

Retos epistemológicos para una globalización alternativa

Por José Ramón Fabelo Corzo

Investigador Titular del Instituto de Filosofía de La Habana, y también Profesor- Investigador Titular de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

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

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

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

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

El verdadero poder, el poder del capital, se enajena cada vez más del rostro que lo había acompañado durante la Modernidad: el Estado- nación. El adelgazamiento neoliberal de los estados va dejando a éstos la única función de garantizar el orden y la seguridad necesarios para el flujo del capital. Pareciera que la globalización ya no responde tanto a un proyecto político imperial, sino más que todo a un capitalismo

económico sin fronteras, lo cual se traduce en el paso de sociedades políticas fuertemente disciplinadas por el poder estatal, a sociedades económicas, controladas directa y automáticamente por el capital. El modelo de democracia neoliberal, una y otra vez erguido con orgullo por Occidente, se reduce cada día más a contiendas millonarias entre partidos por un cuasi poder que no afecta los intereses del capital y que es buscado las más de las veces para fines personales o de grupos, sin repercusiones significativas en el ámbito social que lo elige. El poder real y más profundo, el de las transnacionales, el Banco Mundial, el FMI, no se somete a la elección de los pueblos.

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

Todo esto puede crear la impresión de una desterritorialización de la economía, de la política y de la cultura. El espacio, esa categoría tan importante del imaginario moderno, parece desmoronarse ante el impacto que para su percepción representan los actuales procesos globalizantes. Cuando en el mercado encontramos productos de tradicionales firmas primermundistas hechos en Taiwan, China o México; o cuando el FMI decide la política educativa de uno de nuestros países; o cuando por la TV seguimos las Olimpiadas de Sydney, de cuya distancia geográfica sólo nos advierte la diferencia de horarios; o cuando "chateamos" simultáneamente por Internet con varios amigos situados en diferentes puntos cardinales del planeta; o cuando nos enteramos del origen nacional de un cantante de pop sólo cuando nos lo cuenta una de esas revistas dedicadas a los chismes biográficos de la farándula; en cualquiera de estos casos, la tradicional noción de espacio, donde ubicábamos a las naciones, a las culturas y a las identidades, queda tambaleante y en un camino aparente hacia su disolución.

Pero debemos estar alertas ante esta impresión subjetiva. Sin obviar la importancia de todos estos fenómenos, tenemos la imperiosa necesidad de ir más allá de las apariencias y hacer notar el nexo orgánico que une los actuales procesos de globalización con las etapas anteriores del desarrollo del capitalismo y, sobre todo, desmontar esa impresión de disolución de las desigualdades y de deslocalización social y territorial de las mismas. La globalización neoliberal no nos hace iguales, todo lo contrario, aumenta la brecha entre ricos y pobres y entre las diferentes zonas del planeta. Al igual que antes la plusvalía sigue siendo la esencia de la explotación capitalista; el capital que fluye al Sur no lo hace intentando beneficiar a esos territorios y a su población, sino buscando disminuir el tiempo de trabajo necesario y aumentar el plusvalor. La globalización de la producción y circulación del capital no puede ocultar el hecho de que su distribución y consumo sigue teniendo al Norte como destino preferente. Los informes sobre el crecimiento anual del PIB per cápita en los países pobres con frecuencia obvian los datos sobre la parte de ese crecimiento que escapa en forma de pago de la deuda externa y sus intereses, como utilidades de las transnacionales, o buscando bancos más seguros y de monedas menos frágiles.

