

MARX
MARX

REVISTA INTERNACIONAL

LA HABANA, CUBA

No. 13 / 2002

AHORA

REVISTA INTERNACIONAL

LA HABANA, CUBA, No. 13 / 2002

MARX MARX AHORA

*Directora: Isabel Monal Subdirector: Armando Cristóbal Edición: Zayda González Amador
Dirección Artística: Santiago Ramírez y Armando Millares Diseño: Carmen Padilla Composición:
Idalmis Valdés Publicidad: Mario Rodríguez Santander Departamento de traducciones del ICL.
Marx Ahora es una revista semestral editada por la Editorial de Ciencias Sociales con el concurso de la
cátedra de Estudios Marxistas "Julio Antonio Mella" del Instituto de Filosofía. Dirección de la Redac-
ción: Editorial de Ciencias Sociales, calle 14, no. 4104, e/ 41 y 43, Playa, Ciudad de La Habana, Cuba.*



: 23-3959, FAX: (537) 33 8187

Contenido

INDAGACIONES / 7

TERRORISMO E IMPERIALISMO

Noam Chomsky / 7

La nueva guerra contra el terror

Miguel Urbano Rodrigues / 27

El terrorismo de Estado
norteamericano y el peligro
de la dictadura militar planetaria

Wolfgang Fritz Haug / 40

Nada es nuevo y todo es diferente

Michel Husson / 53

“Nueva Economía”: ¿capitalista
siempre!

Rémy Herrera y Carlo Vercellone / 68

Transformaciones de la división
del trabajo y endogenizaciones
del progreso técnico

Giuseppe Prestipino / 79

Acerca del *Manifiesto* del 1848
y sobre la concepción del Estado
en Marx

Stefano Garroni / 88

Crítica a la religión y realización
de la filosofía, en la tradición
dialéctica

Armando Boito Jr. / 92

Precapitalismo, capitalismo
y resistencia de los trabajadores: nota
para una teoría de la acción sindical

115 / Paulo Barsotti

Engels y el bonapartismo

130 / José Ramón Fabelo

El poscolonialismo
o el colonialismo de los “pos”

143 / COMUNICACIÓN

143 / Esteban Morales Domínguez

La llamada crisis del marxismo
y las ciencias sociales

157 / Orestes Gárciga Gárciga

Ecos de la concepción
materialista de la historia en una
obra inédita de Fernando Ortiz

166 / DOCUMENTOS

Federico Engels

166 / Afganistán

174 / Valentino Gerratana

175 / Introducción

188 / Las formas de la hegemonía

197 / LIBROS

203 / Errantia

Contents

INQUIRIES / 7

TERRORISM AND IMPERIALISM

Noam Chomsky / 7

The New War Against Terror

Miguel Urbano Rodrigues / 27

U. S. State Terrorism and the Danger
of Global Military Dictatorship

Wolfgang Fritz Haug / 40

Nothing is New and Everything
is Different

Michel Husson / 53

"New Economy": Always Capitalist!

Rémy Herrera y Carlo Vercellone / 68

Transformations in the Division
of Labor and the Endogenization
of Technical Progress.

Giuseppe Prestipino / 79

On the 1848 *Manifesto* and on Marx's
Conception of the State.

Stefano Garroni / 88

Criticism of Religion
and the Realization of Philosophy
in the Dialectical Tradition

Armando Boito Jr. / 92

Precapitalism, Capitalism
and Workers' Resistance: Notes
for a Theory on Trade Union Action

115 / Paulo Barsotti

Engels and Bonapartism

130 / José Ramón Fabelo

Postcolonialism or the
Colonialism of the "Posts"

143 / COMMUNICATION

143 / Esteban Morales Domínguez

Morales: The Crisis of Marxism
and Social Sciences.

157 / Orestes Gárciga Gárciga

Echoes of the Materialist Conception
of History in an Unpublished Work
by Fernando Ortiz

166 / DOCUMENTS

Federico Engels

166 / Afghanistan

174 / Valentino Gerratana

175 / Introduction

188 / Forms of Hegemony

207 / BOOKS

Errantia

El poscolonialismo o el colonialismo de los "pos"

José Ramón Fabelo

(Cuba)

Después de varios años bajo los efectos del boom del posmodernismo, ahora la intelectualidad latinoamericana comienza a recibir un nuevo paquete de propuestas teóricas reunidas en torno al nada casual concepto de Poscolonialidad.

