁰

Está implícita aquí la idea de que solo a través de una deconstrucción radical (en el sentido de «descolonización») y una resignificación del concepto de «modernidad» como ideología *cultural* de «centro» y «periferia» —que comprende jerarquías de diferencia etnocéntricamente construidas entre los europeos y los «otros» coloniales— se puede entender la profunda importancia de la «dependencia» latinoamericana, al menos desde el locus de enunciación que son el subalterno y la «diferencia colonial». Parte de este proceso es la deconstrucción del «desarrollo» como una etapa en la trayectoria discursiva de la «modernidad» como discurso occidentalista.

No es que el análisis posoccidental deje de reconocer la contribución de la teoría de la dependencia (junto a teorías como el colonialismo interno y la marginación) a la «latinoamericanización» del debate sobre la modernidad y su cuestionamiento del concepto de «modernización». Mignolo, por ejemplo, hace el siguiente comentario en torno al análisis de la dependencia, al evaluar las primeras contribuciones a la crítica posoccidentalista:

En la transición entre las dos décadas [de las sesenta a las setenta], la teoría de la dependencia (en sociología y antropología), complementaron el escenario de la producción intelectual en América Latina. Ambas, teoría de la dependencia y del colonialismo interno, son a su manera reflexiones ‘posoccidentales’ en la medida en que buscan proyectos que trasciendan las dificultades y los límites del occidentalismo. Ambas son respuestas a nuevos proyectos de occidentalización que no llevan ya el nombre de ‘cristianización’ o de ‘misión civilizadora’, sino de ‘desarrollo’.⁴¹

Sin embargo, añade enseguida que la integración de la teoría de la dependencia en los «estudios de área» y la elección de la propuesta de Gunder Frank «desde el norte» como «seña» de la teoría de la dependencia, socavaron su impulso original, contrahegemónico y crítico:

...[L]a mirada desde el norte...convierte a América Latina en un área para ser estudiada, más que un espacio donde se produce pensamiento crítico. Lamentablemente, esta imagen continúa vigente en esfuerzos recientes como el de Berger, en el cual de la dependencia pasa naturalmente a integrarse a la tradición de estudios Latinoamericanos en Estados Unidos [la referencia es de

40. Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonialism*, *op. cit.*, p. 337n. Véase también *Historias locales / diseños globales*, pp. 94-97, *loc. cit.* en Introducción.

41. Walter Mignolo, «Poscolonialismo: el argumento desde América Latina», *op. cit.*, p. 39.

Mark T. Berger, *Under Northern Eyes. Latin American Studies and U.S. Hegemony in the Americas 1898-1990*, Indiana University Press, Bloomington, 1996, pp. 106-122]. Para que la teoría de la dependencia no se pierda en el concierto universal de las teorías apropiadas por los estudios latinoamericanos en Estados Unidos y quede reducida a un simple sistema conceptual desencarnado, conviene no perder de vista su lugar (históricamente geográfico y colonialmente epistemológico) de enunciación.⁴²

Implícito en este análisis está el hecho de que mientras la teoría de la dependencia es «posoccidental» en su aparente rechazo del discurso del «desarrollo» (fusionado aquí con «modernización»), su condición de proto-crítica del Occidentalismo se la debe tanto a su «locus de enunciación» (como teoría social crítica *desde América Latina*) como a su contenido o conceptualización que, según Mignolo, es solo en parte descolonizado y posoccidental.

Una aclaración adicional de la relación entre la «teoría de la dependencia» y la crítica occidental se encuentra en el siguiente pasaje de *Historias locales / diseños globales*:

Es preciso introducir en este punto una aclaración acerca de la ‘teoría de la dependencia’ y su impronta en el imaginario del sistema-mundo moderno/colonial por dos motivos. El primero es que la teoría de la dependencia fue una de las respuestas que se propusieron desde América Latina ante un orden mundial cambiante que en Asia y África adoptó la forma de la ‘descolonización’. En las Américas, no obstante, la independencia de las potencias coloniales (España e Inglaterra) se obtuvo bastante antes, durante lo que se podría etiquetar como la primera ola de descolonización (las revoluciones de Estados Unidos y Haití; la independencia de Hispanoamérica) El otro motivo es que la teoría de la dependencia ‘precedió’ en unos cuantos años –por una parte– la metáfora del ‘sistema-mundo moderno’ de Wallerstein en tanto que explicación desde la perspectiva de la modernidad. Fue ‘seguida’ –por otra parte y en América Latina– por una serie de reflexiones (en filosofía y en las ciencias sociales) desde la perspectiva de la colonialidad. Tanto Quijano como Dussel están en deuda con el impacto de la teoría de la dependencia en su crítica al ‘desarrollo’ en tanto nuevo formato adoptado por los diseños globales una vez que la ‘misión civilizadora’ se fue apagando con el proceso creciente de descolonización. Aunque la teoría de la dependencia ha sido objeto de crítica desde distintos frentes (Cardoso, 1977), es importante no perder de vista el hecho de que, desde la perspectiva de América Latina, introduce de forma clara y contundente en la agenda los problemas implícitos en el ‘desarrollo’ de los países del Tercer Mundo.⁴³

42. *Ibíd.*, p. 40.

43. Mignolo, *Historias locales / diseños globales*, *op. cit.*, pp. 116-117. La referencia a Cardoso

Parece haber aquí un intento por ver en el análisis de la dependencia⁴⁴ una crítica al «desarrollo», que el posoccidentalismo considera una etapa en el discurso y la práctica hegemónicos y eurocéntricos. Existe, sin embargo, una clara ambigüedad en este punto y, en cierto sentido, un doble discurso, pues Mignolo concluye subrayando la importancia del análisis de la dependencia como una perspectiva latinoamericana que «introduce de forma clara y contundente en la agenda los problemas implícitos en el ‘desarrollo’ de los países del Tercer Mundo», colocando entre comillas –pero validando al mismo tiempo– un término que Cardoso y Faletto utilizan literalmente y sin reservas. La distinción entre «desarrollo» y «modernización», por crucial que parezca para entender el análisis de la dependencia como desafío a la teoría de la modernización y como problematización del «desarrollo» en términos no-economicista más complejos, acaba siendo fusionada y desestimada cuando el posoccidentalismo intenta asimilar el análisis de la dependencia a su propio discurso considerándolo una forma semi-descolonizada de pensamiento. De esta manera, toda la idea de «desarrollo» (y «subdesarrollo») adquiere una connotación «occidental» peyorativa y, por lo tanto, se convierte en un concepto marginal a la hora de entender la relación entre América Latina y los centros del capitalismo avanzado.

2. EL PASO DE LA CRÍTICA «ANTICOLONIAL» A LA CRÍTICA POSCOLONIAL/POSOCCIDENTAL DE LA MODERNIDAD DESDE LA «COLONIALIDAD»

En el período anterior a la crítica poscolonialista ciertamente eran numerosas las teorías sociales basadas en la idea de que «el colonialismo» –especialmente las formas neo-imperialistas de dominación que estaba emanando del nuevo poder mundial de la posguerra, los Estados Unidos– seguía siendo una realidad fundamental en la relación entre el centro y las periferias del sistema mundial.

Sin embargo, desde la perspectiva posoccidental/poscolonial, estos enfoques «anticoloniales» del «subdesarrollo» del Tercer Mundo continuaron operando de forma que reforzaban los «binarismos» en las teorías sobre la re-

es la siguiente: Fernando Henrique Cardoso, «The Consumption of Dependency Theory in the United States», *Latin American Research Review* 12, No. 3, 1977.

44. Al que se refiere Mignolo como «teoría», aunque el uso de este término fue controversial en los círculos de la dependencia, siendo rechazado explícitamente por Cardoso.

lación centro-periferia, al no haber deconstruido aún las epistemologías dentro de las cuales se había de formular sus discursos.⁴⁵

Por esta razón, según Santiago Castro-Gómez, los discursos «anticoloniales» de los años sesenta y setenta no pudieron trascender la hegemonía de los sesgos modernistas de la ciencia social occidental. El discurso poscolonial, por otra parte, «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».⁴⁶

Los discursos anticolonialistas de los años sesenta así como la filosofía de la liberación y los análisis de la dependencia de los años setenta, no lograron deshacerse de aquellos «paradigmas universalizantes» y, por lo tanto, no llegaron a ver la conexión entre colonialismo y formas «modernas» de conocimiento como la ciencia social occidental.⁴⁷

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

45. Pese al hecho de que, como sugieren los pasajes de Escobar y Mignolo que acabamos de citar, los escritores posoccidentales sí dan crédito a teorías «anticolonialistas» como la teoría de la dependencia porque descolonizan, al menos parcialmente, la comprensión geopolítica, si bien retienen su dependencia epistemológica de las ciencias sociales «occidentales».
46. Santiago Castro-Gómez, «Latinoamericanismo, modernidad, globalización: prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón», en *Teorías sin disciplina, op. cit.*, p. 180.
47. Desde este punto de vista no debe sorprendernos que la Revolución Cubana, el movimiento latinoamericano anti-colonial por excelencia de esta época, apoyara en gran medida su perspectiva revolucionaria en una visión dependencista de tipo socialista del «neo-colonialismo» yankee. En palabras de Jorge Castañeda: «La esencia de la innovación cubana se puede resumir en seis tesis y en una premisa teórica que justifica las consideraciones estratégicas y tácticas. La premisa teórica la desarrollaron principalmente los cubanos, pero en una modalidad *ad hoc*. Más adentrada la década y casi *ex post*, esta premisa acabó denominándose teoría de la dependencia, un hábeas coherente y articulado de supuestos históricos, económicos, sociales y políticos sobre América Latina. En síntesis, esta perspectiva postulaba el estatuto virtualmente neocolonial del hemisferio, el carácter disfuncional del capitalismo en la región y la consiguiente impotencia histórica de las clases empresariales locales, la inexistencia de canales democráticos de expresión y reforma, y la inviabilidad de cualquier forma de desarrollo no socialista». Jorge G. Castañeda, *La utopía desarmada: intrigas, dilemas y promesa de la izquierda en América Latina*, México, T/M Editores, 1993, p. 85. Mignolo (*Historias locales / diseños globales, op. cit.*, p. 161) afirma que la Revolución Cubana inspiró a Retamar para acuñar el término «posoccidentalismo». No hay contradicción en ello, porque, como hemos visto (véase nota 15, Introducción, pp. 23-24), Retamar veía el «posoccidentalismo» en un contexto marxista. En este sentido, me parece que podemos incluir la Revolución Cubana en el imaginario «anticolonialista» definido por Castro-Gómez, porque, según los posoccidentalistas, continúa dependiendo de teorías y categorías epistemológicas occidentales («desarrollo»/dependencia/neomarxismo).

jamás se interrogaron por el *estatus 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 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... Pues bien, lo que los teóricos poscoloniales empiezan a ver es que la *gramática* misma de la modernidad—desde la cual se articularon las narrativas anticolonialistas— se hallaba vinculada esencialmente a las prácticas totalizantes del colonialismo europeo... Desde este punto de vista, las narrativas anticolonialistas, con su juego de oposiciones entre los 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 binarios de categorización vigente en los aparatos metropolitanos de producción del saber.⁴⁸

Esto implica que una crítica a las relaciones coloniales/neocoloniales también debe ser una crítica a las formas de conocimiento que las ciencias sociales «modernas» han convertido en hegemónicas. El «colonialismo» (o el neocolonialismo/imperialismo) se refiere no solo —y tal vez no principalmente— a un conjunto de relaciones *estructurales* entre las economías centrales y periféricas, sino a un conjunto de *discursos* que colocan al «otro» colonizado *fuera de los discursos* de las ciencias sociales modernas como *objeto* de estudio. De esta forma, los discursos que articulan las teorías de la «modernización» y el «desarrollo» hacen que las sociedades o las culturas identificadas como «todavía no modernas», «subdesarrolladas» —o incluso, en términos anticolonialistas, dependientes, marginadas, explotadas, etc.— refuercen el dualismo de un centro dinámico y una periferia pasiva, con el que pretende acabar el análisis de los sistemas-mundo y del poscolonialismo.⁴⁹

48. Castro-Gómez, «Latinoamericanismo, modernidad, globalización: prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón», en *Teorías sin disciplina*, *op. cit.*, pp. 172-173.

49. Sin embargo, conviene en este punto dejar claro que la crítica posoccidentalista no siempre ha eximido a la teoría de los sistemas-mundo de esta tendencia a ver el centro como causa y la periferia como efecto de una iniciativa [agency] que emana del primero. De esta forma, aunque Fernando Coronil señala que el enfoque de los sistemas-mundo tiene la virtud de desplazar el centro de análisis del capitalismo desde las *naciones* capitalistas avanzadas, como unidades sui géneris de producción capitalista y acumulación de riqueza, al sistema-mundo como unidad de análisis, también afirma que puede ser responsable de perpetuar esta visión dependientista de su interconexión. Considerar «la nación como una unidad contenida en sí misma, a menudo conduce a la interpretación de los fenómenos económicos internacionales como proyecciones externas de la dinámicas endógena de las naciones más avanzadas... [P]or lo general se estudian las naciones capitalistas avanzadas como unidades autónomas,

Por lo tanto, la «modernidad» no es algo de lo que carecen las sociedades periféricas que no han logrado modernizarse. La «modernidad» es más bien el sistema, estructural y discursivamente articulado y racionalizado, donde las llamadas sociedades «modernizadas» y «no modernizadas» o «incompletamente modernizadas», continúan interactuando en relaciones asimétricas de poder, uno de cuyos aspectos es la producción de «teorías» tanto del centro como de la periferia, que normalizan (y por ende tienden a oscurecer) lo que Walter Mignolo llama «la diferencia colonial» —es decir, la realidad del sistema-mundo moderno tal como se ve desde la perspectiva de su *co-constitución* por la periferia colonial— expresada en niveles desiguales de «desarrollo», «civilización» o «modernidad».

En este sentido, «modernidad» es un sistema estructural-discursivo que incluye la capacidad de ocultar sus orígenes y su lógica, ocultando la «diferencia colonial»,⁵⁰ el significado y la lógica (o «gramática» como a veces prefieren llamarla los posoccidentalistas) de las relaciones coloniales desde *el punto de vista del subalterno*.⁵¹ Vistos desde esta perspectiva, todos los inten-

mientras que las sociedades periféricas se analizan en términos del impacto que tienen sobre ellas las naciones centrales. Una posición alternativa sostiene que la dinámica del 'sistema mundo' explica el desarrollo de las naciones (Wallerstein, 1976). Esta última posición no centra su mirada en las naciones dominantes, sino en el sistema internacional, pero *corre el riesgo de preservar la idea de que las naciones periféricas se conforman a partir de fuerzas sistémicas externas*. Incluso cuando se hace un esfuerzo explícito por dar cuenta de las historias de pueblos no-europeos, y por observar la interacción entre naciones metropolitanas en expansión y sociedades periféricas, la tendencia es la de cobijar a estas naciones bajo el manto del capitalismo, y entender al capitalismo como una fuerza externa». Fernando Coronil, *El Estado mágico: naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*, op. cit., p. 37, la cursiva es mía. En una nota a este pasaje, Coronil añade lo siguiente al referirse a su ensayo «Beyond Occidentalism: Towards Non-Imperial Geohistorical Categories», *Cultural Anthropology*, 11 (1): 51-97: «Mediante el análisis de obras de Wolf (1982), Mintz (1985), Taussig (1980) y Mitchell (1988), entre otros, he planteado que el desarrollo del capitalismo en la periferia tiende a ser visto como una fuerza 'externa' que se origina en los centros metropolitanos». *Ibid.*, p. 37n. Este pasaje ilustra claramente el delicado equilibrio en la teoría posoccidental de mantener, en cierto nivel y en ciertos contextos, la distinción estructural entre centro y periferia (y, de esta forma, la idea fundamental de la teoría de la dependencia y de los sistemas-mundo) y desacreditar, en la resignificación posestructuralista del centro y la periferia en términos culturales-discursivos, la noción de un capitalismo moderno europeo endógeno. Una de las interrogantes claves que dieron origen a esta investigación es si estas dos perspectivas son o no compatibles en última instancia y de qué manera.

50. Walter Mignolo, «Diferencia colonial y razón posoccidental», op. cit.

51. «Lo que intenta [la perspectiva 'occidentalista'], al guiar nuestro entendimiento hacia la naturaleza relacional de las representaciones de colectividades humanas, es sacar a la luz su génesis en relaciones de poder asimétricas, que incluyen el poder para velar su génesis en la desigualdad, cortar sus conexiones históricas, y por tanto, presentar como atributos internos y independientes de entidades cerradas en sí mismas lo que son en realidad resultados histó-

tos de «normalizar», «explicar», «naturalizar» y «objetivizar» científicamente la asimetría que implican estas relaciones se deconstruyen como epistemologías eurocéntricas y hegemónicas de poder y dominación, como discursos localizados dentro de un «régimen de verdad» cuya lógica es la colonialidad del poder, de la cual son cómplices.

Por otra parte, al no haber pasado por la «descolonización» intelectual que comprende una crítica de las premisas occidentales implícitas en su propia base epistemológica, las teorías opuestas ciertamente perpetúan la asimetría que pretenden eliminar. Citando a Gayatri Spivak, Castro-Gómez dice:

...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.⁵²

Por lo tanto, la «modernidad», desde la perspectiva posoccidental, no es una etapa en la evolución de la raza humana, ni un proceso de mayor civilización o progreso socio-tecnológico que se difunde alrededor del mundo teniendo a Europa como punto de origen, ni tampoco el resultado de un «proceso de desarrollo». La «modernidad» es un sistema de relaciones coloniales, construido discursivamente, un «patrón de poder» donde ciertas partes del mundo y sus culturas han sido caracterizadas «objetivamente» como *menos civilizadas* o *menos desarrolladas*, racionalizando de esta manera su inserción en un sistema-mundo donde su estatus subordinado es la condición (más importante) para la forma de vida tecnificada y consumista que disfruta la mayoría de la gente en los centros urbanos de ese sistema.⁵³ La «modernidad» se reduce así a una ideología de dominación.

ricos de pueblos relacionados en sí». Fernando Coronil, *El Estado mágico: naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*, op. cit., p. 16, la cursiva es mía.

52. Castro-Gómez, «Latinoamericanismo, modernidad, globalización: prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón», en *Teorías sin disciplina*, op. cit., pp. 172-173.
53. De esta forma, la visión poscolonial del posoccidentalismo va más allá de la teoría de los sistemas-mundo y de otras teorías de corte marxista, afirmando una *relación interna* entre explotación colonial y organización económica dentro del centro metropolitano. En palabras de Coronil (que utiliza la idea de «lado oscuro» que aparece en Dussel y en Mignolo –cfr. *pas-sim*), «...el colonialismo es el lado oscuro del capitalismo europeo; no puede ser reducido a una nota a pie de página en su biografía. La ‘acumulación primitiva’ colonial, lejos de ser una precondition del desarrollo capitalista, ha sido un elemento indispensable de su dinámica interna. El ‘trabajo asalariado libre’ en Europa constituye no la condición esencial del capitalismo, sino su modalidad productiva dominante, modalidad históricamente condicionada

El sistema que esta ideología racionaliza y justifica moralmente ha estado asociado durante 500 años con determinadas relaciones geopolíticas entre estados nacionales del centro del sistema y entre el centro y las áreas periféricas (y semiperiféricas). A su vez, estas relaciones geopolíticas están estrechamente vinculadas con el «patrón de poder» de la «colonialidad», vínculo que está desintegrándose en la última etapa «globalizada» del sistema-mundo capitalista. Como el posoccidentalismo –al igual que la teoría de los sistemas mundiales– piensa que los permanentes antagonismos étnicos y de clase que caracterizan económica y culturalmente el sistema han sido controlados por la articulación hegemónica del sistema de los estados nacionales con el imaginario de las naciones «desarrolladas» y «subdesarrolladas», concibe la desintegración del sistema interestatal como la desintegración de una ideología hegemónica, exponiendo cada vez más las relaciones de poder en que se basan esos antagonismos, una vez arrancados de los discursos modernistas y desarrollistas.⁵⁴ Se considera que el discurso posoccidental contribuye a dicha desintegración al deconstruir la «modernidad» como discurso eurocéntrico que ya no puede sostener ni dar hegemonía al cambio estructural y cultural que ha contribuido a producir; esto significa que un sistema-mundo capitalista globalizado transnacional⁵⁵ socava la «colonialidad de poder» que lo ha mantenido durante todas las etapas de la «modernidad» a través de una amplia e intrin-

por el trabajo ‘no libre’ en sus colonias y otras partes». Fernando Coronil, «Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo», en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, op. cit.*, p. 93. Esta posición concuerda con la decisión de Coronil de revertir la perspectiva convencional sobre la «causalidad» entre el núcleo y la periferia. En efecto Coronil ve la explotación colonial en la periferia como una «causa» de las relaciones de clase en el capitalismo del centro. (Este argumento, sin embargo, me parece más estructural que posestructural-discursivo).

54. Véase Immanuel Wallerstein, «The withering away of the states», en *The Politics of the World Economy: the States, the Movements and the Civilizations, op. cit., passim*, para un análisis de los efectos de la globalización en el sistema interestatal desde la perspectiva estructuralista-funcionalista de la teoría de los sistemas-mundo. Véase Santiago Castro-Gómez, «Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’», en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, op. cit.*, para una discusión de la modernidad como el régimen de verdad que corresponde al «proyecto» del Estado nacional, cuyo ocaso actual bajo la globalización puede comprenderse mejor si se combina la teoría de los sistemas-mundo y el análisis posestructuralista/cultural. Véase también, Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.
55. Algunos autores como Manuel Castells (véase capítulo 3), distinguen claramente entre el sistema *global* actual y el *sistema capitalista mundial*, en el sentido de Wallerstein, basándose en el criterio de comunicación global instantánea, característica de lo que Castells llama «sociedad de la información».

cada articulación de relaciones asimétricas de poder *entre* el centro y la periferia y *dentro* del centro y la periferia.⁵⁶

La idea de que la «modernidad» es inseparable del colonialismo y el neocolonialismo (la articulación estructural-histórica de las relaciones geopolíticas y geoeconómicas entre centro y periferia) y de la «colonialidad» (la articulación estructural-discursiva de las relaciones entre europeos y sus descendientes y no-europeos y sus descendientes, expresada socioeconómica y culturalmente en formas de discriminación racial y dominación) implica que también es inseparable del «eurocentrismo», es decir, de la ideología del expansionismo europeo como proyecto «cristianizante», «civilizador» y «modernizante», en ese orden.⁵⁷ En mi opinión, la teoría posoccidental busca deconstruir la ideología cultural eurocéntrica del «sistema-mundo moderno/colonial» para poner al descubierto la estructura de dominación y explotación de los seres humanos y del mundo natural (en analogía a la explicación marxista de «las relaciones de mercado al descubierto» [*naked market relations*]) en el capitalismo industrial del siglo XIX que esclarece la verdadera relación entre capital y trabajo). El análisis posoccidental de la eurocentricidad es el tema del siguiente capítulo.

56. De esta manera, la teoría posoccidental tiene mucho en común y está en deuda con varias teorías posestructuralistas y posmodernistas que salieron de Europa y los Estados Unidos en los albores del posindustrialismo y la globalización, aunque también asume una postura «poscolonial» con respecto a esas teorías: insiste en incluir dichas teorías en su deconstrucción de las formas occidentales de conocimiento y las teorías de la realidad. El posmodernismo, desde la perspectiva posoccidental, no es más consciente de la «diferencia colonial» que el modernismo y no logra ver que su deconstrucción y crítica de la modernidad es una *teoría de la posmodernidad occidental* que realmente depende de una *teoría poscolonial de la modernidad* de la que carece. Véase el pasaje de Castro-Gómez, citado en la nota 5 de la Introducción, p. 19, donde se halla un comentario sobre el esquema que hace Mignolo de la relación entre posmodernismo, poscolonialismo y posoccidentalismo. Véase también, Walter Mignolo, «La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad», *op. cit.*, p. 58: «...ya no es posible concebir la modernidad sin la colonialidad, el lado silenciado por la imagen reflexiva que la modernidad (e.g., los intelectuales, el discurso oficial del Estado) construyó de sí misma y que el discurso postmoderno criticó desde la interioridad de la modernidad como autoimagen del poder. La posmodernidad, autoconcebida en la línea unilateral de la historia del mundo moderno continúa ocultando la colonialidad, y mantiene la lógica universal y monotópica desde la izquierda y desde la derecha...».
57. Cfr. Walter Mignolo, «Globalización, procesos civilizatorios y la reubicación de lenguas y culturas», *op. cit.*, p. 57. Esta trayectoria eurocéntrica está tratada en detalle en el capítulo 2.

3. CONCLUSIÓN

El objetivo central de este capítulo ha sido comprender el concepto posoccidental de «colonialidad» como un desplazamiento importante en la visión del «centro» y la «periferia» (y por ende, un desplazamiento en la comprensión de la «asimetría» centro-periferia) desde los rasgos que caracterizaron perspectivas anteriores como el estructuralismo cepalino y el análisis de la dependencia. Así como la crítica posoccidental, según la presenté en la Introducción, incorpora el modelo estructuralista de un sistema-mundo capitalista en su visión posestructuralista del mismo como «sistema-mundo moderno/colonial» («colonialidad de poder»), de la misma manera ella resignifica la distinción histórico-estructural entre centro y periferia como un imaginario geo-cultural de la superioridad etnocéntrica, que también tiene sus orígenes en la conquista ibérica del siglo XVI.

En ambos desplazamientos conceptuales se encuentra la misma tendencia a resignificar la «modernidad» como el otro lado dialéctico de la hegemonía colonial europea en las Américas desde el siglo XVI, privándola de sus connotaciones occidentales triunfalistas. El mundo moderno no es el resultado de la expansión triunfante de la racionalidad, el progreso y la civilización de Europa al resto del mundo: la «modernidad» se refiere más bien a un tipo de espejismo por el que una parte del mundo –Europa– ha creado una narrativa sobre sí misma, según la cual se concibe como «superior», portadora de la «civilización», de formas superiores de conocimiento y sensibilidad, etc., solo gracias a la creación de un «otro» construido como entidad que carece de todos estos atributos positivos. Este «eurocentrismo», como el segundo elemento fundamental de la deconstrucción y resignificación posoccidental de la modernidad, es el tema del siguiente capítulo.

Como ya dije, existe un carácter fuertemente dialéctico en la significación posoccidental, que nos recuerda la reinterpretación que hizo Kojève de la dialéctica hegeliana del esclavo y el amo. Hay cierta ironía en ello, pues la crítica posoccidental, como se verá en el siguiente capítulo, considera a Hegel el responsable de la más flagrante e influyente construcción del eurocentrismo como imaginario histórico en la tradición occidental.⁵⁸ Con la crítica

58. El eurocentrismo de Hegel aparece no solo en las críticas de Dussel (véase capítulo 2) sino también en todos los escritores posoccidentalistas que hemos estudiado. Hay discusiones muy interesantes sobre Hegel en Coronil, sobre todo en «Más allá del occidentalismo», *op. cit.*, pp. 133-136 y en *El Estado mágico: naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*, *op. cit.*, pp. 429-430. En la primera obra, Coronil cita a Fanon, quien se queja de la distorsión que produce el eurocentrismo (hegeliano) al aplicar la dialéctica del amo y el esclavo a la periferia colonial: «De acuerdo con Fanon, la comprensión dialéctica hegeliana de la relación

al eurocentrismo, la dialéctica entre la modernidad y la colonialidad adquiere una dimensión adicional, y es más radical el cambio de un análisis o articulación estructural a un análisis o articulación discursiva del poder hegemónico, aunque el intento de relacionar el discurso (en este caso, del eurocentrismo) con el modelo estructural del sistema-mundo capitalista sigue siendo, en buena medida, parte de la estrategia de la crítica posoccidental.

Amo-Esclavo no se aplica a las relaciones entre las razas tal como éstas se definen en las interacciones centro-periferia, porque en al esclavitud colonial 'el amo difiere básicamente del amo descrito por Hegel. Para Hegel hay reciprocidad: aquí el Amo se ríe de la conciencia del esclavo. Lo que quiere del esclavo no es reconocimiento sino trabajo' [citado por Coronil de Frantz Fanon, *Black Skins, White Masks*, Nueva York, Grove Press, 1967]». Coronil cita un ejemplo de la aplicación eurocéntrica de la dialéctica de Hegel a la periferia colonial, Tzvetan Todorov, *The Conquest of America: The Question of the Other*, Nueva York, Harper and Row, 1984, obra sobre la que escribió un ensayo completo (citado en el capítulo 3, nota 26, p. 124). Al igual que Fanon, Coronil critica el libro de Todorov por estar entre «la mayoría de las obras que transponen el esquema Amo-Esclavo a situaciones históricas preservan[do] su sesgo eurocentrista mientras vulgarizan su sentido dialéctico y esencializan sus categorías filosóficas. En este sentido vulgarizado de la dialéctica *La conquista de América: la cuestión del Otro* de Todorov es implícitamente una obra hegeliana. Hace el recuento de cómo los 'yo' europeos (presentados como los 'yo' universales) aprenden la alteridad a través de la experiencia de la conquista, destrucción y dominación de los mesoamericanos». *Op. cit.*, p. 136. Me parece apropiado señalar estas vulgarizaciones de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo —así como el hecho de que la *forma* de dicha dialéctica se aplica al mismo tiempo que la mitad del *contenido* de la dialéctica (el «otro» colonial histórico y concreto) está privado etnocéntricamente de la humanidad que Hegel claramente asigna al otro-esclavo en el contexto europeo. Me parece irónico, sin embargo, que Coronil no llegue a reconocer que el concepto hegeliano de la dialéctica, como una manera de aprehender la realidad, no solo no es cuestionado sino que es una de las herramientas crítico-conceptuales fundamentales que él y otros «posoccidentalistas» aplican cuando dicen ir «más allá» de las formas occidentales de conocimiento. Aunque no desarrollo aquí esta crítica, no puedo dejar de mencionarla porque es una de las razones que me vuelven escéptico sobre del anti-occidentalismo de los posoccidentalistas. En mi opinión, resulta algo de doble discurso negarse a reconocer que el principal exponente del eurocentrismo también es fuente de una de las herramientas conceptuales más importantes del posoccidentalismo.

CAPÍTULO DOS

La crítica poscolonial de la «modernidad» como eurocentrismo

En este capítulo presento otro de los elementos importantes en lo que considero la deconstrucción y resignificación posoccidentales de la «modernidad», a saber, el «eurocentrismo». A mi modo de ver esta crítica tiene dos aspectos: 1. la crítica del eurocentrismo como un imaginario de la *originalidad* europea en la creación del mundo moderno; 2. la crítica del eurocentrismo como un imaginario del *adelanto* temporal-histórico de Europa sobre los no-europeos. Ambas críticas, en mi opinión, intentan deconstruir lo que el posoccidentalismo considera la naturaleza esencialmente eurocéntrica de la modernidad capitalista y, de esta manera, ofrecer una base para la resignificación poscolonial de la modernidad en términos no-eurocéntricos.