Las políticas educativas fondomonetarias no han eliminado el analfabetismo y la incultura. Las Olimpiadas de Sydney mostraron también la enorme asimetría en el medallero entre pobres y ricos. El acceso a Internet está vedado para la mayor parte de la población del Sur y hay países enteros que no tienen siquiera una página en la red. Los valores culturales de los pueblos pobres quedan en su mayoría enclaustrados en sus microespacios originales y a veces no logran difundirse ni siquiera a nivel nacional, o se ven precisados a cambiar de idioma, de estilo o de ritmo para aspirar a algún beneficio del mercado. La globalización no nos conecta con un espacio abstracto, desdibujado social y culturalmente, nos ata- una vez más- a los intereses expansivos de Occidente, que sigue siendo el globosujeto por antonomasia, mientras que la mayor parte del planeta permanece reducida, en el mejor de los casos, a objeto y, en el peor, a escoria, a residuo

marginado, de un proceso que excluye tanto o más que lo que incluye.

Y ahora viene la pregunta crucial: ¿qué hacer ante esta situación?, ¿qué postura asumir desde nuestra posición de latinoamericanos, de pueblos del Sur? Sobre las respuestas a estas interrogantes vienen reflexionando desde hace unos 6 años algunos teóricos de origen latinoamericano insertos en el mundo académico norteamericano y asociados bajo la denominación de Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos. También conocidos como "teóricos poscoloniales", este grupo no representa un universo homogéneo, ni por su perfil profesional, que abarca a sociólogos, antropólogos, historiadores, críticos literarios, semiólogos y filósofos, ni por la adopción de una lógica conceptual única. Los une -eso sí- una herencia teórica común que los vincula de manera inmediata a otros teóricos poscoloniales de origen sudasiático- Said, Guha, Bhabha, Spivak- y, de manera algo más mediata, a los filósofos posmodernos como Foucault, Derrida y Vattimo (1).

A pesar de las diferencias, el grupo tiene un propósito compartido -la reconceptualización crítica de "América Latina" como objeto de reflexión- y un basamento epistemológico común: la necesidad de deconstruir, también críticamente las narrativas tradicionales sobre América Latina por estar involucradas a proyectos coloniales y ocultar el pensamiento y la voz de los subalternos. No hay consenso entre estos teóricos en cuanto al nivel de complicidad de la intelectualidad latinoamericana en este tipo de narrativa. A pesar de ello, prácticamente todos asumen la necesidad de realizar un giro drástico en cuanto a la forma en que ha de concebirse la realidad latinoamericana en los marcos posmodernos de un mundo globalizado. Y es aquí precisamente donde las propuestas poscoloniales se interceptan con la lógica discursiva que veníamos siguiendo.

Continuadores de la idea posmodernista sobre el vínculo entre discurso y poder, los teóricos poscoloniales asumen que todas las categorías emancipatorias se encuentran ya "manchadas" de metafísica, metafísica que ha servido de sustento narrativo para la realización del proyecto colonial de Occidente. Veamos como describen esta idea básica de todo el discurso poscolonial dos de sus seguidores latinoamericanos:

De lo que se trata no es, por ello, de proclamar un ámbito de exterioridad frente a Occidente (el Tercer Mundo, los pobres, los obreros, las mujeres, etcétera) o de avanzar hacia algún tipo de "posoccidentalismo" teórico legitimado paradójicamente con categorías occidentales. Ello no haría otra cosa que reforzar un sistema imperial de categorizaciones que le garantiza al intelectual el poder hegemónico de hablar por o en lugar de otros. De lo que se trata más bien, como lo enseña Spivak, es de jugar limpio; de poner las cartas sobre la mesa y descubrir qué es lo que se quiere lograr políticamente con una determinada interpretación (...) El que interpreta sabe lo que hace desde una perspectiva en particular, aunque utilice para ello categorías metafísicas como "libertad", "identidad", "diferencia", "sujeto", "memoria colectiva", "nación", "derechos humanos", "sociedad", etcétera. Lo importante aquí no es la referencialidad ontológica de tales categorías -que en opinión de Spivak no son otra cosa que "prácticas discursivas"- sino su función performativa. Lo que se quiere no es encontrar una verdad subyacente a la interpretación, sino ampliar el campo de maniobrabilidad política, generando para ello determinados "efectos de verdad"(2).