La adopción del término mismo parte de una lógica aparentemente sencilla: si mientras Europa fue moderna casi todo el resto del mundo era colonia, ahora, cuando Occidente todo se ha convertido en posmoderno, el Tercer Mundo vive su Poscolonialidad. Y de la misma forma que a la Posmodernidad occidental corresponde una línea teórica de pensamiento llamada posmodernismo, a la Poscolonialidad se asocia el poscolonialismo o los estudios poscoloniales.

El origen de este tipo de estudios se enmarca en algunas universidades inglesas y norteamericanas a fines de los años setenta y principios de los ochenta. Sus promotores iniciales fueron refugiados o hijos de emigrantes extranjeros, fundamentalmente indios, aunque también palestinos, egipcios, sudafricanos y de otros países asiáticos, pertenecientes a antiguas colonias británicas.¹ Resaltan dentro de esta primera oleada de pensadores nombres como los de los indios Ranahig Guha, Gayatri Spivak y Homi Bhabha y el del palestino Edward Said, considerado fundador de esta línea de pensamiento con la publicación en 1978 de su libro *Orientalismo. Concepciones occidentales sobre el Oriente*.²

La mayoría de los autores fundamentales de esta línea de pensamiento, tanto en sus orígenes como en su evolución posterior, ostentan una procedencia tercermundista, que más tarde abarcó a otros países y regiones, incluida América Latina. Al mismo tiempo, el contexto en el que se ha desarrollado su obra ha sido, por lo general y hasta ahora, el del mundo académico primermundista, enclave donde primero hicieron crisis los tradicionales discursos emancipatorios y donde el posmodernismo ha calado profundamente. El conjunto de estas circunstancias ha tenido mucho que ver con el surgimiento, el contenido y el destino de los estudios poscoloniales. Hasta cierto punto, puede entenderse la coyuntura psicológica por la que atraviesan los autores de este tipo de producción teórica y la necesidad que sienten de formular una especie de discurso intermedio que, a la vez que mantenga cierto nivel de compromiso con su mundo de origen, satisfaga los requerimientos académicos del nuevo contexto primermundista en el que está inserto.

Claro que entender las condicionantes de orden psicológico de un determinado discurso no nos dice nada aún acerca de su legitimidad, mucho menos si no ha sido tenido en cuenta todavía su contenido concreto. De ahí que sea nuestro propósito enunciar aquí algunas de la tesis fundamentales del poscolonialismo, sobre todo en su proyección discursiva hacia América Latina, para después enjuiciar crítica-

José Ramón Fabelo

mente el grado de su legitimidad como presunta alternativa emancipadora.

Los teóricos poscoloniales clásicos, en sentido general, han pretendido esbozar una crítica al colonialismo, equidistante tanto de los discursos opresores de la Modernidad occidental, como del pensamiento anticolonial tradicional. Este último, en su opinión, no rompe con el *statu* epistemológico de la Modernidad europea y se articula en torno a la propia producción humanística y filosófica de esta última. Los discursos emancipatorios tradicionales promueven también una visión eurocéntrica y desarrollista que basa la crítica al colonialismo en el presunto freno y desviación que éste ha causado a la realización en el Tercer Mundo del proyecto europeo de la Modernidad. “Lo que los teóricos poscoloniales empiezan a ver —opina Santiago Castro-Gómez— es que la gramática misma de la Modernidad —desde la cual se articularon todas las narrativas anticolonialistas— se hallaba vinculada esencialmente a las prácticas totalizantes del colonialismo europeo”.³

Con el sello indiscutible de pensadores como Derrida o Foucault,⁴ los teóricos poscoloniales opinan que son las sociedades colonialistas las que han construido discursivamente una imagen de las culturas no-occidentales, muchas veces, a través de sus propios “representantes” teóricos e intelectuales con una proyección pretendidamente anti-colonial. De ahí que sea ahora necesario “deconstruir” todo (o casi todo) el discurso emancipatorio precedente.