1. LA DECONSTRUCCIÓN DEL MITO DE UNA MODERNIDAD EUROPEA CREADA ENDÓGENAMENTE

Ahora estamos en mejores condiciones de preguntarnos por qué es tan importante para los teóricos posoccidentales ubicar en el tiempo y en el espacio el nacimiento de la modernidad con el descubrimiento y la colonización de las Américas. Desde la perspectiva posoccidental, es en este «momento» que Europa empieza a verse en verdad como el «centro» de un sistema-mundo, todavía sin plena conciencia pan-europea (que aparecerá luego) pero ya con un imaginario que separa a todos los cristianos europeos de los «otros».

En mi opinión, la idea de que la «modernidad» es eurocéntrica persigue dos objetivos de la teoría posoccidental que están en tensión y requieren una solución de tipo dialéctico: 1. por una parte, la teoría posoccidental no puede ni desea negar que la modernidad surge a través de un proyecto de expansión europea, que su *ímpetu* histórico es europeo; 2. por otra parte, la teoría posoccidental no quiere aceptar la tesis de que aquello que se estaba expandiendo a otras partes del mundo era «modernidad» como tal.

De esta manera, considerar «eurocéntrica» la modernidad concuerda con la tesis de que, según los datos históricos empíricos, nunca habría habido

algo llamado «modernidad» si no hubiera sido porque Europa occidental en general y los países europeos y actores sociales de dichos países en particular tuvieron que buscar otras partes del mundo como fuentes de materia prima, tierra y mano de obra. Este es uno de los significados del «eurocentrismo» con respecto a la modernidad, el que podríamos llamar su significado descriptivo-empírico, desde la perspectiva del locus de enunciación europeo (en oposición a su significado crítico-dialéctico, desde la perspectiva de la «diferencia colonial», distinción que no siempre queda clara en el análisis posoccidental). Por otra parte, no puede haber un «centro» si no hay una periferia. Así, mientras el *ímpetu* de la «modernidad» se origina en una *dinámica* del centro, Europa es ese ímpetu por la construcción del mundo «moderno» solo cuando encuentra, en términos estructurales, sus periferias, o en términos culturales y discursivos, sus «otros». En otras palabras, según la terminología reformulada de los sistemas-mundo que discutimos en el capítulo 1, solo creando un sistema de relaciones *coloniales*, los europeos pudieron crear un sistema-mundo *moderno*, en suma: el sistema-mundo moderno es un sistema-mundo moderno/*colonial*.

Ahora bien, es importante tener en cuenta que, a un nivel, no hay nada obvio en equiparar la modernidad con el establecimiento de un sistema-mundo de relaciones colonialistas culturales y económicas. Hubo varios imperios –antes de la expansión de Europa a través de los descubrimientos y las conquistas de España y Portugal– que produjeron «colonias», pero no produjeron un mundo moderno en el sentido actual. Aunque no profundizo aquí la distinción de Wallerstein entre un sistema-mundo económico (capitalismo) basado, entre otras cosas, en el comercio de bienes de consumo primarios, formas racionalizadas de producción y división del trabajo, y los sistemas imperiales basados en el comercio de artículos suntuarios, tributos, etc., basta decir que, desde la perspectiva de Wallerstein, existe un tipo de tautología en la idea de que un sistema-mundo *capitalista* también es un sistema mundo *moderno*. No podría haber habido un mundo «moderno», en el sentido histórico del término, sin capitalismo. Hasta aquí, sin embargo, no hay nada de tautológico en la «ecuación» o co-implicación modernidad-colonialidad.

Nada tiene de nuevo o sorprendente la ecuación modernidad-capitalismo, en cuanto parece que la mayor parte de teorías de la modernidad asumen que fueron los cambios estructurales asociados con el capitalismo, los que contribuyeron en buena medida a alterar las relaciones sociales y los patrones culturales que entraron en la constitución del mundo moderno. Sin embargo, se ha asumido en general (al menos así lo ha hecho la ciencia social occidental) que el capitalismo como ruptura estructural con relaciones sociales y productivas anteriores, y los *antecedentes* culturales del mismo (v. gr. el «espíritu del capitalismo», en palabras de Weber, asociado con el Protestantismo del

norte de Europa), fueron fenómenos europeos endógenos, en la medida que empezaron a manifestarse en la Europa occidental, sobre todo en el noroccidente de Europa en los siglos XV y XVII. En otras palabras, ha sido asumido en diversas teorías occidentales –o sea en términos de la economía clásica, o el marxismo, o la sociología weberiana– que estos cambios estructurales-culturales pueden ser distinguidos, como histórica y analíticamente distintos del *aspecto expansionista colonial* del capitalismo como sistema-mundo. Esta perspectiva al parecer favorece la idea de que la «modernidad» es endógena a Europa (junto con fenómenos histórico-culturales tales como el Renacimiento o la revolución científica del siglo XVII, que desde este punto de vista se consideran, por decirlo así, los pilares históricos de la modernidad).

La teoría posoccidentalista quiere desafiar estos supuestos. Al hacerlo, busca resignificar la relación cuasi-tautológica entre «modernidad» y «capitalismo», sin negar sus estrechos vínculos, pero deconstruyendo y resignificando la «modernidad» como término que se refiere más a un fenómeno «globalmente» constituido que a un fenómeno constituido endógena y localmente en Europa. Desde este punto de vista, el capitalismo se convierte en el término medio, por decirlo de alguna manera, entre el capitalismo y la modernidad, sin el cual no se puede pensar ni uno ni otro. Al dar este paso, me parece que el análisis posoccidental espera ofrecer una nueva forma de teorizar la relación entre el capitalismo y el colonialismo, relación que ha sido tan problemática dentro de la teoría marxista y post-marxista. En lugar de ver el colonialismo como un epifenómeno o resultado secundario de los modos de producción capitalistas y su búsqueda desenfadada de lucro –definido como la dinámica interna de las sociedades nacionales (europeas)– es visto como *pre-requisito* del capitalismo definido como *sistema-mundo* y, por lo tanto, como una condición fundamental para esa dinámica europea *interna*, que a su vez da origen a la *modernidad* como *relación* dialéctica entre el centro y sus periferias.

El ímpetu expansionista de las economías capitalistas nacionales supone la colonización de periferias ricas en metales, tierra y fuerza de trabajo servil disponible. No obstante, estas conexiones también implican que la «modernidad», en la medida en que está asociada con los cambios culturales y sociales producidos por el capitalismo, no puede entenderse como un fenómeno endógeno eurocéntrico, difundido a partir de un centro occidental, sino que está vinculada inextricablemente a las relaciones coloniales de poder y al imaginario etnocéntrico por el que los europeos se distinguían de sus colonizados.

Enrique Dussel empieza uno de sus numerosos ensayos sobre eurocentrismo y modernidad con el siguiente párrafo:

Dos paradigmas opuestos, el eurocéntrico y el planetario, caracterizan la cuestión de la modernidad. El primero de ellos concibe la modernidad, desde

un punto de vista eurocéntrico, como un fenómeno *exclusivamente* europeo originado durante la edad media, que luego se habría extendido por el mundo entero.¹ Max Weber por ejemplo, sitúa el ‘problema de la historia universal’ mediante la siguiente pregunta: ‘a qué combinación de circunstancias debe atribuirse el hecho de que en la *civilización occidental*, y solamente en la civilización occidental,² han hecho su aparición fenómenos culturales que (como nos³ gustaría pensar) corresponden a una línea de desarrollo que posee valor y significado universal’.⁴ De acuerdo con este paradigma, Europa poseía características *internas* excepcionales que le permitieron superar, a través de su racionalidad, a todas las demás culturas.⁵

1. En una nota a su texto, Dussel, comenta: «Como una ‘sustancia’ que es inventada en Europa y que luego se extiende por todo el mundo. Se trata de una tesis metafísica-sutancialista y ‘difusionista’, que además contiene una ‘falacia reduccionista’». Enrique Dussel, «Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad», en S. Castro-Gómez, O. Guardiola-Rivera y C. Millán de Benavides, eds., *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial*, op. cit., p. 199n.
2. En otra nota, Dussel dice al respecto: «La traducción no resulta adecuada para explicitar la expresión que Weber utiliza en el original alemán: *Auf dem Boden*, que quiere decir *desde el interior* de su horizonte regional. Quisiera argumentar que ‘en Europa’ realmente significa el desarrollo de la modernidad de Europa como ‘centro’ de un ‘sistema global’ y no como un sistema *independiente*, como si ‘solamente desde su interior’ y como resultado de un desarrollo puramente interno se hubiese dar lugar al proceso, tal y como pretende el eurocentrismo». *Ibid.*, p. 199n.
3. Y en otra nota del mismo Dussel: «Este ‘nos’ refiere precisamente a los europeos eurocéntricos». *Ibid.*, p. 200n. Para una distinción similar del «nosotros» europeo, véase la crítica que hace Fernando Coronil a la obra de Todorov, *Discovering America*, en su artículo «Discovering America again: the politics of selfhood in the age of post-colonial empires», en *Michigan Romance Studies*, Ann Arbor, 1989.
4. Cita de Dussel: «Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. Talcott Parsons, New York: n.d. 1958, 13: el énfasis es mío. Con posterioridad pregunta Weber: ‘Por qué razón el desarrollo científico, político, artístico o político de esos lugares [China e India] no siguió el camino de la racionalización que es peculiar de Occidente?’ (25). Para argumentar esta cuestión Weber yuxtapone a los Babilonios, que no habrían matematizado la geometría, con los Griegos, quienes sí lo hicieron (sólo que Weber no sabe que los Griegos lo aprendieron de los Egipcios): igualmente arguye que la ciencia habría surgido en Occidente, pero no en India ni en China ni en ninguna otra parte de la cual el Occidente Latino aprendió la exactitud empírica y ‘experiencial’ Aristotélica (como los Franciscanos de Oxford, los Marciños de Padua, etc.). Todos los argumentos helenocéntricos y/o eurocéntricos, como el de Weber, pueden ser refutados y falseados si se toma 1492 como la fecha última de comparación entre la supuesta superioridad de Occidente respecto de las otras culturas». *Ibid.*, p. 200n. Walter Mignolo cita el mismo pasaje de Weber en su libro *Historias locales / diseños globales*, op. cit., p. 62; inmediatamente luego de la cita, Mignolo afirma que «Weber no prestó atención alguna a la diferencia colonial y a la subalternización del conocimiento sobre la que ésta se erigía».
5. *Ibid.*, p. 146.

Al calificar de antemano⁶ como eurocéntrica esta tesis weberiana, Dussel busca negarle su pretensión de objetividad científica, para verla, discursivamente, como una hipótesis incapaz de llegar a otra cosa que no sean conclusiones de sesgo etnocéntrico. Dussel asesta así un golpe a quien es quizás el icono más importante de la ciencia social occidental y padre de todas las sociologías de la modernidad, las cuales están fatalmente viciadas, desde el punto de vista de Dussel, por su sesgo eurocéntrico y son incapaces de decirnos qué *es* realmente la «modernidad» mientras que Dussel nos señala qué no puede *ser* la modernidad. La lógica posestructural de la crítica posoccidental aquí es, en cierto sentido, encontrar el locus de enunciación y, de esta manera, relativizar el discurso –si bien Dussel lo intenta, como veremos más adelante, mediante una explicación alternativa del origen de la «historia mundial».

6. Digo «de antemano» porque no veo en el argumento de Dussel la refutación a la tesis weberiana de que la ciencia empírica exacta (como la tecnología moderna que se fundamenta en ella) es una creación básicamente europea, empero las contribuciones de otras culturas y los posibles errores de Weber al explicar su genealogía. Por más que he intentado, tampoco he llegado a entender lo que Dussel quiere decir cuando afirma que –cfr. nota 4– «todos los argumentos helenocéntricos y/o eurocéntricos, como el de Weber, pueden ser refutados y falsados si se toma 1492 como la fecha última de comparación entre la supuesta superioridad de Occidente respecto de otras culturas». Entiendo que, para Dussel, esa fecha desconoce la pretensión de superioridad cultural eurocéntrica basada, según su análisis, en una falsa genealogía desde la antigüedad griega a la modernidad europea, cuando en realidad se basaba en la creación de una «alteridad», de un «otro» no europeo, frente al cual la pretensión de superioridad europea se construyó etnocéntricamente, *empezando* con el encuentro de 1492. Al parecer Dussel asume que al haber ocurrido después de esta fecha, las principales revoluciones científicas europeas no pueden reclamar un vínculo único con el Helenismo. (Véase acápite 2 de este capítulo). No veo empero cómo la pretendida originalidad de la ciencia europea en Weber se apoya en esta genealogía (supuestamente) ficticia. Como veremos en el capítulo 3 (en la segunda parte del acápite 2), la afirmación, no solo de Weber sino de otros historiadores más recientes de la ciencia, la ventaja de Occidente sobre otras culturas en términos de dominio hegemónico desde el siglo XVI, gracias a las ciencias exactas y la tecnología moderna, no constituye en sí y de por sí una pretensión de supremacía cultural europea, mucho menos la justifica (pues dicha ventaja en sí y de por sí no niega otros aspectos en los cuales Europa estaba en desventaja frente a otras culturas, aun después de que empezaron sus descubrimientos científicos). También sostengo (véase nota 17 y la conclusión de este capítulo) que las revoluciones matemáticas y científicas de los siglos XVI y XVII se lograron, en buena medida, precisamente gracias a una *ruptura* con el clasicismo escolástico europeo (y por lo tanto, con el vínculo que unía Europa a la antigüedad clásica). Sin estar convencido del argumento de Dussel, me inclino a considerar que su afirmación sobre el eurocentrismo de la tesis weberiana proviene más de su crítica al eurocentrismo en general que de un análisis histórico convincente. De igual manera, no me parece justificada la afirmación de Mignolo de que «Weber no llegó a ver la diferencia colonial y la subalternización del conocimiento en ella incorporada» ¿Qué importancia tiene esta crítica para la afirmación de que la ciencia empírica exacta y sus desarrollos tecnológicos concomitantes han sido, en buena medida, europeos?

Evidentemente la crítica no termina aquí: la teoría posoccidental puede y debe construir discursos alternativos con locus de enunciación también alternativos: no pretendiendo «objetividad científica» (en el sentido positivista), inviable por la relatividad de todos los discursos con respecto a sus lugares de enunciación, sino dejando hablar a otras narrativas y contribuyendo así a la «universalidad» de perspectivas múltiples, la única forma posible de universalidad permitida, no solo desde una perspectiva pos-estructuralista sino también desde la perspectiva post-positivista de un cientista social como Wallerstein.⁷

7. Esta forma de entender la historia desde múltiples perspectivas también es aceptada por Wallerstein, no solo en el conocido informe de la Comisión Gulbenkian, sino en su obra anterior, *The Modern World System I*, donde su «sociología histórica» implica no solo un derrocamiento de las barreras disciplinarias, sino un reconocimiento del locus de enunciación del cientista social y de sus empresas teóricas, en el contexto de la realidad social como sistema de relaciones de poder y luchas contemporáneas por la hegemonía. Según Wallerstein: «un sistema social y todas sus instituciones constituyentes, incluyendo el Estados soberanos del mundo moderno, son el espacio de una amplia gama de grupos sociales, en contacto, en colusión y, por encima de todo, en conflicto los unos con los otros. Ya que todos pertenecemos a múltiples grupos, a menudo tenemos que tomar decisiones en cuanto a las prioridades que nuestras lealtades exigen. Los estudiosos y los científicos no están por ningún motivo exentos de este requerimiento. Ni tampoco ese requerimiento se ve limitado a sus papeles no-académicos y directamente políticos en el seno del sistema social... La objetividad es la honestidad dentro del marco en el que uno se mueve. En la medida en que el sistema sea asimétrico, concentrando ciertos tipos de actividades en manos de grupos particulares, los resultados se 'inclinan' en favor de estos grupos. *La objetividad es el vector de una distribución de la inversión social en una actividad, tal que ésta sea realizada por personas enraizadas en todos los grupos fundamentales del sistema[-mundo] de una manera equilibrada.* Partiendo de esta definición, hoy en día no gozamos de unas ciencias sociales objetivas. Por otro parte no es un objetivo irrealizable dentro de un futuro previsible». *Op. cit.*, pp. 15-16, las cursivas son mías. En *Abrir las ciencias sociales: informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, México, Siglo XXI Editores, 1996, se abordan tanto el problema de la objetividad como el problema de la universalidad en las ciencias sociales. Con respecto al primero, el informe opta por vincular la objetividad con la «intersubjetividad» y la «inclusividad» en la práctica de las ciencias sociales. El segundo tema está asociado con «una ciencia social más 'multicultural' o 'intercultural'», que yo asocio con el tipo de universalidad que parece reclamar el posoccidentalismo. Sin embargo, no está claro que el posoccidentalismo pueda hablar de una «reforma» de las ciencias sociales, ya que imputa un prejuicio occidental a las ciencias sociales —a través de una especie de culpa por complicidad (con las «metanarrativas occidentales»). Esto significa que no sabemos qué queda de las pretensiones de verdad de las «ciencias sociales», una vez deconstruido su prejuicio occidentalista. A mi modo de ver, ésta es una de las cuestiones epistemológicas no resueltas en la teoría posoccidentalista. Parecería que el posoccidentalismo se propone a sí mismo como una propedéutica o prolegómeno a una teoría y epistemología social crítica poscolonial, reemplazando las «ciencias sociales» tal como han sido entendidas. Aquí radica, en mi opinión, otra tensión entre el posoccidentalismo y la teoría de los sistemas-mundo.

El concepto de «modernidad» pierde parte de su significado como cambio estructural claramente «objetivo» y «universal» en las relaciones humanas, en la medida en que se vincula a un discurso etnocéntrico utilizado para *racionalizar* y *justificar* cambios socioeconómicos que involucran un determinado conjunto de relaciones de poder (colonialismo/colonialidad). Queda así más o menos intacta la idea de «modernidad» como *estructura sistémica global* (y, por ende, «universal» en sentido *empírico*, pero no en el sentido de ser una teleología del progreso global basada en un sistema supuestamente universal de principios racionales descubierto por los europeos), mientras el discurso que ha buscado universalizarla epistemológica/axiológicamente es des-universalizado y geográficamente particularizado.

Pero la estrategia de la crítica va más allá, en mi opinión. Tal como lo sugerí en la Introducción, el concepto de Wallerstein de un sistema mundo estructuralmente articulado y objetivamente descriptible da lugar a la idea de una articulación cultural-discursiva de dicho sistema-mundo. La «modernidad», en cuanto transformación de la materialidad y de la estructuración social de la vida humana, es resignificada como un desplazamiento en las relaciones de poder y las formaciones discursivas («régimenes de verdad», en términos de Foucault) que articulan dichas relaciones, con lo cual no niega las transformaciones materiales estructurales sino que las concibe según cierta lógica cultural. El «sistema» mundo (capitalista) es, desde este punto de vista, un sistema de signos, un mundo semióticamente «estructurado» de determinadas relaciones de clase (Europa) y de raza o casta (periferia colonial).

Luego de haber sometido la hipótesis de Weber al reduccionismo, al provincialismo y al etnocentrismo, Dussel prosigue atacando a otro icono del pensamiento hegemónico occidental, Hegel, cuya filosofía de la historia es considerada la base lógica (en el sentido de ideo-lógica) de la ciencia social weberiana. Según Dussel,

Filosóficamente, nadie expresa esta tesis acerca de la modernidad mejor que Hegel: 'El espíritu alemán es el espíritu del nuevo mundo. Su objetivo es la realización de la Verdad absoluta como la auto-determinación (*Selbstbestimmung*) ilimitada de la Libertad —esa Libertad que tiene su propia forma absoluta como su pretensión'.⁸ Para Hegel, el espíritu europeo (el espíritu alemán) es la verdad absoluta que se determina o realiza a sí misma sin deber nada a nadie. Esta tesis, que denomino el paradigma eurocéntrico (en oposición al paradigma mundial), se ha impuesto no solamente en Europa y Estados Unidos, sino también en toda la esfera intelectual de la periferia mundial.⁹

8. Cita de la nota final de Dussel: «Hegel, Georg Wilhelm Friedrich», *The philosophy of history*, trad. J. Sibree, New York, Dover Publications, 1956. *Ibid.*, p. 200n.

9. *Ibid.*, p. 146.

Habiendo asociado la tesis de Weber sobre el papel preponderante de Europa en el descubrimiento de la ciencia empírica y la universalidad científica, con la filosofía de Hegel, Dussel está listo para dar otro paso conceptual importante en la crítica posoccidental: revelar la conexión entre el eurocentrismo como locus geográfico de enunciación (y su consiguiente hegemonía en toda la periferia geográfica) y la historización eurocéntrica del tiempo en términos de un evolucionismo etnocéntrico.¹⁰ Según Dussel,

La cronología de esta posición tiene su propia geopolítica: la subjetividad moderna se desarrolla espacialmente, según el paradigma eurocéntrico, desde la Italia del Renacimiento a la Alemania de la Reforma y la Ilustración, y de allí a la Francia de la Revolución Francesa:¹¹ a través de todo este proceso, Europa permanece como el eje central. La división ‘pseudo-científica’ de la historia en Antigüedad (como antecedente), Edad Media (como época preparatoria) y Edad Moderna (Europa) constituye una organización ideológica y una deformación de la historia. Se trata de una periodización que crea problemas éticos con relación a otras culturas. La filosofía, especialmente la ética, necesita romper con este horizonte reduccionista para abrirse al ‘mundo’, a la esfera planetaria.¹²

Las directrices de buena parte de la crítica posoccidental se pueden encontrar en este párrafo, cuyas ideas centrales se hallan en prácticamente todos los escritos que pueden catalogarse posoccidentales. Encontramos aquí una afinidad con la arremetida del posmodernismo europeo contra la «metanarrativa» del progreso histórico universal, con el elemento adicional de una perspectiva ética poscolonial y «planetaria» que sirve para denunciar el abuso de otras culturas al que supuestamente ha llevado esta maliciosa distorsión de la historia.

A partir de esta deconstrucción de los fundamentos de la filosofía occidental y las ciencias sociales como pretensión eurocéntrica del carácter original y sui géneris de la historia europea, se crea una suerte de «paradigma» posoccidental (en el sentido kuhniano de un marco conceptual para la «ciencia normal»), es decir, una especie de investigación posoccidental, a la cual se ha dedicado buena parte del pensamiento posoccidental y sus obras). Este paradigma permite al posoccidentalismo deconstruir una gran variedad de relaciones y discursos colonizados por Europa, que tienen que ver con temas tales como la supuesta superioridad de la cultura letrada sobre la oral (otra tesis

10. Este es el tema del próximo acápite, donde se analiza en detalle.

11. Nota de Dussel: «De acuerdo con Hegel, en Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, 1988, 27», *ibíd.*, p. 200n.

12. *Ibíd.*, pp. 147-148.

weberiana escogida por el posoccidentalismo), la supuesta superioridad del racionalismo sobre las epistemologías naturalistas o animistas, el discurso de la «civilización» frente a la «barbarie», el del «cristiano» frente al «infiel», etc., y contraponerlos con una revaloración de las numerosas narrativas indígenas, y las historias y epistemologías locales que estos discursos ocultan y desprecian.

Así, en la base del análisis posoccidental está la ecuación del concepto de la modernidad que se encuentra en buena parte de la historiografía y las ciencias sociales producidas por la academia «occidental», con una creencia eurocéntrica en la superioridad europea sobre los «otros» coloniales —otros cuyas historias, formas de conocimiento, sistemas de valores, cosmologías (concepciones del espacio, el tiempo, el génesis, el crecimiento, la evolución, etc.) son despreciadas de una manera discursiva sistemática, por la imposición de un paradigma que, al haber tenido éxito generando poder sobre la naturaleza y otros seres humanos, se considera erróneamente como señal de superioridad epistemológica y axiológica sobre otras formas de conocimiento y otros sistemas de valores. Desde esta crítica, los logros occidentales no son ni tan excelsos como los ha representado el imaginario eurocéntrico ni tan originales (endógenos) como se ha creído.

2. LA CRÍTICA POSOCCIDENTAL DEL TIEMPO HISTÓRICO OCCIDENTALMENTE DEFINIDO

En un pasaje de Dussel citado en el acápite anterior,¹³ se menciona aquel aspecto del discurso modernista eurocéntrico que interpreta la supremacía geopolítica en el espacio geográfico de la entidad conocida como Europa según una cronología y una periodización eurocéntricas con respecto a otras culturas. Dussel ha analizado en detalle cómo esta narrativa, desde su perspectiva, distorsiona la conexión histórica entre la modernidad europea y la Antigüedad clásica, afirmando un vínculo directo «seudo-histórico» entre el Renacimiento europeo y la cultura clásica griega. A continuación ofrezco una versión resumida de este análisis.

Dussel cuestiona estos vínculos retrospectivos de la narrativa histórica europea sobre una base histórica¹⁴ y busca desacreditar la narrativa eurocén-

13. Este pasaje está citado en la nota anterior.

14. Para más detalles de esta deconstrucción histórica, véase Enrique Dussel, «Europa, modernidad y eurocentrismo», en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, p. 46.

trica de la «civilización» europea como única (cultural e históricamente específica) y «universal» (norma y estándar para la humanidad entera). La crítica de Dussel a esta pretensión de un vínculo retrospectivo único con la Antigüedad clásica por parte del imaginario histórico europeo deja en claro por qué es tan crucial para la crítica posoccidental de la modernidad la colonización ibérica de las Américas en el siglo XVI.

La pretensión de un vínculo tal, según Dussel, supone que ya existía una «historia mundial» (antes del surgimiento de un sistema-mundo capitalista en el siglo XVI) y que Europa es heredera (como suponía Hegel) de una tradición ininterrumpida desde la Antigüedad greco-romana hasta el presente (es decir, hasta la época de Hegel). Dussel sostiene, sin embargo, que la cultura europea no tiene derecho único (ni siquiera el más convincente) a un vínculo con dicha tradición y que, en todo caso, no hay una historia mundial antes de la expansión occidental de España y Portugal hacia las Américas a finales del siglo XV.

Es decir, nunca hubo empíricamente Historia Mundial hasta el 1492 (como fecha de iniciación del despliegue del ‘Sistema-mundo’). Anteriormente a esta fecha los imperios o sistemas culturales coexistían entre sí. Sólo con la expansión portuguesa desde el siglo XV, que llega al Extremo Oriente en el siglo XVI, y con el descubrimiento de América hispánica, todo el planeta se torna el «lugar» de «una sola» *Historia Mundial*.¹⁵

Al parecer, el argumento de Dussel es el siguiente: la pretensión de Europa de ser el centro de un desarrollo histórico universal empieza a ser creíble únicamente en la época del colonialismo europeo. Su centralidad es la de un centro metropolitano de un sistema-mundo colonial, económica y culturalmente enredado con sus periferias. Solo cuando se inicia su relación con el «otro» no-europeo, su centralidad en la historia mundial empieza a tener una base empírica concreta, por no decir, ideológica. Al ir más allá de los confines de Europa a un «nuevo mundo» desconocido para los europeos, Portugal y España iniciaron una historia mundial y, por lo tanto, dieron inicio a la «modernidad», en el sentido del imaginario de un geoespacio co-temporal. Este imaginario es posible por la incorporación de la América continental a la cartografía existente de Europa, Asia y África. Es el imaginario de un planeta espacialmente finito pero circunnavegable, unido por el comercio y la articulación del poder geopolítico intercontinental.¹⁶

En esta deconstrucción, Dussel también reclama un vínculo superior entre la cultura islámica y la antigüedad clásica.

15. *Ibíd.*, p. 46.

16. En cuanto al artículo citado se refiere, aquí estoy interpolando. La conexión entre la moder-

España, como primera nación «moderna»... abre la primera etapa «Moderna»: el mercantilismo mundial. Las minas de Potosí y Zacatecas (descubiertas en 1545-1546) permiten acumular riqueza monetaria suficiente para vencer a los Turcos en Lepanto veinticinco años después de dicho hallazgo (1571). El Atlántico suplanta al Mediterráneo. Para nosotros, la ‘centralidad’ de la Europa latina en la Historia Mundial es la *determinación fundamental de la Modernidad*. Las demás determinaciones se van dando en torno a ella (la subjetividad constituyente, la propiedad privada, la libertad del contrato, etc.) El siglo XVII (p. ej. Descartes, etc.) son ya el fruto de un siglo y medio de ‘Modernidad’: son efecto y no punto de partida. Holanda (que se emancipa de España en 1610), Inglaterra y Francia continuarán el camino abierto.¹⁷

nidad y el tejido económico y cultural entre el «viejo mundo» y el «nuevo mundo» (véase la crítica de Mignolo a la idea de «nuevo mundo», citada adelante) para formar un imaginario planetario al parecer descansa en la base de lo que Dussel concibe como «modernidad» y su conexión con una «historia mundial». Dussel explica esta conexión en un artículo anterior, citado en la próxima página. Evidentemente esta visión concuerda también con la idea de la modernidad en la teoría de los sistemas mundo, a la que nos referimos en la Introducción.

