

La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina



Santiago Castro-Gómez
(Editor)

Colección
Pensar



Pensar
Instituto de Estudios
Sociales y Culturales

DIFERENCIA COLONIAL Y RAZÓN POSTOCCIDENTAL

Walter D. Mignolo

1. INTRODUCCIÓN

Para alguien de mi generación, que ingresó a la universidad a de 1960 en Argentina (o en lugares semejantes en cuanto a su geo-histórica con la producción de conocimientos) y en cierto se humanidades, el entusiasmo por los “cambios” y el “progreso estructuralismo y la nueva izquierda (tanto en Inglaterra como en Argentina) ponían sobre la mesa, era genuino y a la vez ciego. Es porque en verdad había un horizonte de cambios epistemológico. Y era ciego porque éste no veía la diferencia colonial. Experimente me atrevería a decir) experimentábamos el entusiasmo de epistémicos que no estaban relacionados directamente con la den histórica de la historia local. Por historia local me refiero a una y historias, desde las nacionales a las regionales o continentales. P me interesa marcar aquí es que la historia de las Américas, de Américas y del Caribe, están atravesadas e interconectadas por el mismo y por lo que Anibal Quijano identificó como la colonialidad. El brillo de la modernidad nos ocultaba la colonialidad. Pensaban “período colonial” se había terminado, convencidos de la ideología colonialista con que se escribía la historia continental. No veían colonialidad del poder sobrepasaba el período colonial, dominaba de la construcción nacional y sigue hoy activa en la colonialidad; lo que, parafraseando a Arjun Appadurai, podríamos llamar *colonialidad global*. El entusiasmo intelectual lo vivíamos en una suerte de inmediatez, en un espacio de la universalidad del conocimiento, sin tener la diferencia colonial geo-histórica (el lugar de las Américas en el sistema-mundo moderno/colonial). Sin duda que éramos conscientes del colonialismo, que tenía el nombre de imperialismo y que estructuralismo, el postestructuralismo y el marxismo; los vivíamos si fueran modos de pensamientos que emergían de las historias

las que estamos inmersos y no como emergentes en historias locales con las cuales estábamos marginalmente relacionados. Eramos conscientes, por cierto, del colonialismo en su fase imperialista, que identificábamos con Estados Unidos. Pero no éramos conscientes de la colonialidad del poder y de la diferencia colonial agazapada detrás de la modernidad que nos deslumbraba en su brillo epistemológico. La ceguera era tal, que no veíamos ya a Europa como un poder colonial, oscurecido por la fuerza imperial de los Estados Unidos. Apuntábamos las armas hacia un país, el país de turno en las luchas imperiales del sistema mundo moderno/colonial, y se nos pasaba por alto que en realidad Estados Unidos era el último en llegar pero que la densidad geo-histórica iba mucho más allá de él. Es decir, a la colonialidad del poder y a la diferencia colonial que, desde el siglo XVI, organiza y forma subjetividades tanto en el centro como en la periferia, para usar una imagen cuestionada hoy por la globalización pero pedagógicamente clara. El debate sobre la posmodernidad, en América Latina, continuó el mismo derrotado y nos enfrentó directamente el hecho de que si se puede hablar de una modernidad periférica se puede hablar también de una posmodernidad periférica y que, en verdad, la diferencia colonial (histórica y epistémica) sigue oculta.

Lo dicho es parte de la historia. Otras cosas estaban pasando al mismo tiempo, atendidas por las ciencias sociales más que por las humanidades. La teoría de la dependencia cuya importancia teórico-ideológica para proyectos descolonizadores no puede pasar desapercibida. Ligada a la teoría de la dependencia se reestructuraba una parte de la "filosofía latinoamericana", o la filosofía en América Latina que se conectaba con la teoría de la dependencia. Pero estas cuestiones de interés general en los sectores en que yo me movía, parecían más bien en su importancia regional apagadas un poco por la luminosidad universal de las teorías que nos llegaban de Francia y, algunas, de Alemania. Y eran precisamente estos trabajos los que comenzaban a pensar y a pensarse en la diferencia colonial que se rearticulaba, al mismo tiempo, con la emergencia de los Estados Unidos como líder del sistema-mundo moderno/colonial, con las ideologías del desarrollo y de la modernidad que suplantaba la misión civilizadora, y con el ascenso de las ciencias sociales sobre las humanidades. Pero, ¿qué es eso de la diferencia colonial epistémica? Hay varias maneras de explicarlo y voy a optar por dos de ellas.

2. ANÁLISIS DEL SISTEMA-MUNDO, COLONIALIDAD DEL PODER Y TRANSMODERNIDAD

En diciembre de 1998, Agustín-Lao Montes y Ramón Grosfogel organizaron un taller, en el Centro de Investigación Fernand Braudel, en Binghamton, sobre "Capitalismo histórico, colonialidad del poder y

transmodernidad." En la primera mesa del taller, I. Wallerstein, A. y E. Dussel expusieron para la discusión la manera en que cada ellos entendía los conceptos claves que se les atribuía. Al final de exposiciones la diferencia colonial epistémica apareció, para mí, en transparencia aunque por cierto no se dijo una palabra sobre ella. C Dussel lo apuntó pero con otras palabras, al señalar la importancia para él tienen las reflexiones y análisis posmodernos en los que ella, al mismo tiempo, los límites de una crítica eurocéntrica al euroce. En artículos anteriores Dussel había adelantado algunos argumentos esta dirección. Para él los límites de la crítica socio-histórica y epí postmoderna, al ser eurocéntrica en su anti-eurocentrismo, oculta y espacio a otra dimensión del saber que Dussel identifica con el término *transmodernidad*. Para Dussel *transmodernidad* no sólo es una rización histórica que incluye lo que se entendió hasta ahora como modernidad que se localizó geo-históricamente en Europa (y le at ella como un bien de pertenencia) sino también las modernidades periféricas o subalternas (Coronil) que quedaron ocultas en la construcción euro de la modernidad. Es decir, quedaron ocultas junto con la diferencia. Pero para Dussel *transmodernidad* es un proyecto epistémico para el futuro:

The 'realization' of modernity no longer lies in the passage from its potential to its 'real', European, embodiment. It lies today, rather, in that which will transcend modernity as such, a trans-modernity, in which modernity and its negated alterity (the victims) co-realize themselves in a process of mutual creative fertilization. Trans-modernity (as a project of economic, ecological, erotic, pedagogical, and religious liberation) is the realization of that which it is impossible for modernity to accomplish: that is, of an *incorporative* solidarity, which I have called *analeptic, center/periphery, man/woman, different races, different ethnic groups, classes, civilization/nature, Western culture/Third World cultures*. For this to happen, however, the negated and victimized "other-modernity"—the colonial periphery, the Indian, the slave, the woman, the subalternized popular cultures—must, in the first place, discover innocence, as the 'innocent victim' of a ritual sacrifice who, in the process of discovering itself as innocent may now judge modernity as guilty of an essentially constitutive and irrational violence (Dussel, "Eurocentrism," 76).

Hay una categoría faltante en la lista de Dussel y, para las Américas de "criollo" a la cual pertenece(amos) la comunidad intelectual toda en América Latina y el Caribe. Y con ello quiero decir, tanto la categoría de "criollo/mestizo" en la América hispana como la categoría de "llo/negro" en el Caribe. Esta dimensión es importante porque es justamente la que funda y en la que se funda la noción de transmodernidad es sólo la subalternización de los grupos que Dussel menciona los tan en juego, sino fundamentalmente la subalternización de conoci

y la relación que estableció la epistemología moderna, entre localizaciones geo-históricas y producción de conocimientos. Más fácil: ¿dónde se produjo el conocimiento en los últimos quinientos años y cuáles fueron los criterios que justificaron un tipo de racionalidad con una historia local y con una localización geo-histórica de la epistemología?

Ahora bien, la crítica postmoderna a la modernidad, y aquí concuro con Dussel, mantuvo y mantiene el silencio epistémico sobre los saberes que fueron suprimidos o subalternizados (“rebajados” a formas de saber no epistémicos de acuerdo al canon de la modernidad, tales como la religión, el folklore, los saberes no académicos). El paso decisivo, en la posición de Dussel, se encuentra en parte en las páginas que dedica a Rigoberta Menchú en su reciente *Ética de la liberación* (Dussel, *Ética* 411-95) y a lo largo de *The Underside of Modernity* (1996). Su lectura de Menchú se sitúa al mismo nivel que una lectura de Walter Benjamin o Theodor Adorno. Los tres están, para Dussel, al mismo nivel intelectual y en el mismo espacio de la experiencia colonial. Más específicamente: la expulsión de los judíos de España y la domesticación cristiana de los Amerindios son dos acontecimientos que, en el siglo XVI, marcaron la fundación (como reconversión y no como origen puro) etno-racial de la modernidad (Mignolo “*espacios*”, *Teorías, Locals*).