Los cuatro autores mencionados anteriormente, con ligeras variaciones de enfoque, comparten las ideas generales aquí expresadas.⁵ Uno de ellos, Ranahid Guha, crea a su alrededor un grupo de intelectuales indios que, tomando como objeto de reflexión la historia y la historiografía oficial del proceso independentista en la

India, da inicios en los años 80 a los llamados Estudios Subalternos.⁶

En opinión de los subalternistas, la reconstrucción del proceso liberacionista indio por parte de la historiografía anticolonialista, incluida la marxista, se realiza sobre la base de los mismos paradigmas humanistas europeos, sin otorgarle el debido protagonismo a las prácticas y a las formas de pensamiento propias de las masas indias. Así, Ghandi, Nehru y otros líderes nacionalistas son presentados por estos discursos historiográficos como los recuperadores del ideal redentor que, basado explícita o implícitamente en la retórica cristiana de la victimización, otorga una superioridad moral a las masas frente al colonizador por el simple hecho de ser oprimidas. Se trataría en realidad, según los estudios subalternos, del mismo proyecto cristiano-humanista de redención universal que sirvió para legitimar el colonialismo europeo de ultramar. En consecuencia, estos discursos, lejos de servir a una causa verdaderamente emancipadora, funcionan como estrategias de subalternización por parte de las elites ilustradas de la propia India o como fundamento de “la retórica imperial del marxismo inglés, que para legitimarse políticamente en la metrópoli necesitaba recurrir a los ejemplos distantes de las luchas antimperialistas en el Tercer Mundo”.⁷

Bajo el influjo de las teorías poscoloniales y los estudios subalternos se crea oficialmente en los Estados Unidos en 1994 el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos (*Latin American Subaltern Studies Group*). A él pertenecen, desde su fundación, académicos como Walter Dignolo, John Beverley, Alberto Moreiras, Ileana Rodríguez y Norma Alarcón, quienes tuvieron a su cargo la redacción del *Manifiesto inaugural*,⁸ documento que le otorgó “carta de ciudadanía” a la nueva asociación. Ampliado considerablemente

en años posteriores, el grupo —también autoidentificado como teóricos poscoloniales— 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 los teóricos poscoloniales de origen sudasiático —Said, Guha, Bhabha, Spivak— y, de manera algo más mediata, a filósofos posmodernos como Foucault, Derrida y Vattimo.

A pesar de las diferencias, el grupo tiene un propósito compartido —la reconceptualización crítica de “América Latina” como objeto de reflexión—, 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— y una finalidad práctica inmediata: realizar una renovación poscolonial de los llamados “Estudios de Área” norteamericanos, en particular, de los “*Latin American Studies*”.

En opinión de los miembros del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, los tradicionales “*Latina American Studies*” norteamericanos no captan o no enfatizan las sustanciales diferencias entre las dos Américas, al tiempo que tienden a homogeneizar social, económica, política y sexualmente a todas las sociedades latinoamericanas, constituyéndose en un reflejo burocrático-académico de los intereses de la política exterior norteamericana y de la globalización del *american way of life*. De esta forma, tales estudios han servido como estrategias epistemológicas de subalternización ancladas en los paradigmas universalizantes de la Modernidad, que reproducen, a nivel del saber, las prácticas de dominio de la principal

potencia después de la Segunda Guerra Mundial.