17. *Ibid.*, p. 46. En el capítulo 3, critico un aspecto de este pasaje: el supuesto de un *longue durée* cultural que corresponde a la historia del sistema-mundo capitalista. Sin embargo, aquí me interesa la visión de Dussel de cómo la imaginación europea historizó su propia evolución con respecto a otras culturas y considero creíbles y, hasta cierto punto, obligatorias, su concepción de la «historia mundial» como un fenómeno que surge conjuntamente con el expansionismo ibérico y su crítica a las pretensiones europeas a un vínculo único con la civilización clásica. Sin embargo, si bien es cierto que, por ejemplo, los europeos medievales nunca hubiera conocido a Aristóteles o la matemática y la astronomía griegas sin el contacto que tuvieron con los intelectuales árabes, no veo cómo se puede negar la forma distintiva en que algunos intelectuales europeos asumieron el conocimiento de la antigüedad para producir síntesis revolucionarias y totalmente únicas (desde el Renacimiento) que fueron conscientes de su propia modernidad, en el sentido de una *ruptura* tanto con la antigüedad como con el cristianismo escolástico medieval de Europa, lo cual habría convertido la sabiduría antigua en una reverencia limitante y retrógrada por la autoridad antigua. Esta ruptura con la autoridad de la tradición, incluyendo las tradiciones de la antigüedad clásica, más que una creencia eurocéntrica presuntuosa [smug] en una conexión ininterrumpida con la civilización clásica, es lo que otorga credibilidad a la idea de una modernidad europea endógena. En el capítulo 3 sostengo que existe, a mi parecer, la tendencia consistente en el análisis posoccidental a mirar el «occidentalismo» bajo la forma de una trayectoria de larga duración que oculta el sentido real en que la trayectoria occidental ha estado caracterizada por la ruptura y que es esta característica del «occidentalismo», más que cualquier otra, la que sustenta su pretensión a una «modernidad» endógenamente producida, es decir, la idea de Europa como escenario de rupturas epistemológicas sucesivas. El matrimonio que tuvo lugar en la Europa del siglo XVII entre la observación empírica y la lógica matemática y la cuantificación de las fuerzas naturales, desde este punto de vista, «es el momento más dramático... en la historia de lo que separará a Europa de las demás civilizaciones, produciendo aquella ciencia cuantitativa única y la tecnología que se sigue de ella, que revolucionarán, para bien o para mal, la relación de los seres humanos con la naturaleza». Charles Kors, «God’s Mathematical Order: the New Cosmology», video lecture series, Arlington, The Teaching Company, 1990. De esta manera, si bien me inclino a pensar, con Dussel, que el imaginario europeo de estar en

Desde este punto de vista, la *modernidad europea* no está vinculada con un linaje antiguo de discursos, narrativas y formaciones culturales civilizadoras (el pretendido vínculo con la Antigüedad) sino más bien con un imaginario geopolítico y una serie de discursos civilizadores que *ella misma produce* desde 1492 frente a sus «otros» coloniales, aun cuando «inscribe» (para usar un término favorito de Walter Mignolo) su supuesto vínculo único con el pasado greco-romano civilizado en su construcción de esos «otros» como bárbaros e incivilizados (privados de la supuesta conexión que tiene Europa con la Antigüedad civilizada). Como lo expresó Dussel en sus «Lecturas de Frankfurt» sobre «Eurocentrismo y Modernidad» algunos años antes de los ensayos citados en el acápite anterior:

La modernidad es para muchos (para Jürgen Habermas o Charles Taylor, por ejemplo) un fenómeno esencial o exclusivamente europeo. En estas conferencias sostengo que la modernidad es, de hecho, un fenómeno europeo, que se constituye, sin embargo, en relación dialéctica con una alteridad no europea que es su último contenido. La modernidad aparece cuando Europa se afirma como el «centro» de una historia mundial que ella inaugura. La «periferia» que rodea a este centro es, como consecuencia, parte de su propia definición. La oclusión de esta periferia (y el papel de España y Portugal en la formación del sistema mundo moderno desde finales del siglo XV hasta mediados del siglo XVII) lleva a los pensadores contemporáneos más importantes del «centro» a incurrir en una falacia a la hora de entender la modernidad. Si su forma de comprender la genealogía de la modernidad es, por lo tanto, parcial y provinciana, sus intentos por criticar o defender la misma son, de igual manera, unilaterales y parcialmente falsos.¹⁸

De esta manera, para Dussel, la modernidad es un fenómeno inseparable de la constitución europea del «otro colonial», sobre quien proyecta un papel subordinado en la creación de la «historia mundial» (pero con quien esta construcción europea de la modernidad establece una conexión inseparable, con la fase ibérica del mercantilismo europeo y su expansión hacia Occidente en el siglo XVI). El «otro» colonial se incorpora en esta historia mundial desde la perspectiva de un imaginario europeo que entiende ahora la tarea del

el centro de la historia mundial es una consecuencia del proyecto ibérico/europeo de expansión colonial desde el siglo XV, más que estar basado en un vínculo único de Europa con la antigüedad, me parece que esta recién hallada centralidad en la historia mundial no explican en sí y de por sí el dinamismo consiguiente de la expansión europea. Este dinamismo tiene que ver precisamente con la forma específica en que la cultura intelectual europea asimiló y trascendió el conocimiento antiguo, produciendo así nuevas formas de conocimiento que se prestan a los proyectos hegemónicos geopolíticos y geoeconómicos.

18. Dussel, «Eurocentrism and modernity», en J. Beverly y J. Oviedo, eds., *The Postmodern Debate in Latin America*, Durham, Duke University Press, 1993.

colonizador como la de llevar la fe y la civilización cristianas (un legado clásico greco-romano-hebreo supuestamente único de los europeos) a los primitivos/infieles que carecen de una historia, que están fuera del tiempo histórico, que son criaturas simples de la naturaleza, etc. Hasta cierto punto, éste es el argumento de que la modernidad es inseparable de la colonialidad y el eurocentrismo, tal como se presentó y discutió en el capítulo 1 y el acápite anterior. Sin embargo, se ha introducido un nuevo e importante elemento —la noción de un imaginario europeo del tiempo histórico.

Sobre la base de este imaginario, se crea una concepción teleológica de la historia, donde la escatología cristiana es la ideología fundacional de lo que evolucionará hasta convertirse en un proyecto civilizador secular. Desde esta perspectiva, se puede entender la «modernidad» como una secularización de lo que un autor posoccidental llama «cronotología cristiana»:

...la cristiandad europeo-medieval instituyó una cronotología del mundo por medio de la cual se trazó un mapa del mismo que eliminó los *loci* espacio-temporales de otras culturas. La forma particular por medio de la cual esta cronotología adquirió semblanza se produjo en el cronograma de la evangelización. Esta evangelización llevó al desentrañamiento de otros cronotopos y de otras experiencias de trascendencia...¹⁹

Eduardo Mendieta, autor del pasaje anterior, titula el acápite que sigue a dicho pasaje «La modernidad como secularización del cronograma cristiano» e inicia con el siguiente comentario:

Valiéndose de otros medios, la modernidad perpetuó la cronotología cristiana. La modernidad es la autodescripción de la sociedad a partir del tropo de la secularización de la historia divina. ¿En que consiste tal secularización? Consiste básicamente en la noción de progreso, la tan conocida separación de la Iglesia del Estado, el desarrollo y la diferenciación social... El progreso, el desarrollo y la diferenciación social son los instrumentos por medio de los cuales nuestras sociedades persisten en su modernidad. Calificar nuestras sociedades de modernas es, en cierta medida, una repetición de la empresa de los misioneros cristianos quienes se autoadjudicaban un estatus providencial, es decir la misión del sujeto blanco como sacrificio: evangelizar y colonizar al infiel.²⁰

19. Eduardo Mendieta, «Modernidad, posmodernidad y poscolonialismo: una búsqueda esperanzadora del tiempo», en S. Castro-Gómez y E. Mendieta, coords., *Teorías sin disciplina, op. cit.*, p. 155.

20. *Ibid.*, p. 155.

De acuerdo con las ideas de este pasaje, se puede trazar una línea clara entre el discurso / la práctica de la evangelización y la modernidad-como-progreso (y sus prácticas concomitantes) puesto que la primera, al construir la relación jerárquica «cristiano-infiel», sienta las bases para la jerarquía eurocéntrica entre «tradicional» y «moderno», entre «subdesarrollado» y «desarrollado». En términos posoccidentales, esto equivale a la jerarquización temporal-histórica de las culturas, con un «yo» europeo que se considera histórica/temporalmente «más avanzado» que los «otros» no-europeos, y por lo tanto, «más adelantado» en el «tiempo histórico», noción claramente inverosímil y contra-intuitiva cuando se concibe el tiempo como una «flecha» temporal universal de co-evolución, donde todas las trayectorias son *relativas* unas con respecto a otras, porque todas pueden referirse al mismo tiempo universal, planetario-evolucionista.

Walter Mignolo ofrece una periodización de la cronotología moderna (es decir, un análisis de cómo la visión occidental del tiempo histórico evolucionó históricamente) que empieza con la expansión colonial del siglo XVI. Su periodización nos ayuda a entender cómo la crítica posoccidental ve la interpenetración del discurso colonial con los imaginarios eurocéntricos del espacio y el tiempo. Al igual que Mendieta, Mignolo considera la fase cristiano-evangélica de la conquista ibérica como la primera fase de una trayectoria de discursos y prácticas colonialistas que han continuado hasta el presente (hasta la etapa de «globalización», en su sentido actual). En su opinión, ha habido

tres etapas previas de la globalización [que él ve como el etapa actual], bajo las banderas de la cristianización (por parte del imperio español), la misión civilizadora (por parte del imperio británico y la colonización francesa) y el desarrollo/modernización (por parte del imperialismo norteamericano).²¹

Desde el punto de vista de Mignolo y otros escritores posoccidentales, la prioridad que da la narrativa histórica europea a su desarrollo (europeo) desde lo medieval a lo moderno (con su pretensión, como señala Dussel, de una conexión única con el legado clásico grecorromano) niega al mismo tiempo una evolución histórica contemporánea a las otras culturas; es lo que Mignolo llama «la negación de la contemporaneidad». Se trata de una idea central en la deconstrucción posoccidental del imaginario europeo del tiempo y el espacio según se aplica a la relación centro-periferia –y de la «modernidad» definida en términos eurocéntricos. Es esta «negación de la contemporaneidad»

21. Walter Mignolo, «Globalización, procesos civilizatorios y la reubicación de lenguas y culturas», en *Pensar (en) los intersticios*, *op. cit.*, p. 59.

la que hace posible construir al «otro» colonial, localizado *geográficamente* en la periferia del sistema-mundo, como si «viviera *temporalmente* en el pasado» o «fuera de la historia» y necesitara que el proyecto modernizante colonizador/cristianizador/civilizador lo introdujera en la cronotología de Europa.

Esta negación de la contemporaneidad es producto de una evolución discursiva donde, según Mignolo, la naturaleza exótica de ese «otro» que el europeo encontró en las primeras épocas de exploración (de las Américas) se transforma de una alteridad en el espacio geográfico a una alteridad en el tiempo histórico, de manera que el «primitivo» o el «bárbaro» (el salvaje exótico) se convierte en el «otro» de la prehistoria, un humano protohistórico (o una cultura protohistórica) que solo entra en la «*historia*» como tal gracias a su encuentro con el «civilizador» europeo. Este aspecto «civilizador» del proyecto occidental alcanza una etapa crucial en el siglo XVIII con la representación del no-europeo colonizado como alguien que existe fuera de la historia, porque es externo al desarrollo teleológico de la «razón» –definida según la Ilustración del siglo XVIII– como principio organizador de las relaciones humanas.²²

Esta construcción discursiva se dio en varias etapas que corresponden a la expansión de los europeos a «nuevos mundos». Así, dice Mignolo en su ensayo «Globalización, procesos civilizatorios y la reubicación de lenguas y culturas»:

Unas cuantas décadas antes de la emergencia de un continente desconocido (desde la perspectiva de los observadores europeos) y de la gente desconocida que lo habitaba, los confines de la geografía coincidían con los de la humanidad. Se pensaba que más allá de los confines geográficos habitaban criaturas exóticas con dos cabezas, tres brazos, y cosas parecidas. Los límites de la geografía coincidían con los límites de la humanidad. Sin embargo, en cuestión de dos o tres décadas, ambos confines (los del mundo y los de la humanidad) se empezaron a transformar radicalmente. Las criaturas exóticas que alguna vez habían habitado los rincones desconocidos del mundo fueron reemplazados por los salvajes (o caníbales) que habitaban el Nuevo Mundo.²³

22. En palabras de Mary Louise Pratt, una visión de los pueblos no-europeos como habitantes de «un mundo cuya historia estaba por empezar» con la llegada de los europeos con su proyecto modernizador/civilizador. En *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, New, Routledge, p. 126.

23. Walter Mignolo, «Globalización, procesos civilizatorios y la reubicación de lenguas y culturas», en *Pensar (en) los intersticios*, op. cit., pp. 57-58.

En esta coyuntura, cuando la fantasía geográfica fue reemplazada por el encuentro fáctico con la realidad empírica del «otro», el imaginario eurocéntrico empezó a construir discursos de asimetría entre el europeo y ese «otro». Estas construcciones discursivas siguieron dos líneas de fuerza:

Los confines geográficos y los de la humanidad fueron reubicados por dos fuerzas: por un lado, la transformación del conocimiento generada por las interacciones culturales entre gentes que hasta este momento no sabían unos de otros; y por otro, la creciente conciencia de la expansión de la tierra más allá de los límites de lo conocido. Los caníbales y los salvajes fueron ubicados en un espacio que empezó a concebirse como un Nuevo Mundo.²⁴

El imaginario del «Nuevo Mundo» es otra etapa en la construcción del imaginario eurocéntrico.²⁵ Sin discutir aquí la genealogía de las diferentes etapas de la construcción de este imaginario, baste decir que Mignolo nos ha proporcionado un elemento fundacional con la «negación de la contemporaneidad» y ha hecho que nos enfoquemos en la asincronía implícita entre la idea eurocéntrica de un «nuevo mundo» y una cronología europea preestablecida (al menos desde un punto de vista eurocéntrico) que reclama su origen en la Antigüedad grecorromana. La «diacronía» que se volverá mucho más central en las siguientes etapas del discurso eurocéntrico sobre el «otro» ha empezado a manifestarse, aunque solo de forma implícita. A fin de reclamar un estatus normativo y universal para la cronotología europea, se ha dividido el «tiempo» en dos: por un lado, una *historia* universal (europea); y por otro, temporalidades particulares (no-históricas, es decir sin desarrollo, y también no-universales, y por lo tanto, incapaces de servir como norma de civilización) de todos los «otros» culturales no-europeos.

De acuerdo con Mignolo, el imaginario europeo que separaba a los «caníbales y salvajes» del «Nuevo Mundo» de los europeos, fue básicamente geográfico y espacial en sus etapas iniciales. Fue un imaginario de espacio y distancia, el espacio y la distancia entre dos mundos: el uno conocido, el «viejo mundo», y el otro desconocido, el «nuevo mundo». No obstante, «viejo» y «nuevo» no habían adquirido aún un significado histórico-temporal propiamente dicho. Esto cambió a finales del siglo XIX:

24. *Ibid.*, p. 58.

25. Mignolo señala, no sin una buena dosis de ironía, la arrogancia etnocéntrica de Europa cuando designa como «nueva» una parte del mundo porque hasta entonces no era conocida para los «descubridores», un mundo que obviamente no tenía nada de nuevo para sus habitantes indígenas.

A finales del siglo XIX, los confines espaciales se volvieron cronológicos. A comienzos del período moderno [en el siglo XVI], ocurrió una transformación entre los confines geográficos y humanos: a fines del siglo XIX, los salvajes y los caníbales del espacio se convirtieron en los primitivos y exóticos orientales del tiempo. Mientras que el siglo XVI fue el escenario de un caluroso debate acerca de los confines de la humanidad, con Las Casas, Sepúlveda y Victoria como personajes principales de la controversia, hacia el siglo XIX el problema ya no era si los primitivos y los orientales eran humanos o no, sino, más bien, qué tan lejos estaban del presente Estado de civilización de la humanidad. A Lafiteau (*Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, 1724) se le ha dado crédito como uno de los pensadores más importantes en este proceso de convertir a los salvajes/caníbales en primitivos/orientales y de desplazarlos a una escala cronológica opuesta a la distancia geográfica. La «negación de la contemporaneidad» fue el resultado final de reubicar a los pueblos en una jerarquía cronológica en vez de hacerlo en lugares geográficos. La reubicación de lenguas, pueblos y culturas en el tiempo y no en el espacio, que encuentra su formulación más sistemática en la *Filosofía de la historia* (1822) de Hegel, no había sido refutada, hasta hace unos cincuenta años, por los intelectuales involucrados en los movimientos de liberación y descolonización.²⁶

La idea de una «jerarquía cronológica» obviamente solo tiene sentido si *negamos* (desafiando la lógica) el hecho evidente de que personas espacial y geográficamente distantes, que no se conocen entre sí, siguen siendo *contemporáneas en el tiempo*, y por lo tanto, como dice Mignolo, están «co-evolucionando».²⁷ Una jerarquía cronológica que ordena las culturas según su «ubicación» temporal en una teleología imaginaria de estados de desarrollo solo tiene sentido si otorgamos estatus *ontológico* a lo que representa ese imaginario, como si fuera algo *objetivamente dado* en vez de un imaginario construido por sujetos históricos particulares donde pueden verse como sujetos jerárquicamente superiores. Una vez deconstruida esta jerarquía cronológica como discurso etnocéntrico, se puede ver la contemporaneidad de todas las culturas en un momento dado y entender que están «co-evolucionando» dentro de sus contextos geoculturales específicos.

Esta aceptación de la contemporaneidad, a su vez, exige el reconocimiento de que las nociones geográficas de «centro» y «periferia» que articulan el proyecto colonial, son en sí mismas totalmente relativas y no pueden entenderse en un sentido culturalmente jerárquico. Según Mignolo, la deconstrucción de la geografía espacial del centro y la periferia abre la perspectiva

26. Mignolo, *op. cit.*, p. 58.

27. Véase el primer pasaje en la próxima página, citado en la nota 28, sobre la idea de Mignolo de «co-evolución» y el mismo pasaje citado en toda su extensión en el capítulo 1.

de «co-evolución» en el tiempo. Menciono aquí nuevamente parte de un pasaje citado en el capítulo 1 (en el contexto de un análisis de la relación entre posoccidentalismo y teoría de la dependencia):

Utilizo a lo largo de esta obra [*The Darker Side of the Renaissance*] la dicotomía centro/periferia. No la utilizo bajo el supuesto de que existe un centro ontológico (Europa) y varias periferias ontológicas (las colonias). Espero mostrar que el centro es móvil... como lo es el pronombre personal «yo» y los conceptos de «mismo» y «otro». Sin embargo, ocurrió que durante la Europa del siglo XVI se empezó a construir como el centro y a entenderse la expansión colonial como un movimiento hacia las periferias –esto, claro está, desde la perspectiva del observador... Uno de los principales objetivos de este estudio es poner en primer plano las «historias» y los «centros» que los misioneros europeos y hombres letrados negaron a la gente de las periferias coloniales. Sólo dentro de un modelo evolucionista de la historia pudieron el centro y la periferia fijarse y ontologizarse. Dentro de un modelo co-evolucionista y una hermenéutica pluritópica, los centros y las periferias coexisten en una lucha constante de poder, dominación y resistencia.²⁸

Este «modelo co-evolucionista de la historia» es análogo a lo que Dussel denomina un paradigma «planetario» opuesto al paradigma eurocéntrico de la modernidad. Una vez abandonado el eurocentrismo, se puede entender el mundo moderno como co-constituido por todos los pueblos que participan, voluntariamente o de otra forma, en la conformación del sistema mundo-moderno, abriendo la posibilidad de lo que Dussel llama «transmodernidad». Desde esta perspectiva,

La «realización» de la modernidad ya no radica en el paso de su potencial abstracto a su materialización europea «real». Al contrario, en la actualidad radica en un proceso que trascenderá la modernidad como tal, una suerte de trans-modernidad, donde la modernidad y su alteridad negada (las víctimas) se co-realizan en un proceso de mutua fertilización creativa. La transmodernidad (como un proyecto de liberación política, económica, ecológica, erótica, pedagógica y religiosa) es la co-realización de aquello que es imposible que la modernidad logre por sí misma: es decir, una solidaridad corporativa, que he calificado de analéctica, entre centros y periferias, hombres y mujeres, diferentes razas, diferentes grupos étnicos, diferentes clases, civilización y naturaleza, cultura occidental y culturas del Tercer Mundo, etcétera. Para que esto ocurra, sin embargo, la «otra cara» negada y victimada de la modernidad –la periferia colonial, el Indio, el esclavo, la mujer, el niño, las culturas populares su-

28. Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, op. cit., p. 337n.

balternizadas— debe, en primer lugar, descubrirse como inocente, como la víctima inocente de un sacrificio ritual, que, en el proceso del propio descubrimiento, puede culpar a la modernidad de una violencia originaria, constitutiva e irracional.²⁹

De esta manera, la trascendencia de la modernidad, definida en términos eurocéntricos, implica, en el nivel más profundo de la narrativa occidental, el reconocimiento de la negación de la coevolución de los «otros», otros cuya historicidad ha sido negada por el discurso europeo de la jerarquía cronológica y cuyas trayectorias históricas se han visto truncadas e incluso abortadas por las prácticas coloniales de discriminación y dominación.

Es en este contexto que el posoccidentalismo ve la etapa actual de «globalización» del sistema-mundo, con lo que ofrece una perspectiva distinta sobre este fenómeno que tal vez no se encuentra de la misma forma en otras teorías. Una vez descritas «las tres etapas de la modernidad» (véase arriba), Mignolo introduce la idea de que «la negación de la negación de la contemporaneidad» —que equivale a aceptar la coevolución en el tiempo y el espacio de las culturas europeas y no-europeas— está respaldada por la etapa actual del desarrollo del sistema-mundo moderno, la *globalización*. Así, la globalización es vista como la última etapa en la articulación del sistema-mundo.

La etapa actual de la globalización, dirigida por compañías transnacionales, está contribuyendo de manera involuntaria con la restitución del espacio y del lugar y con la multiplicación de las historias locales. En otras palabras, la etapa actual de la globalización y su énfasis en el mercado están contribuyendo a la negación de la negación de la contemporaneidad, un principio estratégico de las tres etapas previas de la globalización, bajo las banderas de la cristianización (por parte del imperio español), la misión civilizadora (por parte

29. Dussel, «Eurocentrism and Modernity», *op. cit.*, p. 76. Si como he dicho, la concepción posoccidental de la «modernidad», que se puede identificar con la «colonialidad eurocéntrica», es reduccionista, este concepto de una «transmodernidad» me parece utópico y visionario. Desde ambos puntos de vista, la «modernidad» como fenómeno histórico se identifica con la «colonialidad» y la «eurocentricidad»: cualquier otra cosa que pueda ser o haya sido se convierte en algo insignificante por su despliegue como sistema de dominación colonial y por su ropaje como algo progresivo y emancipador. Sin embargo, como sostengo en la conclusión de este capítulo, la crítica posoccidental del tiempo histórico, definido en términos occidentales y tomado como elemento analítico propio de la crítica posoccidental de la modernidad occidental en general, es válida en sus fundamentos y no puede decirse que sea totalizadora o reduccionista, aunque va más allá del ámbito de esta investigación dar un argumento más detallado de por qué lo creo así.

del imperio británico y la colonización francesa) y el desarrollo/modernización (por parte del imperialismo norteamericano).³⁰

Con este pasaje, podemos recapitular la trayectoria de esta línea de pensamiento, presentada antes en las citas de Mignolo, de la siguiente manera: una vez logrado el «descubrimiento» inicial del «Nuevo Mundo» e inicia la fase ibérica de la modernidad como imposición conjunta de las políticas mercantilistas/coloniales y la ideología cristiana, los «otros» empezaron a ser imaginados no como seres exóticos dudosamente humanos, sino como seres humanos fuera de la historia, «perdidos» e irredentos en un tiempo sin historia. El cristianismo como religión llena de temporalidad teleológica, dio origen a un imaginario colonial-religioso que representó el inicio del desplazamiento de los otros, quienes pasaron de estar *espacialmente distanciados* a estar *temporal e históricamente retrasados*, pues al no ser cristianos, estaban fuera de la escatología bíblica del pecado original y la redención, y por ende, fuera de la «historia» tal como la imagina dicha escatología. Aunque la «negación de la contemporaneidad» no alcanza su pleno desarrollo hasta el siglo XIX, cuando la escatología cristiana se transforma en la doctrina secular del «progreso» (para convertirse más tarde en el discurso de la «modernización y el desarrollo»), el proceso de jerarquización histórico-temporal del «yo» europeo y el «otro» no-europeo ya había empezado. La etapa actual de la «globalización» marca el final del mito de la historia diacrónica, que revela las cronologías históricas eurocéntricas, materializadas en las narrativas históricas occidentales, como construcciones discursivas más que como descripciones «históricas» verdaderas en sentido historiográfico.

Las tres etapas de la globalización representadas por la expansión europea previa al mercado transnacional y mundial que estoy presuponiendo aquí, no deben ser vistas como si siguieran una cronología lineal hegeliana sino, más bien, en una coexistencia espacial de memoria...y como contradicciones diacrónicas. Paradójicamente, la última etapa de la globalización (compañías transnacionales y tecnoglobalismo) está creando las condiciones para pensar más de manera espacial que cronológica. La espacialización trae a un primer plano el hecho de que no hay gente del presente que esté viviendo en el pasado (como lo proponía el modelo hegeliano de la historia universal) sino que el presente es una variedad de círculos cronológicos y ritmos temporales. Así, la globalización económica está facilitando la tarea intelectual de negar la negación de la contemporaneidad, de eliminar la misión civilizadora y de concep-

30. Mignolo, «Globalización, procesos civilizatorios y la reubicación de lenguas y culturas», en *Pensar (en) los intersticios*, op. cit., p. 57-58.

tuar el proceso civilizador como uno en el cual la humanidad entera contribuyó y está contribuyendo.³¹

Desde este punto de vista, la globalización como etapa en la evolución del sistema-mundo moderno es una potencial etapa emancipadora, pues restaura la primacía ontológica de la contemporaneidad, disipando la ilusión de que «hay gente del presente que esté viviendo en el pasado». Si todos los pueblos del mundo viven el mismo tiempo histórico coevolutivo, ya no se puede negar que este mundo «moderno» en que vivimos está constituido conjuntamente por todos esos pueblos, y la jerarquización de las culturas según su «ubicación» en un *continuum* histórico coevolutivo pierde todo significado. Lo que Dussel llama el «paradigma planetario» surge entonces como la posibilidad de una gracia redentor de la época en lo que vivimos, alumbrada con los dolores de la historia de la modernidad, con su dominación eurocéntrica, su despojo y su explotación de los pueblos no-europeos.

3. CONCLUSIÓN

Al presentar la crítica posoccidental del eurocentrismo como constituyente fundamental de la modernidad definida en términos occidentalistas, he considerado necesario reunir dos corrientes de dicha crítica: una que se ocupa del pretendido *origen europeo* de la modernidad con la invención de la racionalidad científica, basada en un supuesto legado de la civilización clásica; y la otra que gira en torno al imaginario occidental, según el cual los europeos están «delante» de otras culturas en el tiempo histórico. Las he presentado juntas porque comprenden dos caras de una misma moneda, dos formas en lo que Europa concibe su excepcionalidad con respecto a otras culturas, y que *supuestamente* tienen un estrecho vínculo. Y en realidad, debemos considerarlas juntas en la medida que el imaginario europeo de una teleología histórica superior (que equivale a un «adelanto» en el tiempo) está arraigado, desde la perspectiva posoccidental, en la pretensión de Europa a ser la heredera de la sabiduría clásica—sobre la que supuestamente se construye la racionalidad europea moderna desde el Renacimiento³²— y el derecho concomitante de tener

31. Mignolo, *ibíd.*, pp. 59-60.

32. Sin embargo, como sostuve en la nota 17 de este capítulo, no veo que esta pretensión de Europa a una excepcionalidad [the claim of European exceptionalism] en su desarrollo de la racionalidad científica se base en su pretensión histórico a un legado clásico. Cualquier historia del desarrollo intelectual europeo que quiera ser exacta tendría que recalcar tanto las discontinuidades como las continuidades con el saber clásico en la evolución de la filosofía na-

una misión «civilizadora» propia y única (cuya realidad está documentada claramente en toda su barbarie).

Sin embargo, a pesar de que he presentado estos aspectos de la crítica del eurocentrismo como dos caras de una misma moneda, para tomar en cuenta la perspectiva posoccidental, no veo cómo puedan estar basados en la misma lógica. Desde mi punto de vista, la idea de «estar adelantado» en el tiempo histórico —que equivale a negar la contemporaneidad de todas las culturas— es una idea claramente eurocentrista y se basa en un mito incompatible con la misma noción del tiempo como trayectoria histórica planetaria. Ninguna cultura, sostiene firmemente Mignolo, puede ser entendida como más adelantada que otra. La contemporaneidad es una propiedad dada del tiempo planetario universal y desafía todos los intentos de construcción mitopoética de la «historia diacrónica».

Sin embargo, en mi opinión, la crítica posoccidental del eurocentrismo, al poner de manifiesto el mito de la superioridad histórico-cultural de Europa, quiere negar a la evolución europea ciertas propiedades que, me parece, son genuinamente europeas y que, en buena medida, explican la hegemonía de Europa en el sistema-mundo desde el siglo XVI. Aunque Dussel ciertamente tiene razón cuando dice que Europa occidental no fue en ningún sentido ni la única ni la inmediata heredera de la cultura clásica, me parece que va contra el sentido histórico negar que ciertos pensadores europeos (desafiando la herencia cristiana medieval de Europa) pudieron *transmutar* ciertos aspectos de las antiguas epistemologías de modo que dichas transmutaciones contribuyeron al ímpetu del pensamiento científico europeo y que éste a su vez revolucionó Europa y su relación con el resto del mundo (véase nota 17 de este capítulo).

Me parece una actitud oscurantista totalizar la trayectoria entera del pensamiento europeo como un período de larga duración, cada una de cuyas etapas puede reducirse a un imaginario de la supremacía europea, que supuestamente les proporciona una lógica interna. Fue precisamente porque ciertos europeos de dotes excepcionales (¡dotes *humanas*, no europeas!) desafiaron los mismos supuestos culturales y epistemológicos sobre los que se construyó el cristianismo europeo y el escolasticismo neo-aristotélico, que Europa (muy en contra de las inclinaciones de la mayoría de Europeos) se

tural y las ciencias naturales europeas. Si estas últimas hubieran dependido exclusiva o incluso principalmente de un supuesto vínculo con la sabiduría clásica, ninguna de ellas habría surgido. En este sentido, yo separaría los logros reales (históricamente portentosos) de la cultura europea en esta coyuntura crítica, de sus imaginarios histórico-culturales sobre sí misma y de su misión en el mundo. Los primeros no pueden bajo ninguna circunstancia reducirse a los segundos, y hacerlo, en mi opinión, sobreestima la importancia de estas formaciones discursivas colonialistas y eurocéntricas en la creación del mundo moderno.

convirtió en el centro de una prodigiosa reestructuración de la relación entre los seres humanos y la naturaleza, que a su vez fue decisiva en la creación de condiciones para la base tecnológica del capitalismo y la expansión mundial.

Lejos de aceptar presuntuosamente [*smugly*] un vínculo de Europa con la Antigüedad, aquellos individuos fueron iconoclastas que desafiaron la idea de basar el conocimiento científico en la autoridad antigua. Giordano Bruno murió en la hoguera por sus ideas y Galileo tuvo que retractarse de lo que sabía cierto a fin de evitar el mismo destino. Esta tensión en la cultura europea renacentista entre la autoridad colectiva y el genio individual me parece decisiva para lo que sigo considerando como el modernismo occidental, aun cuando sus responsables no tuvieran ninguna ideología acerca de la «modernidad» per se. Al contrario, ellos mismos *crearon* las ideas revolucionarias que hicieron inevitable una ruptura con el pasado. De este modo, me parece una posición reduccionista ver la evolución intelectual europea desde la óptica característica de una preocupación obsesa por la superioridad étnica o ver en el expansionismo ibérico la condición suficiente de posteriores hegemonías europeas (véase siguiente capítulo).

