

Geopolítica y posmodernismo

David Slater

David Slater: Profesor del Departamento de Geografía de la Universidad de Loughborough, Inglaterra.

Los debates sobre la posmodernidad todavía poseen una fuerte orientación occidental. Problemas, actores y experiencias se ciñen a los núcleos de los países centrales y se revisten implícitamente de una lógica auto-inclusiva. Esto convive con una escasa conciencia de las particularidades propias de Occidente proyectando una matriz autónoma, para que otros mundos la consuman. Sin embargo, en gran parte debido al impacto de los textos poscoloniales, se produce una desestabilización de los modos de pensar euro-americanistas, de una manera hasta ahora ausente en los temarios críticos. En este contexto, es importante precisar la relevancia de la geopolítica del poder y el conocimiento, y preguntarse hasta qué punto el giro posmoderno ha implicado una ruptura con cursos de interpretación antiguos y excluyentes.

En el campo de la investigación geográfica crítica, los debates sobre la posmodernidad conservan todavía una fuerte orientación occidental. Esto no es exclusivo de la geografía; en otros lugares se ha señalado que muchas discusiones sobre lo posmoderno presentan rasgos de una «conversación occidental» habitual. Temas, agentes y prácticas del conocimiento se circunscriben a los centros vitales de Euro-América y se revisten implícitamente de una viabilidad auto-inclusiva. Al mismo tiempo, es notoria una escasa conciencia sobre las particularidades propias de Occidente, proyectando al exterior una matriz de conocimiento autónoma, para que otros mundos la consuman. En tal sentido, utilizo el término «geopolítica» para denotar una cierta espacialidad del poder que traspasa y transgrede las fronteras internacionales.

Así como una de las orientaciones del pensamiento posmoderno nos invita a dar la bienvenida a la disolución de las grietas centro-periferia y las divisiones Norte-Sur, podríamos imaginarnos que los nuevos debates teóricos en Occidente son menos propensos a seguir una agenda implícitamente auto-abarcativa, de lo que fue tradicionalmente en tiempos pasados. En los tiempos globalizados del presente es posible observar una des-territorialización del conocimiento gracias al rápido flujo de ideas, conceptos e información a través del ciberespacio. En forma similar, partiendo del supuesto de que la posmodernidad insinúa un reconocimiento europeo de que en términos culturales Europa ya no es el centro dominante e

indiscutible del mundo (Young, p. 19), podríamos sentirnos estimulados a defender la opinión de que la sensibilidad posmoderna anuncia sino el final, al menos el comienzo del fin del euro-centrismo.

Ciertamente, si respaldamos la idea de que el posmodernismo invoca la pluralidad, la diferencia, la heterogeneidad y la hibridación, entonces podríamos esperar una simbiosis emergente entre los modos de interpretación poscolonial y posmoderno. Podríamos envalentonarnos y anticipar el eclipse de las contextualizaciones eurocéntrica o euro-americanista de la teoría política y cultural. Los agentes del conocimiento dejarán de residir única o predominantemente dentro de los centros imperiales de Occidente; habrá una imbricación y entrelazamiento de conocimientos y de diferentes agendas y experiencias teóricas; a lo largo de la divisoria Norte-Sur surgirá una serie de diálogos y conversaciones mutuamente enriquecedoras con impacto creciente. Sin embargo, aunque no quiero negar la existencia de estas tendencias, el viraje posmodernista no implica necesariamente el fin del etnocentrismo occidental; existe una serie de asuntos relacionados con la geopolítica del poder y el conocimiento que requieren un análisis y una discusión extensos.

En los estudios culturales contemporáneos, puede percibirse un creciente interés en la idea de la constitución de un interior y un exterior; esto se relaciona claramente con el impacto de la literatura poscolonial. Grossberg (p. 24), en su exploración del conservadorismo popular y de la cultura posmoderna, sugiere que los estudios culturales británicos se han distinguido por una limitada polisemia, por una gama restringida de voces. Más significativamente, al igual que en la obra de Raymond Williams, con frecuencia ha sucedido que se tome la cultura nacional como construida enteramente dentro de la nación. El resultado ha sido una tendencia a dejar de percibir que lo «nacional-popular» se produce en el campo de las relaciones internacionales, a través del cual ha habido esfuerzos continuos por incautar, repeler y controlar otras prácticas y poblaciones diversas. Para Grossberg los encuentros coloniales e imperiales son por lo tanto crucialmente constitutivos de lo nacional-popular, y deben corresponder a la esencia de los estudios culturales, sea en Gran Bretaña o, llegado el caso, en cualquier otra sociedad del Primer Mundo.