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

nacionales (continentales o subcontinentales) fue y es una parte integral de la idea misma de occidentalismo, de la construcción de Occidente como el sí mismo y del resto del planeta como la otredad" (3).

La alternativa ante esto, piensan los teóricos poscoloniales, no es elaborar un contradiscurso, con pretensiones también globales, lo cual no sería más que la otra cara necesaria del discurso occidentalista hegemónico. Según palabras de Alberto Moreiras, "el discurso llamado de oposición corre el riesgo más desafortunado de todos: el de permanecer ciego a sus propias condiciones de producción como una clase más de discurso sistémico o intrasistémico" (4). Se trataría más bien de lo inverso, de una "práctica epistémica antiglobal" (5), de la constitución de un nuevo latinoamericanismo "como aparato antirrepresentacional, anticonceptual", que "no pasa por la articulación identitario-diferencial, sino más bien por su constante desarticulación" (6), que busca en los intersticios que va dejando la globalización "una memoria siempre desvaneciente y sin embargo, persistente, una inmemorialidad preservadora del efecto singular"(7), cuyo destino no es cambiar o detener la globalización, sino no dejarse tragar totalmente por ella.

Todo esto induce la necesidad de reevaluar el papel del intelectual, que es identificado dentro de esta concepción como perteneciente a la elite, lo cual a su vez supone una localización teórica que "denota complicidad disciplinaria eurocentrista (8). A tono con esta idea Santiago Castro Gómez escribe:

Intelectuales como Bello, Sarmiento y Martí, para mencionar tan sólo tres ejemplos canónicos, actuaban desde una posición hegemónica, asegurada por la literatura y las humanidades, que les autorizaba a practicar una "política de representación". Las humanidades se convierten así en el espacio desde el cual se "produce" discursivamente al subalterno, se representan sus intereses, se le asigna un lugar en el devenir temporal de la historia y se le ilustra respecto del sendero "correcto" por el que deben encaminarse sus reivindicaciones políticas (9).

Hasta aquí la descripción de las principales ideas poscoloniales sobre el tema que estamos abordando. La evaluación crítica de estas ideas nos facilitará la exposición positiva sobre alguno de los principales retos que la globalización presupone para los latinoamericanos.

Es cierto que todo discurso entraña un vínculo con el contexto que lo origina, sobre todo si se trata de un discurso con pretensiones interpretativas de la historia. Este condicionamiento contextual se expresa en el contenido valorativo de dicho discurso, es decir, en aquel contenido que reproduce narrativamente intereses humanos, no pocas veces asociados a relaciones de poder. Pero más allá del discurso hay una historia real, que la narrativa misma puede interpretar con mayor o menor apego a la verdad. Tal vez tenga razón Foucault cuando afirma que siempre estos discursos pretenden lograr un "efecto de verdad", pero ello no significa que sean necesariamente falsos, o totalmente falsos. Para empezar, ninguna narrativa histórica puede enajenarse totalmente de la historia real, porque tarde o temprano tendrá que someterse -y permítaseme aquí un pequeño desvarío positivista- al tribunal de los hechos. Claro que los mismos hechos son posibles interpretaciones distintas, pero antes de que estas interpretaciones se produzcan a posteriori, la praxis humana ha objetivado una tozuda realidad histórica, ya imposible de cambiar por ningún recurso interpelativo. Hoy podríamos hacer muchas lecturas narrativas de la Segunda Guerra Mundial, pero ninguna de ellas le devolvería la vida a los millones de seres humanos que en esa contienda la perdieron. La historia no nace del discurso, sino de la praxis y, como realidad constituida, es un permanente referente objetivo que permite juzgar la validez de su interpretación subjetiva.