Al decir esto, de ninguna manera estoy negando o minimizando aquel aspecto de la dinámica del expansionismo europeo que fue colonialista, racista, eurocéntrico y genocida. Sin embargo, no me parece que tiene sentido hablar de «modernidad» como algo reductible al aspecto colonialista de su articulación, sin reconocer los aspectos propiamente europeos de la dinámica modernista que hicieron del sistema-mundo moderno (el sistema-mundo moderno/colonial) un fenómeno mundial. Tampoco me parece convincente el intento de la versión posoccidentalista de la teoría social crítica de comparar la búsqueda occidental del conocimiento «exacto» del mundo natural y el control sobre él, con un sed de dominio colonial. Es cierto que esa búsqueda, por parte de Europa, pudo haber causado daños incalculables e impedido una forma holística de relación entre los seres humanos y entre éstos y el mundo natural y las culturas basadas en dicha relación, pero me parece sin sentido negar que la modernidad es, en buena medida, resultado de descubrimientos que pusieron el mundo natural a disposición del entendimiento y el control de los seres humanos en una forma sin precedentes, y que tales descubrimientos no estuvieron motivados por un deseo de colonizar a los no-europeos. Y sin embargo, también fueron, a su manera, producto de la cultura europea, tanto como lo fueron la Reconquista, la Inquisición o la Conquista.

Me parece problemático insinuar una ecuación entre «Occidentalismo», en el sentido utilizado en la crítica posoccidental, y cultura europea en el sentido amplio del término. Al no encontrar una distinción entre ambos en las obras de los autores posoccidentales que he analizado, me veo obligado a

cuestionar y problematizar la comprensión culturalista de la modernidad en el análisis posoccidentalista. Estas y otras posturas críticas con respecto a la resignificación posoccidental de la «modernidad» se desarrollan en el capítulo 3.

CAPÍTULO TRES

La resignificación posoccidental de la «modernidad» como «colonialidad» y «eurocentrismo»: una crítica

En este capítulo exploro con mayor profundidad la afirmación hecha en este estudio de que la significación posoccidental de la modernidad, en ciertos aspectos claves, manifiesta tendencias totalizantes y reduccionistas que vuelven problemático el uso del término «modernidad». Desde mi punto de vista, existen problemas con la forma en que se re-significa la modernidad en la crítica de la modernidad como colonialidad y en la crítica de la modernidad como eurocentrismo. Sin embargo, como dije al final del capítulo anterior, me parece convincente y poco problemático aquel aspecto de la deconstrucción del eurocentrismo relacionado con el hecho de ver a Europa y a los europeos como históricamente más «avanzados» en virtud de un imaginario mítico del tiempo histórico. Por esta razón, este aspecto de la crítica posoccidental no figura en los siguientes comentarios críticos y será retomado brevemente en la conclusión.

Es necesario subrayar un punto adicional antes de proseguir con la crítica en torno a la resignificación posoccidental de la «modernidad» como «colonialidad» y «eurocentrismo», y es que, si bien estos dos aspectos son analíticamente distintos (y se presentaron como tal en los capítulos 1 y 2), su interdependencia funcional en las obras posoccidentales que hemos considerado sugiere que es más lógico entenderlos como una deconstrucción/resignificación unificada del significado de la «modernidad». Por lo tanto, los acápi-tes siguientes tratan de forma crítica la «colonialidad eurocéntrica» como concepto unitario, sin olvidar que el aspecto del eurocentrismo que enfocamos aquí tiene que ver con la afirmación de que Europa tiene un vínculo originario con la modernidad como transformación mundial de la realidad social, económica, política y cultural, y no con la afirmación de que existe un «avance» o una «civilización» superior que implica la negación de una evolución contemporánea de otras culturas.

1. INTERROGANTES PRELIMINARES

Desde mi punto de vista, la deconstrucción y la resignificación posoccidentales de la «modernidad» se basan en parte en la idea totalizadora de que los 500 años de modernización, expansión e interacción europea con las Américas son una trayectoria de «larga duración» –cuyas etapas estructurales y discursivas estarían conectadas por el concepto «omnicomprensivo» de «Occidentalismo» y su articulación en las periferias no-europeas como una colonialidad eurocéntrica. Desde esta perspectiva, en un pasaje similar al de Coronil, citado en la Introducción, Walter Mignolo hace el siguiente comentario con respecto al «Occidentalismo»:

Por «diferencias coloniales» (y quizá debería decir la «diferencia colonial») entiendo, a lo largo de mi análisis, la clasificación del planeta de acuerdo con el imaginario moderno/colonial, representado por la colonialidad del poder; una energía y una maquinaria que transforma las diferencias coloniales en valores. Si el racismo es la matriz que permea todos los dominios del imaginario del sistema-mundo moderno/colonial, el «occidentalismo» es la metáfora omnicomprensiva en torno a la que se constituyen y reconstituyen las diferencias coloniales a través de las numerosas manos por las que ha pasado la historia del capitalismo...y las ideologías cambiantes causadas por los conflictos imperiales.¹

Este pasaje implica que la «colonialidad» (el «racismo» que es «la matriz que permea todos los dominios del imaginario del sistema-mundo moderno/colonial») no puede separarse de la «modernidad» –porque la «modernidad», interpretada como si significara al nacimiento de un sistema-mundo capitalista, está dialécticamente asociada con su «lado oscuro», la colonización de los pueblos no-europeos de color de acuerdo con un esquema racista que «transforma las diferencias en valores» de forma jerárquica– y que esta colonialidad eurocéntrica vincula discursivamente todas las fases de la trayectoria de larga duración de la modernidad capitalista. De este modo, la ideología o imaginario del «Occidentalismo» ha sido «constitu[ido] y renonstitu[ido] por una serie de potencias hegemónicas europeas (y posteriormente por los Estados Unidos) en una competencia imperialista por el control del mundo no-europeo, una trayectoria que empieza con la colonización de las Américas en el siglo XVI.

Este argumento lo expuse ya en la Introducción y en el primer capítulo. Sin embargo, quiero subrayar que esta supuesta ideología eurocéntrica,

1. Walter Mignolo, *Historias locales / diseños globales*, op. cit., p. 73.

que construye jerarquías de valor y pone en práctica ese imaginario mediante la subyugación y explotación de la gente de color no-europea (colonialidad), se presenta como la lógica o gramática subyacente del sistema mundo-moderno (redefinido, por lo tanto, como sistema-mundo moderno/*colonial*) desde el siglo XVI hasta la actualidad, cuando empieza a resquebrajarse bajo la influencia de la globalización y la descolonización de la epistemología occidental.

Según Dussel, la clave para entender la «modernidad» como realidad eurocéntrica-colonial es comprender que

Se trata de descubrir el origen de lo que llamo «el mito de la modernidad» en sí mismo. La modernidad incluye un «concepto» racional de emancipación que afirmamos y subsumimos. Pero, al mismo tiempo, desarrolla un mito irracional, una justificación por la violencia genocida. Los posmodernistas critican la razón moderna como una razón de terror, nosotros criticamos la razón moderna por el mito irracional que esconde.²

Siguiendo la tendencia posoccidentalista de distinguir sus deconstrucciones de las críticas «posmodernistas» de la modernidad que se hacen desde dentro de la trayectoria del modernismo europeo, me parece que la postura posoccidentalista, en este punto, es que los pueblos colonizados no tuvieron que esperar a los horrores del siglo veinte o al análisis de la crítica social y del posmodernismo, para saber que existió un lado «oscuro» de la razón occidental.³ Ese lado oscuro ha sido su experiencia del Occidentalismo desde su pri-

2. Enrique Dussel, «Eurocentrism and modernity», *op. cit.*, pp. 65-66.

3. Estoy pensando no solo en la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt sino también en varias críticas posmodernistas similares. Esta crítica «occidental» de la razón occidental podría resumirse en el siguiente pasaje de *La condición de la posmodernidad*, de David Harvey, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1998, pp. 28-29: «En efecto, el siglo XX –con sus campos de concentración, escuadrones de muerte, militarismo, dos guerras mundiales, amenaza de exterminio nuclear y la experiencia de Hiroshima y Nagasaki– ha aniquilado este optimismo [basado en ‘doctrinas ilustradas de la igualdad, la libertad y la fe en la inteligencia humana (una vez garantizados los beneficios de la educación), y en la razón universal’]. Peor aún, existe la sospecha de que el proyecto de la Ilustración estaba condenado a volverse contra sí mismo, transformando así la lucha por la emancipación del hombre en un sistema de opresión universal en nombre de la liberación de la humanidad. Esta era la desafiante tesis de Horkheimer y Adorno en su *Dialéctica de la Ilustración* (1972). Escrito a la sombra de la Alemania de Hitler y de la Rusia de Stalin, los autores sostenían que la lógica que encubría la racionalidad de la Ilustración era una lógica de dominio y opresión. La ambición por dominar la naturaleza llevaba implícito el dominio de los seres humanos que conduciría por fin a ‘una condición de auto-sometimiento de carácter pesadillesco’ [R. Bernstein, edit., *Habermas and Modernity*, Oxford, Oxford University Press, 1985, p. 9]. La rebelión de la naturaleza, que ellos consideraban como la única salida del impasse, debía pues ser concebida co-

mer encuentro con los europeos. Al fundar esta crítica en un presunto vínculo entre la razón occidental y la instrumentalización de los indígenas americanos y otra gente de color desde el siglo XVI, el análisis posoccidental pretende una prioridad histórica y analítica con respecto a la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. Esta última, por su parte, ubica su crítica en la transformación de la razón ilustrada *del siglo XVIII* en la racionalidad instrumental opresiva del capitalismo de los siglos XIX y XX, que es un óptica bien distinta. Resulta de este giro posoccidental que,⁴ a pesar del «‘concepto’ racional de emancipación» que conlleva –y que nace con la Ilustración y la Revolución Francesa en el siglo XVIII, aunque sus raíces se hallan en el Renacimiento humanista del siglo XVI y en las revoluciones filosóficas y científicas de los siglos XVI y XVII– la razón occidental está asociada irremediabilmente con la colonización y la subalternización de los no-europeos en las Américas como su lado «oscuro» e «irracional».

Fernando Coronil expresa esta idea con las siguiente palabras:

La crítica del *locus* de la modernidad desde sus márgenes crea las condiciones para una crítica intrínsecamente desestabilizadora de la propia modernidad. Deshacer la descripción de la periferia como la encarnación del atrasa bárbaro, desmitifica también la autorrepresentación de Europa como la encarnación de la razón universal y el progreso histórico.

Lejos de las luces cegadoras de la Ilustración europea, en medio de pueblos que portan las cicatrices de la violencia moderna como una segunda piel,

mo una rebelión de la naturaleza contra el poder opresivo de la razón puramente instrumental sobre la cultura y la personalidad».

4. Un buen ejemplo de la tendencia del posoccidentalismo a entender la «razón instrumental», en el sentido weberiano, como legado colonial, es el siguiente pasaje de Santiago Castro-Gómez: «La persistente negación de este vínculo entre modernidad y colonialismo por parte de las ciencias sociales ha sido, en realidad, uno de los signos más claros de su limitación conceptual. Impregnadas desde sus orígenes por un imaginario eurocéntrico, las ciencias sociales proyectaron la idea de una Europa *aséptica* y *autogenerada*, formada históricamente sin contacto alguno con otras culturas. La racionalización –en sentido weberiano– habría sido el resultado de un despliegue de *cualidades inherentes* a las sociedades occidentales (el ‘tránsito’ de la tradición a la modernidad), y no de la interacción colonial de Europa en América, Asia y África a partir de 1492. Desde este punto de vista, la experiencia del colonialismo resultaría completamente irrelevante para entender el fenómeno de la modernidad y el surgimiento de las ciencias sociales. Lo cual significa que para los africanos, asiáticos y latinoamericanos el colonialismo no significó primariamente destrucción y expropiación sino, ante todo, el comienzo del tortuoso pero inevitable camino hacia el desarrollo y la modernización. Este es el imaginario colonial que ha sido reproducido tradicionalmente por las ciencias sociales y la filosofía en ambos lados del Atlántico». Santiago Castro-Gómez, «Latinoamericanismo, modernidad, globalización: prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón», en *Teorías sin disciplina, op. cit.*, p. 170.

se hace difícil apartar de la vista o desplazar hacia Otros extranjeros el bárbaro envés de la civilización moderna.⁵

Por lo tanto, esta crítica de la razón ilustrada prefiere verlo como un momento histórico en una trayectoria unificada, desde la evangelización cristiana hasta la teoría de la modernidad y el «desarrollismo» del Tercer Mundo, en otras palabras, como una serie de discursos dobles que interpretan los valores «superiores» del Renacimiento y la Ilustración europeos si no como concordantes, al menos sí como compatibles con los discursos de dominación jerárquica y supremacía, basados en diferencias étnicas o raciales y justificados por la idea de una Europa cuya misión es «civilizadora».

En América Latina, desde Argentina hasta México, la incesante insistencia en la necesidad de proteger la civilización importada de lo primitivo local revela tanto los límites de la misión civilizadora de Europa como el grado hasta el cual su racionalidad ha llegado a formar parte de la autoconformación latinoamericana. En sociedades formadas mediante la violencia de una cultura de conquista, la aparición del Estado como agente de la civilización a duras penas logra ocultar la violencia sobre la que se sostiene su poder.⁶

En esta forma de describir la «misión civilizadora» de Europa está implícita la idea de que la penetración de las influencias modernistas europeas en América Latina (incluyendo la presencia de los ideales de la Ilustración y la Revolución francesa en la época de los movimientos de independencia y la formación de los estados nacionales latinoamericanos) ha seguido a lo largo de todas sus fases una misma lógica de «alterización» y conquista, y que este proyecto expansionista-modernista es colonialista, racista y violento en sí mismo, aun cuando se haya presentado bajo el ropaje de «razón moderna», «Ilustración», declaración universal de los derechos humanos, etc. Una vez más, se considera que la teoría crítica de la escuela de Frankfurt descubrió, como consecuencia de la barbarie del siglo XX europeo, *lo que siempre fue la realidad de la «modernidad» desde el punto de vista de la «diferencia colonial»*:

Escribiendo en medio de una Europa abismada en su propio salvajismo, Walter Benjamin describió el horror que enfrentaba con la sentencia de que «no hay documento de la civilización que no sea al mismo tiempo documento de la barbarie» [Walter Benjamin, *Iluminations*, New York, Schocken Books,

5. Fernando Coronil, *El Estado mágico: naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*, op. cit., p. 85.

6. *Ibid.*, p. 85.

1969, p. 256]. Leer la historia latinoamericana como un documento de dos caras revela la unidad de razón y violencia que está en la raíz de su formación como periferia de Europa. Mediante la historización de las formas específicas en las cuales la civilización metropolitana ha sido la madre de la barbarie colonial, podemos entender de una nueva manera tanto los centros como las periferias.⁷

Así, al estudiar «el lado más oscuro del Renacimiento», Walter Mignolo establece algunos antecedentes históricos del «lado oscuro» de la Ilustración, que, junto con Dussel, considera heredero del intento colonialista euro-

7. *Ibid.*, pp. 74-75, las cursivas son mías. La crítica específica de la razón-como-civilización a la que nos referimos aquí debe distinguirse de la crítica de la romantización de la cultura que se dio en el siglo XIX y que alcanza su apogeo con Hegel, aunque los posoccidentalistas consideran que el discurso de la «civilización» y el discurso hegeliano de la superioridad eurogermánica son indistinguiblemente «eurocéntricos». La siguiente cita tal vez aclara este asunto: «Aunque el concepto de civilización sirvió para legitimar la opresión y la explotación (en las colonias de África, Asia y el Nuevo Mundo), los valores que materializaba se consideraban universales y en principio accesibles a todos. Las sociedades comerciales que se desarrollaron en Europa occidental (hacia finales del siglo XVIII) fueron por un tiempo las portadoras privilegiadas de dichos valores: fue esto lo que legitimó su invasión de aquellas partes del mundo que aún no habían alcanzado el estado de civilización. La razón lógica de esta invasión fue que Europa occidental representaba el futuro de estos países. En este sentido, el concepto de civilización se distinguía del concepto de ‘cultura’ (otra invención de finales del siglo XVIII y principios del XIX): la cultura se refiere a valores que, en principio, se limitan a un grupo o país en particular. La civilización, al igual que la razón, fue un valor propio de la Ilustración; la cultura, un producto del romanticismo, anticipó con mayor precisión los valores nacionalistas que ganarían peso en los siglos diecinueve y veinte». Ross Poole, *Morality and Modernity*, London, Routledge, 1991, p. 23. Según Pablo Andrade, la teoría crítica también ofrece una crítica a esta vena romántico-culturalista del discurso modernista del siglo XIX, distinta de su crítica a la razón ilustrada, porque conduce al «lado oscuro» de la mitificación irracionalista de la cultura. De acuerdo con Andrade, a pesar de la crítica posoccidentalista al etnocentrismo cultural hegeliano y al «mito irracional» de la modernidad oculto por la razón ilustrada (que es realmente la fusión de dos críticas en una: JS), el posoccidentalismo mismo es heredero de esta vena romántica del pensamiento modernista en «la tendencia de los ‘posoccidentales’ a romantizar lo subalterno y lo colonizado». (Tomado de los comentarios hechos a este trabajo por Pablo Andrade, Universidad Andina Simón Bolívar). Este ámbito de investigación es muy interesante pero, debido al alcance de este trabajo y a mis conocimientos limitados sobre el tema, no podré ahondar en él. La siguiente cita de Mignolo ilustra bien este punto: «...[L]a complicidad entre la misión civilizadora articulada en el discurso colonial y el (los) proceso(s) de civilización articulado(s) como objeto de estudio de las ciencias humanas, en complicidad con la ideología de la misión civilizadora: esto es, una configuración del conocimiento cuyo poder consistía en negarles posibilidades epistemológicas a los bárbaros. Las culturas de conocimiento académico eran exactamente lo que la gente de fuera de Europa no tenía (como los aztecas y los incas) o, si llegaba a tenerlas (como la China, la India y el mundo islámico), se convertía en objeto de estudio (un ejemplo es el surgimiento del ‘orientalismo’) ...[L]a absorción de los principios ‘civilizadores’ dentro de la ‘civilización de la barbarie’ [es] una ‘fagocitosis’ de la civilización hecha

peo del siglo XVI por justificar la deshumanización y la instrumentalización del «otro» no-europeo en nombre de la «civilización cristiana». La idea que tuvo el siglo XVIII de la «razón» como esencia que define lo humano se transmuta en una justificación de la colonialidad eurocéntrica que excluye a la gente no-europea de color de la categoría de seres «racionales», cuyo estado pre-racional exige la tutela de la «gente de razón» (los europeos) para su mejoramiento (la idea de la misión «civilizadora» europea frente a la «barbarie» no-europea, compartida tanto por los europeos metropolitanos como por los criollos americanos).⁸ Desde este punto de vista, la ética no-instrumental de la au-

por los bárbaros... más que la venía del bárbaro y su entrada en la civilización». «Globalización, procesos civilizatorios y la reubicación de lenguas y culturas», en *Pensar (en) los intersticios*, op. cit., pp. 68-69. Quizás podríamos decir que existe un elemento de romanticismo rousseauiano en esta dualidad entre la «civilización» europea como discurso colonial «académico» removido de la inmediatez de la vida y las epistemologías «no-académicas» de aquellos cosificados y estigmatizados como «bárbaros», cuyas formas «incivilizadas» (en términos eurocéntricos) de experiencia y conocimiento son consideradas puras e incorruptas.

8. Sin embargo, como señalé en la nota anterior, la lógica de esta «misión civilizadora» es, en cierto nivel, universalista, aun si su aplicación al contexto colonial es de carácter cultural y particular, con lo cual se vuelve eurocéntrica aun cuando apele a «valores universales» ¿De qué valores se trata? Abstraída de su contexto europeo propio, la noción de modernidad como «civilización» puede reducirse fácilmente a una doctrina etnocéntrica racista. Como señala Poole, a quien citamos más arriba, el sistema de valores del metropolitanismo/urbanismo, que cobró importancia con la Ilustración y el surgimiento de la sociedad comercial, tuvo su propia lógica, la cual, desde mi punto de vista, no puede reducirse a la eurocentricidad colonial. Como señala Poole, «los teóricos del siglo XVIII ...solían acudir a consideraciones incompatibles con la veta [utilitaria] más importante que seguían sus explicaciones de la sociedad industrial. Así por ejemplo, Adam Smith y Hume se remiten a supuestos de virtud y benevolencia que son inconsistentes con las motivaciones que, según ellos, estaban detrás de la vida moderna. Pero existe también una dimensión de su pensamiento que es un elemento central en su comprensión de la sociedad comercial y que va más allá del utilitarismo que se les ha acreditado a tantos de ellos retrospectivamente. La sociedad comercial estaba justificada, no solamente por la felicidad que producía, sino por la forma de vida que hacía posible. La sociedad comercial también era sociedad 'civilizada' porque permitía que las artes y las ciencias florecieran y ofrecía las condiciones para que los seres humanos interactuaran con urbanidad y sin fricciones en un ambiente de paz, respetándose e incluso aprendiendo de la diferencia de unos y otros. La palabra 'civilización' fue acuñada para nombrar ese aspecto de la vida social moderna como proceso y logro al mismo tiempo». Más aún, «la sociedad comercial y la forma de vida civilizada que traía consigo eran el resultado de un desarrollo histórico». Ross Poole, *Morality and Modernity*, op. cit., pp. 21-22. No se cuestiona aquí el hecho de que la noción de «civilización», abstraída de su contexto europeo, fuera impuesta como discurso y práctica elitista a los pueblos subalternos colonizados a fin de marginarlos y despreciarlos. Sin embargo, en mi opinión, es una postura reduccionista sostener que la articulación colonial de este imaginario social, por errónea que pueda haber sido en la brecha entre sus pretensiones universalistas y su aplicación excluyente, la distingue como discurso colonialista en su lógica fundamental. Afirmar esto es, como sostengo en este capítulo, negar al concepto de «modernidad» sus elementos europeos endógenos y su existencia como fenómeno cultural no solo distinguible de su articulación colonial sino también del ca-

tonomía que propone, entre otros, Kant, según la cual es moralmente inaceptable tratar a otros seres humanos (rationales) como «simples medios», es solo una cortina de humo ideológica para la instrumentalización capitalista-colonialista del otro no-europeo, en la medida que un imaginario racista excluye a ese otro no-europeo de la categoría de «ser racional».

Evidentemente, como vimos en el pasaje de Dussel, donde existe un lado oscuro, debe haber también un lado claro («la modernidad incluye un 'concepto' racional de emancipación que afirmamos y subsumimos»). El reconocimiento de Dussel, Mignolo, Quijano y otros escritores posoccidentales, de que la «razón moderna», tal como se manifiesta en Europa, no puede ser desechada simplemente como parte de la conspiración de los discursos colonialistas, porque incluye una dimensión emancipadora producida, en parte, por corrientes intelectuales propias de Europa (pero también en un intercambio sinérgico con movimientos anticolonialistas de la periferia⁹) vuelve ambiguo el intento posoccidental de reducir la «modernidad» a un discurso de colonialidad eurocéntrica.

Si la «modernidad» simplemente *es* un discurso colonial de dominación racista, ¿qué ocurre con ese aspecto de la razón moderna asociado con los derechos humanos universales, la democracia, el humanismo, la ética de la autonomía y la igualdad, etc.? ¿Es la metanarrativa europea de la emancipación y el progreso, basada en el descubrimiento de la «razón suficiente» en los siglos XVII y XVIII, una pretensión, por el «mito irracional que esconde» (Dussel), o peor aun, una conspiración que forma parte de una alianza dialéctica que incluye su «lado oscuro» de violencia y colonialismo racista? —¿O es que ese «mito irracional» quizá no tiene en esencia *nada que ver* con el humanismo, la racionalidad científica o la razón ilustrada? Es posible que, en lugar de ser el «lado oscuro» de la razón ilustrada, este mito tenga su origen en los discursos coloniales religiosos-racistas de una época anterior que el surgi-

pitalismo como sistema de «acumulación sin fin». Además, me parece que la idea de nuevas formas liberales de «sociabilidad» inherentes al imaginario modernista europeo del siglo XVIII es lo que François-Xavier Guerra considera uno de los elementos emancipadores de la Ilustración y la Revolución Francesa que influyó en las élites latinoamericanas a inicios del movimiento independentista y contribuyó a la diseminación de la ideología democrática liberal (François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, op. cit.). Por su parte, esta ideología sí ofrecía horizontes emancipadores a los movimientos subalternos. Véase nota 21, abajo, sobre la obra de Florencia Mallon, *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, Berkeley, University of California Press, 1995.

9. Véase nota 21.

miento de la «razón» no pudo expurgar como forma distinta de pensamiento y valoración independiente del dogma y la autoridad religiosa.¹⁰

Con esto no quiero sugerir que las potencias y los regímenes europeos «hegemónicos» posteriores no encontraran nuevas formas de «alterizar», «jerarquizar» y subalternizar a los no-europeos (como ya se dijo en el pie de página anterior); tampoco quiero negar que el colonialismo como práctica fue, en todos los sentidos, una violación de los ideales modernistas de la Ilustración. Sin embargo, me parece simplista pensar que Wallerstein simplemente ignora la «diferencia colonial», cuando afirma que las ideas de la Ilustración europea encarnadas por la Revolución Francesa son la fuente de una ideología anti-sistema que históricamente ha vivido en tensión con los aspectos de opresión y explotación del capitalismo como sistema económico, tanto en los centros como en las periferias del sistema mundo. Además, me parece plausible que la articulación de esta ideología en las Américas ha sido y continúa siendo un aspecto importante de la «modernidad», distinto de la modernidad como colonialidad eurocéntrica, y responsable, en parte, de aspectos legítimamente «progresistas» de la teoría y la praxis social latinoamericana.¹¹

La crítica que ofrezco en este capítulo tiene un objetivo limitado. No me interesa cuestionar la crítica cultural poscolonial de la modernidad en el posoccidentalismo ni arrojar nuevas luces en el debate sobre la ética de la modernidad o la contribución del posoccidentalismo a dicho debate. Me interesa más bien problematizar la comprensión poscolonial de la modernidad desde la perspectiva específica de lo que considero la ecuación totalizadora y reduc-

10. El hecho de que el humanismo católico reformista promulgado por Erasmo, que tuvo una profunda influencia en la mayor parte de Europa occidental, no haya logrado difundirse a la península ibérica, puede entenderse como la consecuencia de un cristianismo inquisitorial fanático y anti-infiel (anti-moro y anti-semita) predominante en España. Con esto no niego que los discursos y las prácticas coloniales florecieron más tarde bajo regímenes religiosos menos dogmáticos que aquél de la España de los siglos XV y XVI. Lo que hago es cuestionar si tales «regímenes de verdad» pueden ser clasificados, sin contradicción, dentro de la categoría de «razón», tal como la define la Ilustración. La exclusión de los no-europeos de color de la categoría de «seres racionales», según la crítica que ofrezco aquí, fue el uso racista de un concepto que en sí mismo no fue racista y que, al contrario, ofrece la universalidad formal sobre la cual deben entenderse, en último término, todas las formas de racismo como jurídica y éticamente inaceptables. En este sentido, la doctrina de los derechos humanos al parecer depende de un principio como éste, aunque ahora tenga como complemento ideas culturalistas tales como el derecho a la diferencia o el derecho a la identidad étnica de *grupo*.
11. Defiendo aquí (junto con Wallerstein) la idea de que existen elementos anti-sistema (en el sentido de anti-capitalistas) en la ideología de la Ilustración y la Revolución Francesa, uno de cuyos herederos fue el mismo Marx. En mi opinión, estos elementos son claramente *modernos* pero no pueden ser reducidos a la colonialidad eurocéntrica como «patrón de poder» del capitalismo en la periferia, pues, en la realidad, fueron parte de la base de las luchas anti-coloniales. Véase nota 21.

cionista entre la modernidad y la colonialidad eurocéntrica, con respecto a ciertos aspectos políticos y socioeconómicos de la evolución social en América Latina (y también en Europa) que en mi opinión no encajan en dicha ecuación.

2. UNA DECONSTRUCCIÓN DE LA MODERNIDAD-COMO-COLONIALIDAD EUROCÉNTRICA

En las siguientes páginas pasaré revista a diferentes visiones de la «modernidad» en la articulación de las relaciones entre Europa y América Latina, que, en mi opinión, desafían lo que considero la lógica totalizadora y reduccionista de la deconstrucción y resignificación posoccidentales en su nivel más teórico y generalizador.

La primera visión de la «modernidad» proviene de Aníbal Quijano, una de las figuras fundadoras de la tendencia posoccidental, que aparentemente miró la modernidad latinoamericana de diferentes formas en diferentes etapas de su evolución intelectual. Si bien su concepto de «colonialidad» tuvo una importancia decisiva para el deconstruccionismo posoccidental, Quijano ha expresado puntos de vista que al parecer contradicen significativamente el uso del concepto en el análisis posoccidental, al menos según la lectura que hago del texto en discusión.

El análisis que hace Aníbal Quijano de la tensión entre la razón instrumental y la razón emancipadora en la evolución y la articulación de la modernidad en América Latina

En esta sección examino con cierto detalle un análisis que hace Aníbal Quijano del significado de «modernidad» en el contexto de América Latina en lo que parece un ensayo «pre-posoccidentalista». En mi opinión, este análisis de Quijano considera la relación entre el desarrollo social, económico y político europeo y latinoamericano de una manera diferente a la ecuación posoccidentalista entre «modernidad» y colonialidad eurocéntrica y cuestiona implícitamente lo que para mí son las tendencias totalizadoras y reduccionistas de dicha ecuación.

Al parecer, Quijano se ha ocupado consistentemente de la dimensión cultural que encierra la evolución sociohistórica y, en este ensayo, procura trazar las conexiones entre los aspectos estructurales e históricos y los aspectos culturales del nacimiento de la «modernidad» como fenómeno europeo y latinoamericano al mismo tiempo.

Desde la crítica actual es interesante que Quijano aparentemente funde su análisis en una visión histórica de la relación entre factores «endógenos» y «exógenos» en la creación de la modernidad latinoamericana, factores analítica e históricamente distintivos. Por otra parte, en el transcurso de su análisis, Quijano distingue claramente entre varias formas de racionalidad occidental, basadas en distintas periodizaciones, que, en ciertos análisis posoccidentales, son vistas en forma monolítica desde una visión totalizada de la razón occidental. Es posible que Quijano articule en este ensayo una perspectiva «anti-colonialista» anterior (distinta de la perspectiva «poscolonialista»). En cualquier caso, tal como lo veo, su ensayo ofrece un punto de vista sobre la modernidad latinoamericana diferente del que ofrece el posoccidentalismo, aun cuando el mismo Quijano haya contribuido a la crítica posoccidental con el concepto clave de «colonialidad».