Esta direccionalidad básica de la crítica marca ya una diferencia sustantiva de los integrantes de este grupo en relación con sus predecesores sudasiáticos: su finalidad inmediata se vincula más a la deconstrucción del latinoamericanismo tradicional realizado en los propios Estados Unidos que a la crítica del discurso emancipatorio promovido en América Latina. Por supuesto, este último no puede pasar totalmente inadvertido ni quedar incólume ante esta nueva revisión teórica. En tal sentido, no hay consenso entre estos teóricos en cuanto al nivel de complicidad de la intelectualidad latinoamericana con este tipo de narrativa subalternizadora. Puede observarse, en el caso por ejemplo de Mignolo, un mayor respeto y reconocimiento al pensamiento latinoamericano e, incluso, la aceptación de precursores e iniciadores de teorías poscoloniales en los propios autores latinoamericanos, entre los que se incluyen a José Carlos Mariátegui, Edmundo O’Gorman, Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Rodolfo Kush, Fernando Ortiz, Raúl Prebisch, Darcy Ribeiro y Roberto Fernández Retamar.⁹ Otros teóricos poscoloniales, sin embargo y como se verá más adelante, ignoran totalmente el pensamiento latinoamericano o le atribuyen, sin previas distinciones, la misma intencionalidad subalternizadora que al latinoamericanismo tradicional realizado en los Estados Unidos. Pero más allá de estas distinciones y a pesar de que ya hoy pueden observarse seguidores de las teorías poscoloniales que viven en América Latina y trabajan en universidades latinoamericanas, lo que originalmente le dio sentido práctico al surgimiento del grupo fue la asunción de la necesidad de realizar un giro drástico en cuanto a la forma en que ha de concebirse la realidad latinoamericana en los marcos académicos norteamericanos.

José Ramón Fabelo

En opinión de Alberto Moreiras, por ejemplo, frente al latinoamericanismo tradicional norteamericano (primero o moderno) es necesario construir uno nuevo (segundo o poscolonial) que incorpore el imaginario inmigrante de los latinoamericanos en Estados Unidos. De esta forma se pretende buscar una mayor articulación entre región de estudio y región de enunciación, habida cuenta de que la masiva inmigración latinoamericana ha desplazado las fronteras entre Estados Unidos y América Latina hacia el norte y hacia adentro.¹⁰

Esta revisión poscolonial del latinoamericanismo, sin embargo, no hace distinción en relación con la intencionalidad política de las concepciones anteriores. Excepto casos aislados, como el ya mencionado de Mignolo, se vierten en un mismo “saco” los discursos precedentes de derecha y de izquierda. Todos pecan de lo mismo: la reproducción de la narrativa occidental. Continuadores de la idea posmodernista sobre el vínculo entre discurso y poder, los teóricos poscoloniales asumen que todas las presuntas 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 que lo 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’”.

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 e interesada de la historia. América Latina misma no es otra cosa que un invento discursivo de Occidente, necesitado de 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 las 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".¹²

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".¹³ Se trataría más bien de lo inverso, de una "práctica epistémica antiglobal",¹⁴ 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",¹⁵ es decir, que abandona la visión unitaria y teleológica de América Latina, expresada en conceptos como el de "identidad latinoamericana", y la sustituye por una estrategia deconstructiva que libere las diferencias y deje oír las voces marginales silenciadas por los saberes modernos, una nueva visión que busca en los intersticios que va dejando la globalización "una memoria siempre desvaneciente y sin embargo, persistente, una inmemorialidad preservadora del efecto singular",¹⁶ cuyo destino no es cambiar o detener la globalización, sino no dejarse tragar totalmente por ella. De esta forma, según Moreiras, el único modo de fomentar una contra-lógica global hegemónica es apelar a esos intersticios, a la singularidad de las localizaciones culturales, siempre confinadas a micro-espacios.¹⁷

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 presupone una localización teórica que "denota complicidad disciplinaria eurocentrista".¹⁸ Esta idea, presente en muchos de estos teóricos, es minuciosamente desarrollada por John Beverley. Santiago Castro-Gómez la reseña de la siguiente forma:

"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 al sendero 'correcto' por el que deben encaminarse sus reivindicaciones políticas".¹⁹

Por esa razón, Beverley estima que es necesario romper con la visión humanista del papel de los intelectuales y avanzar hacia formas posrepresentacionales de teorización, apoyadas en prácticas extraacadémicas, no letradas. De ahí que no se pretenda ahora una representación de los históricamente no representados, sino una metacrítica epistemológica del discurso latinoamericanista que aliente a hablar por sí mismos a los subalternos, como ya lo han hecho Rigoberta Menchú y el Ejército Zapatista de Liberación, sin precisar de la ilustración de nadie.²⁰

Hasta aquí la descripción de algunas de las principales ideas del poscolonialismo. Pasemos ahora a su evaluación crítica.