Occidente y su otredad, Centro y Periferia no son, lamentablemente, una simple idea, no son un constructo epistémico, sino ante todo una cruda realidad. Es cierto que las culturas nacionales y regionales

latinoamericanas se han constituido como resultado de la irrupción de Occidente, pero no como un mero acto discursivo de este último, sino como resultado práctico -económico, político, social y cultural- de la colonización y neocolonización de nuestras tierras y de nuestra gente, siempre a favor de los intereses occidentales. La globalización neoliberal actual, marcada por la transnacionalización del capital, no es otra cosa que un paso más en la misma línea. Que algunos -muy pocos- hayan emigrado y dejado atrás parte de su origen, y que otros -todavía menos- desde aquí disfruten de todas las "ventajas" de la globalización como puros occidentales, no cambia la situación real -nótese que no hablo de los imaginarios, sino de la situación real- de los centenares de millones que siguen estando unidos como latinoamericanos por los mismos problemas comunes.

No es lo más importante quien inventó el vocablo "América Latina". Aunque se dice que lo utilizó por primera vez en el siglo XIX un latinoamericano residente en Francia, de todas formas lo hizo conjuntando dos palabras de origen castellano. Lo mismo puede decirse del "Nuestra América" de José Martí y de muchísimas categorías más, casi todas de origen occidental, con las que los latinoamericanos se han pensado a sí mismos y han promovido un discurso emancipatorio. ¿De qué otro lugar iban a sacar sus categorías? ¿No se dan cuenta los poscoloniales que aun el discurso más disruptivo presupone cierta continuidad con el discurso con el que rompe? ¿No estamos obligados a utilizar las mismas "armas" que nos legó Occidente para volvernos contra él? ¿Es que esas "armas" están programadas para apuntar en una sola dirección? ¿No fue capaz el Calibán shakesperiano de utilizar el idioma que le enseñó Próspero para maldecirlo?

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

Se trata de absurdos, ¿no es cierto?, pero esos absurdos -unos dichos y otros que no se han dicho tal vez por parecer demasiado absurdos- necesariamente habremos de llegar si partimos de los mismos presupuestos epistemológicos de los que parten los teóricos poscoloniales, en particular del no reconocimiento de la posibilidad de una red en el conocimiento histórico y en la aprehensión de lo universal. Del condicionamiento contextual del conocimiento, de su carácter interesado y valorativo, se deduce su limitación en términos de verdad. De ahí se asume que todo pensamiento no hace más que expresar su singularidad y nunca una realidad que no trascienda, mucho menos universal. Así lo dice Moreiras: "si el pensamiento es siempre pensamiento de lo singular, del secreto singular, pensamiento pues de singularidades afectivas, no hay pensamiento globalizado" (10).

Pero aquí tanto las premisas como la conclusión que de ellas se deriva resultan falsas, se confunde lugar de enunciación del pensamiento con objeto del pensamiento, se asumen como excluyentes la localización del discurso y la posibilidad de alcanzar con éste la universalidad. Por esta vía estamos condenados al más puro relativismo, inhibitorio, claro está, de cualquier acción práctica. Como no podemos construir, ni siquiera discursivamente, una alternativa a la realidad global que se nos impone, ya que caeríamos en la misma trampa epistemológica y nuestro discurso sería reabsorbido tarde o temprano por el propio sistema hegemónico que pretende combatir, lo mejor entonces es conformarnos con la realidad que tenemos. Lo más que podemos hacer -así parecen pensar los teóricos poscoloniales -es deconstruir los discursos tradicionales, de derecha y de izquierda, mostrar su inexactitud y su ineficacia -esto último sobre todo para los de izquierda- y dejar al mundo así como está, a la derecha. ¿Y los subalternos? Si, por supuesto, hay que dejar que hablen, siempre que se refieran a su singularidad, y hay que escucharlos, pero para dejarlos ahí donde están, en su subalternidad, no vaya a ser que creyendo emanciparse se conviertan en elites criollas y reproduzcan el mismo discurso hegemónico. Nada práctico les ofrece el poscolonialismo.