Aunque no estoy completamente de acuerdo con la evaluación que hace de la «razón» anglosajona como opuesta a la razón mediterránea/latina, me parece históricamente plausible su forma de entender la relación entre las distintas fases evolutivas de la razón occidental con respecto a los desarrollos sociales y económicos y el modo en que dichas fases se articularon en América Latina. Quijano publicó su ensayo titulado «Modernity, identity and utopia in Latin America»¹² en 1993, cuatro o cinco años antes de la publicación de su teoría sobre la «colonialidad del poder», y es posible que haya llegado a rechazar (o a modificar sustancialmente) las ideas que presenta en su ensayo. Desde mi punto de vista, no obstante, su planteamiento me parece lógico y creíble.

Quijano empieza la sección del ensayo mirando la «modernidad» como expresión cultural de una etapa estructural específica en la evolución del capitalismo mundial.

Si la modernidad, como movimiento de intersubjetividad social, podía tener lugar al mismo tiempo en Europa y América Latina, no se debió sólo a la comunicación que existía entre ambos mundos, sino también al hecho de que estaban pasando por el mismo proceso sociohistórico: el apogeo del mercantilismo en los siglos XVII y XVIII.¹³

Por la manera como introduce el tema de la modernidad, está claro que Quijano considera interconectadas las expresiones de esta modernidad en Europa y América Latina, al estar involucradas en un «proceso sociohistórico»

12. En J. Beverly y J. Oviedo, eds., *The Postmodern Debate in Latin America*, op. cit., pp. 140-161.

13. *Ibid.*, p. 144.

común pero no necesariamente constituidas como una realidad unitaria o dialéctica (y que ciertamente no pertenece a la fase mercantilista del sistema-mundo capitalista del siglo XVI). Conforme prosigue el análisis, está claro que Quijano ve la articulación de la modernidad en Europa y América Latina como la de dos manifestaciones distintas del «mundo moderno», que, sin importar lo que tengan en común, no pueden entenderse dentro de un campo fenomenológico unificado que se remonta al siglo XVI. Esto significa que, en el análisis de Quijano, la «modernidad» no es un fenómeno unitario con una trayectoria de 500 años, aunque sus diferentes articulaciones y manifestaciones tengan raíces comunes.

Quijano continúa diciendo:

El problema con América Latina, sin embargo, era que sólo cuando su modernidad parecía entrar en la fase de la demarcación de su particularidad y madurez con respecto a Europa, cuando empezaba a definirse como una nueva posibilidad social y cultural, cayó presa de su relación colonial con Europa y fue sometida a una «metamorfosis» literalmente kafkiana. Al mismo tiempo que en Europa, el mercantilismo empezó a transformarse en capitalismo industrial, en América Latina, especialmente desde el último tercio del siglo XVIII en adelante, la transformación paralela se detuvo y la economía empezó a estancarse debido al doble efecto de las continuas restricciones impuestas por la economía política de la metrópolis ibérica y el desplazamiento del poder a favor de Inglaterra. Así, mientras en Europa la modernidad era parte de una mutación radical de la sociedad que se nutría de los cambios preparados por el naciente capitalismo, en América Latina, desde finales del siglo XVIII, la modernidad estuvo vinculada con un contexto social adverso donde el descenso de la economía y la ruptura del sistema mercantilista permitieron a los sectores sociales más antagonistas ocupar las primeras filas en la elaboración de la independencia de América Latina de Europa.¹⁴

Esta parte del análisis de Quijano requiere de algunos comentarios:

1. El «colonialismo» es visto como si entrara en una nueva y más profunda etapa en el siglo XVIII (etapa que empezó en el siglo XVII), cuando la monarquía española de los Borbones, reafirmó su compromiso con las políticas mercantilistas y la extracción de un excedente de las «colonias» americanas. En resumen, esta nueva etapa no se compara con la trayectoria de larga duración iniciada con la expansión ibérica hacia las Américas en el siglo XVI (aunque implícitamente esta primera fase imperial es la base para la posterior explotación metropolitana de la periferia, más «colonialista» en términos clásicos).

14. *Ibid.*, p. 144.

sicos, donde las élites criollas están cada vez más marginadas junto con aquellos a los que explotan, en los albores de la ruptura del «pacto colonial»). Al parecer Quijano sugiere que a las colonias españolas les fue negado el tipo de modernidad que surgió en el norte de Europa, ligada a nuevas formas de capitalismo basadas en los desarrollos comerciales e industriales de Holanda e Inglaterra, por una parte, porque fracasó la industrialización de su metrópoli,¹⁵ y por otra, porque los movimientos de independencia estuvieron controlados por elementos cuya política económica era una autarquía de base agrícola constituido en una oposición a una política mercantil metropolitana que había fracasado o al menos lo estaba haciendo. Por lo tanto, el «colonialismo» ibérico se distingue implícitamente de la relación centro-periferia que estaba en proceso de establecerse por parte de las nuevas potencias económicas (en particular, por Inglaterra). Aunque esto no contradice la noción de «colonialidad del poder» como esquema sociocultural que gobierna la trayectoria de «larga duración» de la modernidad capitalista en las periferias desde su primera fase ibérica mercantilista hasta el presente, sí representa un problema para la idea de trayectoria de larga duración como un «sistema moderno/colonial» construido en términos monolíticos, de acuerdo con una misma lógica «occidental» de «alterización» cultural a lo largo de 500 años.

2. Para Quijano, el choque de las formas ibéricas de control colonial con la reciente hegemonía del capitalismo industrial-comercial en la economía mundial, sugiere una separación en América Latina entre la modernidad como fenómeno cultural (un conjunto de valores y actitudes) y la modernidad como transformación de relaciones materiales y sociales.

De esta forma, la misma modernidad que rehizo en Europa no sólo la esfera de las relaciones intersubjetivas sino también, cada vez más, las propias relaciones sociales materiales, convirtiéndose, como resultado de ello, en el modo de la vida cotidiana en la sociedad, en América Latina estuvo limitada a la esfera de la intersubjetividad, sin la posibilidad de entrar en la materialidad de la sociedad, e incluso entonces fue reprimida, perseguida, obligada a buscar refugio en la práctica de las minorías ilustradas...¹⁶

Al parecer, la postura de Quijano es que el fracaso de las repúblicas latinoamericanas, que no lograron producir una modernización socioeconómica basada en el nuevo industrialismo –fracaso explicado, en buena medida, por la evolución social y económica de las metrópolis ibéricas–, significó que América Latina no pudiera crear una forma viable de modernidad donde *for-*

15. Véase la discusión de la monografía de John Lynch, «Los orígenes de la independencia latinoamericana», más adelante, pp. 135-137.

16. *Ibid.*, p. 144.

mas modernas de producción pudieran integrarse con *valores culturales y políticos específicamente latinoamericanos*. Económicamente retrasada (por el estancamiento y la falta de dinamismo), América Latina cayó presa de las formas británicas de modernización que estaban convirtiéndose hegemónicas en Europa y que estaban caracterizadas predominantemente por una visión instrumental de la racionalidad –el otro lado de la razón ilustrada (el «lado oscuro», pero en un sentido distinto del ya mencionado). El dinamismo posterior de ciertas economías nacionales latinoamericanas de exportación fue generado, en buena medida, por fuerzas exógenas que trataron de establecer una hegemonía neocolonial basada en el capitalismo industrial y la tecnificación de la racionalidad occidental.

Esta ‘metamorfosis’ de la modernidad en América Latina no es un fenómeno desconectado de la historia europea de dicho movimiento. En buena medida, es el resultado de la relación colonial de América Latina con Europa y su consolidación y duración prolongada (que aún no ha terminado del todo) estuvieron, a su vez, asociadas con el hecho de que en Europa, la dominación pudo imponer, para su propio beneficio, la instrumentalización casi completa de la razón frente a la liberación.

Desde su inicio, la Ilustración europea tuvo una brecha infranqueable entre las tendencias que veían la razón como la promesa histórica de liberar a la humanidad de sus propios fantasmas, de la injusticia social y de las prisiones del poder, y, por otra parte, las tendencias que veían la racionalidad en términos más instrumentales, como un mecanismo de poder, de dominación. Las primeras tendencias se difundieron sobre todo en el Mediterráneo y la Europa latina; las segundas lo hicieron en la Europa nórdica y en particular en lo que hoy es Gran Bretaña. La brecha entre las dos se hizo más clara y profunda en el transcurso del siglo XVIII. A ella se debió el conflicto entre Inglaterra y España, y más tarde, entre Inglaterra y Francia durante la Revolución Francesa y el control de América. Esta brecha se volvió definitiva con la imposición de la hegemonía inglesa sobre Europa y, más tarde, sobre la mayoría del resto del mundo en el siglo XIX.

La imposición de la hegemonía inglesa, unida a la que fue la espectacular expansión del capitalismo industrial británico, consolidaron la hegemonía de las tendencias en el movimiento de la Ilustración que concebía la razón principalmente en términos instrumentales.¹⁷

3. Aunque la distinción de Quijano entre formas «mediterráneas» de razón (caracterizadas como emancipadoras y humanistas) y formas anglosajonas de razón (consideradas dominantes y materialistas) me parece tenden-

17. *Ibid.*, p. 145.

ciosa y exageradamente dualista,¹⁸ no cuestiono aquí su validez. Lo más importante, desde la crítica actual, es que Quijano enuncia claramente la idea de que la razón occidental (incluyendo la Ilustración) es multivalente y, por lo tanto, no se puede reducir a una racionalización eurocéntrica del colonialismo. Esto queda claro en la distinción de Quijano entre dos formas de razón moderna, una emancipadora y otra que se presta a varias formas de dominación.¹⁹ Finalmente, Quijano deja claro que existen diferencias culturales, históricas y estructurales entre las corrientes ibéricas, francesas y anglosajonas de la modernidad y entre la modernidad europea y la modernidad latinoamericana. Esto sugiere que en los conceptos de «modernidad» y «razón» existe una polisemia y una diversidad histórica difícil reconciliar con la visión posoccidental de la modernidad como respuesta a una lógica colonial eurocéntrica omnicompreensiva, conectada discursivamente en todas sus materializaciones sucesivas.

4. Su punto de vista coincide aquí aproximadamente con el de Wallerstein en cuanto a que los aspectos emancipadores de la Revolución Francesa (como materialización política de la Ilustración del siglo XVIII) marcaron un momento decisivo en la evolución de la modernidad porque fueron el germen de movimientos e ideologías anti-sistema que estaban en tensión con las metas estructurales del sistema-mundo capitalista (aun cuando en el último análisis se trató de una revolución burguesa) y a que su importancia fue trascendental para el destino de América Latina. De acuerdo con la crítica de Mignolo a Wallerstein, se puede acusar a Quijano, en teoría, de ignorar la «diferen-

18. Un tipo de neo-ariélismo similar, en muchos aspectos, al enfoque de Bolívar Echeverría en *La modernidad de lo barroco*, *op. cit.*, cuyo neo-marxismo (véase *Las ilusiones de la modernidad*, *op. cit.*) se basa al parecer en una crítica culturalista a la distinción que hace el marxismo entre valor de cambio y valor de uso, donde el último es visto como una prioridad de una modernidad latinoamericana menos materialista (barroca). El análisis de Echeverría tiene su mérito pero puede ser criticado, junto con el *Ariel* de Enrique José Rodó, por ver la distinción exageradamente dualista que traza entre formas anglosajonas y latino-mediterráneas de modernidad. (Sería difícil, por ejemplo, ubicar dentro de este esquema a un escritor anglosajón como Walt Whitman o el punto de vista que expresa).

19. Esta idea de una dualidad en el pensamiento ilustrado está relacionada con la idea habermasiana de modernidad como «proyecto incompleto» y refleja el rechazo parcial, por parte de Quijano, de los primeros autores de la Escuela de Frankfurt, quienes pensaban que la razón ilustrada estaba dialécticamente asociada con su expresión más oscura e irracional por su énfasis en el control de la naturaleza. Un autor posoccidental como Castro-Gómez (junto con la crítica más posmodernista) rechaza explícitamente la idea habermasiana de modernidad como proyecto incompleto. Sin embargo, como hemos visto, Dussel admite que la modernidad «incluye un 'concepto racional' de emancipación que afirmamos y subsumimos» (véase la nota 2 de este capítulo). Por lo tanto, su «transmodernidad» tal vez puede ser vista, en un sentido habermasiano, como una consumación de la modernidad, cuya dimensión emancipadora se ha visto truncada por su eurocentrismo.

cia colonial». Sin embargo, para mí, el análisis de Quijano es una forma diferente de entender la «diferencia colonial» de cómo lo entiende Mignolo (y quizás también a el Quijano en escritos posteriores). Al menos en la época en que escribió este ensayo, parece que si Quijano hubiera utilizado la expresión «diferencia colonial», este término se habría referido al hecho de que América Latina siguió siendo rehén del colonialismo mercantilista español de los Borbones mucho tiempo después de que esta articulación del capitalismo dejó de ser hegemónica en el sistema capitalista mundial, obligando a las élites políticamente más progresistas (en potencial solidaridad con los sectores populares²⁰) a quedar bajo la sombra de la que sería luego la oligarquía terrate-

20. Según este punto de vista, compartido por historiadores como Jean Piel, la clase criolla, en general, tanto en los sectores terratenientes más conservadores como en aquellos sectores urbanos más liberales, reaccionó a las presiones estructurales –tanto globales/económicas como nacionales/sociales– optando por consolidar su posición y evitar elecciones morales y políticas difíciles que habrían sido costosas a corto plazo pero que en la realidad habrían estado más cerca de las nuevas formas de modernidad articuladas por las revoluciones burguesas liberales de Europa y los movimientos de independencia de América Latina. Piel explica así este doble discurso, que tiene lugar en las relaciones entre indios y criollos en los Andes y en Guatemala: «Dada la herencia ideológica organicista de la Colonia, tratar en igualdad a los indígenas implicaría una doble revolución cultural: en las élites, para que renuncien a las justificaciones inigualitarias del orden social; en las masas (particularmente indígenas), para que renuncien a las garantías ofrecidas por el antiguo régimen a través de los privilegios corporativistas ('órdenes', 'comunidades', 'corporaciones', 'cartas'). Pero, para que tal revolución cultural liberal se imponga, se necesita que el movimiento de la economía y de la sociedad reales vaya acompañado de semejante transformación radical de las mentalidades». Sin embargo, esta referencia a factores económicos y sociales corresponde precisamente a la *ausencia* de los factores estructurales que aseguraba el colonialismo borbónico. Piel continúa así: «No es el caso durante la primera mitad del siglo XIX, no solamente porque, coyunturalmente, la economía latinoamericana y mundial es depresiva, sino porque dentro de la división internacional del trabajo entonces vigente la única 'ventaja comparativa' de las nuevas naciones indoamericanas bajo control criollo y europeo es que disponen de una mano de obra barata, precapitalista y precontractualista: la reserva indígena». Jean Piel, «¿Naciones indoamericanas o patrias del criollo? El caso de Guatemala y países andinos en el siglo XIX», en Antonio Escobar, edit., *Indio, nación y comunidad en el México del siglo XIX*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1992, p. 23. No está en discusión el hecho de que la «colonialidad del poder» jugara un papel importante en la re-colonización de las poblaciones indoamericanas. Igualmente destacada fue la «dependencia» estructural-histórica que se fijó en ese momento y que reforzó las relaciones sociales coloniales. De esta forma, la estructura y la iniciativa histórica [agency] contribuyeron ambas a la perpetuación de la colonialidad. El énfasis está en que, desde la perspectiva de Piel, el nuevo imaginario social vinculado a la idea de democracia liberal fue, en estas circunstancias, una ideología *manqué*, idea que *podría* haber sido el motor del cambio social si hubiera logrado superar los obstáculos estructurales y sociales que eran el legado de las políticas reaccionarias españolas y el fortalecimiento de los elementos más conservadores en la sociedad latinoamericana. Fue una ideología que careció de base histórica, social y material. A pesar de ello, como señalo en la siguiente nota al pie con respecto a una cita de *Peasant and Nation*, de Flo-

niente hegemónica durante el siglo XIX. La modernización producida por la hegemonía política *interna* de esta oligarquía mostró la tendencia a desarrollarse como un capitalismo agrícola dependiente, instrumentalizado pero con un uso intensivo de la mano de obra (y una forma de organización sociopolítica concordante), pues ahora era Inglaterra y su industria (instrumentalmente racional) la que ocupaba una posición hegemónica frente a América Latina y el resto del mundo colonial (y era su principal socio comercial).

5. Se puede suponer que el análisis de Quijano implica la idea de una intensificación de la subalternización de los pueblos culturalmente no-europeos durante esta época bajo el yugo de una oligarquía rural que obtuvo nuevos poderes, al menos en parte, como consecuencia del fracaso de las sociedades latinoamericanas, que no pudieron modernizarse económicamente y estar en posición de materializar, en las relaciones sociales y productivas, los ideales emancipadores del racionalismo ilustrado del siglo XVIII y la Revolución francesa. En lugar de la totalización posoccidentalista de la colonialidad eurocéntrica como esquema fundamental y unitario de la «modernidad», Quijano ofrece, en mi opinión, un análisis más plural, más empíricamente histórico, de la «modernidad» como fuerza sociohistórica de origen europeo pero con una articulación específicamente latinoamericana, fuerza que habría sido motor más importante de la transformación social al nivel de las élites y los subalternos, si no hubiera sido abortada por la naturaleza socialmente reaccionaria y económicamente preindustrial de la sociedad latinoamericana.²¹

rencia Mallon, la ideología liberal (republicana) democrática jugó más tarde un papel importante en los movimientos emancipadores *conducidos por los grupos subalternos*.

21. Según Florencia Mallon, el fracaso de estas élites por factores culturales y estructurales que les impidieron materializar los aspectos más emancipadores e igualitarios de la ideología democrática liberal, creó un vacío de poder político que en algunos casos (sobre todo en Perú después de la Guerra del Pacífico y en México con el movimiento reformista liberal de mediados de siglo, la guerra civil y la resistencia a la ocupación francesa) se llenó con la presencia de movimientos nacionalistas dirigidos por grupos subalternos formados, en parte, por los ideales más emancipadores de la ideología democrática-liberal. Esta perspectiva histórica destaca además la idea de una sinergia entre la ideología de la Ilustración europea y las luchas subalternas por la emancipación y un papel mayor en la formación de la identidad nacional. Mientras Coronil (véase arriba) ve el Estado, al menos en términos generales, como «agente de la civilización (que) apenas puede ocultar la violencia que sostiene su poder» (aun cuando su análisis de la formación del Estado en Venezuela revela su importancia en la articulación de las luchas sociales subalternas), Mallon entiende el Estado, a pesar de las asimetrías de clase que materializa en último término, en términos más emancipadores y en el contexto de la interacción de la ideología democrática, el capitalismo moderno y los legados colonialistas: «en la historia que quiero contar, la revolución democrática es el proceso de atar con un mismo nudo la democracia, el nacionalismo y el colonialismo. Dentro de esta narrativa, la universalidad contradictoria de los discursos capitalistas, nacionalistas y democráticos –de las ‘nuevas’ ideas de igualdad, nacionalidad y mercado libre que supuestamente se

Quijano concluye esta sección de su ensayo con otra distinción relevante para esta investigación. Me refiero a la distinción entre «modernidad» y «modernización», las que asocia con la razón (emancipadora) mediterránea y la razón (dominante, hegemónica) anglosajona, respectivamente. En su opinión, esta distinción, en la teoría y en la práctica, ha tenido consecuencias decisivas para la forma como se ha articulado la modernidad en América Latina:

El vínculo entre razón y liberación se rompió. Desde entonces, se vio la modernidad casi exclusivamente a través de la dominación como su imagen especular distorsionada. Había empezado la edad de la «modernización» en lugar de la era de la modernidad: es decir, la transformación del mundo y la so-

aplicaban a todos— tiene mucho más sentido. Desde el inicio, la combinación histórica de democracia y nacionalismo con colonialismo crearon una contradicción básica con el discurso democrático nacional. Por una parte, la promesa universal del discurso identificó la autonomía, la dignidad y la igualdad de todos los pueblos y los hombres del mundo. Por otra parte, en la práctica grupos enteros de seres humanos fueron excluidos del acceso a la ciudadanía y la libertad según los criterios eurocéntricos basados en la exclusión de género y clase.

«Esta contradicción entre promesa y práctica se convirtió en un punto central de tensión en la construcción históricamente dinámica de los discursos y movimientos democráticos nacionales, creando espacio para luchas sobre su práctica y su significado... Al involucrarse en el conflicto por el poder y el significado, los subalternos ayudaron a definir el perfil de lo posible en la creación de los estados nacionales...

«El Estado, en este contexto, puede entenderse mejor como una serie de sitios descentralizados de lucha a través de los cuales se desafía y reproduce la hegemonía. Las instituciones estatales son ubicaciones o espacios donde los conflictos por el poder se resuelven constantemente y se re-ordenan jerárquicamente. *Como nunca son iguales para todos los grupos, a la larga estos conflictos suelen reordenar, reproducir y representar relaciones como la desigualdad y la dominación. Sin embargo, como el conflicto está en el núcleo mismo del estado, las luchas subalternas forman parte de todo el tejido de las instituciones estatales*». Florencia E. Mallon, *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, op. cit., pp. 9-10, el énfasis es mío. Mallon, al igual que el posocidentalismo, critica la noción de modernidad construida eurocéntricamente en términos de un «excepcionalismo occidental» donde la periferia colonial es obliterada como sitio de constitución conjunta de la ideología y las instituciones modernas. «La competencia entre las potencias europeas por obtener mercados y colonias más grandes aumentó las guerras y la necesidad de manejar las distintas luchas coloniales promovió el desarrollo del estado. El concepto de libertad fue, en parte, re-creado dialécticamente con los conceptos y las relaciones de esclavitud del 'Nuevo Mundo'. La idea de nación como 'comunidad imaginada' creció en relación con su opuesto: la colonia», p. 8.

De esta manera, al igual que Benedict Anderson, Mallon subraya el hecho de que el imaginario de los estados nacionales democráticos y liberales nació en las colonias, no en Europa. A pesar de todo, considero que su tesis apunta a la importancia de la revolución coyuntural en las relaciones materiales y la ideología hacia finales del siglo XVIII tanto en Europa como en las colonias americanas, en la redefinición del significado de modernidad y el refuerzo de lo que Wallerstein considera una de las contribuciones esenciales de la Revolución Francesa: la normalización del cambio revolucionario como un valor. Estos discursos modernistas, en mi opinión, no pueden reducirse a la colonialidad eurocéntrica ni a la noción de un

ciudad de acuerdo con los requisitos de la dominación y en particular de la dominación del capital, privado de otro propósito que no fuera la acumulación...

Para América Latina, esta inflexión en la historia de la modernidad fue más que decisiva, fue catastrófica. La victoria de la razón instrumentalizada al servicio de la dominación fue una gran derrota para América Latina, que por su situación colonial había asociado la racionalidad moderna con la liberación más que con cualquier otra cosa. América Latina no encontraría nuevamente la modernidad excepto bajo la forma de «modernización».²²

Una vez más, aunque pienso que su forma de enmarcar la distinción adolezca de estereotipos culturales, me parece que lo importante desde este punto de vista es que la «modernidad» –como conjunto de factores estructurales, de valores, conductas y actitudes culturales y sociales– no puede reducirse a una estructura de dominación colonial o a un conjunto de discursos donde el eurocentrismo es el elemento dominante. De hecho, la crítica posoccidental de la modernidad como colonialidad eurocéntrica resulta irrelevante para la perspectiva que ofrece Quijano. La modernidad no es reducible en su explicación ni a la «colonialidad» ni al «eurocentrismo», no puede ser totalizada como un sistema mundo/colonial con una trayectoria de «larga duración» en términos estructurales o discursivos, ni puede reducirse la razón occidental a una lógica de la instrumentalización de los «otros coloniales».

Por otra parte, este análisis de la distinción entre razón emancipadora y razón instrumental, «modernidad» y «modernización», sirve para problematizar la comparación que hace la teoría posoccidental entre «desarrollo» y «modernización» cuando deconstruye el análisis de la dependencia y el uso *dependentista* del «centro» y la «periferia» que discutí en el capítulo 1. Las distinciones de Quijano fueron, a mi modo de ver, fundamentales para la escuela latinoamericana del desarrollo (incluyendo la teoría de la dependencia, especialmente cuando quiso ir más allá del estructuralismo cepalino). El desarrollismo latinoamericano de la posguerra, desde esta perspectiva, puede considerarse un intento de reincorporar los aspectos emancipadores y políticamente progresivos de la «modernidad» en un proceso de desarrollo nacional, un intento de «industrialización» de perfil socio-democrático e igualitario, y por ende, un intento por deshacer la «metamorfosis kafkiana» a la que

«sistema-mundo moderno/colonial» monolítico. Representan discontinuidades radicales en la articulación del «sistema-mundo moderno/colonial» y tienen orígenes tanto europeos como americanos. Además, como sugiere uno de los pasajes citados arriba, reconocer la brecha entre un discurso occidental universalista y la práctica criolla («la contradicción entre promesa y práctica») no es lo mismo que atribuir al discurso mismo un «lado oscuro», un eurocentrismo y una colonialidad ocultos.

22. Quijano, «Modernity, identity, and utopia in Latin America», en *The postmodern debate in Latin America*, op. cit., pp. 145-146.

alude Quijano y que habría tenido lugar a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX en América Latina. La tendencia posoccidental a trazar una ecuación entre «desarrollo» y «modernización» y entender el primero como «discurso hegemónico occidental» no llega a apreciar la dimensión emancipadora de la «modernidad» anticipada por el desarrollismo latinoamericano en los años sesenta y setenta.

La lógica totalizadora de la idea de la modernidad-como-colonialidad versus la idea de las discontinuidades históricas en la trayectoria moderna

En esta sección exploro la problemática que encierra la relación entre la trayectoria de larga duración del sistema-mundo capitalista –que se extiende desde el siglo XVI al menos hasta las últimas década del siglo XX– y el «régimen de verdad» conocido como *colonialidad*. La presente obra asume que esta relación obedece a una lógica totalizadora que oscurece ciertos aspectos de la modernidad como fenómeno, sin los cuales, en mi opinión, el concepto de «modernidad» resultaría contra-empírico y contra-intuitivo.

Desde la perspectiva posoccidental, los cambios estructurales que ocurrieron en el siglo XVI, a los que nos referimos en el capítulo 1, son inseparables de la metanarrativa y el imaginario del eurocentrismo (imaginario de la superioridad occidental) que empezó a tomar forma en ese mismo momento. Desde este punto de vista, la «modernidad» es tal vez un nuevo imaginario más que un cambio estructural. De esta manera, aunque más tarde hubo cambios estructurales muy importantes (v. gr. el desplazamiento del mercantilismo al intercambio de mercancías; la(s) revolución(es) industrial(es) de los siglos XVIII y XIX; los cambios en el centro hegemónico del sistema-mundo, etc.) desde el punto de vista posestructuralista y poscolonial del posoccidentalismo, dichos cambios no alteraron el significado básico de la «metanarrativa» occidentalista que acompañó la expansión del capitalismo europeo sino que la rearticulaban en nuevas formas discursivas de colonialidad eurocéntrica.

En otras palabras, los cambios en las formaciones discursivas específicas en que se expresaba la metanarrativa occidentalista (la evangelización cristiana, la «misión civilizadora», el «progreso», la «modernización», el «desarrollo») no son vistos tanto como *transformaciones* sino más bien –utilizando la metáfora del alquimista– como *transubstanciaciones* en las formas específicas en que se expresaba la colonialidad eurocéntrica, reteniendo la «esencia», por así decirlo, de la colonialidad eurocéntrica como imaginario histórico-cultural. Cada re-articulación añade otro elemento al imaginario «omnicomprensivo» del «Occidentalismo». Así, aunque el posoccidentalismo, en línea con los estudios culturales, se esfuerza por no esencializar las

identidades subalternas o étnicas, no vacila en subsumir todas las manifestaciones del conocimiento y la práctica europeos bajo el membrete de «Occidentalismo», que, si bien no es una «esencia», supone²³ al menos un imaginario en funcionamiento en todas las etapas de la articulación de la hegemonía europea en el mundo y la justificación ideológica de la «colonialidad» como discurso y práctica del dominio sobre los pueblos no-europeos.

En este sentido, el «Occidentalismo» se refiere a una *trayectoria discursiva* que abarca, en forma ideológica «omnicomprensiva», todos estos cambios estructurales posteriores, proporcionando la «continuidad» de la *trayectoria de larga duración* de la modernidad capitalista. Como hemos visto, esta trayectoria se considera basada en un imaginario de supremacía europea que da forma y dirección a todos sus cambios discursivos «internos» (supuestamente «endógenos»), de suerte que las transformaciones culturales europeas responderían a la articulación de la hegemonía europea en el sistema-mundo moderno/colonial. En este punto cito nuevamente a Dussel:

España, como primera nación «moderna» ... abre la primera etapa «Moderna»: el mercantilismo mundial. Las minas de Potosí y Zacatecas (descubiertas en 1545-1546) permiten acumular riqueza monetaria suficiente para vencer a los Turcos en Lepanto veinticinco años después de dicho hallazgo (1571). El Atlántico suplanta al Mediterráneo. Para nosotros, la 'centralidad' de la Europa latina en la Historia Mundial es la *determinación fundamental de la Modernidad*. Las demás determinaciones se van dando en torno a ella (la subjetividad constituyente, la propiedad privada, la libertad del contrato, etc.) El siglo XVII (p. ej. Descartes, etc.) son ya el fruto de un siglo y medio de 'Modernidad': son efecto y no punto de partida. Holanda (que se emancipa de España en 1610), Inglaterra y Francia continuarán el camino abierto.²⁴

23. Cuando digo «supone», no sugiero que el «Occidentalismo» funcione como una especie de categoría a priori para el pensamiento posoccidental, en cuando «previo» a la aparición de evidencia empírica concreta. Lo que sugiero es que la noción de «Occidentalismo» funciona como un paradigma donde un gran conjunto de hechos sociohistóricos encuentra un marco explicativo adecuado. De esta manera, el «Occidentalismo», aunque puede originarse en la subalternización colonial moralmente inaceptable del «otro» y de sus formas de conocimiento y práctica social, termina asumiendo el estatus de categoría epistemológica o «cuasi-teoría» [*near-theory*], cuyo carácter abarcador parece que pretende volver triviales o irrelevantes otras formas de interpretación del encuentro colonial entre el centro y la periferia. Así, lo que podría verse como *un aspecto* de las formaciones discursivas que asisten al despliegue del poder europeo en la periferia no-europea de las Américas, es visto por la teoría occidental como *el* imaginario detrás de todas las articulaciones geopolíticas posteriores del sistema-mundo moderno.
24. Dussel, «Europa, modernidad y eurocentrismo», *op. cit.*, p. 46.