Comencemos por el concepto mismo de "Poscolonialidad" y sus derivados. Asumimos, con Dussel,²¹ que la Modernidad es una época histórica no exclusivamente europea, sino de toda la humanidad. Precisamente con ella nace el primer sistema-mundo, signado por la occidentalización

José Ramón Fabelo

(léase capitalización) de todo el planeta. Es cierto que trajo una gran diferenciación en los lugares y destinos de los pueblos y que, dentro de ese sistema, unos asumieron el papel de metrópolis y a otros no les quedó más opción que convertirse en colonias, pero tanto los primeros como los segundos formaron parte de la misma Modernidad y la hicieron posible. ¿Por qué entonces hablar ahora de Posmodernidad para unos y Poscolonialidad para los otros? ¿Acaso no es suficiente el término de Posmodernidad, o el de Transmodernidad (que el propio Dussel introduce para evitar que su término sea asociado con alguna corriente al uso), o el de Posoccidentalismo (que Fernández Retamar viene utilizando desde 1976), o sencillamente el de Poscapitalismo (que tal vez Marx estaría hoy dispuesto a asumir como propio para complacer a los aficionados a los “pos”)?

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 ese 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 de los mismos hechos son posibles interpretaciones distintas, pero antes que estas interpretacio-

nes se produzcan a posteriori, la praxis humana ha objetivado una tozuda realidad histórica, ya imposible de cambiar por ningún recurso interpretativo. Hoy podríamos hacer muchas lecturas narrativas de la Segunda Guerra Mundial, pero ninguna de ellas le devolverá 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 —también pocos— 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.

Tienen razón los teóricos poscoloniales cuando critican la concepción lineal del tiempo histórico vigente en la mayoría de las narrativas modernas, que convirtió, por puro arte discursivo, a los “bárbaros” y “salvajes” en “primitivos”, y que generó,

más recientemente, la ideología del desarrollismo, tendente a reducir las grandes diferencias del mundo de hoy a un mero asunto de grado o nivel de desarrollo dentro de un mismo esquema de evolución social. Es cierto también que no pocos discursos emancipatorios reprodujeron esta concepción. Pero este hecho no es argumento suficiente para desligitimar toda la herencia moderna, incluso la de aquellas concepciones que concienzudamente pretendieron convertirse en una alternativa al sistema, generando para ello su correspondiente sistema categorial. Que una categoría haya tenido su origen en Occidente no nos dice nada aún sobre la legitimidad de su uso. Por esa razón, no es lo más importante la delimitación precisa del origen del vocablo "América Latina". Aunque se dice que lo utilizó por primera vez en el siglo XIX un latinoamericano residente en Francia,²² 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 teóricos 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? ¿No se cae en una actitud precisamente colonialista cuando se presupone que los colonizados han sido meras víctimas pasivas de un discurso exógeno e incapaces de pensar por sí mismos? ¿No fue capaz el Calibán shakespeariano de utilizar el idioma que le enseñó Próspero para maldecirlo?

No hay dudas de la justeza de las críticas que el Grupo Latinoamericano de Estu-

dios Subalternos dirige contra los Estudios de Áreas norteamericanas y, en particular, contra los "Latin American Studies". Es comprensible que se acuda al posmodernismo y a las teorías poscoloniales para buscar respuesta a tan justas y legítimas preocupaciones, debido al potencial crítico-deconstructivo presente en estas concepciones. Sin embargo, sería tan o más conveniente calar con mayor profundidad en el propio pensamiento latinoamericano (cuya importancia real sólo algunos de estos teóricos parecen apreciar), sobre todo teniendo en cuenta el significado que le atribuye el poscolonialismo al lugar de enunciación para la legitimación de las teorías sociales. Parece obvio que este último asunto no se resuelve con los inmigrantes latinoamericanos en los Estados Unidos, que cumplen con la condición de ser de, pero no con la de estar en, como el propio poscolonialismo exige. ¿Qué garantías hay, como el mismo Moreiras reconoce, de que "la diferencia simbolizada en el imaginario inmigrante no vaya a ser asimilada (...) al aparato global y a su constante recurso a la homogeneización de la diferencia"?"²³