La diferencia sería la “tradicción” filosófica de la modernidad, sobre la que se formó la intelectualidad judía en Europa, y la tradición de conocimientos subalternos de la colonialidad en la que no pudo formarse una intelectualidad amerindia, sobre la que opera Menchú. Si se ignorara la subalternización histórico-epistemológica y se tomaran a Benjamin o Adorno como “guías” para “interpretar” a Menchú procedería a reproducir la subalternización de conocimientos y la negación de la contemporaneidad epistémica que construyó y en la cual se construyó, la epistemología moderna. Esto es, se procedería a seguir ocultando la diferencia colonial mediante la buena voluntad de promover intelectuales de izquierda que tanto han contribuido a la crítica de la modernidad pero para los cuales la diferencia colonial no tenía la misma fuerza opresiva y violenta que la que tiene para Menchú. Teorizar a partir de Benjamin y de Menchú significa teorizar, en forma paralela, dos historias fundacionales del racismo moderno/colonial: la expulsión de los judíos y la opresión de los amerindios en la colonia y en la nación. Leer a Menchú de igual a igual con Benjamin y Adorno parecería un gesto romántico que la crítica posmoderna se ocupó y se ocupa todavía de vigilar. Pero aquí está, precisamente, el límite de la crítica posmoderna y la emergencia de la diferencia colonial oculta por la universalidad epistémica moderna. La diferencia colonial está inscrita en la “negación de la contemporaneidad” (Fabián) o en la “contemporaneidad de lo no coetáneo” (Rangel). La descolonización intelectual consistirá, por

tanto, en negar la negación de la contemporaneidad o en contemporáneo, puesto que en esa fractura se gestó y estructuró la subalternización de conocimientos (Mignolo *Local*). No es ni casualidad que el esfuerzo por poner de relieve los límites de la episteme moderna como de la crítica posmoderna provenga de in-les que han pasado por la experiencia de la colonialidad (y en la colonialidad, como explicaré luego siguiendo a Aníbal Quijano, en el mismo tiempo a distintos momentos históricos identificados con el imperialismo y globalización). La experiencia de Dussel en América Latina es la del intelectual inmigrante que se adhirió a la independencia, en sus varias facetas, del intelectual criollo/mestizo de Echeverría hasta Mariátegui. Si bien ambos, el legado criollo/mestizo en su versión en el imaginario del inmigrante, es distinta a la experiencia del intelectual criollo/negro en Brasil, en el Caribe o al intelectual latinoamericano en Estados Unidos, las diferencias de cada caso tienden a común la experiencia de la colonialidad en las Américas. No es peculiaridad, ni es curioso, como decía, que los límites de la modernidad crítica posmoderna a la modernidad, sean percibidos desde distintas perspectivas y de experiencias de la colonialidad. Y aunque no lo sea en América, me limitaré aquí a ellas. Así, Vine Deloria, Jr., ab intelectual de procedencia y educación nativo-americana es sensible a la diferencia epistémica colonial y la subraya, sin darle tal nombre, al un artículo sobre la correlación entre “civilización” y “aislamiento” historia y episteme moderna:

(...) the task of moving human knowledge forward has generally fall to amateur, to those who simply wish to know, and to the humble souls who to surrender an idea to the guardians of human knowledge, the act those souls who understand knowledge as the possession of the whole species and not the plaything of the specialist (Deloria, *For This Land*)

En 1982, Edouard Glissant desarrolló un argumento semejante respecto a la subalternización epistémica (y estética) en la historia y la literatura, al hacerlo, puso de relieve la diferencia epistémica (y estética) co-

It is ridiculous to claim that a people “has no history,” one can argue certain contemporary situations, while one of the results of global history is the presence (and the weight) of an increasingly global historical consciousness, a people can have to confront the problem posed by consciousness that it feels is “vital”, but that is unable to “bring to life” because the live circumstances of this daily reality do not form part of a continuum, which means that its relation with its surroundings (what we call its nature) is in a discontinuous relation to its accumulation of experience (what we would call its culture) [...] The French Caribbean is the history characterized by ruptures and that began with a brutal dislocation of the slave trade. Our historical consciousness could not be deposited in

and continuously like stiment, as it were, as happened with those peoples who have frequently produced a totalitarian philosophy of history, for instance European peoples, but came together in the context of shock, contradiction, painful negation, and explosive forces. This dislocation of the continuum, and the inability of the collective consciousness to absorb it all, characterize what I call a nonhistory (1982, 61) [...] History (with a capital H) ends where the histories of those peoples once reputed to be without history come together. History is a highly functional fantasy of the West, originating at precisely the time when it alone "made" the history of the World. If Hegel relegated African peoples to the ahistorical, Amrindian peoples to the prehistorical, in order to reserve History for European peoples exclusively, it appears that it is not because these African or American peoples "have entered history" that we can conclude today that such a hierarchical conception of the "march of History" is no longer relevant (Glissant, *Caribbean* 61, 64).

Encuentro una preocupación común en un intelectual negro del Caribe (como Glissant), en un intelectual criollo-mestizo de la América hispana (como Quijano); en un intelectual inmigrante, como Dussel, atento a las contribuciones de Menchú, una intelectual amerindia de la América hispana; así como también la preocupación de un intelectual nativo-americano, como Deloria. Hay, también, diferencias interesantes que se explican por la historia colonial de las Américas. Por ejemplo, el hecho de que se haya producido una intelectualidad negro-criolla, en el Caribe, equivalente a la intelectualidad mestizo-criolla en la América hispana cuya falta de contacto se explica por la diferencia colonial. Tanto en lo que respecta a la relación criollo-negro con el criollo-mestizo como en lo que respecta a los idiomas y a su relación con el conocimiento (francés y castellano). Por otra parte, hay también una diferencia interesante en la formación de una intelectualidad amerindia en América del Sur y la formación de una intelectualidad nativo-americana en Estados Unidos. El cambio de rumbo en la historia de los Estados Unidos en la construcción de su propia hegemonía, después de su independencia de Inglaterra en el momento en que ésta marchaba hacia una posición hegemónica en el sistema-mundo moderno/colonial, creó espacio y condiciones de educación para que emergiera una intelectualidad de nativos-americanos, lo cual no ocurrió en la América hispana y por las mismas razones históricas que produjo la gran división entre América Hispánica y América Sajona.

El aparente desvío de mi argumento en los párrafos anteriores no es tal. Lo que acabo de narrar ayuda a comprender la diferencia colonial epistémica y los límites de la crítica posmoderna a la modernidad a la que apuntaba Dussel. La diferencia epistémica colonial lleva a pensar desde "otro lugar", un lugar entre la academia y su exterior, el saber no académico que subraya Deloria y que Dussel localiza en Rigoberta Menchú. La diferencia epistémica colonial apunta hacia otra dirección: al pensamiento a partir de los saberes relegados y subalternizados no ya como una búsqueda de lo auténtico y de lo

auténtico, sino como una manera de pensar críticamente la modernidad de la diferencia colonial. Esto es, desde una epistemología fronteriza desde la subalternidad epistémica, reorganiza la hegemonía epistémica modernidad. Esta epistemología fronteriza puede pensarse como descolonización o, si se quiere, como de-construcción desde la diferencia (Mignolo *Local*) sobre los límites de la deconstrucción en Derrida (relación con la descolonización en Khatibi).