Lo importante para la visión posoccidental de la «modernidad», aún más que el cambio *estructural* representado por la «fase ibérica» de la expansión capitalista y su papel en el desplazamiento de un feudalismo local a un capitalismo mundial, es haber dado inicio a un cierto imaginario y a una cierta metanarrativa eurocéntrica, según la cual se puede entender los *futuros* desplazamientos (externos) en la hegemonía económica europea y los desplazamientos (internos) en la orientación cultural, sean estos los desplazamientos de la hegemonía económica ibérica a la hegemonía económica holandesa y británica, el surgimiento del racionalismo cartesiano junto con el nacimiento del expansionismo colonial francés, las revoluciones científicas y tecnológicas anglo-americanas, etcétera. Los desarrollos estructurales y culturales se funden, desde este punto de vista, en una trayectoria «occidentalista» y eurocéntrica. Es como si la «modernidad» quedara fijada o incluso congelada («esencializada») en este primer acto de colonización europea y en la creación del imaginario eurocéntrico que le da su impulso, su fuerza expansionista-misionera, de modo que este expansionismo físico y simbólico inicial otorga un carácter decididamente colonial a todos los demás cambios estructurales (posteriores) y a todas las articulaciones culturales y epistemológicas. Esta interpretación de la crítica posoccidental quizá nos ayude a explicar cómo se conecta la acumulación mercantilista de la riqueza a través de la expropiación de los recursos minerales americanos y la explotación de la mano de obra indígena y africana, con la metafísica cartesiana, la institucionalización de la propiedad privada, etcétera.²⁵

25. Un ejemplo del intento por vincular la metafísica cartesiana con el «Occidentalismo» como imaginario omnicompreensivo del control y el dominio sobre la naturaleza y, *mutatis mutandis*, sobre los subalternos no-europeos (vistos como «naturaleza» o como el instrumento corporal de los esquemas occidentales de dominación), nos ofrece el siguiente extracto de un ensayo de Edgardo Lander titulado «Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos». En una sección del mismo, titulada «Las múltiples separaciones de Occidente», tras afirmar que la religión «occidental» (que, para él, equivale al judeo-cristianismo, con lo cual ignora las raíces comunes con el Islam) es única en cuanto instrumentaliza la naturaleza en el beneficio de la humanidad, Lander hace el siguiente comentario: «Es sin embargo a partir de la Ilustración y con el desarrollo posterior de las ciencias modernas cuando se sistematizan y se multiplican estas separaciones. Un hito histórico significativo en estos sucesivos procesos de separación lo constituye la ruptura ontológica entre cuerpo y mente, entre la razón y el mundo, tal como ésta es formulada en la obra de Descartes». En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, op. cit.*, p. 15. Lander cita después un pasaje de Frédérique Apffel-Marglin, «Introduction: Rationality and the World», en Frédérique Apffel-Marglin y Stephen A. Marglin, *Decolonizing Knowledge, From Development to Dialogue*, Oxford, Clarendon Press, 1996: «La ruptura ontológica entre la razón y el mundo quiere decir que el mundo ya no es un orden significativo, está expresamente muerto. La comprensión del mundo ya no es un asunto de estar en sintonía con el cosmos, como lo era los pensadores clásicos... El mundo se convirtió en lo que es para los ciudadanos el mundo moderno, un mecanismo desespiritualizado que puede ser captado por los conceptos y representaciones cons-

Esta determinación de la modernidad en su expresión ibérica-colonial es, a mi juicio, una *sobre*-determinación que oculta tanto como revela la naturaleza de la «trayectoria» de la modernidad. Me parece problemático, por ejemplo, insistir en la primacía de Iberia como avatar de la modernidad, o en la colonialidad como fundamento, como base epistemológica y axiológica. Aunque el continuo desarrollo de formas occidentales de racionalidad (su tecnificación, instrumentalización, etc.) aumentó la capacidad de Europa para

truidos por la razón. Esta total separación entre mente y cuerpo dejó al mundo y al cuerpo vacío de significado y subjetivizó radicalmente a la mente. Esta subjetivación de la mente, esta radical separación entre mente y mundo, colocó a los seres humanos en una posición externa al cuerpo y al mundo, con una postura instrumental hacia ellos». *Op. cit.*, p. 15 (pp. 3-4 en el texto citado). Luego de mencionar las contribuciones de Weber a esta genealogía de la racionalidad occidental dualista y des-espiritualizante, Lander se siente justificado al trazar un vínculo con el colonialismo: «En la autoconciencia europea de la modernidad, estas sucesivas separaciones se articulan con aquéllas que sirven de fundamento al contraste esencial que se establece a partir de la conformación colonial del mundo entre occidental o europeo (concebido como lo *moderno*, lo *avanzado*) y los ‘Otros’, el resto de los pueblos y culturas del planeta». Más aún, esta genealogía de la religión judeo-cristiana en la ontología cartesiana tiene en la expansión colonial ibérica hacia las Américas, por decirlo de alguna manera, su punto de inflexión [*Archimedean point*]: «La conquista ibérica del continente americano es el momento fundante de los dos procesos que articuladamente conforman la historia posterior: la *modernidad* y la *organización colonial del mundo*». Lander continúa hablando sobre la «constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario» que culmina en «una gran narrativa universal. En esta narrativa, Europa es —o ha sido siempre— simultáneamente el centro geográfico y la culminación del movimiento temporal». *Ibid.*, p. 16. Al desarrollar esta genealogía (que ciertamente tiene mérito y, en cierto nivel, fundamento), Lander reduce y totaliza la modernidad como una construcción imaginaria eurocéntrica que proporciona la lógica de las relaciones coloniales de poder y niega al racionalismo del siglo XVII cualquier conexión con el racionalismo griego (considerado «holístico» en cuanto opuesto al «dualismo» de la metafísica cartesiana, pese que la matematización del mundo físico era una invención griega, tal vez con influencias egipcias). Me parece una actitud simplista trazar conexiones directas (que en el mejor de los casos son analógicas) entre las epistemologías/metafísicas de la ciencia occidental del siglo XVII y sus supuestas consecuencias sociales, sin tomar en cuenta la intermediación de poderosos *efectos* de transformación cognitiva y material de la racionalidad científica en la relación de los seres humanos con la naturaleza y entre ellos. En mi opinión, es incorrecto trazar un vínculo entre las formas cartesianas u otras posteriores de la metafísica científico-racionalista y las relaciones de poder, sin mirar los cambios en la cognición, la materialidad y las formas de producción que ha provocado, en parte, dicha racionalidad (y que *sí* tienen mucho que ver con el colonialismo y la hegemonía occidental). Además, intentar cuantificar el mundo natural no equivale a privarlo de toda significación. Al contrario, es un medio poderoso de resignificación que si bien ha privado a los seres humanos de un sentido más simple, afectivo y holista de integración con el cosmos, condujo a una expansión prodigiosa del conocimiento humano y a profundos cambios paradigmáticos en las concepciones elitistas y populares de la tierra y el universo. Esas revoluciones históricas del pensamiento, en mi opinión, no pueden reducirse a una sed de controlar por controlar o a un manual de colonización de la humanidad no-europea.

dominar y explotar, esto no constituye un argumento concluyente para afirmar que la dinámica de este desarrollo tuvo en el centro una mentalidad colonialista, o que a partir de la hegemonía ibérica original en el sistema mundo se puede inferir, de forma casi deductiva, el nacimiento del racionalismo o la ciencia natural en los siglos XVII y XVIII. Al parecer, este enfoque niega a la evolución occidental la misma autonomía y la nueva iniciativa histórica novedosa [novel agency] que el imaginario colonialista del Occidentalismo niega a la evolución de las culturas no-europeas.²⁶

Con la enorme importancia que el posoccidentalismo atribuye a la etapa ibérica del mundo moderno, contradice explícitamente (y con buenas razones) la tendencia a mirar la «modernidad» como un fenómeno asociado más con el industrialismo británico y la hegemonía comercial, o con la ideología revolucionaria francesa como producto de la Ilustración del siglo XVIII (dos modalidades –instrumental y emancipadora– de la razón ilustrada, desde el punto de vista de Quijano, presentado en este mismo capítulo). Sin embargo, este énfasis en la etapa ibérica de la modernidad al parecer encierra un intento de totalizar las etapas posteriores de la modernidad, considerándolas solo re-articulaciones de la lógica del imperialismo ibérico, y éste último como la

26. Véase, por ejemplo, la aguda crítica de Fernando Coronil a Tzvetan Todorov y su *The Conquest of America: The Question of the Other* en su artículo «Discovering America Again: The Politics of Selfhood in the Age of Post-Colonial Empires», en *Propósito*, vol. XIV, No. 36-38, pp. 35-331, Department of Romance Languages, University of Michigan: «Como resultado de la metodología estructuralista [de Todorov] y su manipulación de la evidencia histórica, los mesoamericanos aparecen como marionetas de su cultura. Al ser reducidos a obedientes pasivos de un único código previamente constituido, se les niega esencia propia y se reproduce la visión de ellos como los ‘otros’. Por paradójico que pueda parecer, esta imagen de los mesoamericanos es esencial para la representación que Todorov hace de la conquista como batalla semiótica entre españoles activos y creativos y mesoamericanos reactivos y reiterativos. Por definición, los ganadores fueron aquellos capaces de responder creativamente a este encuentro sin precedentes. Según Todorov, la historia nos enseña que sólo los españoles fueron capaces de reflexionar sobre sí mismos, es decir, de ser verdaderamente ‘ellos mismos’». ¿Vamos demasiado lejos al sugerir que en su celo por recuperar la iniciativa histórica del subalterno desde su objetivación por parte del discurso colonial, esa construcción-de-construcción posoccidental termina por estereotipar la iniciativa histórica de los europeos de manera parecida a como Coronil cree que hace Todorov con los mesoamericanos? Es verdad, por ejemplo, que Mignolo y otros afirman que las opiniones de Las Casas desafían el imaginario colonialista en cierto nivel, aunque el mismo Las Casas surgiría en esos contextos como otro misionero cristiano, si bien de buenas intenciones ¿No significa esto que el Inca Garcilaso es otro indio más, por mucho que su genio y humanidad trasciendan los estereotipos coloniales? ¿No son Las Casas y Garcilaso, cada uno «transculturado» desde su respectivo terruño al terruño del otro, dos seres humanos en un encuentro donde la iniciativa histórica de cada uno busca liberarse de la estructura común de dominación que los destruiría a ellos y a la humanidad? ¿Esto significa que si en la ecuación x corresponde al conquistador y y al conquistado, x tiene capacidad de *no* «representar» al conquistador menos que y tiene de *no* «representar» al conquistado?

lógica esencial del «sistema-mundo moderno/colonial» en cuanto trayectoria de larga duración de 500 años.

Con esta idea de «modernidad» y «colonialidad» como dos lados dialécticos de la misma moneda, Walter Mignolo articula la noción de colonialidad de Quijano y sugiere que «[l]a colonialidad de poder subraya la organización geoeconómica del planeta que articula el sistema-mundo moderno/colonial y gestiona la diferencia colonial. Esa distinción permite a Quijano²⁷ [según Mignolo: JS] vincular el capitalismo, a través de la colonialidad, al trabajo y la raza (y no sólo con la clase) así como con el conocimiento».²⁸ Mignolo continúa con una cita de Quijano:

La colonialidad del poder y la dependencia histórico-estructural, implican ambas la hegemonía del eurocentrismo como perspectiva de conocimiento... En el contexto de la colonialidad del poder, las poblaciones dominadas de todas las nuevas identidades fueron también sometidas a la hegemonía del eurocentrismo como manera de conocer, sobre todo en la medida que algunos de sus sectores pudieron aprender la letra de los dominadores.²⁹

Análogamente a la función que desempeña el materialismo dialéctico en el análisis marxista de la historia de las relaciones productivas, uniendo todas las etapas posteriores de la historia europea, «la colonialidad eurocéntrica», con el materialismo marxista parado de cabeza, es ahora la formación imaginaria discursiva que «subyace» a todos los cambios «geoeconómicos» posteriores en el sistema mundo capitalista.

Mignolo continúa con una revisión condensada de la teoría social (incluyendo la teoría de la dependencia) que le lleva a formular la teoría de la modernidad-como-colonialidad y la historia social de América Latina desde su etapa colonial a su etapa poscolonial y neocolonial (primero, bajo la hegemonía britana, y luego, bajo la hegemonía norteamericana), incluyendo la co-

27. El lector debería tener en cuenta que Mignolo parece hablar de Quijano como el autor de la «colonialidad de poder» y no como el autor del ensayo del que hablé anteriormente en este mismo capítulo. No creo que tenga una idea clara de la relación entre ambos. (Véase nota siguiente).

28. *Historias locales / diseños globales, op. cit.*, p. 116. Como sugiere el análisis de las ideas de Quijano expresadas en el artículo mencionado, es posible que cambiara sus ideas sobre la periodización del «colonialismo» con respecto a América Latina y la importancia del materialismo histórico como una forma de entender el capitalismo. La idea de «colonialidad», es decir, de la dimensión cultural/colonial/racial del capitalismo parece que reemplazó sus análisis anteriores (desarrollados en una línea más neo-marxista de científico social de Occidente) de la evolución de la modernidad capitalista. Como espero haber dejado claro, me conviene más su análisis anterior, al menos respecto al problema de la «modernidad».

29. *Ibid.*, p. 116. La cita es de Aníbal Quijano, «Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina», *Anuario Mariateguano*, No. 9, 1997, p. 117.

lonización interna y la misión «civilizadora» llevada a cabo por las élites criollas en el siglo XIX. En esta discusión las distintas fases de la modernidad se describen como un tipo de red de articulaciones geopolíticas, geoeconómicas y geoculturales que emana del imaginario eurocéntrico y la «diferencia colonial», con una continuidad sin ruptura que aparentemente Wallerstein no llegó a ver en su fase pre-posoccidentalista.

Dicho de otro modo, la tesis fundamental de la constitución ibérica del mundo moderno se reafirma aquí sobre lo que Mignolo llama bases «histórico-estructurales», que, en mi opinión, no tienen nada de histórico-estructurales sino que más bien constituyen una totalización posestructuralista que desemboca en la *reducción* de una variedad de fenómenos históricos a una única lógica, de forma análoga a la idea marxista de que «toda la historia es la historia de la lucha de clases».

Considerado desde otros puntos de vista, este reduccionismo es en buena medida una *reductio ad absurdum*. Si el occidentalismo propiamente es una «ideología» reduccionista que «reduciría» todo lo no-occidental a categorías como «retrasado», «primitivo», «bárbaro», «subdesarrollado», «incivilizado», etc., la esencialización de la «modernidad» como fenómeno ibérico-colonial me parece igualmente reduccionista a su manera. Tiene el efecto de obligarnos a observar todos los cambios posteriores dentro de la trayectoria de la «modernidad» y la «modernización» a través de un lente reductor.

Quisiera aclarar mi explicación citando un pasaje de *La sociedad red*, de Manuel Castells, donde se considera la trayectoria moderna en términos muy distintos:

...[H]ubo «revoluciones» en el sentido de que la aparición repentina e inesperada de unas aplicaciones tecnológicas transformó los procesos de producción y distribución, creó un aluvión de nuevos productos y cambió decisivamente la ubicación de la riqueza y el poder en un planeta que de repente quedó al alcance de aquellos países y elites capaces de dominar el nuevo sistema tecnológico. El lado oscuro de esta aventura tecnológica es que estuvo inextricablemente unida a las ambiciones imperialistas y a los conflictos interimperialistas.

No obstante, ésta es precisamente una *confirmación del carácter revolucionario de las nuevas tecnologías industriales*. El ascenso histórico del denominado Occidente, limitado de hecho a Gran Bretaña y un puñado de naciones de Europa Occidental, así como a su prole norteamericana, está ligado sobre todo a la superioridad tecnológica lograda durante las dos revoluciones industriales. *Nada de la historia cultural, científica, política o militar del mundo previo a la revolución industrial explicaría la indisputable supremacía «occidental»* (anglosajona/alemana, con un toque francés) entre 1750 y 1950. China fue una cultura muy superior durante la mayor parte de la historia anterior al Renacimiento; la civilización musulmana (tomándome la libertad de utilizar

este término) dominó buena parte del Mediterráneo y ejerció una influencia significativa en África durante toda la Edad Moderna; Asia y África permanecieron en general organizadas en torno a centros culturales y políticos autónomos; Rusia gobernó en un aislamiento espléndido sobre una vasta extensión a lo largo de Europa Oriental y Asia; y *el Imperio Español, la cultura europea rezagada de la Revolución industrial, fue la principal potencia mundial durante más de dos siglos desde 1492. La tecnología, como expresión de condiciones sociales específicas, introdujo una nueva trayectoria histórica en la segunda mitad del siglo XVIII.*

Esta trayectoria se originó en Gran Bretaña, aunque se pueden seguir los rastros de sus raíces intelectuales por toda Europa, hasta el espíritu de descubrimiento del Renacimiento.³⁰

Desde el punto de vista de Castells, la revolución de la información (protagonista central de su libro) es heredera de la primeras revoluciones industriales, ocupa el centro de la actual economía global y es resultado, en parte, de la búsqueda de formas alternativas de acumulación de capital a inicios de la crisis del fordismo en los años setenta. Ciertamente Castells reconoce los profundos cambios sociales, culturales e institucionales que está provocando esta revolución tecnológica en el modo de acumulación del capital, pero existen diferencias fundamentales entre su visión del proceso que ha generado esta etapa y la visión de la teoría posoccidental, sin desconocer que existen ciertos puntos de acuerdo. La clave para entender la diferencia entre la perspectiva de Castells y la del posoccidentalismo está en los elementos comunes entre la actual revolución informática y las anteriores revoluciones tecnológico-económicas que dieron la hegemonía a (el norte de) Europa y América del Norte.

En primer lugar, nótese que Castells utiliza la misma terminología que Mignolo y Dussel y reconoce «el lado oscuro» de la modernidad, aunque no utiliza el término «modernidad» como tal (sino más bien «aventura tecnológica», para él estrechamente asociada con la «modernidad» y la «modernización»). Esto significa que Castells reconoce la conexión entre la superioridad tecnológica occidental y el «imperialismo», entre la modernización en los centros metropolitanos y la capacidad de dominar las periferias coloniales, con todos los efectos devastadores que tiene este proceso en las periferias. Sin embargo, este «lado oscuro» no es un tipo de negación dialéctica del «otro» que está intrínseco en la racionalidad occidental, sino la consecuencia histórica de la forma específica de epistemología científica, tecnología y dinamismo económico desarrollados en Occidente, lo cual no significa que la cultura oc-

30. Manuel Castells, *La sociedad red*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, pp. 62, 63, la cursiva es mía.

cidental es «superior» sino que posee instrumentos e incentivos para dominar a sociedades menos tecnológicas.

Nótese también que Castells se refiere a las etapas de modernización tecnológica (para él, modernización tecnológica y «occidentalización» no son lo mismo, porque la primera no articula una lógica cultural totalizante, el «Occidentalismo») que corresponden a la fase hegemónica de Europa Septentrional –en lugar de la fase ibérica– en el sistema-mundo capitalista. Castells ve con claridad la conexión entre el poder económico centrado en Europa y el hecho de que esté «*inextricablemente unido*» al imperialismo. (Sin embargo, en este contexto, el «imperialismo» tiene aparentemente un significado histórico más específico, acorde con la ecuación marxista y neomarxista que equipara «imperialismo» y expansión del capitalismo industrial europeo bajo la hegemonía británica y norteamericana en los siglos XIX y XX).

Asimismo, Castells está de acuerdo con la crítica posoccidental en cuanto al rechazo de toda supuesta superioridad cultural de Europa sobre otras partes del mundo. Resalta, en verdad, la *superioridad* cultural y geopolítica de algunas de las tradiciones que, según el análisis posoccidental, son minimizadas por la historiografía eurocéntrica. En este sentido, sería injusto llamar «eurocéntrica» a su análisis. La hegemonía de Europa (septentrional) y de América del Norte es el resultado de una singular diferencia –que pudo haber tenido aspectos culturales pero que, en último término, es una diferencia que *subordina* la cultura, en su sentido más amplio, a la razón científica y tecnológica– en su desarrollo sistemático de la racionalidad científica, la necesidad de entender, controlar y transformar el mundo físico y biológico. En mi opinión, Castells entiende esta «diferencia occidental» como si estuviera *vinculada* al capitalismo y a una mayor productividad requerida por la necesidad de acumulación y lucro, pero no la considera *reducible* a la lógica del capitalismo o la dominación colonial. Es un fenómeno *humano* fundamental, y sin él, el capitalismo no habría alcanzado la hegemonía sobre otras formas de organización social, que Wallerstein, entre otros, destaca como aspecto único del sistema-mundo moderno.³¹ Entendida así, la *modernidad* asociada con el capitalismo como sistema-mundo es fundamentalmente una función del cambio *tecnológico* que el capitalismo ha promovido, pero cuya base descansa en una evolución intelectual que no se puede reducir al afán de interminable acumulación de capital o a la dominación colonial.³² Más aún, los aspectos cul-

31. También es cierto, siguiendo a Marx, que la búsqueda dinámica del lucro y la creación de nuevos valores de uso que puedan ser convertidos en mercancías (con valor de cambio) tienen un efecto de «retroalimentación» en el desarrollo científico y tecnológico, especialmente por la continua modernización del capitalismo como sistema-mundo moderno.

32. Esta tensión continúa manifestándose en la lucha permanente sobre el financiamiento a la investigación «teórica» y la investigación «aplicada», donde los defensores de la primera sue-

turales de la «modernidad» que van más allá de la modernidad tecnológica (a lo que realmente significa «modernización») han sido básicamente *respuestas* a la dominación de la racionalidad científica y tecnológica sobre la «cultura» (tal se entendía antes de la era tecnológica). Esto se pone de manifiesto, por ejemplo, en la evolución del modernismo y el posmodernismo en el siglo XX, e incluso podría decirse, en el poscolonialismo (incluyendo el posoccidentalismo).

Allí donde el posoccidentalismo encuentra continuidad histórica, Castells encuentra *discontinuidad* (como lo deja claro su enfoque de la(s) *Revolución(es)* Industriales): desde su perspectiva, no hay forma de explicar un mundo moderno dominado por europeos basado en el mercantilismo ibérico del siglo XVI. Por lo tanto, es posible que Castells sea muy escéptico con respecto a Dussel, para quien la revolución industrial (que para Castells en realidad son dos revoluciones tecnológicas separadas³³) y la supremacía econó-

len afirmar que es la investigación teórica la que produce ideas nuevas en las que se basan las innovaciones tecnológicas «prácticas». Este argumento se parece al de que debemos proteger la naturaleza salvaje por los productos útiles que nos puede dar en el futuro. Como en otros casos, está claro aquí el conflicto fundamental bajo la lógica del capitalismo entre el valor de uso y el valor de cambio, que sugiere que el «progreso» capitalista se mantiene a expensas de las necesidades de los seres humanos y la naturaleza. No se puede negar, sin embargo, la fuerza del capitalismo como gran motor de la innovación, razón de la admiración del marxismo por el capitalismo como sistema de producción a pesar de toda su crítica a la mercantilización del valor y el trabajo humano bajo el capitalismo.

33. Castells prosigue, luego del pasaje que acabamos de citar, con la siguiente descripción de las dos fases de la revolución industrial: «Los historiadores han mostrado que hubo al menos dos revoluciones industriales: la primera comenzó en el último tercio del siglo XVIII, se caracterizó por nuevas tecnologías como la máquina de vapor, la hiladora de varios husos, el proceso Cort en metalurgia y, en un sentido más general, por la sustitución de las herramientas por las máquinas; la segunda, unos cien años después, ofreció el desarrollo de la electricidad, el motor de combustión interna, la química basada en la ciencia, la fundición de acero eficiente y el comienzo de las tecnologías de la comunicación, con la difusión del telégrafo y la invención del teléfono. Entre las dos existen continuidades fundamentales, así como algunas diferencias críticas, la principal de las cuales es la importancia decisiva del conocimiento científico para producir y dirigir el desarrollo tecnológico desde 1850. Precisamente debido a sus diferencias, los rasgos comunes a ambas pueden ofrecer una percepción preciosa para comprender la lógica de las revoluciones tecnológicas.

«Ante todo, en ambos casos, como testigos de lo que Mokyr describe como un período de 'cambio tecnológico acelerado y sin precedentes' según los parámetros históricos. (Mokyr, 1990, p. 82.) Un conjunto de macroinvenciones prepararon el terreno para el florecimiento de las microinvenciones en el campo de la agricultura, la industria y las comunicaciones. *En la base material de la especie humana se introdujo de manera irreversible una discontinuidad histórica fundamental, en un proceso de trayectoria dependiente...*». *Ibíd.*, p. 61, la cursiva es mía. Es esta «base material» la que parece irreducible al análisis del discurso cultural y que, como sugiere Castells, debe ser considerada como elemento fundamental para la hegemonía cultural (sobre todo, del norte de Europa y, más tarde, de América del Norte). Desde este punto de vista, la trayectoria de larga duración del «sistema-mundo moderno»

mica británica son (al menos indirectamente) productos sin ruptura de la colonización ibérica de las Américas.

Esta perspectiva de Dussel aparece después de un pasaje ya citado, donde Dussel conecta «la primera etapa ‘Moderna’: el mercantilismo mundial» iniciado por la expansión ibérica hacia las Américas con el surgimiento de la racionalidad cartesiana y de Holanda, Francia e Inglaterra como potencias hegemónicas. Dussel continúa:

La segunda etapa de la ‘Modernidad’, la de la revolución industrial del siglo XVIII y de la Ilustración, profundizan y amplían el horizonte ya comenzado a fines del siglo XV. Inglaterra reemplaza a España como potencia hegemónica hasta el 1945, y tiene el comando de la Europa moderna, de la Historia mundial (en especial desde el surgimiento del Imperialismo en torno a 1870).

Esta *Europa Moderna*, desde 1492, «centro» de la Historia Mundial, constituye, por primera vez en la historia, a todas las otras culturas como su «periferia». ³⁴

En el capítulo 2 me ocupé detalladamente de este último punto (a saber, que Europa se convierte en el «centro» de la Historia Mundial con la Conquista Ibérica) en relación con la visión occidental del tiempo histórico y me pareció útil para entender cómo se construyó el imaginario eurocéntrico de la cultura europea «más avanzada». Sin embargo, aquí me interesa señalar que, para Dussel, existe una trayectoria continua (entendida aparentemente de modo causal y/o dialéctico) entre el mercantilismo ibérico y la hegemonía industrial británica, desde finales del siglo XVIII hasta finales de la Segunda Guerra Mundial, sobre la base de una lógica culturalmente «occidentalista» o «eurocéntrica». Castells se mostraría, en mi opinión, escéptico frente a la idea de que esta «segunda etapa de la modernidad» ahondó y amplió «el horizonte ya

aparece interrumpida por discontinuidades coyunturales y revolucionarias que no pueden ser ignoradas si se busca definir lo que se entiende por «modernidad». Al menos podemos preguntarnos cómo la «modernidad» preindustrial está relacionada con la «modernidad» industrial, así como nos vemos obligados hoy en día a preguntarnos (Harvey, Jameson, *et al.*) cómo la «modernidad» industrial está relacionada con la «posmodernidad» post-industrial (y las razones para que a muchos teóricos ya no les parezca adecuado conceptuar al menos la fase actual como otra fase de la «modernidad»). Las sociedades y las culturas que han sido «obligadas» a ser parte de esta trayectoria como periferias coloniales, de ninguna manera son irrelevantes o exteriores a ella. Puedo estar de acuerdo con esta parte de la crítica posoccidental. Sin embargo, me parece que va en contra de la lógica y de la evidencia empírica negar que el tipo de análisis que Castells propone aquí sea un aspecto esencial de cualquier intento por definir y describir lo que es la «modernidad», como también parece erróneo sugerir que lo descrito es de alguna manera *producto* del aspecto colonial del mundo capitalista. Esta óptica me parece un tanto oscurantista.

34. Enrique Dussel, «Europa, modernidad y eurocentrismo», *op. cit.*, p. 46.

comenzado a fines del siglo XV», como se mostraría escéptico también frente a una explicación basada en el imaginario de una superioridad cultural en la historia mundial.

Dussel hace una especie de petición de principio al ofrecer una escueta explicación de *por qué* ocurrieron estos cambios en la hegemonía, con lo que parece subestimar la importancia y la peculiaridad de las dos revoluciones industriales –y de las revoluciones científicas que las precedieron– que, según Castells, transformaron el mundo de una forma totalmente nueva que no tuvo precedente alguno en la «primera etapa de la Modernidad», el mercantilismo ibérico. El enfoque de Dussel –según el cual la continuidad de un imaginario eurocéntrico y un tipo de capitalismo colonial que se perpetúa a sí mismo son, por decirlo de alguna manera, los motores de la evolución del mundo moderno– no toma en cuenta las revoluciones tecnológicas y económicas en la productividad y la organización del trabajo en los albores del mundo moderno tal como lo conocemos hoy en día. Desde este punto de vista, la cultura es una variable más dependiente que independiente a la hora de explicar el nacimiento de la «modernidad», incluso como fenómeno cultural.

De otro lado, por el énfasis que pone Castells en el aspecto *tecnológico* del sistema económico mundial moderno (sistema que, según él, ha sido superado en la actual economía *global* de la información, que, sin embargo, también es producida en gran parte por una revolución tecnológica³⁵), parece

35. Estas dos cuestiones se tratan en los siguientes pasajes. La primera, la cuestión del sistema económico mundial que está siendo reemplazado por un sistema *global*: «La economía informacional es global. Una economía global es una realidad nueva para la historia, distinta de una economía mundial. Una economía mundial, es decir, una economía en la que la acumulación de capital ocurre en todo el mundo, ha existido en Occidente al menos desde el siglo XVI, como nos enseñaron Fernand Braudel e Immanuel Wallerstein. Una **economía global es algo diferente. Es una economía con la capacidad de funcionar como una unidad en tiempo real a escala planetaria.** Aunque el modo capitalista de producción se caracteriza por su expansión incesante, tratando siempre de superar los límites de tiempo y espacio, sólo a finales del siglo XX la economía mundial fue capaz de hacerse verdaderamente global en virtud de la nueva infraestructura proporcionada por las tecnologías de la información y la comunicación. Esta globalidad incumbe a todos los procesos y elementos del sistema económico... Los flujos de capital se vuelven globales y cada vez más autónomos frente a la actuación real de las economías». *Ibid.*, pp. 119-120. La segunda cuestión, la de la continuidad-discontinuidad entre el capitalismo informativo global y el capitalismo industrial, tiene que ver con los vínculos de ambos con las revoluciones tecnológicas: «La economía informacional es un sistema socioeconómico distintivo en relación con la economía industrial, pero no debido a que se difieran en la fuente para aumentar su productividad. En ambos casos, el conocimiento y el procesamiento de la información son elementos cruciales del crecimiento económico, como puede ilustrarse con la historia de la industria química, basada en la ciencia o por la revolución de la gestión que creó el fordismo. **Lo que es distintivo es la realización final del potencial de productividad contenido en la economía industrial madura debido al cambio hacia un paradigma tecnológico basado en las tec-**

creer que sus raíces no están en la expansión trasatlántica ibérica sino en los descubrimientos intelectuales que empezaron en el Renacimiento europeo y continuaron con las revoluciones científicas de los siglos XVII y XVIII.