El reconocimiento de las singularidades sociales de las historias locales y la crítica a los discursos altamente homogeneizantes que obvian la especificidad de lo micro-localizado es hoy, sin dudas, un ingrediente inalienable de la reconstrucción paradigmática del discurso emancipador. En eso llevan razón el posmodernismo y el poscolonialismo. Pero ello en ningún sentido significa la negación de la universalidad misma. Lo universal no es un mero asunto discursivo, resultado de la voluntad de algún sujeto que se la autoatribuya, sino, ante todo, un producto histórico real, asociado a la universalización práctica de la historia y generado por la propia expansión del capitalismo. ¿Cuánto de universal no contienen ya, desde hace cinco

José Ramón Fabelo

siglos, las historias locales? ¿Es lógico pensar a estas alturas en una historia local pura, desprendida de la huella de 500 años de mundialización capitalista y obviando ese determinante esencial que es lo universal incorporado históricamente? ¿No se percatan los teóricos poscoloniales de que mucho de lo que hoy puede identificarse como especificidad de lo micro-localizado se debe al modo singular en que se ha incorporado lo global?

Por otro lado, sabido es que la Modernidad trajo consigo al mismo tiempo homogeneización y diferenciación y que esta última es también un resultado histórico, fáctico, real, y no sólo discursivo. Esa diferenciación tiene diversas expresiones concretas a nivel local, nacional y regional, por lo que tan legítimo es reconocer los rasgos identificatorios de lo local, como asumir la existencia de una identidad nacional o regional, captada y reproducida, mejor o peor, por sus propios representantes. En tal sentido, no puede afirmarse que Rigoberta Menchú y el Subcomandante Marcos no representan a nadie; hay miles que se sienten representados por sus discursos, incluso, en la mismísima Europa. Y el nivel de convocatoria social de sus programas de cambios se debe en buena medida a su articulación con las identidades. Ni siquiera el poscolonialismo puede evitar cierto reconocimiento velado a la existencia de una identidad latinoamericana. Si esta última fuera sólo un mito, ¿qué es entonces lo que trasladan los inmigrantes latinoamericanos a los Estados Unidos, qué es lo que los une como latinoamericanos a pesar de sus diversas procedencias nacionales, qué efecto podría tener esta inmigración sobre el llamado nuevo latinoamericanismo?

Si nos referimos a las posibilidades de reconstrucción de un proyecto emancipatorio, no es admisible pensar que sólo las voces marginales confinadas a los micro-

espacios culturales constituyen una alternativa válida al discurso global hegemónico. Es evidente que por muy justas y legítimas que sean esas micro-demandas, su presunta satisfacción —algo de por sí difícil— no afectaría la lógica misma del sistema, lo cual necesariamente haría superficiales y endeble las conquistas que pudieran alcanzarse. Quedarnos al nivel de las pequeñas historias es no ofrecer oponencia de significación a la gran historia de opresión que por más de 500 años ha vivido América Latina. Un verdadero proceso emancipador ha de sustentarse en el balance democrático de las representaciones y demandas de los distintos sujetos sociales para construir desde ahí un discurso integrador de las pequeñas y grandes historias. Es cierto que las posibilidades prácticas inmediatas parecen más al alcance de lo micro-local que de lo global alternativo, mas también esta última perspectiva es hoy imprescindible para darle coherencia y sentido a la primera.

Afirmar —como lo hace Spivak y repiten algunos latinoamericanistas 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 tal vez otro invento, también discursivo, de *El capital* de Marx que sólo buscaba un “efecto de verdad”.

Se trata de absurdos, ¿no es cierto?, pero a 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 verdad en el conocimiento histórico y en la aprehensión de lo universal.