3. LOS LÍMITES DE LA CRÍTICA EUROCENTRICA (OCCIDENTAL) DEL EUROCENTRISMO (OCCIDENTAL)

La presentación de Dussel, Quijano y Wallerstein en el taller que hice antes puso de relieve la diferencia epistémica colonial entre, por un lado, la noción de transmodernidad y colonialidad del poder en Dussel y Quijano y del análisis del sistema-mundo en Wallerstein, por el otro lado, la noción de la crítica del "eurocentrismo" (Wallerstein) y del "eurocentrismo" (Quijano *Coloniality*; Dussel "Eurocentrism") que, además, a establecer vínculos y alianzas marcando, al mismo tiempo, la irreducibilidad de la diferencia colonial. No se trata, ni debe inferirse, de una enemistad o conflicto entre estas posiciones por el contrario, del reclamo de la diferencia colonial epistémica y la necesidad de no ser absorbida en el discurso crítico posmoderno o en el discurso del análisis del sistema-mundo. Se trata, simplemente, de la necesidad de la razón postoccidental al lado de la crítica (eurocentrica) del eurocentrismo (occidentalismo). Me limito aquí a citar a Wallerstein al sistema-mundo y remito al lector a Mignolo (cap. 1). O, si se quiere, se trata de la descolonización intelectual en la diferencia colonial, desde la diferencia colonial misma. Esto es, evitando que la diferencia colonial se convierta en un objeto de estudio desde el análisis del sistema-mundo o de la crítica posmoderna, puesto que la descolonización epistémica desde la diferencia colonial es al mismo tiempo una crítica a los límites del análisis del sistema-mundo, de la crítica posmoderna (Mignolo "espacios") y de la deconstrucción (Mignolo *Local*, cap. 1). Pero veamos la crítica eurocentrista de Wallerstein, Quijano y Dussel. En los tres casos, la crítica al eurocentrismo subraya la cuestión epistémica.

Wallerstein establece una conexión entre el eurocentrismo y el de las ciencias sociales. Su caracterización de las ciencias sociales es su transformación después de la Segunda Guerra Mundial, con el advenimiento de Estados Unidos al liderazgo del orden mundial y la creación de los ámbitos de áreas, una nueva versión del occidentalismo de misioneros: "las ciencias sociales" (Mignolo "Razón", "espacios"), en el siglo XVI y X

del orientalismo de humanistas y filólogos a partir del siglo XVIII (Said). Si bien las ciencias sociales se forman como tales en el siglo XIX (Foucault; Wallerstein *Open*), la distinción entre ciencias sociales y humanidades no es clara hasta la segunda mitad del siglo XX. Cuando W. Dilthey distinguió entre *verreihen* y *erklären* (interpretación y explicación) y atribuyó la primera a las ciencias humanas y la segunda a las ciencias naturales, entendía por ciencias humanas tanto las ciencias sociales como las humanidades. Wallerstein ("Heritage" 2) subrayó la distinción histórica, en las ciencias sociales, entre la historia predominante interpretativa e ideográfica (a lo cual habría que agregar la antropología cultural), de la economía, la ciencia política y la sociología predominantemente nomotéticas y explicativas (a lo cual habría que agregar una vertiente de la sociología llamada "interpretativa", Rabinow y William 1979). Empecemos con un párrafo de Wallerstein, que ha repetido en diferentes formas en diferentes artículos, y que constituye el punto de apoyo de su crítica epistémica y disciplinaria al eurocentrismo:

Social sciences has been Eurocentric throughout its institutional history, which means there have been departments reaching social science within university systems. This is not in the least surprising. Social science is a product of the odern world-system, and Eurocentrism is constitutive of the geoculture of the modern world. Furthermore, as an institutional structure, social science originated largely in Europe. We shall be using Europe here more as a cultural than as a cartographical expression; in this sense, in the discussion about the last two centuries, we are referring primarily and jointly to Western Europe and North America. The social science disciplines were in fact overwhelmingly located, at least up to 1945, in just five countries—France, Great Britain, Germany, Italy and the United State. Even today, despite the global spread of social science as an activity, the large majority of social scientists world-wide remain Europeans. Social science emerged in response to European problems, as a point in history when Europe dominated the whole world-system. It was virtually inevitable that its choice of subject matter, its theorizing, its methodology, and its epistemology all reflected the constraints of the crucible within which it was born.

However, in the period since 1945, the decolonization of Asia and Africa, plus the sharply accentuated political consciousness of the non-European world everywhere, has affected the world knowledge just as much as it has affected the politics of the world-system. One major such difference, today and indeed for some thirty years now at least, is that the "Eurocentrism" of social science has been under attack, severe attack. The attack is of course fundamentally justified, and there is no question that, if social science is not to make any progress in the twenty-first century, it must overcome the Eurocentric heritage which has distorted its analyses and its capacity to deal with the problems of the contemporary world. If, however, we are to do this, we must take a careful look at what constitutes Eurocentrism, for, as we shall see, it is a hydra-headed monster and has many avatars. It will not be easy to slaughter the dragon swiftly. Indeed, if we are not careful in the guise of trying to fight it, we may in fact criticize Eurocentrism using Eurocentric premises and thereby reinforce its hold on the community of scholars (Wallerstein, "Eurocentrism" 93-4).

Transcribí esta extensa cita porque el problema que quiero expuesto con claridad. Entre las muchas críticas que se le han hechas a las ciencias sociales, una que sí no se ha hecho y que podría hacer desde la deconstrucción misma, poniendo de relieve la base lógica de las ciencias sociales. En este sentido, la crítica podría ser mutua tras que la deconstrucción revela la base logocéntrica de las ciencias, el análisis del sistema-mundo revela la historicidad del logocentrismo occidental en la deconstrucción (adelante algunas reflexiones sobre el tema en Mignolo "Postcolonial"; *Darker*). Ahora más bien traer a colación observaciones semejantes hechas no desde la perspectiva de la escritura y los saberes amerindios subalternizados de la colonización hispánica, sino a partir de reflexiones sobre el encierro de los misioneros jesuitas y sabios chinos en el siglo XVII. Es común, en lecturas y académicos especialistas o especialistas y con experiencia educativa y morada en la sociedad y la cultura china, hablar del origen implícito en Derrida cuando su crítica al logocentrismo de Occidente confronta con otras memorias de conocimiento. Un botón de muestra son las observaciones de Jensen al analizar las reflexiones de Derrida sobre la escritura y la historia de China.

Aside from a persistently jejune understanding of the Chinese language, besides its critical phonetic aspects, the best reason for rejecting the "reading," or rather construction, of Chinese is its explicit Orientalist elevating Chinese as a civilization on the basis of it's a "absolutely logocentricism, Derrida succeeds in exoticizing China as a fertile contrasting effects that draw out the utter incoherence of the intellectual tradition. Vestiges of the Enlightenment fetishization of the reasoned "other" or flattering contrast remain in the very structure of Derrida's philosophical sensibility (Jensen, 274).

Afortunadamente los escritos de Derrida no son libros sagrados modo que poner de relieve sus límites no implica desconocer la contribución de su obra. Implica, solamente, el reconocimiento de la diferencia colonial y los límites de la universalidad de las críticas al universalismo, de las huellas eurocéntricas de las críticas al eurocentrismo resabios logocéntricos de las críticas al logocentrismo. El logocentrismo occidental no es, después de todo, más que el imaginario más reciente (desde 1500 para Wallerstein, desde el siglo XVIII para él) en su salto de Platón a Rousseau) de la emergencia del circuito de la escritura y financiero del Atlántico en la vastedad planetaria de la historia. A veces, la crítica deconstruccionista del logocentrismo arrastra el peaje universalidad del logocentrismo que crítica. Estas observaciones sensibles, como ya dije, desde la perspectiva del análisis del sistema-mundo en su base misma, es logocéntrico. Fuera de la crítica deconstruccionista de las ciencias sociales y a la crítica histórica a la deconstrucción desde

pectiva del análisis del sistema-mundo, queda la vastedad de la experiencia humana reprimida y subalternizada por la diferencia colonial, que tanto la deconstrucción como el análisis del sistema-mundo contribuyen a mantener. Finalmente, lo que acabo de decir sobre la doble-crítica-muerta es sólo posible desde el reconocimiento de la diferencia colonial y de la epistemología fronteriza que emerge de su reconocimiento. A esto se refería Dussel, a mi entender, cuando en la presentación observó que la crítica posmoderna es necesaria, pero no es suficiente. En el marco de lo que Dussel se refería como "posmodernidad" síuó yo también la deconstrucción y el análisis del sistema-mundo, que incluye la crítica eurocéntrica al eurocentrismo que se anuncia en los párrafos de Wallerstein antes citados.