En esos términos se puede mencionar a EEUU, en el sentido de que también allí ha habido una tendencia orientada a analizar la cultura americana como aislada del imperio. Tal como lo expresó Kaplan, se dejaron a los estudios culturales «a solas con América», y además, en algunas de las obras referidas al poscolonialismo se tendió a pasar por alto los posibles significados y el impacto de la política imperial. En el contexto de EEUU ¿podemos hablar de una cultura post-imperialista, al igual que de una política post-colonial?

Si concentramos nuestro interés en el nexo «interior/exterior», es posible distinguir dos tipos de discusión. En primer lugar, podemos plantear la cuestión de la relación entre el pensamiento posmoderno tal como se ha desarrollado dentro de Occidente y el análisis de los encuentros imperiales y coloniales. ¿Hasta qué grado se representan e interrogan tales encuentros dentro de las configuraciones textuales de las narrativas posmodernas, y cómo ubicaríamos la ausencia de esas señales de ruptura? En segundo lugar, en el contexto de la geopolítica del conocimiento: ¿la sensibilidad posmoderna entraña una ampliación de los agentes del conocimiento y del campo de análisis?; ¿otros temas y agendas de mundos no occidentales encuentran su camino dentro de estos nuevos marcos de interpretación, ostensiblemente más subversivos y heterogéneos?; ¿es que la interrupción posmoderna desplazó esa panacea tradicionalmente generalizada, según la cual todavía nos parece una paradoja considerar una idea, especialmente del conocimiento teórico, que no sea, a fin de cuentas, de origen occidental?

En su análisis de las teorías feministas y las intervenciones posmodernas, Grewai y Kaplan (p. 9) subrayan la importancia de desarrollar nuevas críticas del eurocentrismo: «resulta imposible analizar la posmodernidad sin comprender la geopolítica». En una serie de ideas afines sobre el «trance de la cultura», el antropólogo crítico Clifford (pp. 6-7) destaca también la importancia de las cuestiones geopolíticas. Por ejemplo, Clifford sostiene que en cualquier desafío a las narrativas occidentales dominantes se torna inevitable la mirada política sobre la historia en tanto *convergencia*. Las relaciones entre Occidente y el «no-Occidente» y los orígenes del poder occidental sobre otras sociedades no occidentales tienen que verse como elementos formativos en la construcción de las identidades y las tendencias políticas.

Jameson, como notorio exponente de las ideas posmodernas, desarrolla un argumento similar, que atiende más a la geopolítica en el contexto del cine, la estética y el poder. Allí se presenta una útil diferenciación entre el Primer y Tercer Mundo; se afirma que las ideas y sueños del primero sobre el tercero no pueden tener nada en común con lo que el Tercer Mundo precisa saber sobre el Primero; el ser subalterno incluye la posibilidad del conocimiento, mientras la dominación implica olvido y represión (p. 199). Aquí tenemos la idea de que la cultura imperial engendra amnesia geopolítica; que en las ciudadelas del imperio existe una visión esencialista de las tierras colonizadas que borra la conquista y reprime la historia de dominación. En sentido inverso, debido a que son subalternos, se instiga a los pueblos del Tercer Mundo a adquirir conocimientos sobre el Primer Mundo; no se les permite el lujo de poder soñar u olvidar las implicaciones diarias de su condición geopolítica. Aunque esta percepción es valiosa, es necesario buscar una representación más matizada de esos dos mundos contrapuestos.

En otro pasaje relacionado con el tema, Jameson escribe que el propio término Tercer Mundo tiende a hacerse embarazoso en una época en que las «realidades de la economía parecieran suplantar las posibilidades de lucha colectiva»... «las instituciones corporativas globales que llamamos capitalismo tardío parecen haber disuelto la acción y la política humanas» (p. 186). Aquí tenemos la idea de que mientras el Tercer Mundo sufre la opresión del Primero, el poder de la economía, una referencia implícita al impacto de las políticas neoliberales en el Sur, parece haber cerrado las posibilidades de lucha colectiva y oposición política. Hasta cierto punto Jameson, a diferencia de una serie de pensadores contemporáneos de credo posmoderno, coloca en la agenda el perenne asunto de la dominación inherente a las relaciones Norte-Sur, pero, como muchos otros, tiende a crear una imagen homogénea basada en la aparente falta de resistencia. No sólo es preciso recordar las formas de oposición, sutiles y con frecuencia subterráneas, diestramente documentadas por Scott, sino también poner de relieve la heterogeneidad, la complejidad y la naturaleza multidimensional de los movimientos sociales en toda una gama de sociedades del Tercer Mundo (Alvarez/Escobar; Wignaraja). Las discusiones en torno a la identidad, la subjetividad, el poder y la diferencia, tan resonantes en las sociedades del Norte durante la última década, también han tenido lugar en las sociedades del Sur, y son un testimonio de la naturaleza múltiple y muchas veces desconcertante del cambio político dentro de esas sociedades.