El reconocimiento de la posibilidad de una verdad histórica y, en especial, de una verdad valorativa, es imprescindible para evitar los efectos nocivos de un discurso como éste. Ya en un trabajo anterior he desarrollado en detalles este tema (11). Ahora sólo quiero subrayar que no desde cualquier lugar de enunciación es alcanzable la verdad. Llevan razón los teóricos poscoloniales cuando afirman que el poder hegemónico de Occidente promueve una violencia epistemológica que conduce a un falseamiento histórico. Esto se debe a que los intereses que ese poder expresa son necesariamente excluyentes y subalternizadores. El proyecto histórico de expansión de Occidente, que no es otro que el proyecto de expansión capitalista, no podía -y todavía hoy no puede- realizarse si no creándose su nooccidente, su periferia, su otredad, que habrá de ser incorporado a su discurso como objeto, como medio y no como fin, no como sujeto humano con el que compartir solidariamente la historia. Bajo estas premisas es imposible que su discurso exprese realmente intereses genéricamente humanos y es ésta una condición de la verdad valorativa.

Creo que es necesario aclarar -aunque parezca un poco tarde para hacerlo -que "Occidente" no funciona aquí como categoría geográfica en sentido estricto, sino más bien como una categoría geo-política, con más de lo segundo que de lo primero. Noam Chomsky alguna vez se disculpaba por utilizar el término "Europa" como una metáfora, en la que había que incluir ahora al Japón, "como un país europeo honorario" (12). Esa misma metáfora fue utilizada por José Martí cuando denominaba a Estados Unidos como la "América europea". Y valga esta aclaración para decir ahora que Occidente o la propia Europa, geográficamente hablando, tampoco coinciden con el Occidente o la Europa como metáforas, es decir como categorías geo-políticas. En este sentido, no constituyen unidades homogéneas y monolíticas, sino también asimétricas y desiguales. Occidente engendró a su interior su propia subalternidad. Esta subalternidad, atrapada por el concepto "proletariado" de Marx, tiene mucho que ver -aunque no sea absolutamente identificable- con la subalternidad exterior a Occidente, esa que hoy calificamos con categorías también geográficamente imprecisas como "Sur", "Tercer Mundo", "Periferia" o "América Latina".

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

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

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

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

Notas

(1) En un trabajo anterior hicimos referencia a la génesis y principales postulados teóricos de este grupo, así como a las implicaciones de su discurso para América Latina. Ver: José Ramón Fabelo: "Del postmodernismo al poscolonialismo: ¿solución al caso latinoamericano?", *Dialéctica*, Universidad Autónoma de Puebla, 1999, N.32, pp. 100-108.

(2) Santiago Castro-Gómez, Eduardo Mendieta: "Introducción: la translocación discursiva de "Latinoamérica en tiempos de la globalización", en: *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialismo y globalización en debate*, University of San Francisco-Porrúa, México, 1998, p.19.

(3) Walter D. Mignolo: "Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina", en *Teorías sin disciplina...*, pp. 34-35.

(4) Alberto Moreiras: "Fragmentos globales: latinoamericanismo de segundo orden", en: *Idem*, p. 73.

(5) *Idem*, p. 62.

(6) *Idem*, p. 66.

(7) *Idem*, p.70.

(8) Ileana Rodríguez: "Hegemonía y dominio: subalternidad, un significado flotante", en: *Idem*, p. 104.

(9) Santiago Castro-Gómez: "Latinoamericanismo, modernidad, globalización", en: *Idem.*, p.178-179.

(10) Alberto Moreiras: *Ob. Cit.*, p.170.

(11) Ver: José Ramón Fabelo: *Práctica, conocimiento y valoración*, Ciencias Sociales, La Habana, 1989, Cap. V: El problema de la veracidad de la Valoración, pp. 195-221.

(12) Tomado de: Fernando Coronil: "Más allá del Occidentalismo", en: Teorías sin disciplina..., p. 124.

Fuente:

http://www.contracorriente.cubaweb.cu/2001-nro4/04_10.htm " target="_blank"> Revista Contracorriente

Para más información contacte a:

José Ramón Fabelo Corzo

E-mail: fabelo@filosofia.cu