Ahora bien, en la conferencia que Wallerstein dictó como presidente de la Sociedad Internacional de Sociología cuyo congreso último tuvo lugar en Montreal, en Julio de 1998, Wallerstein señaló seis desafíos a las ciencias sociales y en particular a la sociología. Ninguno de esos desafíos involucran directamente, en el discurso de Wallerstein, la diferencia epistémica colonial. Sin embargo, dos de ellos pueden llevarse a los límites y hacerla emerger, como veremos enseguida. Cuatro de los desafíos son internos a la epistemología moderna. Uno es el inconsciente freudiano, el otro, que proviene de las ciencias naturales vía I. Prigogine, es el desafío a los principios epistemológicos de la física newtoniana de los cuales las ciencias sociales y en particular la sociología se han servido. El tercero en esta línea es el desafío de la temporalidad histórica y de la *long durée* puesto que la sociología se concentró fundamentalmente en la sistematicidad del presente, en tanto la historia se ocupó de los acontecimientos del pasado, este desafío es el que quizás más se acerca a la diferencia colonial. De ahí la distinción entre el nivel nomotético e ideográfico en las ciencias sociales. El cuarto desafío, que no voy a comentar aquí, es el de Bruno Latour al cuestionar que haya "algo" que se pueda llamar modernidad. No voy a entrar en esta discusión, pero sí negamos que haya algo que se llame "modernidad" negamos, al mismo tiempo, que haya algo que se llame "colonialidad". Pero claro, Latour no está pensando en la diferencia colonial y su pelea es interna, es una crítica al anti-eurocentrismo eurocéntrico desde el eurocentrismo epistémico mismo.

Uno de los desafíos que puede ser llevado a sus límites y al encuentro de la diferencia colonial provienen de la crítica al Eurocentrismo por parte de sociólogos del tercer mundo y de la crítica y teoría feminista. Apoyado en la crítica al eurocentrismo adelantada en 1963 por Anour Abdel-Malek, Wallerstein describe este desafío de una manera semejante a lo que me refiero cuando hablo de la geopolítica del conocimiento y a la *ratio* entre la ubicación geo-histórica y la producción de conocimientos, y lo sitúa en el

concepto de tiempo al afirmar que "*The geographical challenge turns out to be an alternative concept of time*" ("Heritage" cuestión, sin embargo, es más amplia y compleja que la concepción, la cual fue también subrayada como instrumento de colpor J. Fabián y C. Rangel. Se trata de la instrumentalidad conceptual discurso colonial, tanto académico como político-administrativo. tos o nociones como "democracia", "escritura", "espacio", "disciplosa", "ciencias sociales", etc., implican un problema de tr del cual me ocupé fundamentalmente en el capítulo 2 de *The Dawn of the Renaissance*. He aquí una anécdota que sitúa el problema estoy refiriendo:

One missionary was skeptical (...) and asked (to a Navajo Indian) if I specific words in Navajo that were comparable to English words. He v he said, that the wrong message might be transmitted. So he asked Navajo word for "faith" was. Quickly the Navajo replied with the des "Yes" the missionary commented, "that is very nice. Now what does mean?" "Faith", said the Navajo smiling (Deloria, "Civilization")

Al llevar estos conceptos al límite de la traducción de concepi *libro/book/amoxiti* o *civilización/teología*, comprendemos q ducción es al mismo tiempo transculturación. Si analizamos este fi en el esquema de la modernidad colonial vemos, por un lado, la "di comensurable" en la manera que diferentes historias locales concej experiencias semejantes (la inscripción gráfica en superficies mate corteza de los árboles o el papel; o las ideas en torno a "democrac modernidad y la manera en que los Zapatistas se apropiaron de la pa existente en las lenguas amerindias, e inscriben en ella la diferen nial). Por otro lado comprendemos que en estos casos los concej trales de este argumento no sería ninguno de los mencionados, conceptos de *razón* y de *conocimiento* que se dan por sentad disciplinas académicas, tanto en las ciencias sociales como en las dades. El argumento que emplea Vine Deloria, Jr., ("On Liberatic cuestionar los límites de la teología de la liberación me sirve a marcar los límites del conocimiento disciplinario y la emergencia d rencia epistémica colonial. Si bien Deloria, Jr. reconoce la import la teología de la liberación, lo que cuestiona en ella es la cuestionamiento sobre los fundamentos del Cristianismo como reli bre los que se funda la teología de la liberación.

El segundo desafío a la sociología que señala Wallerstein es el mo. Nota, por un lado, la importancia del reclamo desde la per feminista en el dominio del conocimiento y la crítica a la masculini

supuesta en el concepto eurocéntrico de razón; esto es, del concepto de razón elaborado e impuesto por la modernidad. Eligió para elaborar su argumento tres casos: Evelyn Fox Keller, entrenada en matemática y biofísica; Donna J. Haraway, entrenada como bióloga especialista en homínidos y a Vandana Shiva, especialista en física teórica. Tres ejemplos en el dominio de las ciencias duras, aunque la contribución de Donna Haraway ha sido fundamental también a los estudios culturales y la de Vandana Shiva a la crítica postcolonial o postoccidental de la actividad científica en la medida en que ubica su argumento “desde el Sur.” Esto es, no desde una geografía, sino desde un lugar epistemológico creado por la geopolítica del conocimiento implicada en la colonialidad del poder. Y este es el tópico que me interesa subrayar, más allá de los que señala Wallerstein como desafío a las ciencias sociales desde la perspectiva feminista. Una es la crítica feminista a la modernidad desde la modernidad misma, como sería el caso de Evelyn Fox Keller y Donna Haraway. Otra es la crítica feminista a la modernidad por parte de “mujeres de color”, del “tercer mundo” o del “Sur.” Esto es, desde una perspectiva en la que la cuestión del género sexual se complica por su inserción en la cuestión racial y en la geopolítica del conocimiento ligada, obviamente, a la cuestión racial: las mujeres de color se “ubican” no sólo geográfica sino epistemológicamente en el “Tercer Mundo” y en el “Sur.” Pero insistamos: no se trata de un “Tercer Mundo” o de un “Sur” geográficamente localizado, sino epistemológicamente diagramado. La crítica feminista chicana, en Estados Unidos, combina a la vez la cuestión racial con la cuestión del “Tercer Mundo” o del “Sur” en el interior del “Primer Mundo” o del “Norte”.

Paula M.I. Moya, crítica cultural chicana, hace algunas objeciones a la posición asumida por Donna Haraway en su clásico “Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980’s”. Intuyo que la crítica de Moya a Haraway es paralela a la crítica de Dussel a las teorías posmodernistas. Cuando Moya observa que “under the hegemonic influence of postmodernism within U.S. literary and cultural studies, the feminist scholar concerned with engaging difference in the way Moraga (escritora y crítica cultural Chicana, WMJ) suggests will bound by certain theoretical and methodological constraints (Moya 1997, 136).” La crítica posmodernista a estos conceptos, en el discurso crítico del feminismo, es un motivo de preocupación para quienes la “experiencia” del “género” junto con la de “raza” no es una mera cuestión de “experiencia de género” sino de “experiencia de género y raza.” Aquí se ubican algunas de las “theoretical and methodological constraints” que señala Moya. Otra crítica feminista, más cercana a la cuestión de “género y raza” expresa la misma preocupación de esta manera: “the rising influence of postmodernism has had noticeable debilitating effect on the project of empowering women as knowledge

producers, producing a flurry of critical attacks on unproblematic of experience and of identity politics” (Moya 127). Un ejemplo que la crítica feminista está ligada a la noción de “Tercer Mundo” ejemplo que consiste en dos largas citas. Una, un poema de A La otra, un comentario de Chandra Talpade Mohanty sobre el

El poema primero

The U.S. and the USSR are the most
Powerful countries
In the world
But only 1/8 of the world's population.
African people are also 1/8 of the world's
Population.
Of that, ¼ is Nigerian.
½ of the world's population is Asian.
½ of that is Chinese

There are 22 nations in the middle east.

Most people in the world
Are Yellow, Black, Brown, Poor, Female
Non-Christian
And do not speak english.

By the year 2000
The 20 largest cities in the world
Will have one thing in common
None of them will be in Europe
None in the United States

Y el comentario de Chandra T. Mohanty sobre el poema es e

Her words provide a poetic cartography of the historical and political of third world peoples and document the urgency of our predicament Eurocentric world. Lorde's language suggest with a precise force a the contours of the world we occupy in the 1990s: a world which only in *relational* terms, a world traversed with intersecting lines and resistance, a world which can be understood only in terms of its division of gender, color, class, sexuality, and nation, a world which transformed through a necessary process of pivoting the center assumed center (Europe and the U.S. will no longer hold) (Mohanty)

He citado todos estos ejemplos, desde Moya a Mohanty, para que la cuestión no es solamente el desafío del género sexual a la lógica de las ciencias sociales, sino el de la diferencia epistemológica

que emerge en el dominio mismo de la crítica y de la teoría feminista. Encuentro en estos ejemplos un paralelo a la observación de Dussel con respecto a su posición frente a las teorías posmodernistas y al argumento que estoy construyendo en este artículo con respecto a la diferencia epistémica colonial que encuentro en la crítica al eurocentrismo por parte de Wallerstein, por un lado, y la crítica al eurocentrismo por parte de Quijano por el otro. Al mencionar a Dussel y a Quijano juntos no estoy sosteniendo que no hay diferencia entre ellos; como tampoco estoy sugiriendo que no hay diferencias entre Moya y Mohanty. Estoy subrayando la diferencia colonial epistémica que media entre el sistema-mundo por un lado y la colonialidad del poder y transmodernidad por el otro. Estoy subrayando también la diferencia colonial epistémica que media entre la crítica feminista a las ciencias naturales desde el interior de la epistemología misma (Fox Keller; Haraway) y la crítica mediada por las cuestiones de “color” y del “Tercer Mundo” (Moya; Mohanty). La misma observación sobre la diferencia colonial podría hacerse en las posturas feministas. Por ejemplo, las objeciones que Sandra Harding hace a la “epistemología masculina” es todavía una crítica en los marcos de la “epistemología blanca” que es precisamente el punto crítico de posiciones como las de Moya y las de Mohanty para las cuales la intersección de raza y género les permite cuestionar tanto la “epistemología masculina” de la cual Wallerstein se hace eco, como de la “epistemología blanca”, que no es todavía visible en las críticas de Wallerstein al eurocentrismo y a las ciencias sociales. Parece que la percepción de la “epistemología blanca” es alcanzada desde la experiencia colonial fundamentalmente de raza y género.