En otros casos donde la resistencia se asocia con las condiciones del Tercer Mundo, algunas veces se encuentra una tendencia a limitar la naturaleza de la lucha social al surgimiento de «gobiernos reaccionarios y algunas veces de regímenes sanguinarios». Lyotard (1989, pp. 25-26), al discutir el lugar del Tercer Mundo en el plano de lo universal, sugiere que la pobreza y las luchas de los pobres no son condiciones de universalización, sino más bien condiciones de localización y un regreso a identidades tradicionales. Al referirse a la guerra independentista en Argelia, indica que aunque estaba claro que esa lucha no conduciría al socialismo, la lucha por una nueva identidad merecía apoyo desde un punto de vista ético, aun cuando él mismo pudiera no estar de acuerdo con su política. En contraste con Lyotard, Castoriadis (p. 18) opina que los países del Tercer Mundo quizás encierran todavía de la posibilidad de efectuar una «contribución original, positiva, a la necesaria transformación de la sociedad mundial». Al referirse a las «formas culturales tradicionales», Castoriadis observa que aunque es bien conocido que esas formas van acompañadas de explotación, pobreza y toda una gama de factores negativos, también preservan un cierto tipo de «sociabilidad y de socialización, y un cierto tipo de ser humano». De acuerdo con Castoriadis, la solución a los actuales problemas de la humanidad tendrá que vincular de alguna

manera ese elemento de sociabilidad con lo que Occidente pueda aportar. Si la técnica y el conocimiento occidentales pueden llegar a transformarse, de forma que contribuyan a la preservación y el desarrollo de esas formas auténticas de sociabilidad, a cambio pudiera ser que los pueblos de Occidente «aprendan algo... que han olvidado, cómo inspirarse para revivir formas verdaderamente comunitarias de vivir» (ibíd).

Sin idealizar al Otro no occidental, Castoriadis introduce un tema muchas veces descuidado: cuánto podríamos aprender de las prácticas diferentes, las formas de organización e interacción social y las actitudes éticas presentes en las sociedades de la periferia. Este punto no está desarrollado, y al invocar nociones de unidad es importante evitar las esencializaciones que oponen ideas del individuo egoísta y posesivo a un espíritu de cooperación, solidaridad y confianza mutua orientado a la comunidad. Es muy posible que existan esos valores, pero no como una encarnación inevitable de todas las comunidades: de la misma forma que el afán de posesión y el individualismo no agotan la complejidad del individuo, pues el espacio psíquico de la individualidad es mucho más heterogéneo y polisémico. Inspirado por una sensibilidad posmoderna, uno podría esperar un mayor grado de apertura y flexibilidad cuando se caracterizan las relaciones Norte-Sur y los significados atribuidos tanto a «Norte» como a «Sur». Los asuntos involucrados son contenciosos y el terreno se caracteriza por la controversia y la imbricación de posiciones discordantes, algunas veces en los textos de un mismo autor.

Como un ejemplo podemos examinar algunas intervenciones de Baudrillard, que exhiben una variedad de oscilaciones al caracterizar el mundo no occidental o el Tercer Mundo. Como indiqué en otro lugar (1992; 1994), en los años 70 Baudrillard criticó el etnocentrismo occidental de la teoría marxista, mientras que a fines de los 80, al trabajar en América y *Cool Memories*, un fuerte prejuicio eurocéntrico pareció influir en su retrato de tierras del Tercer Mundo. Sin embargo, en este último texto, aunque todavía conserva una imagen demasiado homogénea, cuando no caricaturesca, del Tercer Mundo como perdido para los movimientos sociales y las hibridaciones de la acción social, Baudrillard desarrolla un enfoque significativamente crítico de la relación de Occidente con la alteridad. En la sección dedicada al «melodrama de la diferencia», advierte que en Occidente estamos dedicados a una orgía de descubrimiento, exploración e «invención» del Otro, y vincula la búsqueda de la alteridad a la ley de la oferta y la demanda; esa búsqueda cayó bajo la ley del mercado, por lo cual nuestro universo cotidiano «es esclavo de una especulación salvaje en... otredad y diferencia». Tras estas observaciones críticas viene la sugerencia de que podemos postular una distinción notoria entre la cultura occidental y otras culturas. Para Baudrillard todas las demás culturas son sumamente hospitalarias, «mientras nosotros oscilamos entre el Otro