En esta concepción el condicionamiento social del conocimiento es absolutizado hasta tal punto que desaparece toda posibilidad de una verdad objetiva en la aprehensión de la sociedad. Del hecho cierto de que todo conocimiento se encuentra contextualmente condicionado, de su carácter siempre 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 lo trascienda, mucho menos universal. Así lo dice claramente Moreiras: “si el pensamiento es siempre pensamiento de lo singular, del secreto singular, pensamiento pues de singularidades afectivas, no hay pensamiento globalizado”.²⁴ 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. Por eso el poscolonialismo no admite ningún meta-relato y confina a lo micro-local toda posibilidad legitimante del conocimiento. Sin embargo, cabe preguntarse ¿por qué se detiene en el nivel micro-local, si éste también está compuesto por grupos con sus propias diferencias internas en la captación de lo real-social?, ¿por qué no se desciende hasta el individuo mismo con su propia y particular “verdad”, como correspondería a una concepción que parte de tales presupuestos epistemológicos?, ¿será por la evidente irracionalidad práctica que ello presupondría?

Aun cuando pretendiera esquivarlo, este discurso no puede evitar un efecto inhibitor de cualquier acción práctica emancipatoria. Es poco probable esperar de tales premisas algo realmente constructivo, lógico, coherente, como alternativa sistémica. Más bien lo que encontramos es sólo un deshacer, un culto a lo espontáneo, a lo anárquico, a lo desarticulado. 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 élites criollas y reproduzcan el mismo discurso hegemónico. Nada práctico puede ofrecerles el poscolonialismo.

El tipo de basamento epistemológico del que parte el poscolonialismo, caracterizado por la negación de toda posibilidad de una verdad histórica universal, hace muy frágil a esta concepción integralmente vista. Basta con demostrar la existencia misma de ciertas regularidades generales del movimiento social y la posibilidad de su conocimiento verdadero para echar abajo el fundamento sobre el que se monta toda esta construcción teórica. Las propias leyes del desarrollo del capitalismo, descubiertas por Marx y confirmadas prácti-

José Ramón Fabelo

camente por los procesos globalizadores actuales, serían suficientes para tales propósitos.

Por esa razón, en lugar de intentar aniquilar teóricamente la universalidad, habría que comenzar por reconocer su existencia real como producto histórico y la posibilidad de su aprehensión intelectual, pero, sobre todo, sería necesario indagar en los requerimientos epistemológicos y socio-históricos desde los que esa aprehensión es posible. En otras palabras, se trataría de profundizar en las condiciones de posibilidad de una verdad histórica y, en especial, de una verdad valorativa.

Ya en un trabajo anterior he desarrollado en detalles este tema.²⁵ Ahora sólo quiero subrayar que no desde cualquier lugar de enunciación es igualmente alcanzable esta 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 no-occidente, 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 una 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”.²⁶ 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 en 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, 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 objetivación práctica de los intereses genéricamente humanos, hoy asociados a la propia conservación de la especie.

Por eso, suponer 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, con el 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 siempre 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 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 contra-global basada en la negación de la universalidad y de cualquier herencia moderna, sino de elaborar un proyecto discursivo, y más que todo práctico, para una globalización alternativa que permita la supervivencia del género humano. Y en la

realización de ese propósito, Marx y Martí, por supuesto traídos al siglo XXI, tienen mucho que decirnos.

En cuanto al poscolonialismo sólo quedaría por hacerle una última objeción: ¿no son aplicables a él mismo muchos de los elementos que critica en otras concepciones?, ¿no se trata también de una especie de meta-relato con pretensiones universalizantes, válidas tanto para la India, como para los inmigrados en Estados Unidos y los latinoamericanos al sur del Río Bravo?, ¿no es un discurso elaborado en los centros de poder?, ¿no pretenden los teóricos poscoloniales representar a los subalternos?, ¿qué garantiza que esta metacrítica no sea absorbida (si ya de hecho no lo está) por las propias estructuras homogeneizantes que pretende combatir?, ¿por qué no considerar también subalternizador a este discurso si al igual que los muchos otros se mueve del centro a la periferia y sigue proyectando una imagen del otro a partir de fuentes teóricas primermundistas?, ¿no será ésta una nueva forma de colonialismo académico?