Lo que está en juego en estas variaciones del feminismo teórico es a mi entender la diferencia epistémica colonial. La misma que está en juego en las variaciones críticas sobre la modernidad en Wallerstein, por un lado, y en Quijano y Dussel por el otro.

4. COLONIALIDAD DEL PODER Y DIFERENCIA EPISTÉMICA COLONIAL

Voy a concluir describiendo la crítica al eurocentrismo en Quijano con el propósito de clarificar mi noción de diferencia epistémica colonial y de razón postoccidental. La crítica de Quijano al Eurocentrismo está ligada a su concepto de colonialidad del poder y del papel de América (Latina) en el mundo moderno/colonial. Pero antes de presentar los puntos principales me es necesario aclarar algunos aspectos de su terminología y ponerlos en relación con la mía propia. Uno de ellos es la manera en que Quijano y Quijano/Wallerstein usan el término “América Latina” y “América.” En el artículo escrito con Wallerstein (“Americanness”), el concepto es el de *americanity* y la idea central es que, durante el siglo XVI, el “descubri-

miento” y colonización de América (desde Tierra del Fuego hasta vinicia de El Labrador) marca un momento fundamental en la economía y el imaginario del mundo conocido hasta el momento y Wallerstein expresa este cambio estructural y esta reconvección del imaginario diciendo que “América, la modernidad y el mismo nacimiento del mismo día”. No es mi intención aquí entrar en de larga data (Frank, “Development” 1-8; Laclau, “Feudalism”, verdad se puede hablar de capitalismo en este período o no, ni entrar en el debate sobre lo apropiado o no del pasaje del feudalismo en América Latina (fundamentalmente la colonización de América y portuguesa) y en las Américas (la colonización inglesa y francesa que es hoy Estados Unidos y el Caribe). Por otra parte, cuando se habla de América Latina (Quijano, “Coloniality”), lo hace fundiendo la idea nacional, es decir, cómo se fue formando América Latina a mediados del siglo XIX (Ardao; Rojas Mix). El segundo aspecto que aclarar es la manera en que Quijano describe el racismo a partir del siglo XVI y anota la fundación moderna/colonial del racismo en términos de “blancos”, “negros” y “mestizos.” La categoría de “blancos”, “negros”, “negros” y “mestizos.” La categoría de “blancos” existe todavía en el siglo XVI. La “pureza de sangre” se piensa en términos religiosos y con relación a la cristiandad. La reconversión de la piel de sangre de la religión a la pigmentación y al color de la piel ocurren en los siglos XVIII (Arendt) y tiene su formulación canónica en Conde Arturo de Gobineau, *Essays sur l'Inégalité des Races* (1853-1857). La reconversión del racismo religioso al racismo secular fue fundamentalmente después de la revolución francesa, con la hegemonía de la “raza anglo-sajona” (la más pura entre las “razas” según Gobineau) y tiene su momento culminante en la justificación económica de la invasión de Cuba y Puerto Rico durante la guerra no-Americana (del Norte). En ese momento, la superioridad de la anglosajona se afirma no sólo con relación a los “mestizos” sino también a la latinidad y a la cristiandad. Ser blanco latino o blanco cristiano o blanco como el blanco anglosajón.

Con estas pequeñas elucidaciones en mano podemos pasar a los fundamentos de Quijano y su crítica al eurocentrismo (“Americanness”, “Posmodernism”, “Coloniality”). Encuentro tres conceptos fundamentales en la presentación de su concepto de colonialidad del poder y su crítica al eurocentrismo. El primero se ubica en el siglo XVII, la emergencia de las Américas, y fundamentalmente de la América del Norte, en lo que vendrá a ser el horizonte colonial de la modernidad momento concurren tres acontecimientos fundamentales en los cuales se basará la lógica del imaginario eurocéntrico (yo diría también occide-

hasta hoy. Entre paréntesis, Quijano tanto como Dussel al hablar de eurocentrismo no se refieren a Europa y a un lugar geográfico sino a la lógica de un imaginario que desplaza su centro de irradiación de Europa a las Américas, a partir del siglo XX. Nos enfrentamos aquí a la siguiente paradoja pues, mientras en el siglo XVI “América” fue objeto fundamental en la construcción del imaginario eurocentrista/occidentalista, hacia principios del siglo XX se convirtió en sujeto y agente constructor del imaginario que antes, como objeto, había hecho posible.

Pero volvamos al argumento de Quijano. Los tres acontecimientos que concurren son: una distribución y clasificación de comunidades humanas sobre la base del principio racial/religioso. En España, el principio de “pureza de sangre” sitúa a la Cristianidad en el centro y a los Moros y Judíos en la periferia. En las Américas, se trata de derivar el derecho de gentes del derecho natural (todos los seres humanos son iguales ante Dios) para justificar el lugar de los Amerindios en el orden planetario de la creación. En esa lógica, los esclavos traídos de África ya tienen un lugar asignado, en tanto que África fue asignada a Cam, uno de los hijos de Noa que se caracteriza por su falta de sabiduría. Japheth, en cambio, comparado con Sem (a quien se le asignó Asia) y con Cam es el futuro, la expansión, la sabiduría. Es decir, la lógica racial/religiosa está implícita en la lógica cristiana del mapa T/O en el cual cada continente quedó caracterizado por uno de los hijos de Noé; y cada uno de los hijos de Noé fue jerarquizado por su sabiduría y posibilidades de futuro.

La clasificación racial ocurrió al mismo tiempo que ocurría una nueva distribución del trabajo en la explotación colonial de las Américas. La tesis de Quijano es aquí doble. Por un lado se establece una distribución racial del trabajo. Por otro, todas las modalidades conocidas hasta el momento se dan al mismo tiempo: esclavitud, servidumbre, producción ne-industrial de mercancías, reciprocidad, trabajo asalariado, y economía natural. De tal modo que la noción de pasaje o transición de una forma de trabajo a otra deja de tener sentido y complica la “aplicación” del modelo económico evolucionista usado para Europa del pasaje del feudalismo al capitalismo. La diferencia colonial ya es visible en la doble articulación de configuración y jerarquía racial, por un lado, y distribución del trabajo por otro. Además, la diferencia colonial se articula mediante la colonialidad del poder como la otra cara de lo que hoy llamamos “modernidad.” Esta doble articulación es posible porque ella, en su práctica misma y en su racionalización, implica y construye una nueva epistemología en la que se basará la subalternización de conocimientos. Esto es, la clasificación y jerarquización de las comunidades humanas en el planeta va acompañada de la clasificación de acuerdo a si poseen o no escritura alfabética. La escritura

alfabética, por otra parte, está ligada a determinadas lenguas (fijamente el griego, el latín y las lenguas vernáculos europeos que vivirán en lenguas coloniales) y las lenguas están ligadas a determinadas formas de conocimiento. Sea este el conocimiento de Dios, durante la hegemonía de la epistemología regida por el cristianismo (el momento de *trivium* y del *cuadrivium*), sea este el conocimiento del mundo, la hegemonía de la epistemología regida por la razón (el momento de la *racionalización* y distinción de las ciencias naturales y humanas); sea este el ascenso de las ciencias sociales después de la Segunda Guerra y la emergencia de los estudios de áreas en Estados Unidos, todas las formas de conocimiento del poder y la reproducción de la *di* colonial (Mignolo “razón poscolonial”, “Espacios”).