como presa y el Otro como sombra... otras culturas todavía conservan la capacidad de incorporar a sus propias reglas de juego lo que les llega de afuera, incluyendo lo que viene de un universo occidental» (p. 142). No obstante, todavía se tiende a inscribir esas otras culturas bajo el signo de lo «primitivo», al igual que Lyotard (1988) y Vattimo tienden también a situar las culturas no occidentales. Esto contrasta con el enfoque más notorio en la literatura poscolonial, donde existe un énfasis en la mezcla y en la interacción entre lo «moderno» y lo «tradicional», dentro de lo cual los significados de esas categorías se extienden y adaptan según un nuevo arreglo. Además, ¿hasta qué punto el «nosotros» occidental encierra al Otro como presa o como sombra? Antes de examinar un poco más estos puntos, vamos a referirnos a otros textos de Baudrillard donde se aborda directamente la cuestión del racismo.

En su análisis acerca del intercambio simbólico y la muerte, Baudrillard establece un instructivo vínculo entre las conceptualizaciones de la universalidad y el surgimiento del racismo. Sostiene, por ejemplo, que los progresos de la humanidad y la cultura son la cadena de discriminaciones con las cuales se puede marcar a los Otros con el estigma de la inhumanidad y por consiguiente de la nulidad. En consecuencia, la definición de lo «humano» se reduce en proporción con la sucesión de desarrollos culturales, y así cada paso hacia lo universal se asocia con una limitación aún más rigurosa, de manera que a la larga la universalidad definitiva del hombre coincidirá con la excomunión de todos los hombres-«la pureza del concepto a solas en el vacío». Es en este contexto que Baudrillard afirma que «el racismo es moderno... las razas o culturas previas eran ignoradas o eliminadas, pero nunca bajo el signo de la Razón universal... lo que da lugar a la discriminación es nuestro concepto no diferenciado del hombre». Además, «es debido al alcance de nuestro progreso que nos hemos vuelto racistas desde entonces, y no sólo en relación con los indios y los caníbales: el dominio creciente de la racionalidad sobre nuestra cultura ha significado la extradición sucesiva de la naturaleza inanimada, los animales y las razas inferiores a lo Inhumano, mientras el cáncer de lo Humano ha envuelto la propia sociedad que afirmaba contener dentro de su superioridad absoluta» (Baudrillard 1993b, pp. 125-126). He citado un poco extensamente estos pasajes porque son particularmente pertinentes. Ellos muestran un punto general que uno tiende a olvidar, a saber, que el racismo no pertenece a alguna época pre-moderna, pre-racional o pre-ilustración: es algo que está presente de modo inmanente en el proyecto de progreso y de expansión científica occidental. Por otra parte, esos pasajes resultan curiosamente irónicos en el sentido de que, escritos originalmente en francés a mediados de los 70, reproducen las anteriores críticas de Baudrillard a los esquemas marxistas, pero discrepan de las observaciones condescendientes que haría más tarde sobre la

gente del Tercer Mundo. Tampoco hay necesariamente una «progresión» temporal, pues su trabajo sobre «la transparencia de mal» corresponde también a finales de los años 80.

La crítica del universalismo de Baudrillard, compartida por Lyotard y Vattimo, está formulada de tal manera que nos proporciona una comprensión correlacionada del racismo. Muchas veces se descuida el impacto histórico y geopolítico de las construcciones discursivas en las ideas de misión y destino manifiesto, de difusión e implantación de un estilo de vida postulado como superior. Por añadidura, la referencia de Baudrillard a la «hospitalidad» de otras culturas, aunque tal vez sea una generalización excesiva, puede sumarse al comentario de Castoriadis sobre la sociabilidad y las sensibilidades ético-políticas todavía no erosionadas por economías de mercado unidimensionales. El surgimiento del imperativo imperialista tanto en Europa como en EEUU no le da al etnocentrismo y al racismo su único contenido, pero, tal como lo indica Mosquera (p. 530), el eurocentrismo es diferente del etnocentrismo, puesto que el primero remite al hecho de que la hegemonía global de la cultura europea «ha impuesto su propio etnocentrismo como un valor universal que otras culturas internalizaron desde hace tiempo». Este es un punto importante, pues evidentemente ocurre que no sólo el etnocentrismo y el racismo adoptan de hecho una variedad de formas históricas y posiciones geopolíticas, sino que además la conquista y sojuzgamiento de pueblos no son simplemente inclinaciones de Occidente. Lo que se está afirmando aquí más bien es que la escala, intensidad y ambición universalista del proyecto imperial de Occidente expresan su unicidad. El colonialismo y el imperialismo, pese a su necesaria diferenciación, y pese al complejo y variado conjunto de formas que han mostrado, comparten ciertamente el rasgo común de estar arraigados en el discurso invasor de la modernidad occidental. Invasor porque el designio universalizante de «progreso», «modernidad», «racionalidad» y «desarrollo» introdujo e implantó esas prácticas en una amplia constelación de países periféricos. Ese propósito universalizante se fundamentó en una visión binaria del mundo que postulaba la existencia de «pueblos con historia y otros sin ella» o de «naciones civilizadas en oposición a naciones bárbaras», y la difusión del sentido de misión iba unida a la convicción de que todos los pueblos se beneficiarían con la propagación de la civilización de Occidente. En este contexto se puede considerar el universalismo occidental en relación con una serie de creencias conexas, que Dussel expone concisamente en su crítica de la modernidad y de Occidente.