Todo parece indicar que en sentido general, como opina Mabel Moraña, las teorías poscoloniales siguen pretendiendo “hacer de América Latina un constructo que confirme la centralidad y el vanguardismo teórico globalizante de quienes la interpretan y aspiran a representarla discursivamente”. Nuestra América “sigue siendo vista, en este sentido, como exportadora de materias primas para el conocimiento e importadora de paradigmas manufacturados a sus expensas en los centros que se enriquecen con los productos que colocan en los mismos mercados que los abastecen”.²⁷ □

¹ Ver Gayatri Spivak: *Outside in the teaching machine*, Londres y Nueva York, 1993.

² Edward Said: *Orientalism. Western conceptions of the Orient*. London, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1978. Una edición en español de este libro vio la luz en Madrid en 1990.

³ Santiago Castro-Gómez: "Latinoamericanismo, modernidad, y globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón", en *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, University of San Francisco-Porrúa, México, 1998, p. 172.

⁴ En particular, la tesis de Derrida de que la gramática o el tejido de signos en el que está inserto un discurso es el verdadero regulador de la producción de su "sentido" y las ideas de Foucault acerca del papel de determinadas instancias de poder en la construcción, circulación y administración de la verdad.

⁵ Ver al respecto Santiago Castro-Gómez: ob. cit., pp. 171-176.

⁶ Otros autores destacados del grupo son Partha Chatterjee y Dipesh Chakrabarty.

⁷ Santiago Castro-Gómez: ob. cit., p. 175.

⁸ El referido *Manifiesto* fue publicado en inglés por primera vez por la revista *Boundary 2*, vol. 20, no. 3. Su traducción al español fue publicada en el volumen *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, ob. cit., pp. 85-100.

⁹ Ver Walter Mignolo: "Occidentalización, Imperialismo, Globalización: herencias coloniales y teorías Poscoloniales", *Revista Iberoamericana*, 1995, nos. 170-171. De él mismo puede consultarse también: "Los Estudios Subalternos ¿son posmodernos o poscoloniales?: la política y las sensibilidades de las ubicaciones geoculturales", *Casa de las Américas*, 1996, no. 204.

¹⁰ Alberto Moreiras: "Fragmentos globales: latinoamericanismo de segundo orden", *Teorías sin disciplina...*, p. 61

¹¹ Santiago Castro-Gómez, Eduardo Mendieta: "Introducción: la translocalización discursiva de 'Latinoamérica' en tiempos de la globalización", *Teorías sin disciplina...*, p. 19.

¹² Walter D. Mignolo: "Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina", *Teorías sin disciplina...*, pp. 34-35.

¹³ Alberto Moreiras: ob. cit., p. 73.

¹⁴ Ídem, p. 62.

¹⁵ Ídem, p. 66.

¹⁶ Ídem, p. 70.

¹⁷ Ídem, pp. 75-77.

¹⁸ Ileana Rodríguez: "Hegemonía y dominio: subalternidad, un significado flotante", en ídem, p. 104.

¹⁹ Santiago Castro-Gómez: "Latinoamericanismo, modernidad, globalización", en ídem., pp. 178-179.

²⁰ Ver ídem, p. 179.

²¹ Ver Enrique Dussel: 1492: *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Madrid, Editorial Nueva Utopía, 1992.

²² Según un estudio realizado por Arturo Ardao, el término "América Latina" fue propuesto por primera vez en 1856 en París por el poeta y periodista colombiano José María Torres Caicedo con el propósito de destacar nuestra identidad y valores en comparación con la América sajona. Ver Arturo Ardao: *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1980.

²³ Alberto Moreiras: ob. cit., p. 62.

²⁴ Alberto Moreiras: ob. Cit., p. 70.

²⁵ Ver José Ramón Fabelo: *Práctica, conocimiento y valoración*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1989, Cap. V: El problema de la veracidad de la valoración, pp. 195-221.

²⁶ Tomado de Fernando Coronil: "Más allá del occidentalismo", en *Teorías sin disciplina...*, p. 124.

²⁷ Mabel Moraña: "El boom del subalterno", *Cuadernos Americanos*, 1998, no. 67, pp. 219, 222.