El segundo momento en el argumento de Quijano es el de la *for* de los Estados-naciones, a partir de finales del XVIII y principios en las Américas. La formación de los estados-naciones no son, para Quijano, un momento de superación de la colonialidad del poder sino de su *culación*. Aunque Quijano no emplea el concepto de “colonialismo”, me parece que es la manera más simple de resumir su argumento en este aspecto. Para el caso de Estados Unidos, y argumentando a favor de Quijano, Tocqueville señala la concurrencia en el siglo XIX entre la *for* de la democracia e inmigración europea. Quijano subraya, si la observación de Tocqueville, que la integración de los inmigrantes europeos crea el perfil de la democracia al mismo tiempo que mantiene la misma jerarquía racial y social a los americanos nativos y a la *pe* afro-americana. Fenómenos semejantes se pueden identificar en *la* Latina, el más paradigmático quizás sea el de Argentina donde la *di* entre civilización y barbarie se actualiza en 1880 con el genocidio *in* y la apertura del puerto a la inmigración europea. Momento en el que también se borró de la historia argentina la presencia de la *popla* *gra*. La formación de los estados naciones está atravesada, entonces, por la colonialidad del poder. Re-semantiza la diferencia colonial creando la estructura de poder que Pablo González-Casnovas y Rodolfo Stave *elaboraron*, bautizaron, hacia finales de los 60 como “colonialismo no.” Hoy podríamos decir, siguiendo a Quijano, que el colonialismo no es otra cosa que la re-semantización de la colonialidad del poder *te* la primera descolonización (las independencias de Estados Unidos, México, y de los estados hispano y luso americanos) y la re-semantiza *mismo* tiempo, de la diferencia colonial. Uno de los rasgos fundadores de la noción de colonialidad del poder es que nos permite salir de la *ría* histórica de “período colonial” mediante la cual todavía se *ronológicamente*, la historia de América Latina. La colonialidad de

permite entender la densidad diacrónica y la constante re-articulación de la diferencia colonial aún hoy, en un mundo regido por la información y la comunicación y por un colonialismo global que no se ubica en ningún Estado-nación en particular.

Finalmente, el eurocentrismo se construyó fundamentalmente como una perspectiva de conocimiento en la que se fundó la clasificación y justificación racial, la distribución del trabajo, y la estructura de dominación. No puedo aquí entrar en detalles de los varios aspectos epistémicos que considera Quijano (“Coloniality” 11-2). Me detendré en uno solo de ellos, pues lo entiendo como un aspecto clave. Históricamente, la universalización epistémica del eurocentrismo ocurriría, según Quijano, después de finales a principios del siglo XVIII y coincidiría con la hegemonía comercial e industrial de Inglaterra (precedida por Holanda) y la hegemonía intelectual de la filosofía inglesa, francesa y alemana. Esta epistemología (generalmente identificada como poscartesiana), al establecer la diferencia entre un conocimiento objetivo de la materia y el dominio subjetivo e intersubjetivo de la experiencia, distinguió entre tres tipos de conocimientos y, por ende, tres tipos de racionalidades: la ciencia y la filosofía son paradigmas de prácticas epistémicas racionales; el mito y la magia de prácticas epistémicas irracionales; y la teología (o el pensamiento religioso de otras culturas como el budismo o el islamismo) no es enteramente racional pero tampoco irracional. En esta matriz, cuya estructuración podría trazarse en el siglo XVI, está en juego la subalternización epistémica de la modernidad o, lo que es lo mismo, el ejercicio de la colonialidad del poder mediante la constante producción de la diferencia epistémica colonial.

Ahora bien, la noción de colonialidad del poder es la que hace visible la diferencia colonial en la constitución del eurocentrismo. La diferencia colonial no es visible, en cambio, desde la crítica interna al eurocentrismo desartrollada por Wallerstein en su análisis epistémico del sistema-mundo y de la emergencia y consolidación de las ciencias sociales. El límite de Wallerstein es el de la racionalidad epistémica ilustrada por la filosofía y la ciencia, que puede y debe ser desafiado [de ahí los desafíos que menciona en su conferencia presidencial y en el informe Gutbenkian (*Open*)]. La colonialidad del poder al hacer visible la diferencia epistémica, hace también visible los límites epistémicos de la modernidad, de forma paralela a la crítica que Vine Deloria, Jr. hace de la teología de la liberación. Mantener la “teología” (y podemos agregar, las ciencias sociales) significa mantener el fundamento epistémico del conocer y, por lo tanto, reproducir la colonialidad del poder, sea en su base teológica o en su base filosófica y científica. Pero es, al mismo tiempo, mantener la diferencia entre teología (no-racional), mito y magia (irracional), ciencia y filosofía (racional) por el otro. En fin, significa mantener una estructura epistémica ligada a la académica y a las instituciones en las que se reproduce, también, la jerarquía racial y la distribución del

trabajo. Finalmente, la diferencia que veo entre—por un lado—el antiguo sistema-mundo y su crítica a las ciencias sociales, la deconstrucción de formas de posmodernidad epistémica y un pensamiento crítico sobre la colonialidad del poder y la diferencia colonial, es que mi primera se ejerce desde el interior mismo del sistema que critica, la se ubica en las fronteras externas del sistema, en las fronteras traza de la epistemología moderna para clasificar y subalternizar formas e conocimientos no legitimizados por las instituciones europeas del saber. Quijano (como así también Dussel) están desarrollando formas de pensamiento desde la diferencia colonial en vez de hacerlo desde el mismo de la epistemología moderna.

5. RAZÓN POSTOCCIDENTAL Y PROYECTOS REVOLUCIONARIOS I

Un aspecto de la reflexión de Quijano sobre eurocentrismo y colod del poder que todavía no he comentado es el que se refiere al “euroce y los proyectos revolucionarios” (“Coloniality” 9). Este aspecto ticanas relaciones con lo que Dussel llama *transmodernidad* como to futuro, con Coronil “más allá del occidentalismo” (“Más allá” 2 con mi propia noción de “postoccidentalismo” (Mignolo, “Postocident 31-58). Entiendo que esta reflexión, a partir del siglo XIX, es la cción de la reflexión hecha sobre el siglo XVI al caracterizar Améri tina) como el lugar de la diferencia colonial tanto en el dominio raci en el dominio laboral al que me referí más arriba. A partir del siglo diferencia colonial se manifiesta en el límite de las dos revolucio nales como proyectos eurocéntricos: la revolución burguesa y la rev socialista. Quijano considera la Revolución Mexicana (1910) y la l ción Boliviana (1952) como las únicas revoluciones democráticas, ocurrido en América Latina después de las independencias que di gar a distintos Estados nacionales; que considera también como rev nes nacionalistas y al mismo tiempo anticoloniales, antiojlgárguic apertura de estas revoluciones chocan, al mismo tiempo, con los ltr los proyectos revolucionarios eurocéntricos puestos en práctica en ca Latina. Límites semejantes podrían analizarse, aunque las dife entre ellos sean significativas, en la Revolución Cubana, la Rev Sandinista y en el caso de Sendero Luminoso. De la misma manera revoluciones democrático-burguesas, las revoluciones socialistas ciegas a la diferencia colonial (Rivera Cusicanqui “[Ti “Anthropology”). Articulada en torno al racismo y no sólo al ci; tanto las revoluciones democrático-burguesas (ascenso de la burgues; la aristocracia en Europa; de los criollos sobre los colonizadores en en los movimientos de independencia; de la ascendiente nueva bu en coalición con el campesinado en la Revolución Mexicana y Bol

como las socialistas (Cubana, Sandinista) o los movimientos sociales revolucionarios como Sendero Luminoso, fueron ciegos a la diferencia colonial articulada en el racismo. Fueron ciegos, en otras palabras, a la resemanización de la diferencia colonial durante el período de construcción nacional, en el cual se trató de borrar el racismo mediante la creencia en la homogeneización propuesta por la ideología nacionalista.