Por lo tanto, su conclusión de que la revolución industrial inglesa introdujo en el siglo XVIII una «nueva trayectoria histórica» en el mundo, con raíces en el Renacimiento comunes a toda Europa occidental, implica una continuidad entre aquellos desarrollos del siglo XVIII y la etapa actual de globalización, e implícitamente, una *discontinuidad* entre el mercantilismo ibérico del siglo XVI y el presente, que es francamente incompatible con las periodizaciones del análisis posoccidental, porque además reafirma, a diferencia del posoccidentalismo, una modernidad tecnológica (según él, central para la hegemonía «moderna» del norte de Europa) *endógena* de Europa. Para Castells, existe un vínculo directo entre el industrialismo capitalista del siglo

nologías de la información. El nuevo paradigma tecnológico cambió primero el alcance y la dinámica de la economía industrial, creando una economía global y fomentando una nueva ola de competencia entre los agentes económicos existentes, así como entre éstos y una legión de recién llegados». *Ibid.*, p. 118 (en negrilla en el original). Así, la «globalización» como nueva etapa de la acumulación capitalista se basa, al igual que las etapas industriales anteriores, en una revolución tecnológica. Además, puede marcar el final de la trayectoria de larga duración [«longue durée»] del sistema mundo capitalista, y por ende, del «sistema mundo moderno/colonial» en el sentido del posoccidentalismo. De hecho, así lo sugiere Mignolo en un pasaje citado en el capítulo 2, nota 30. El «imaginario» del eurocentrismo y el occidentalismo se puede venir abajo (junto con el sistema político interestatal, su corolario para el sistema-mundo moderno), y con él la lógica del «centro» y la «periferia», del «desarrollado» y el «subdesarrollado», del «moderno» y el «no moderno», si entendemos estos binarismos como articulado geopolítico y geoculturalmente. Sin embargo, como se esfuerza en señalar Castells (y con ello estaría de acuerdo el análisis posoccidental), las asimetrías de riqueza y poder entre los antiguos «centros» y las periferias están más pronunciadas que antes. Este es quizá uno de los aspectos de la «condición posmoderna» —que la disparidad de la riqueza y la oportunidad en el mundo actualmente recae en factores cada vez menos determinados geográficamente, debido a la «desterritorialización» del capitalismo global. Sin embargo, desde la perspectiva de Castells, la disparidad entre ricos y pobres tiene mucho que ver con las anteriores disparidades en la articulación de la tecnología moderna y las formas modernas de producción. Esto, a su vez, bien puede ser (e indudablemente lo es) un reflejo de la trayectoria colonial. Desde la perspectiva de Castells, sin embargo, me parece oscurantista afirmar que las trayectorias del mundo industrializado y de las periferias coloniales puedan considerarse articuladas por un «sistema mundo moderno/colonial» monolítico, de suerte que las desigualdades del pasado y del presente sean comprensibles en términos del proyecto colonial occidental, sin tomar en cuenta las fisuras, las discontinuidades y las disparidades provocadas en ese sistema por las revoluciones científicas y tecnológicas propias de Europa y de los Estados Unidos. Factores como la tecnología occidental y el mayor nivel de productividad no se pueden reducir al fenómeno de la colonialidad pero explican en buena medida la disparidad entre el centro y la periferia, como subrayaban los seguidores de las teorías cepalinas y de la teoría de la dependencia. Así las cosas, volvemos al punto de inicio del debate sobre lo que es verdaderamente la «modernidad» y ya podemos preguntarnos si estamos hablando de un significado unívoco cuando utilizamos la palabra.

XVIII y el informacionalismo capitalista del siglo XX. Ambos representan avances revolucionarios en los niveles precedentes de la productividad humana gracias a transformaciones tecnológicas. Además, ambos están vinculados a los profundos cambios sociales y culturales que tienen mucho que ver con la definición del «mundo moderno» tal como lo conocemos y experimentamos hoy.

Castells continúa su análisis de la continuidad-en-la-discontinuidad entre el capitalismo industrial y el capitalismo de la información, sobre la base de que ambos comparten vínculos con la revolución tecnológica (véase notas 34 y 35), refiriéndose a ese aspecto de la modernidad, resaltado por el discurso modernista de Schumpeter (aunque no se refiera directamente a él), sobre la importancia que éste otorga al *espíritu de empresa* en la creación del mundo moderno, es decir, a su aspecto de «*creación destructiva*». En el pasaje que sigue, esta «creación destructiva» se refiere a la fase más reciente de modernización tecnológica (el informacionalismo) pero en términos que estarían relacionados igualmente con transiciones revolucionarias anteriores en la articulación del sistema mundo capitalista:

Esta nueva competencia, desempeñada por las empresas pero condicionada por el Estado, llevó a cambios tecnológicos considerables en procesos y productos que hicieron más productivos a algunas empresas, algunos sectores y algunas regiones. No obstante, al mismo tiempo hubo una *destrucción creativa* en grandes segmentos de la economía, afectando también en forma desproporcionada a determinadas empresas, sectores, regiones y países. El resultado neto en el primer estadio de la revolución informacional tuvo así sus pros y sus contras para el progreso económico. Además, la generalización de la producción y gestión basadas en el conocimiento a todo el ámbito de los procesos económicos a escala global requiere unas transformaciones sociales, culturales e institucionales fundamentales que, si se tiene en cuenta el registro histórico de otras revoluciones tecnológicas, llevará algún tiempo.³⁶

36. Castells, *La sociedad red*, *op. cit.*, p. 118, el énfasis es mío. David Harvey desarrolla una interesante genealogía de la modernidad, desde Baudelaire al *Fausto* de Goethe, Nietzsche y Schumpeter. Empezando con Baudelaire: «La 'modernidad', escribió Baudelaire en su fecundo ensayo 'El pintor de la vida moderna' (publicado en 1863), 'es lo efímero, lo veloz, lo contingente; es una de las mitades del arte, mientras que la otra es lo eterno e inmutable'..., por lo tanto, la modernidad no sólo supone una violenta ruptura con alguna o con todas las condiciones históricas precedentes, sino que se caracteriza por un proceso interminable de rupturas y fragmentaciones internas...» Si bien la Ilustración buscó incorporar el aspecto de «verdad eterna» en la corriente de cambios que acompañaron al proyecto modernizador, este aspecto de la trayectoria moderna es rechazado por Nietzsche, que «se hubiera sumergido totalmente en la otra cara de la formulación de Baudelaire a fin de mostrar que lo moderno no era otra cosa que una energía vital, la voluntad de vida y de poderío, que nadaba en un mar de desorden, anarquía, destrucción, alineación individual y desesperación. 'Por debajo

Se podría decir que Castells es positivista y materialista, pues da mucho énfasis al conocimiento científico como única fuente de conocimiento que se traduce en poder geopolítico (como expresión de niveles superiores de productividad económica y sofisticación tecnológica y militar), y posiblemente también un determinista tecnológico. Sin embargo, aunque Castells acepta la separación positivista entre hecho y valor en su análisis de la causalidad histórica en la creación de la hegemonía moderna, sí considera esenciales para la *evaluación* de la globalización contemporánea (así como para otras fases anteriores del capitalismo) las consecuencias sociales, culturales y éticas de

de la superficie de la vida moderna, dominada por el conocimiento y por la ciencia, él percibía energías vitales que eran salvajes, primitivas y absolutamente despiadadas' [M. Bradbury y J. McFarlane, *Modernism, 1890-1930*, Harmondsworth, 1975, p. 446]. Todo la imaginaría de la Ilustración en torno de la civilización, la razón, los derechos universales y la moral naufragaba. La esencia eterna e inmutable de la humanidad encontraba su representación adecuada en la figura mítica de Dionisio: «ser a un mismo tiempo 'destruictivamente creativa' (o sea, dar forma al mundo temporal de la individuación y el devenir, en un proceso destructivo de la unidad) y 'creativamente destructiva' (o sea, aniquilar el universo ilusorio de la individuación, un proceso que implica la reacción de unidad)» [*loc. cit.*]... La imagen de 'destrucción creadora' es muy importante para comprender la modernidad, justamente porque proviene de los dilemas prácticos que enfrentó la implementación del proyecto modernista. En efecto, ¿cómo se crearía un nuevo mundo sin destruir gran parte de lo ya existente?... El arquetipo literario de este dilema es... *Fausto* de Goethe... 'Parece', dice Berman [M. Berman, *All That is Solid Melts into Thin Air*, New York, 1982] 'que el propio proceso de desarrollo, aun a medida que va transformando el baldío en el floreciente espacio físico y social, recrea el baldío dentro de aquel que lo desarrolla. Así es como funciona la tragedia del desarrollo'... Sin embargo, si aspiramos a lo eterno e inmutable, no podemos dejar de poner nuestra impronta en lo caótico, en lo efímero y lo fragmentario. La imagen nietzscheana de destrucción creativa y la creación destructiva establece un nexo entre las dos caras de la formulación de Baudelaire desde una nueva perspectiva. Es interesante la comprensión del economista Schumpeter, que tomó esta misma imagen para estudiar los procesos del desarrollo capitalista. El empresario, una figura heroica en la óptica de Schumpeter, era el destructor creativo *par excellence*, porque estaba preparado para llevar hasta sus últimas consecuencias la innovación técnica y social. Y sólo a través de semejante heroísmo creadora era posible garantizar el progreso humano. La destrucción creativa, para Schumpeter, era el *leitmotiv* progresista del desarrollo capitalista benévolo. Para otros, era simplemente la condición necesaria del progreso del siglo XX». Harvey, *op. cit.*, pp. 25-33. Entendida así, la condición de «progreso» como «modernización» capitalista es una forma de reunir la idea ilustrada del progreso como perfectibilidad humana y el tipo de individualismo amoral que surge de los análisis nietzscheanos del nihilismo moderno y la voluntad de poder. El empresario capitalista, en el sentido de Schumpeter, personifica la «destrucción creativa» de la voluntad de poder de Nietzsche en la búsqueda de provecho propio (valor de cambio), disolviendo formas pre-existentes (pre-capitalistas) de sociedad humana, mediante una constante innovación técnica, y por lo tanto, al servicio de la evolución social, del «progreso» definido en términos de la producción de nuevos valores de uso y nuevas formas de organización humana («creación destructiva»). Evidentemente éste es el tipo de discurso en que piensa Castro-Gómez cuando comenta de forma mordaz (nota 4 de este capítulo) que, desde el punto de vista occidental, el dolor y el sufrimiento de los pueblos colonizados son vistos nada más que como una

dicha hegemonía y de las anteriores revoluciones tecnológicas.³⁷ En términos de la causalidad histórica, sin embargo, Castells no duda que la innovación tecnológica es la causa más importante del cambio sociocultural y que sus consecuencias socioculturales son parte del proceso infrenable [*onward march*] de la historia,³⁸ por lamentables que sean algunas de ellas.

En lo que considero otra réplica al intento posoccidentalista de establecer el mercantilismo/colonialismo ibérico como la fuente principal de la modernidad, el historiador John Lynch, en su análisis de la independencia americana, ofrece una explicación que podría ser la base para cuestionar la afirmación de que el mercantilismo ibérico dio por sí solo el impulso suficiente para las siguientes fases de la modernidad.

España fue una metrópolis duradera pero no desarrollada. Al final del siglo dieciocho, después de tres siglos de gobierno imperial, los hispanoameri-

condición necesaria para su «modernización» y «progreso». Mignolo diría, con razón, que este tipo de discurso crítico occidental interno sobre la modernidad es absolutamente ciego frente a la «diferencia colonial». Una vez más, los pueblos explotados de la periferia colonial no tienen necesidad de conocer sobre el lado «destrutivo» de la ecuación de la «modernidad». En lo que tiene que ver con el lado «creativo», parecería algo que se disfruta en buena medida en el «centro» del sistema-mundo moderno, desde el punto de vista poscolonial. En la periferia se experimenta la «tierra baldía» del desarrollo capitalista, mientras que en el centro se encuentra el «espacio físico y social próspero». Mi punto aquí y en este capítulo en general no es sostener que la modernidad capitalista no haya tenido efectos devastadores en sus periferias coloniales, o que existe alguna trayectoria clara de mejoramiento humano universal que justifique de algún modo dichos efectos. Mi propuesta es sostener que la modernidad debe ser entendida, en cierto nivel, como un proceso de transformación producido por formas creativamente destructivas de revolución/innovación tecnológica y sociológica que se origina en los centros de producción capitalista, y que su dimensión colonialista es quizá una condición necesaria pero no suficiente para su existencia o concepción. De este modo, asumir una posición «posoccidental»/«poscolonial» con respecto a la modernidad no es lo mismo que deconstruirla por completo (es decir, agotar su significado), porque después de la deconstrucción queda algo que tiene que ver con la materialidad y la transformación estructural de la tecnología, las formas de producción y el tipo de conocimiento que éstas exigen.

37. Castells dedica una parte importante de su análisis a las consecuencias sociales y económicas de la revolución informática para aquellas partes del mundo que fueron «periféricas» en el contexto de la economía mundial. Sin embargo, Castells señala también que las antiguas zonas «periféricas» (por ejemplo, los países de la costa del Pacífico) se han convertido en potencias importantes en el capitalismo global, en buena medida, como resultado de su recepción de nuevas tecnologías.
38. La forma en que Castells ve la modernidad y el progreso no es teleológica en la medida que no considera el proceso modernizador guiado por un «telos» que se pueda llamar «superior», «mejor» o «más civilizado», tal como lo creía la antigua metanarrativa del progreso. Más bien, su idea de la historia como proceso modernizador me parece guiada por una comprensión materialista de las repetidas revoluciones en la productividad humana que ha producido en parte la tecnología. Al parecer Castells entiende este aspecto de la vida humana como ineludible, como el motor principal de un cambio modernizador creativamente destructivo.

canos aun veían en su madre patria una imagen de sí mismos... Fue éste un caso raro en la historia moderna —el de una economía colonial que dependía de una metrópolis subdesarrollada.³⁹

De acuerdo con su perspectiva histórica sobre la burocracia borbónica, al emprender una modernización de la infraestructura económica española, las reformas borbónicas no produjeron cambios revolucionarios profundos en la sociedad española o en sus instituciones, pues «el principal objetivo fue más bien reformar las estructuras existentes que crear otras nuevas, y el objetivo económico básico fue mejorar la agricultura más que promover la industria». Además, «el mejoramiento económico no condujo a un gran cambio social».⁴⁰ Las políticas mercantilistas de España a finales del período colonial, daban la apariencia de estar encaminadas a promover los sectores comerciales españoles, pero no alteraron en lo fundamental el dominio de la economía y la sociedad españolas por parte de los intereses terratenientes rurales. Así, desde el punto de vista de Lynch, «España perdió la oportunidad de operar cambios fundamentales en el siglo dieciocho y, finalmente, abandonó el camino de la modernización».⁴¹ Por esta razón,

España siguió siendo, en esencia, una economía agraria, donde el comercio trasatlántico era valorado sobre todo como un canal de la producción agrícola. Al final del análisis, las medidas modernizadoras de Carlos III (1759-1788) tuvieron como fin revivir un sector tradicional de la economía y se hizo más evidente que nunca el hecho de que el mundo hispánico estaba construido no sobre una división del trabajo entre metrópolis y colonias sino sobre tenebrosas similitudes.⁴²

39. John Lynch, «The Origins of Spanish American Independence», en *The Cambridge History of Latin America*, vol. III, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 3-4. Ciertamente es preciso tener en cuenta el 'locus de enunciación' que implica esta perspectiva —el de un historiador británico que mira a América Latina desde el punto de vista de la hegemonía británica que la dominó durante su primera fase poscolonial. Nótese, sin embargo, que este es básicamente el mismo punto de vista de Quijano en los pasajes citados en el presente acápite de este capítulo. Más aún, parece que Castells, aun siendo español, comparte este punto de vista. Quizás algo se me escapa del «locus de enunciación». En verdad, todo discurso puede tener algún tipo de interconexión con las afiliaciones geopolíticas y sociales, con compromisos intelectuales y valorativos de su autor, pero si esta idea no es manejada con sumo cuidado, acaba reduciéndose a un argumento *ad hominem* o una falacia genética. Un discurso no puede ser calificado ni descalificado automáticamente en virtud de su origen, de quien lo enuncia, o del punto de vista supuestamente enunciado.

40. *Ibíd.*, pp. 3-4.

41. *Ibíd.*, p. 4.

42. *Ibíd.*, p. 5.

No me propongo continuar con este análisis ni indagar, por ejemplo, las similitudes entre la España borbónica y la Francia borbónica por su énfasis en la producción para la corona y su séquito, frente al tipo de producción de mercancías para el consumo común que empezó en Inglaterra hacia la misma época, ni saber cómo estas diferencias estuvieron vinculadas con diferencias en la estructura política y de clase en España, Francia e Inglaterra.⁴³

Por convincentes que puedan o no parecer estos análisis históricos, mi propuesta no es convertir la «industrialización» o el «capitalismo protestante anglo-sajón» en la norma, como si significaran la quinta esencia de la modernidad y que otras formas anteriores de modernidad no fueran igualmente «modernas» a su manera. El uso que hace Lynch del término «modernización» quizá sugiere este tipo de normalización, es decir, reducir la «modernidad» a «modernización» (o en palabras de Quijano, reducir la razón ilustrada moderna a su lógica «anglosajona» instrumental ignorando su dimensión «latina» emancipadora).

No pretendo cuestionar que el mercantilismo ibérico —y el tipo de sociedades peninsulares-americanas y relaciones coloniales que produjo— representa un momento fundacional en lo que ha llegado a entenderse como la modernidad e incluso el origen de una forma particular de modernismo latinoamericano cuyo núcleo ha sobrevivido a la hegemonización de la modernidad capitalista anglosajona, como sostiene, por ejemplo, Bolívar Echeverría en *La modernidad de lo barroco*.⁴⁴

Al presentar la opinión de Castells y Lynch, lo que sí quiero cuestionar es la tesis de que la «modernidad» puede ser adecuadamente conceptualizada entendiéndola como fenómeno que surge en las primeras fases de la economía mundial, y no como una serie de coyunturas y discontinuidades (algunas económicas y tecnológicas, otras políticas, culturales y sociales, pero en último caso, interconectadas todas) que responden solo en parte a las exigencias del sistema tal como se constituyó originalmente. Además, en este cuestionamiento está implícito otro sobre la resignificación de la «modernidad» como sinónimo de la idea de constitución de un sistema de relaciones coloniales.

De esta manera, no solo diría que existe una discontinuidad radical en la «geocultura» de la modernidad con el nacimiento de la ideología política y el imaginario de la Ilustración y la Revolución Francesa (Wallerstein) sino que también es cuestionable usar el concepto de un sistema económico-mundial (es decir, de una economía mundial capitalista moderna) como estructura de larga duración para comprender las lógicas sucesivas del modernismo

43. Véase Barrington Moore, *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia*, Barcelona, Ediciones Península, 1991 (primera edición en inglés 1996), pp. 334-335.

44. *Op. cit.*, nota 8 del prólogo, p. 13.

que han ocurrido coyunturalmente dentro de dicha trayectoria. En resumen, me parece paradójico fusionar el concepto de «modernidad» como si significara un cambio constante, una fragmentación, una ruptura interna, etcétera, con el concepto de una «estructura» o «sistema» mundial de quinientos años, o con el concepto de una trayectoria discursiva cuya lógica semiótica se puede reducir a un imaginario único fundamental, el «Occidentalismo».⁴⁵

3. CONCLUSIÓN

En este capítulo he tratado subrayar desde una posición crítica ciertos aspectos del análisis y el discurso posoccidental de la modernidad que, en mi opinión, niegan al concepto de «modernidad» una rica polisemia, una especi-

45. En su artículo «The decentered center and the expansionist periphery», Steve J. Stern alude a su crítica en un artículo anterior a la «utilidad de la interpretación que hace Immanuel Wallerstein del siglo XVI como época fundacional en la creación de un sistema-mundo capitalista que abarca las Américas y también el oeste y el este de Europa». Stern se expresa con los siguientes términos: «Cuando encontré que el paradigma de Wallerstein era insostenible tanto desde el punto de vista explicativo como descriptivo, procuré evitar el nihilismo proponiendo puntos de partida... para un nuevo enfoque conceptual. Al parecer la solución era un triángulo de 'motores' internamente contradictorios que interactuaban entre sí —el sistema-mundo europeo, las estrategias populares de resistencia y supervivencia dentro de la periferia, y los intereses mercantiles y de las élites vinculadas a los centros americanos de poder». Stern cita también un pasaje de su artículo anterior: «es en la interacción contradictoria entre estos tres grandes motores y en las divisiones y contradicciones internas de cada uno, que encontraremos las claves para entender mejor las estructuras, los cambios y las fuerzas de la vida económica colonial». (La referencia del artículo anterior es: Stern, «Feudalism, Capitalism and the World-System in the Perspective of Latin America and the Caribbean», en Frederick Cooper, *et al.*, *Confronting Historical Paradigms: Peasants, Labor, and the Capitalist World System in Africa and Latin America*, Madison, University of Wisconsin Press, 1993, p. 55. En este artículo posterior, Stern se aleja aún más del análisis de los sistemas-mundo como forma de comprender el contexto latinoamericano y critica su propia reformulación del mismo por tres razones: 1. por ser demasiado abstracto y no llegar a comprender detalladamente qué significa en concreto cada una de las tres partes de su explicación; 2. su excesiva confianza en la «economía política», que supuestamente proporcionaría las respuestas a todas preguntas; y 3. su falta de «historicidad». Más adelante, Stern explica su posición con estas palabras: «toda vez que hemos admitido la posibilidad de grandes transformaciones en la dinámica social y los balances de poder del encuentro transcultural y transnacional, la utilidad de cualquier formulación conceptual más allá de un espacio y un tiempo particular se vuelve cuestionable». Steve J. Stern, «The decentered center and the expansionist periphery», en *Close Encounters of Empire: Writing the Cultural History of U.S.-Latin American Relations*, editada por Gilbert M. Joseph, Catherine LeGrand y Ricardo D. Salvatore, Durham, Duke University Press, 1998, pp. 48-50. Desde una perspectiva similar en cierto sentido a la de Florencia Mallon (véase nota 21 de este capítulo), Stern parece ver la interrelación entre Europa / América del Norte y América Latina de una forma que desafía las es-

ficidad y una concreción históricas que van más allá de la ecuación posoccidental que equipara «modernidad» y «colonialidad eurocéntrica». En este análisis, no está implícito juicio de valor alguno en la «superioridad» de la cultura occidental, en parte porque no veo la «modernidad» como un concepto que analíticamente (por definición) o empírico-históricamente implique una superioridad cultural o un intento etnocéntrico-discursivo de construir un imaginario de superioridad cultural. Con esto no niego que exista un imaginario y una *Weltanschauung* que se pueda describir como «Occidentalismo» y que ha sido la base de discursos etnocéntricos que han pretendido asociarse con el concepto de «modernidad» en términos de «civilización», «progreso», «modernización», «desarrollo», etc. Más bien, cuestiono la idea de que la «modernidad» como concepto sociohistórico se pueda reducir al imaginario, al discurso o a la «metáfora omnicompreensiva» del «Occidentalismo» o a cualquier trayectoria cultural-discursiva en particular, e incluso que su significado fundamental se refiera a algo «discursivo», aunque acepto, hasta cierto punto, el énfasis del post-estructuralismo en que la estructura y la materialidad no son, en último término, separables de la discursividad.

En la medida que este imaginario y *Weltanschauung* ha acompañado las transformaciones estructurales y culturales que entiendo por «modernidad», me parece claro que el «Occidentalismo», en cuanto tema unificador o «metáfora omnicompreensiva» de varios discursos (cristianos frente a infieles, civilización frente a barbarie, desarrollo frente a subdesarrollo, etc.), ha mostrado la tendencia a confundir el poder tecnológico-material, basado en la racionalidad científica, la eficacia de la máquina y la organización jerárquica y racionalizada del capital y el trabajo, con la superioridad cultural. Sin embargo, no considero el «Occidentalismo», en el sentido de supremacía europea, como la lógica «omnicomprensiva» de la «modernidad» y tampoco entiendo la «modernidad» como un concepto que puede resignificarse en el «sistema mundo moderno/colonial» de larga duración o reducirse a la lógica de la «colonialidad», sin sacrificar su importancia para describir las transformaciones tecnológicas, económicas, políticas y culturales objetivas, que trascienden di-

estructuras de larga duración o el binarismo europeo del yo y el otro. La especificidad de los encuentros coloniales y poscoloniales sugiere que el nacimiento de la «modernidad» en América Latina responde a una variedad de lógicas y no tanto a una formación discursiva o articulación estructural «omnicomprensiva». Como se pregunta Stern en el mismo artículo: «¿cómo conceptuamos entonces una presencia extranjera que es integral pero no totalizante con su capacidad de moldear los sucesos y a los hombres, una relación extranjero-local que traza constantemente fronteras culturales entre ‘nosotros’ y ‘ellos’ pero no logra excluir las comunicaciones, las mediaciones y las identidades que confunden la división entre ‘nosotros’ y ‘ellos’? ¿Cómo logramos poner este desafío conceptual en diálogo con una sensibilidad histórica que reconozca los grandes cambios en el tiempo —épocas distintas en los significados y las relaciones de lo *extranjero* y lo *local* en América Latina?». *Ibid.*, p. 47.

chas categorías o al menos son distintas de ellas. Estoy a favor de utilizar el término «modernidad» para referirse a fenómenos históricos que, si bien están conectados con el aspecto colonialista del capitalismo como sistema mundo, no pueden reducirse a la lógica de la colonialidad o al eurocentrismo como tales.

CONCLUSIÓN

La «modernidad» como discurso frente a la modernidad como fenómeno histórico

En el transcurso de esta investigación, he encontrado que la crítica posoccidental de la modernidad es formidable, a menudo poderosa y profundamente perturbadora cuando cuestiona las formas hegemónicas de pensamiento sobre el mundo en general y sobre América Latina en particular. Sus deconstrucciones me han obligado a repensar casi todo lo que entendía por el término «modernidad» y a mirar críticamente la carga de etnocentrismo y el imaginario hegemónico que acarrea el término.

Sea cual sea el mérito de mi crítica a la crítica posoccidental de la modernidad, mi intención fue presentar de manera algo esquemática una perspectiva que, a mi juicio, se resiste a los esquemas y cuyo estilo y orientación ética, política y cultural desafían los intentos de sistematizar las ideas fundamentales involucradas en su perspectiva crítica. Mi tarea principal fue tratar de comprender mejor esta crítica para superar, así, mi incomodidad con respecto a algunas de sus afirmaciones más frecuentes, incomodidad nacida, como lo he mostrado desde el inicio de este trabajo, en el hecho de que la crítica posoccidental considera evidentes proposiciones que para mi no lo son de ninguna manera y que he sentido la necesidad de cuestionar y problematizar. Sobre todo, he intentado aclarar esta perspectiva porque la considero importante, controversial y necesitada de diálogo y debate.

La pregunta central de esta investigación fue si la deconstrucción y resignificación posoccidental de la modernidad logra realmente neologizar el término «modernidad» de manera que nos obligue a verla como un tipo de construcción discursiva más que como un conjunto de «fenómenos» o «hechos» sociohistóricos, en alguna medida «aceptados universalmente» y «objetivamente verificables». Las deconstrucciones del posoccidentalismo y la resignificación me impresionaron profundamente porque muestran la falsa universalidad, la totalización y el reduccionismo de ciertos discursos «occidentales» sobre el mundo social y sobre la relación entre las normas culturales europeas y norteamericanas y las culturas no-occidentales (aunque me parece que la crítica posoccidental sobreestima la naturaleza «no-occidental» de América Latina en conjunto, al igual que la no-occidentalidad de sus formas de conocimiento, a pesar de las poderosas corrientes no-europeas que diferen-

cian América Latina ampliamente de la cultura anglosajona y norteamericana culturalmente asimilada, y a pesar del intento de la crítica posoccidental de figurar como un latinoamericanismo no-occidental).

Sin embargo, en su intento de deconstruir y resignificar el término «modernidad», de suerte que no quede prácticamente nada de su significado original, me parece que la crítica posoccidental muestra sus propias tendencias a la totalización, el reduccionismo y la manipulación en el uso del lenguaje. El capítulo 3 de este trabajo no pretendía ofrecer «pruebas» concluyentes de esta hipótesis. La presentación y el comentario de otras perspectivas que entendí como una forma de problematizar algunos elementos de la crítica posoccidental de la «modernidad» definida en términos occidentales procuraron más bien ilustrar los problemas y tensiones que he observado en la perspectiva posoccidental.

Si los comentarios críticos del capítulo 3 y las críticas marginales que acompañan las exposiciones de los capítulos anteriores han logrado al menos problematizar algunas de las afirmaciones de la crítica posoccidental, en cuanto a que existen aspectos totalizantes y reduccionistas cuestionables en su deconstrucción y resignificación de la «modernidad», entonces la parte crítica de este trabajo habrá logrado sus objetivos. Aunque mis argumentos y comentarios críticos no son de ninguna manera concluyentes, sí cuestionan el intento de resignificar la «modernidad» como significante de discursos eurocéntricos-coloniales que responden a una lógica «occidental», y el intento de deconstruir la «modernidad» como concepto básicamente ideológico que convierte todo uso del mismo para referirse científicamente a fenómenos históricos objetivos en una máscara de su función ideológica. Me opongo a la resignificación de este término, porque si la aceptamos, nos vemos obligados a significar con él algo enteramente diferente de sus significados convencionales y a vaciarlo prácticamente de todos sus significados *anteriores*, sin justificación adecuada.