Quijano sugirió que pensar movimientos revolucionarios o cambios radicales en América Latina presupone pensarlos en términos de descolonización de las relaciones étnico-raciales en la organización social y en la corriente redistribución del poder en la estructura de clases. Es importante, para Quijano, que ambos sean concurrentes precisamente por la colonialidad del poder que une y estructura las relaciones etno-raciales con las de clase social. Las clases sociales en América Latina, subraya Quijano, tienen color. Ahora bien, si es posible pensar en procesos no-eurocéntricos (post-occidentales) de transformaciones radicales es necesario al mismo tiempo producir conocimientos a partir de un desplazamiento epistemológico que la diferencia colonial epistémica hace posible. Me explico: si los proyectos revolucionarios eurocéntricos, de la derecha y de la izquierda, chocaron, en América Latina, con la diferencia colonial, es entonces necesario producir conocimiento y formas de pensamiento no-reducibles a la distribución de conocimiento entre racionales, no-racionales, e irracionales. Esta distribución de las formas de saber es, como dijimos, una distribución en la que se ejerce la colonialidad del poder y se creo y reprodujo la diferencia colonial. El pensamiento, la ciencia, la filosofía se produjeron desde la racionalidad. La diferencia colonial se creo cuando, desde la racionalidad, se definió lo irracional y lo no-racional. El desafío es pensar ahora desde la diferencia colonial. Esto es, producir conocimiento con perspectiva de futuro a partir de categorías de pensamiento que fueron subalternizados y categorizados como racionales o no racionales a lo largo de la construcción y expansión del mundo moderno/colonial.

Concluyo desarrollando esta idea con un ejemplo controvertido en el Perú, el proyecto PRATEC. No es mi intención tomar partido en favor de quienes lo llevan adelante (Grillo, Vázquez Rengifo), por quienes lo definden con entusiasmo y con cierta ingenuidad (Marglin), ni tampoco con quienes desarrollan críticas bien fundamentadas. Lo que me interesa del proyecto PRATEC es un aspecto del que no estoy seguro que los mismos ejecutores estarían de acuerdo. No creo, para empezar y hacerme eco de las críticas, que un retorno o defensa de formas puras de conocimiento Amerindio o Andino sea posible, ni tampoco deseable. No creo, tampoco, que un conocimiento académico de lo Andino (Murra, Zuidema, etc.) sea el objetivo final e ideal, si bien no estoy cuestionando la importancia que

estos conocimientos puedan tener. Si creo, en cambio, que pensar la diferencia colonial sólo es posible a partir de las ruinas, las experiencias márgenes creados por la colonialidad del poder en la estructura del mundo moderno/colonial. Estoy convencido de que importantes críticas a la modernidad pueden todavía derivarse a partir de Spinoza. Estoy creído, al mismo tiempo, que desde Spinoza no es posible pensar la diferencia colonial más allá de lo que ya inició la Escuela de Frankfurt tanto versiones oficiales (Adorno, Horkheimer) como en sus prolongaciones sidentes (Benjamin). El problema es que la colonialidad del poder impidió que quedaran huellas, que quienes pensaron desde la diferencia colonial tuvieran la misma suerte y efecto que los pensadores disidente modernidad misma (Spinoza, Horkheimer, Benjamin). Sin duda, los intelectuales de PRATEC no son intelectuales indígenas, sino mestizos o inmigrantes. Ello no impide que reclamen para sí categorías del mundo indígena. Si tomáramos esta posición caeríamos en la creencia fundamentalista, de que determinadas categorías de pensamiento pertenecen a determinada comunidad humana. Es decir, reproduciríamos el mismo. Nadie espera que un pensador en Latinoamérica sea alemán pensar a partir de Kant. Si no tenemos esta exigencia pues tendríamos que tenerla en el caso de un pensamiento (como el de Foucault) generado a partir de un análisis filológico y filosófico de categorías de pensamiento aymará (Mignolo Darker, "Decires").

Segundo, el proyecto del PRATEC tiene un parentesco cercano con el proyecto de "cultura de transición" ("culture of transience") que se practicó, en India, desde comienzos de 1970 (P. K. Garg e I. J. Garg, 1995). Se trata, fundamentalmente, del reconocimiento, primero, de tipos de *ethos*, el occidental y el hindú. Dualista, sin duda. Pero si creemos la multiplicación de dualismos (ethos andino y occidental, ethos místico y occidental, ethos hindú y occidental, etc.) nos damos cuenta de la expansión del mundo moderno colonial, en sus variedades y conflictos, tenemos en la historia misma del capitalismo al establecer relaciones liciones entre distintos *ethos*, siendo el occidental uno con varias caras del cristianismo católico, la del cristianismo puritano, la del liberalismo burgués, la del socialismo marxista, etc.). Pues bien, el proyecto de "cultura de transición" consiste en preguntar y proyectar cambios en India que corporen la "modernización" pero desde la perspectiva de la "colonialidad" puesto que no se trata ya de pensar en la restitución de una India mítica sino de una India que entre en contacto con la modernidad y Occidente desde su colonización a partir del siglo XVIII. Ahora bien, si es posible pensar en "culturas de transición" éstas no pueden ser nuevos proyectos de "occidentalización" sino, por el contrario, de modernización desde la perspectiva de la colonialidad. Modernización desde la perspectiva,

lucionaria o críticamente transformadora, de la subalterinidad. Para ello es necesario una epistemología de fronteras que reactive los conocimientos subalternizados no para resituirlos como piezas de museo sino para hacerlos intervenir en un nuevo horizonte epistemológico transmoderno y postoccidental. Las contribuciones de PRATEC a proyectos de este tipo me parece no son desdenables aunque, una vez más, en sus formulaciones actuales queden rémoras de retorno al *Inkarri* (De Gregori).

Me interesa también reflexionar sobre el proyecto PRATEC en un contexto más amplio, el de la intelectualidad emergente en las Américas, algunas de las cuales mencione más arriba. Pensemos, por ejemplo, en la intelectualidad criolla negra, en el Caribe, en comparación con la intelectualidad criolla mestiza, en varias partes de América Latina, y no solamente en los intelectuales del PRATEC. Pensemos en la intelectualidad feminista chicana (Moya), del tercer mundo (Mohanty) o afro-americana (Bell-Hook). En todos estos casos es visible la emergencia de un pensamiento desde la diferencia colonial. Son todos estos casos, también, los que anuncian la emergencia de la razón postoccidental. La diversidad de experiencias coloniales (re-estructuras por la globalización o el colonialismo global) esta creando las condiciones para que surjan formas de pensamiento y epistemologías fronterizas (desde la perspectiva de los conocimientos subalternizados). Estas formas anuncian y diseñan la razón postoccidental, esto es, un pensamiento que supera las dicotomías y jerarquías creadas para justificar la expansión económica, política, epistémica de Occidente. En ese diseño se anuncian también los límites de todo proyecto universalista (eurocéntrico-occidentalista), sea de derecha o de izquierda. La emergencia de la razón postoccidental hace posible pensar, por un lado, en la diversidad epistémica como proyecto universal que conecte y legitime transformaciones sociales universales y diversas. Esto es, la razón postoccidental como nueva epistemología ligada a movimientos sociales en los cuales los proyectos revolucionarios y de cambios radicales (post-occidentales) estructuran el dominio de la "diversidad", palabra que emplea Glissant (1992) para referirse a la diversidad epistémica y social como proyectos universales futuros.

Y una última observación. ¿Por qué postoccidental y no poscolonial? Esta diferencia la expliqué con cierto detalle en otras partes ("Postcolonial Reason", "Razón postcolonial", "Posoccidentalismo"). Básicamente es la siguiente: El antropólogo Jorge Klor de Alva, en un artículo célebre y controvertido ("Colonialism") argumentó que el término "colonial" y "colonialismo" no son adecuados para caracterizar lo que en general llamamos el período colonial en América Latina. Argumentó que el término ingresa al vocabulario de las lenguas occidentales a finales del XVIII y que corres-

ponde también al momento del colonialismo británico y francés asegure Klor de Alva, América Latina no es Algeria, ni India, ni I Klor de Alva tiene razón, pero por razones equívocas. Tiene sentido en que América, contrario a Asia y África, no constituy "otredad" que en el mapa cristiano T/O se constituía mediante la cía de los tres hijos de Noa (Sem, Cam y Jafet), sino que corresponde a la segunda etapa de la constitución del mundo de Hegel. Por eso, la historia local de las Américas es la historia construcción del occidentalismo, desde el siglo XVI al siglo XX censo de Estados Unidos al liderazgo mundial. Al contrario, la locales de África y Asia se gestan y generan a partir del siglo corresponden a la segunda etapa de la constitución del mundo colonial, la de Inglaterra y Francia. Pero fundamentalmente No es por casualidad que el paradigma poscolonial (marcado Spivak y Bhabha) reflexione, fundamentalmente, a partir del siglo (orientalismo y colonización inglesa de India) y no incorpore, cosas, América Latina y el Norte de África. Este último artículo diferencia colonial desde el siglo XVI con la expulsión de los España. Pero, por otra parte, el hecho de que la crítica y teoría da como poscolonial esté centrada en los legados del orientalismo colonialismo inglés y que sus representantes más visito experiencialmente ligados a ellos no es una crítica sino un recorrido de la relación entre la geopolítica de la diferencia colonial y su teórico-epistémica. Postoccidentalismo pone de relieve dos hechos de que occidentalismo, más que colonialismo, fue el construido desde la experiencia colonial en las Américas (incluye y b) que sus teóricos más visibles (Quijano, Dussel, Cori una experiencia a flor de piel marcada por los legados del co hispánico y de la inscripción occidental de las Américas. Esto renencia colonial en América Latina es doble: una, la marginali amerindios y los esclavos africanos, desde el siglo XVI; la otra intelectualidad criolla, mestiza o negra, que—junto con la eme una intelectualidad amerindia/nativo-americana—anuncia su c a un futuro transmoderno y postoccidental a partir de la eme epistemología fronteriza afinada en y desde la diferencia colo

OBRA

Abdel-Malek, Anouar. *Civilizations and Social Theory*. Vol. 1. London: Macmillan, 1960.

Ardao, Arturo. *Génesis de la idea y el nombre e América Latina*. Caracas: Centro Latinoamericano, 1960.

Coronil, Fernando. *The Magical State*. Chicago: UP, 1997.

- , "Más allá del occidentalismo: Hacia categorías geohistóricas no-imperialistas." *Teorías sin disciplina*. Eds. Santiago Castro-Gómez, y Eduardo Mendoza. México: Porrúa, 1998. 121-46.
- De Gregori, Carlos Iván. "Del mito de Inkarrí al mito del progreso: Poblaciones andinas, cultura e identidad nacional." *Socialismo y planificación* 36/96, 49-55;
- Deloria Jr, Vine. "Civilization and Isolation." *For This Land. Writings on Religion in America*. New York: Routledge, 1999. 135-149.
- , "On Liberation". *For This Land: Writings on Religion in America*. New York: Routledge, 1999. 100-07.
- Derrida, Jacques. *Le monolinguisme de l'autre*. Paris: Galilee, 1996.
- Dussel, Enrique. "Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity." *The Cultures of Globalization*. Eds. F. Jameson, y M. Miyoshi. Durham: Duke UP 1998. 3-29.
- , *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. México: UNAM, 1997.
- , "Eurocentrism and Modernity: Introduction to the Frankfurt Lectures." *The Postmodernism Debate in Latin America*. Ed. J. Beverley. Durham: Duke UP. 1995.
- , *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*. Trans. Eduardo Mendoza. New Jersey: Humanities P, 1996.
- Fabián, Johannes. *Time and the Other*. New York: Columbia UP, 1982.
- Foucault, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1967.
- Frank, Andre Gunder. "The Development of Underdevelopment". *Monthly Review* 18/4 (1969): 3-20.
- Garg, Pulin K. and Indira J. Parikh. *Crossroads of Culture: A Study in the Culture of Transience*. New Delhi: Sage, 1995.
- Glissant, Édouard. *Caribbean Discourse: Selected Essays*. Trans. Michael Dash. Charlottesville: UP of Virginia, 1989.
- , *Poetics of Relation*. Trans. B. Wing. Ann Arbor: U Michigan P, 1997.
- Jensen, Lionel M. *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization*. Durham: Duke UP, 1997.
- Klor de Alva, Jorge. "Colonialism and Post Colonialism as (Latin) American Mirages." *Colo- nial Latin American Review*. 1-2/1 (1992): 3-24.
- Khatibi, Abdelkebir. *Maghreb Pluriel*. Paris: Denoel, 1982.
- Kusch, Rodolfo. *América profunda*. Buenos Aires: Hachette, 1963.
- , *Pensamiento indígena y pensamiento popular*, 1992.
- Laclau, Ernesto. "Feudalism and Capitalism in Latin America." *Politics and Ideology Theory*. London: NLB, 1977. 15-50.
- Latour, Bruno. *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symet- La Decouverte*, 1991.
- Mignolo, Walter D. "The Postcolonial Reason: Colonial Legacies and Postcoloni- Globalization and Culture: A Reader prepared for the conference under th- organized by F. Jameson; M. Miyoshi, et. al. Durham: Duke UP, 1994.
- , "Posocidentalismo: El argumento desde América Latina." *Teoría si* Eds. Santiago Castro-Gómez, y Eduardo Mendoza. México: Porrúa, 1998.
- , "Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas." *Dissemens* 3 (1- Revista do Instituto de Letras 1(1996): 7-30.
- , *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Coloniz- Arbor: Michigan UP 1995.*
- , "Decires fuera de lugar: sujetos discentes, roles sociales y formas de i- Revista de Crítica Literaria Latinoamericana. 41 XXI (1995): 9-31.
- , *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges Thinking*. Princeton: Princeton UP 1999.
- Moya, Paula M. L. "Postmodernism, 'Realism,' and the Politics of Identity: Che- and Chicana Feminism." *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democra* Eds. Ch. T. Mohanty, and M. Jacqui Alexander. New York: Routledge, 1997.
- Quijano, Anibal. "Colonialidad y modernidad-racionalidad." *Los Conquistados: l- blación indígena de las Américas*. Eds. H. Bonilla. Bogotá: Tercer Mundo, 19- -----, "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latin- *Mariateguiano*. IX /9 (1997): 113-21.
- , "Coloniality of power and Eurocentrism". Mimeo, 1998.
- Quijano, A., and Wallerstein, I. "Americanity as a Concept, of the Americas in t- World System." *ISSI* 234 (1992): 549-57.
- Rangel, Carlos. *El tercermundismo*. Caracas: Monte Ávila, 1982.
- Rabinow, P., and Sullivan, W. Eds. *Interpretive Social Science: A Reader*. Berke- California P, 1979.

Rengifo Vázquez, Grinaldo. "The Ayllu." *The Spirit of Regeneration. Andean Culture Confronting Western Notions of Development*. Eds. F. Apffel-Margling, and PRATEC. 1998. 89-123.

Rivera Cusicanqui, Silvia. "Liberal Democracy and Ayllu Democracy in Bolivia: The Case of Northern Potosí." *Journal of Development Studies* (1990): 98-121.

-----, "Anthropology and Society in the Andes. Themes and Issues." *Critique of Anthropology*, 13/1 (1993): 77-96.

Rojas, Mix. *Los cien nombres de América. Eso que descubrió Colón*. San José de Costa Rica: Editorial de la Universidad, 1997.

Said, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Book, 1978.

Wallerstein, Immanuel. "The Heritage of Sociology: The Promise of Social Sciences." Presidential Address, XVIIth World Congress of Sociology, Montreal, July 26, 1998.

-----, "Eurocentrism and its Avatars: The Dilemmas of Social Science." *New Left Review* 226 (1997): 107.

-----, "World-Systems Analysis." *Social Theory Today*. Eds. A. Giddens, and J. H. Turner. Cambridge: Polity Press, 1987. 309-24.

Wallerstein, I. Ed. *Open the Social Sciences*. Palo Alto: Stanford UP, 1995.

MEDIACIONES COMUNICATIVAS DE LA CULTURA

Jesús Ma.

Abstrair la modernització de su contexto de origen no es sino un reconeixement que la conformen han perdido su centre, para desplegar-se por el mundo la formació de los capitales, la internacionalización de los mercados, la concientización y las tecnologías, la globalización de los medios masivos, la enseñanza escolarizada, la vertiginosa circulación de las modas y universales

José Joa

1. SABERES: OBJETOS NÓMADAS DEL SA Y FRONTERAS BORROSAS DEL CAMPO COMUNICATIVO

En la nueva percepción del espacio y el tiempo que configura el siglo se despliega un mapa de síntomas y desafíos para las ciencias, una agenda nueva para la reflexión. Pienso que en el recuento de las ciencias sociales a hacerse cargo de la cultura comunicativa más que el déficit de legitimidad académica que padece ésta es el reto más reciente. Pareciera más bien que sociólogos y antropólogos oscurecieron el estallido de las fronteras que aquélla entraña. Las de sus campos de estudio— por la configuración de objetos nómadas, de contornos difusos, imposibles de encerrar en las reglas del saber positivo y rígidamente parcelado, que es de lo que hablamos cuando afirmamos:

Lo que estamos viendo no es simplemente otro trazado del mapa del movimiento de unas pocas fronteras en disputa, el dibujo de algunos rescos lagos de montaña—, sino una alteración de los principios mapeados. No se trata de que no tengamos más convenciones de circulación, tenemos más que nunca pero construidas para acomodar un tiempo que al mismo tiempo es fluida, plural, descentrada. La cuestión