Todos los pasos conceptuales del análisis posoccidental que se investigaron en la Introducción y en los capítulos 1 y 2—su afirmación de que el «Occidentalismo» es más fundamental que el «Orientalismo» como concepto poscolonial fundacional; su crítica al posmodernismo por desconocer la «colonialidad»; su reformulación de la idea de un sistema-mundo moderno como sistema-mundo moderno/colonial; su crítica del «desarrollo» como discurso y concepción excesivamente estructuralista del centro y la periferia; su ubicación del análisis de la dependencia en una etapa «anti-colonial» del discurso social latinoamericano—tuvieron como propósito la totalización del «Occidentalismo» como trayectoria discursiva de larga duración y la reducción del concepto de «modernidad» a un término que se refiere a discursos colonialistas, una negación de la modernidad como proceso histórico-material objetivo y trans-

formador. Al definirse: como una alternativa posestructuralista a la teoría de los sistemas-mundo, al desarrollismo y al análisis de la dependencia; como una crítica poscolonial fundacional; y como una crítica al posmodernismo occidental desde el punto de vista de la «diferencia colonial», el posoccidentalismo pretende impulsar el proceso de des-hegemonización de la influencia occidental con respecto a América Latina y colocarse en la vanguardia del contra-modernismo latinoamericano. Al exaltar los 500 años de resistencia a la influencia occidental en América Latina, el análisis posoccidental proyecta una visión utópica de «epistemologías fronterizas» reivindicadas y de tradiciones culturales marginadas, sin enfrentar el hecho de la modernidad como fenómeno objetivo real, *distinguible* de los imaginarios discursivos, de las metanarrativas occidentales triunfalistas y del chauvinismo de la supremacía europea, que han acompañado dichos *procesos de transformación material, social y cultural*. La idea que me ha guiado para entender la posición posoccidental de forma crítica es que el «significado» fundamental de la modernidad no puede ser «deconstruido» porque no depende de un discurso. Si esta afirmación me convierte, en cierto sentido, en un realista ingenuo, supongo que debo aceptar la crítica y reflexionar en torno a las razones de mi incapacidad, al menos en este caso, para dar un giro posestructuralista completo.

Desde mi punto de vista, la deconstrucción de la «modernidad» como discurso de 500 años es un intento de historizar el presente según una lógica posestructuralista que no puede o no desea aceptar la modernidad como realidad material y social nacida de 500 años de rupturas epistemológicas, tecnológicas e ideológicas sucesivas.

Con esto no quiero sugerir de ninguna manera que las historias locales de los pueblos subalternos —que han sido marginados y explotados por los procesos modernizadores puestos en marcha por la dinámica interna y el expansionismo externo de la cultura occidental— no sean relevantes para la época moderna. Sin embargo, no encuentro en la crítica posoccidental una visión clara de cómo y en qué términos la «modernidad subalterna» y la «modernidad hegemónica» pueden interactuar de forma menos asimétrica.

El intento de relativizar las formas occidentales de conocimiento desde la perspectiva de la «diferencia colonial» puede socavar, en cierto sentido, su poder hegemónico, privándolas de su pretensión triunfalista. No obstante, aquellas formas de conocimiento continúan produciendo efectos en el mundo en el ámbito material. Tal vez nos encontramos en una época donde el poder tecnológico de las formas occidentales del conocimiento está tan divorciado de intereses de valor (algunos dirían que siempre lo ha estado) que la única forma de valor que es capaz de expresar es el no-valor, es decir, el nihilismo. No obstante, el nihilismo no se derrota con argumentos; se derrota con la materialización y realización de valores que afirman algo. La persistencia y su-

pervivencia de pueblos excluidos de la corriente principal de la modernidad es un repositorio muy importante de valores frente al nihilismo moderno. Para que esos valores se opongan al nihilismo de una modernidad tecnológica deben llegar a ser, en mi opinión, valores *modernos*. Decir que la modernidad es un proyecto inconcluso tal vez significa que, en cierto sentido, aquellos marginados por la modernidad como realidad *material* y *cultural* deben ser dotados de poder por una modernidad en cuanto *realidad política*, *incluyente* y *emancipadora* a partir de la cual pueda surgir una relación holística entre los valores humanos y la materialidad. En este sentido, estoy de acuerdo con Habermas en que la modernidad es un proyecto que debe ser concluido.

Desde mi punto de vista, la crítica posoccidental a la negación de la contemporaneidad, es decir, al imaginario occidental del tiempo histórico como una competencia donde el «Occidente» llega «primero» a la meta —la «civilización», la «modernidad», la «sociedad industrial avanzada»— es un paso necesario para incluir a los marginados en la construcción ya en marcha del mundo moderno. Conuerdo con Dussel en que son los «vencedores» de esta «competencia» imaginada quienes necesitan re-examinar su relación con aquellos a quienes creen haber dejado «atrás» (mediante la opresión, la explotación y la marginación), porque lo que han dejado «atrás» es parte importante de su propia humanidad. En otras palabras, necesitamos algo similar a la transmodernidad que propone Dussel, para completar la modernidad como proyecto universal de emancipación. Por lo tanto, no veo una contradicción fundamental entre el concepto de transmodernidad de Dussel y el concepto ilustrado de la modernidad como emancipación.

En esta investigación he sostenido que la modernidad como sistema de valores no es monolítica, que su nacimiento ha sido un proceso evolutivo con períodos de ruptura revolucionaria, y que, por ende, no tiene sentido personificar la «modernidad» como sinónimo del mal y del maltrato de aquellos a quienes ha encontrado en su camino o que han caído en sus fauces como carne de cañón. Si tomamos en serio la idea dusseliana de transmodernidad que surge de la crítica a la negación de la contemporaneidad, debemos preguntarnos cómo llegamos a este punto. La idea de Dussel de un tipo de reconocimiento colectivo del pecado de la modernidad y la necesidad de esta modernidad personificada de recompensar a quienes han sido sus víctimas, me parece demasiado utópica para ser históricamente real. No sé cuál es la alternativa ni si existe una o varias alternativas. Solo sé que todavía no me quedo convencido de que la crítica a la modernidad como proyecto hegemónico occidental es una base teórica y filosófica adecuada para confrontar las asimetrías estructurales y las incongruencias cognitivas del mundo contemporáneo.

Por otro lado, sin esa crítica puede que seamos incapaces de alcanzar lo que Mignolo llama una «hermenéutica pluritópica», a través de la cual pue-

de lograrse una «acción comunicativa» –como la forma de democracia moderna imaginada por Habermas más allá de la democracia representativa formal– entre las tradiciones culturales que aún son epistemológica y axiológicamente extrañas unas con respecto a otras.¹ Al cuestionar la crítica posoccidental del «Occidentalismo», no he querido sugerir que dicha crítica sea innecesaria o injustificada; solo he querido demostrar que debemos entender el «Occidentalismo» en sí mismo como una trayectoria cultural *pluralista*, productora de conocimientos sobre el mundo, que no puede reducirse a su articulación etnocéntrica y colonialista sin excluir importantes dimensiones de su significado histórico y sin volver problemático el tipo de «traducción mutua» entre la cultura occidental y las culturas no-occidentales (particularmente la amerindia y la afroamericana) que mencioné en el epígrafe de este trabajo y que cito nuevamente cerca ya de concluir.

...[E]s indispensable que este cuerpo de saberes [de los pueblos indios] tenga un segundo nivel de aprehensión que le otorga la traducción al sistema occidental de conocimiento y que nuestro sistema occidental de conocimiento pueda traducirse a los términos usuales en las comunidades. Esta traducción mutua, que implica una recreación, es también una manera de expandir ese sentido en común ahora de un universo más vasto.²

Aquello que evidentemente le faltó al «Occidentalismo» como forma de conocimiento y práctica social durante su expansión capitalista triunfante hacia el resto del mundo, y aquello que sus ideologías «antisistémicas» han procurado en vano devolverle, es aquello que los «saberes» de las comunidades indígenas amerindias y afroamericanas siempre ponen en primer plano, a saber, el sentido de comunidad entre los seres humanos y entre éstos y la naturaleza como fundamento de la vida en este planeta. En un pasaje anterior del ensayo antes citado de Ramón Vera Herrera este autor dice:

...[P]ese a las relaciones de violencia y pese a los sojuzgamientos internos inherentes a todo conglomerado, los pueblos indios, que traen tras de sí un trayecto de larga duración, han sabido mantener vivos algunos valores cruciales que el proceso civilizatorio ha ido cediendo por el desperdicio que es su modo de operar.³

Con la «re-espacialización del tiempo», otro aspecto de la «negación de la negación de la contemporaneidad» que Mignolo y otros pensadores

1. Véase *loc. cit.*, capítulo 1, citado en la nota 40.

2. Véase *loc. cit.*, en epígrafe de la página 9.

3. *Ibid.*, p. 80.

posoccidentales consideran un efecto concomitante deseable pero inesperado de la globalización, esta comprensión no-occidental (o al menos no moderna-occidental) comunitaria del «territorio» ha (re)ingresado al imaginario moderno como una afirmación del derecho de los pueblos indígenas a sus tierras ancestrales, del derecho a mantener una conexión íntima con el «lugar» comunal a fin de terminar con la cruel apropiación colonial del terruño del «otro». De esta manera, de acuerdo con Escobar, cualquier transmodernidad debe incorporar como parte de su imaginario emancipador el hecho de que el subalterno ha mantenido vivo el sentido de «lugar» (distinto del sentido de «espacio»⁴) a lo largo de la desterritorialización de la expansión capitalista moderna y la globalización.

Conuerdo con esta forma de reconstruir y repensar la «modernidad», pero cuestiono su articulación como utopismo contra-modernista. Al concluir esta investigación, planteo la cuestión de cómo se puede entender la recuperación del conocimiento y la práctica no-occidentales en el contexto de la modernidad como un fenómeno sociohistórico que, en cierto nivel, se resiste a la deconstrucción, y cuya inversión histórica considero prácticamente impensable y poco deseable.

4. «[L]as teorías del posdesarrollo y la ecología política son espacios esperanzadores para reintroducir una dimensión basada en el lugar, en las discusiones sobre la globalización, quizás hasta articular una defensa del lugar... [U]na reafirmación del lugar, el no-capitalismo, y la cultural local opuestos al dominio del espacio, el capital y la modernidad, los cuales son centrales al discurso de la globalización, debe resultar en teorías que hagan visibles las posibilidades para reconcebir y reconstruir el mundo desde una perspectiva de prácticas basadas-en-el-lugar». Arturo Escobar, «El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o posdesarrollo?», en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, op. cit., pp. 114-115.

Bibliografía

A. Bibliografía primaria

- Castro-Gómez, Santiago. «Latinoamericanismo, modernidad, globalización: prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón», en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, coords., *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, Editorial Miguel Ángel Porrúa, 1998.
- — — «Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’», en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.
- — — «Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura», en Santiago Castro-Gómez, edit., *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, Colección Pensar, 2000.
- Castro-Gómez, Santiago, y Eduardo Mendieta. «Introducción: la translocalización discursiva de ‘Latinoamérica’ en tiempos de la globalización», en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, coords., *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, Editorial Miguel Ángel Porrúa, 1998.
- Coronil, Fernando. «Discovering America again: the politics of selfhood in the age of post-colonial empires», en *Michigan Romance Studies*, Ann Arbor, 1989.
- — — *The magical state: Nature, money and modernity in Venezuela*, Chicago, The University of Chicago Press, 1997.
- — — «Más allá del occidentalismo: hacia categorías históricas no imperialistas», en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, coords., *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, Editorial Miguel Ángel Porrúa, 1998.
- — — «Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo», en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.
- — — *El Estado mágico: naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*, Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 2002.
- Dussel, Enrique. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Madrid, Nueva Utopía, 1992.
- — — «Eurocentrism and modernity», en John Beverly y José Oviedo, edits., *The postmodern debate in Latin America*, Durham, Duke University Press, 1993.

- — — «Europa, modernidad y eurocentrismo», en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.
- Escobar, Arturo. *Encountering development: The making and unmaking of the third world*, Princeton, Princeton University Press, 1995.
- — — *La invención del tercer mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*, Bogotá, Editorial Norma S.A., 1998.
- — — «El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?», en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.
- Lander, Edgardo. «Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos», en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.
- Mignolo, Walter. *The darker side of the renaissance. Literacy, territoriality and colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995.
- — — «Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos», mimeo, 1998.
- — — «Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina», *Cuadernos Americanos* XII, 67, 1998.
- — — «Globalización, procesos civilizatorios y la reubicación de lenguas y culturas», en S. Castro-Gómez, O. Guardiola-Rivera y C. Millán, eds., *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Colección Pensar, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1999.
- — — «La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad», en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.
- — — *Local Histories / Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- — — *Historias locales / diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Ediciones Akal S.A., 2003.
- Quijano, Aníbal. «Modernity, identity, and utopia in Latin America», en John Beverly y José Oviedo, eds., *The postmodern debate in Latin America*, Durham, Duke University Press, 1993.
- — — «Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina», en S. Castro-Gómez, O. Guardiola-Rivera, C. Millán, eds., *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Colección Pensar, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1999.
- — — «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en Edgardo Lander, comp., *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.
- — — «Colonialidad del poder, globalización y democracia», *ALAI, América Latina en Movimiento*, 2000.

B. Bibliografía secundaria

- Best, Steven, y Douglas Kellner. *Postmodern theory: critical interrogations*, New York, The Guilford Press, 1991.
- Beverly, John, y José Oviedo. *The postmodern debate in Latin America*, Durham, Duke University Press, 1993.
- Brading, D.A. «Bourbon Spain and its American empire», en *The Cambridge History of Latin America*, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Cardoso, F.H. «La originalidad de la copia: la CEPAL y la idea de desarrollo», en *Revista de la CEPAL*, segundo semestre de 1977, Santiago de Chile, Naciones Unidas.
- Cardoso, F.H., y Enzo Faletto. *Dependencia y desarrollo en América Latina*, vigésima edición, México, Siglo XXI Editores, 1986.
- Carmagnani, Marcello. *Estado y sociedad en América Latina 1850-1930*, Barcelona, Crítica, 1984.
- Castañeda, Jorge. *La utopía desarmada: intrigas, dilemas y promesa de la izquierda en América Latina*, México, T/M Editores, 1993.
- Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*, México, Ediciones Era, 1998.
- — — *Las ilusiones de la modernidad*, segunda edición, Quito, Editorial Tramasocial, 2001.
- Eley, Geoff. «Is all the world a text? From social history to the history of society two decades later», en Terrence J. McDonald, edit., *The historic turn in the human sciences*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1992.
- Foucault, Michel. *The archaeology of knowledge and The Discourse on Language*, New York, Pantheon Books, 1972.
- — — *Foucault Reader*, Paul Rabinow, edit., New York, Pantheon Books, 1984.
- García Canclini, Néstor. *Hybrid cultures: strategies for entering and leaving modernity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995.
- Germani, Gino. *Política y sociedad en América Latina*, Buenos Aires, Paidós, 1965.
- Giddens, Anthony. *The consequences of modernity*, Oxford, Polity Press, 1993.
- Guerra, François-Xavier. *Modernidad e independencias: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, México, Editorial Mapfre, 1992.
- Habermas, Jürgen. «La modernidad, un proyecto incompleto», en Hal Foster, edit., *La posmodernidad*, Barcelona, Editorial Kairos, 1986.
- — — *Moral consciousness and communicative action*, Cambridge, The MIT Press, 1999.
- Halperin Dongi, Tulio. *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid, Alianza Editorial, 1969.
- — — «Economy and society in post-Independence Spanish America», en *The Cambridge History of Latin America*, vol. III, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Hardt, Michael, y Antonio Negri. *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.
- Harvey, David. *The condition of postmodernity*, Cambridge, Blackwell Publishers, 1989.

- — — *La condición de la posmodernidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1998.
- Huntington, Samuel. *Political Order in Changing Societies*, New Haven, Yale University Press, 1968.
- — — *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1997.
- Joseph, Gilbert M., Catherine C. LeGrand y Ricardo de Salvatore, eds., *Close encounters of empire. Writing the cultural history of U.S.-Latin American relations*, Durham, Duke University Press, 1998.
- Kay, Cristóbal. *Latin American theories of development and underdevelopment*, London, Routledge, 1989.
- Lynch, John. «The origins of Spanish American Independence», en *The Cambridge History of Latin America*, vol. III, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- — — *The Spanish American Revolutions: 1808-1826, 2nd Edition*, New York, W.W. Norton & Company, 1986.
- Mallon, Florencia E. *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial México and Peru*, Berkeley, University of California Press, 1995.
- Moore, Barrington. *Las orígenes sociales de la dictadura y de la democracia*, Barcelona, Ediciones Península, 1991.
- O'Donnell, Guillermo. *Modernization and bureaucratic authoritarianism: Studies in Latin American politics*, Berkeley, University of California Press, 1973.
- Paz, Pedro. «La crisis del liberalismo (1914-1950)», en *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*, México, Siglo XXI Editores, 1970.
- Piel, Jean. «¿Naciones indoamericanas o patrias del criollo? El caso de Guatemala y los países andinos en el siglo XIX», en Antonio Escobar, edit., *Indio, nación y comunidad en el México del siglo XIX*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1992.
- Poole, Ross. *Morality and Modernity*, London, Routledge, 1991.
- Pratt, Mary Louise. *Imperial eyes: travel writing and transculturation*, New York, Routledge, 1992.
- Rabasa, José. *Inventing America: Spanish historiography and the formation of eurocentrism*, Norman, University of Oklahoma Press, 1993.
- Ramos, Julio. *Desencuentros de la modernidad en América Latina: literatura y política en el siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Rodríguez, Octavio. *La teoría del desarrollo de la CEPAL*, México, Siglo XXI, 1993.
- Rostow, W.W. *The stages of economic growth*, New York, Cambridge University Press, 1990.
- Sonntag, Heinz R. *Duda-Certeza-Crisis: la evolución de las ciencias sociales de América Latina*, Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 1988.
- Todaro, Michael. *Economic development*, sixth edition, Addison-Wesley Publishing Company, 1995.
- Touraine, Alain. *Actores sociales y sistemas políticos en América Latina*, Santiago de Chile, PREALC, 1987.
- — — *Crítica de la modernidad*, 1992.

- Wallerstein, Immanuel. *The modern world-system I: Capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the Sixteenth Century*, New York, Academic Press, 1974.
- — — *El moderno sistema mundial: la agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores, 1979.
- — — *The capitalist world economy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- — — *The modern world-system II: Mercantilism and the consolidation of the European world-economy 1600-1750*, New York, Academic Press, 1980.
- — — *The politics of the world-economy: the states, the movements, and the civilizations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Wallerstein, Immanuel, coord., *Abrir las ciencias sociales: informe de la Comisión Gulbenkian para la Reestructuración de las Ciencias Sociales*, México, Siglo XXI Editores, 1996.

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

La Universidad Andina Simón Bolívar es una institución académica internacional autónoma. Se dedica a la enseñanza superior, la investigación y la prestación de servicios, especialmente para la transmisión de conocimientos científicos y tecnológicos. La universidad es un centro académico destinado a fomentar el espíritu de integración dentro de la Comunidad Andina, y a promover las relaciones y la cooperación con otros países de América Latina y el mundo.

Los objetivos fundamentales de la institución son: coadyuvar al proceso de integración andina desde la perspectiva científica, académica y cultural; contribuir a la capacitación científica, técnica y profesional de recursos humanos en los países andinos; fomentar y difundir los valores culturales que expresen los ideales y las tradiciones nacionales y andina de los pueblos de la subregión; y, prestar servicios a las universidades, instituciones, gobiernos, unidades productivas y comunidad andina en general, a través de la transferencia de conocimientos científicos, tecnológicos y culturales.

La universidad fue creada por el Parlamento Andino en 1985. Es un organismo del Sistema Andino de Integración. Tiene su Sede Central en Sucre, Bolivia, sedes nacionales en Quito y Caracas, y oficinas en La Paz y Bogotá.

La Universidad Andina Simón Bolívar se estableció en Ecuador en 1992. Ese año suscribió con el gobierno de la república el convenio de sede en que se reconoce su estatus de organismo académico internacional. También suscribió un convenio de cooperación con el Ministerio de Educación. En 1997, mediante ley, el Congreso incorporó plenamente a la universidad al sistema de educación superior del Ecuador, lo que fue ratificado por la Constitución vigente desde 1998.

La Sede Ecuador realiza actividades, con alcance nacional y proyección internacional a la Comunidad Andina, América Latina y otros ámbitos del mundo, en el marco de áreas y programas de Letras, Estudios Culturales, Comunicación, Derecho, Relaciones Internacionales, Integración y Comercio, Estudios Latinoamericanos, Historia, Estudios sobre Democracia, Educación, Salud y Medicinas Tradicionales, Medio Ambiente, Derechos Humanos, Gestión Pública, Dirección de Empresas, Economía y Finanzas, Estudios Interculturales, Indígenas y Afroecuatorianos.

Universidad Andina Simón Bolívar

Serie Magíster

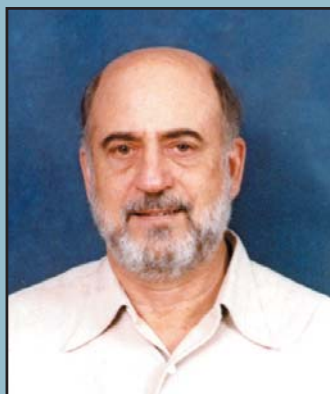
- 1** Mónica Mancero Acosta, ECUADOR Y LA INTEGRACIÓN ANDINA, 1989-1995: el rol del Estado en la integración entre países en desarrollo
- 2** Alicia Ortega, LA CIUDAD Y SUS BIBLIOTECAS: el graffiti quiteño y la crónica costeña
- 3** Ximena Endara Osejo, MODERNIZACIÓN DEL ESTADO Y REFORMA JURÍDICA, ECUADOR 1992-1996
- 4** Carolina Ortiz Fernández, LA LETRA Y LOS CUERPOS SUBYUGADOS: heterogeneidad, colonialidad y subalternidad en cuatro novelas latinoamericanas
- 5** César Montaña Galarza, EL ECUADOR Y LOS PROBLEMAS DE LA DOBLE IMPOSICIÓN INTERNACIONAL
- 6** María Augusta Vintimilla, EL TIEMPO, LA MUERTE, LA MEMORIA: la poética de Efraín Jara Idrovo
- 7** Consuelo Bowen Manzur, LA PROPIEDAD INDUSTRIAL Y EL COMPONENTE INTANGIBLE DE LA BIODIVERSIDAD
- 8** Alexandra Astudillo Figueroa, NUEVAS APROXIMACIONES AL CUENTO ECUATORIANO DE LOS ÚLTIMOS 25 AÑOS
- 9** Rolando Marín Ibáñez, LA «UNIÓN SUDAMERICANA»: alternativa de integración regional en el contexto de la globalización
- 10** María del Carmen Porras, APROXIMACIÓN A LA INTELLECTUALIDAD LATINOAMERICANA: el caso de Ecuador y Venezuela
- 11** Armando Muyulema Calle, LA QUEMA DE ÑUCANCHIC HUASI (1994): los rostros discursivos del conflicto social en Cañar
- 12** Sofía Paredes, TRAVESÍA DE LO POPULAR EN LA CRÍTICA LITERARIA ECUATORIANA
- 13** Isabel Cristina Bermúdez, IMÁGENES Y REPRESENTACIONES DE LA MUJER EN LA GOBERNACIÓN DE POPAYÁN
- 14** Pablo Núñez Endara, RELACIONES INTERNACIONALES DEL ECUADOR EN LA FUNDACIÓN DE LA REPÚBLICA
- 15** Gabriela Muñoz Vélez, REGULACIONES AMBIENTALES, RECONVERSIÓN PRODUCTIVA Y EL SECTOR EXPORTADOR

- 16 Catalina León Pesántez, HISPANOAMÉRICA Y SUS PARADOJAS EN EL IDEARIO FILOSÓFICO DE JUAN LEÓN MERA
- 17 René Lauer, LAS POLÍTICAS SOCIALES EN LA INTEGRACIÓN REGIONAL: estudio comparado de la Unión Europea y la Comunidad Andina de Naciones
- 18 Florencia Campana Altuna, ESCRITURA Y PERIODISMO DE LAS MUJERES EN LOS ALBORES DEL SIGLO XX
- 19 Alex Aillón Valverde, PARA LEER AL PATO DONALD DESDE LA DIFERENCIA: comunicación, desarrollo y control cultural
- 20 Marco Navas Alvear, DERECHOS FUNDAMENTALES DE LA COMUNICACIÓN: una visión ciudadana
- 21 Martha Dubravcic Alaiza, COMUNICACIÓN POPULAR: del paradigma de la dominación al de las mediaciones sociales y culturales
- 22 Lucía Herrera Montero, LA CIUDAD DEL MIGRANTE: la representación de Quito en relatos de migrantes indígenas
- 23 Rafael Polo Bonilla, LOS INTELECTUALES Y LA NARRATIVA MESTIZA EN EL ECUADOR
- 24 Sergio Miguel Huarcaya, NO OS EMBRIAGUÉIS...: borrachera, identidad y conversión evangélica en Cacha, Ecuador
- 25 Ángel María Casas Gragea, EL MODELO REGIONAL ANDINO: enfoque de economía política internacional
- 26 Silvia Rey Madrid, LA CONSTRUCCIÓN DE LA NOTICIA: corrupción y piponazgo
- 27 Xavier Gómez Velasco, PATENTES DE INVENCÓN Y DERECHO DE LA COMPETENCIA ECONÓMICA
- 28 Gabriela Córdova, ANATOMÍA DE LOS GOLPES DE ESTADO: la prensa en la caída de Mahuad y Bucaram
- 29 Zulma Sacca, EVA PERÓN, DE FIGURA POLÍTICA A HEROÍNA DE NOVELA
- 30 Fernando Checa Montúfar, EL *EXTRA*: LAS MARCAS DE LA INFAMIA: aproximaciones a la prensa sensacionalista
- 31 Santiago Guerrón Ayala, FLEXIBILIDAD LABORAL EN EL ECUADOR
- 32 Alba Goycochea Rodríguez, LOS IMAGINARIOS MIGRATORIOS: el caso ecuatoriano
- 33 Tatiana Hidrovo Quiñónez, EVANGELIZACIÓN Y RELIGIOSIDAD INDÍGENA EN PUERTO VIEJO EN LA COLONIA
- 34 Ramiro Polanco Contreras, COMERCIO BILATERAL ECUADOR-COLOMBIA: efectos del conflicto

- 35** Anacélida Burbano Játiva, MÁS AUTONOMÍA, MÁS DEMOCRACIA
- 36** Ángela Elena Palacios, EL MAL EN LA NARRATIVA ECUATORIANA MODERNA: Pablo Palacio y la generación de los 30
- 37** Raúl Useche Rodríguez, EDUCACIÓN INDÍGENA Y PROYECTO CIVILIZATORIO EN ECUADOR
- 38** Carlos Bonfim, HUMOR Y CRÓNICA URBANA: ciudades vividas, ciudades imaginadas
- 39** Patricio Vallejo Aristizábal, TEATRO Y VIDA COTIDIANA
- 40** Sebastián Granda Merchán, TEXTOS ESCOLARES E INTERCULTURALIDAD EN ECUADOR
- 41** Milena Almeida Mariño, MONSTRUOS CONSTRUIDOS POR LOS MEDIOS: Juan F. Hermosa, el «Niño del terror»
- 42** Lourdes Endara Tomaselli, «¡AY, PATRIA MÍA!»: la nación ecuatoriana en el discurso de la prensa
- 43** Roberto Corrales, JUSTICIA CONSTITUCIONAL EN BOLIVIA: hacia el fortalecimiento del régimen democrático
- 44** Marco Albán Zambonino, PROBLEMAS DEL DERECHO TRIBUTARIO FRENTE AL COMERCIO ELECTRÓNICO
- 45** Santiago Basabe Serrano, RESPONSABILIDAD PENAL DE LAS PERSONAS JURÍDICAS DESDE LA TEORÍA DE SISTEMAS
- 46** Bayardo Tobar, EL INGRESO DEL ECUADOR A LA OMC: simulacro de negociación
- 47** Rosana Morales, LA PRESCRIPCIÓN TRIBUTARIA: estudio comparativo Ecuador - países andinos
- 48** María Luisa Perugachi, OPTIMIZACIÓN DE PROCESOS: la concesión de radiofrecuencias en el Ecuador
- 49** Manuel Espinosa Apolo, MESTIZAJE, CHOLIFICACIÓN Y BLANQUEAMIENTO EN QUITO: primera mitad del siglo XX
- 50** Iván Rodrigo Mendizábal, MÁQUINAS DE PENSAR: videojuegos, representaciones y simulaciones de poder
- 51** Patricio Guerrero Arias, USURPACIÓN SIMBÓLICA, IDENTIDAD Y PODER: la fiesta como escenario de lucha de sentidos
- 52** Santiago García Álvarez, COMERCIO E INTEGRACIÓN EN EL ALCA: oportunidades para un acuerdo más equitativo
- 53** Jed Schlosberg, LA CRÍTICA POSOCCIDENTAL Y LA MODERNIDAD

La modernidad ha sido uno de los conceptos centrales de las ciencias sociales occidentales y un tema fundamental del imaginario histórico occidental. El tema de la relación entre la modernidad y América Latina ha generado un intenso debate en el campo de las ciencias sociales durante los últimos años. El presente estudio analiza la contribución que sobre este tema han realizado un grupo de estudiosos latinoamericanos dedicados a «deconstruir» la modernidad bajo la bandera del enfoque posoccidental. Enrique Dussel, Walter Dignolo, Fernando Coronil, Arturo Escobar y Santiago Castro-Gómez, son los más representativos dentro de esta corriente de pensamiento.

La deconstrucción posoccidental de la modernidad, basada en la crítica posestructuralista y poscolonial, denuncia el carácter eurocéntrico del conocimiento, analiza críticamente la relación entre centro y periferia dentro del sistema capitalista global y considera de una manera distintiva el rol que los pueblos no europeos e históricamente colonizados han brindado a la construcción del llamado «mundo moderno». El análisis del enfoque posoccidental que Jed Schlosberg acomete, se presenta como una genealogía crítica del concepto modernidad y de los nexos que estos autores mantienen con el enfoque del sistema-mundo y la teoría de la dependencia.



Jed Schlosberg nació en la ciudad de Nueva York, pero vivió durante dieciséis años en Colorado antes de llegar a Ecuador en 1977. Es Bachelor of Arts por el Williams College, Massachusetts; Ph.D. en Filosofía por la Universidad de Texas (Austin) y Magíster en Estudios Latinoamericanos con mención en Estudios Culturales por la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador (Quito, 2002). Además de haber enseñado en varias universidades de los Estados Unidos, ha sido actor, músico, administrador, pintor de casas, trabajador de la construcción y conductor de bus, ocupaciones que él considera un valiosísimo complemento del «mundo real» a sus actividades académicas. Actualmente se desempeña como profesor de la Universidad San Francisco de Quito.