En primer lugar, la civilización europea se entiende a sí misma como la más desarrollada y la superior, y este ethos de supremacía la induce a civilizar, elevar y educar las civilizaciones y culturas más primitivas, bárbaras y subdesarrolladas. La

senda para alcanzar tal progreso y desarrollo deber ser la misma que siguió Europa en su propia historia, y en aquellos casos donde el primitivo se opone al proceso civilizador, los portadores de la modernidad están justificados en última instancia si recurren a la violencia necesaria para remover cualquier obstáculo al desarrollo y a la modernización. Esta violencia que produce víctimas puede tomar un carácter casi ritual, en el sentido de que el «héroe civilizador» confiere a sus víctimas el carácter de participantes en un proceso de sacrificio redentor. Por consiguiente, desde el punto de vista de la modernidad occidental, el primitivo o bárbaro está en un estado de culpa por resistirse al proceso civilizador; y eso le permite entonces a los portadores de la modernidad presentarse a sí mismos como los emancipadores o redentores de las víctimas de su propia culpa. Finalmente, una vez que se destaca el carácter civilizador y redentor de la modernidad, se pueden presentar como inevitables y necesarios el sufrimiento y los costos de la modernización que se le imponen a pueblos tradicionales menos avanzados. Recorriendo este conjunto de argumentos e hipótesis motrices podemos localizar imágenes de padre/hijo y masculino/femenino vinculadas a nociones paternas de tutoría de pueblos «infantiles» y de la necesaria penetración de pueblos pasivos necesitados de «civilización». Desde los escritos filosóficos de Hegel y John Stuart Mill en el siglo xix, hasta Ortega y Gasset y Husserl en este siglo, la filosofía occidental ha sedimentado eficazmente tales ideas en las regiones recónditas del pensamiento y la cultura del Primer Mundo.

En una estimulante discusión de las relaciones entre el pensamiento imperialista y la filosofía occidental, Critchley aborda este tema. Sostiene, por ejemplo, que la filosofía se cuenta a sí misma una fábula que afirma el vínculo entre la individualidad y la universalidad, al encarnar ese vínculo con la definición del filósofo europeo como el «funcionario de la humanidad». La filosofía demanda una validez universal y, sin embargo, siempre parece comenzar y terminar en Europa. Parecería que «ninguna otra cultura podría ser como nosotros, porque nosotros tenemos el derecho exclusivo a la filosofía, a la actitud teórico-científica». Y, sin embargo, como lo sugiere Critchley siguiendo a Said, «tales sentimientos filosóficos no parecen distanciados de la convicción central del imperialismo... que es la responsabilidad o *la carga* de las potencias metropolitanas de aplicar nuestros valores universales a pueblos nativos... colonizar y transformar otras culturas según nuestra propia visión del mundo y encubrir la opresión con el manto de una misión» (p. 20). Sugiere, por lo tanto, una des-sedimentación de la tradición dentro de la cual se recuerde el olvido de los orígenes. Desafiar los orígenes de una tradición, indicar por qué y dónde aparecen los momentos primigenios de una empresa interpretativa, es comenzar a interrogar lo preestablecido y abrir potencialmente el camino para una tradición más crítica y heterogénea, o

reemplazar la imputada singularidad de la tradición con una pluralidad de trayectorias. Al deconstruir la tradición podemos también dar la bienvenida a la posibilidad de la hibridación de conocimientos y alejarnos de la soberanía histórica y geopolítica del pensamiento europeo. Antes que imitar a Foucault (pp. 376-377), postulando una distinción hegeliana entre «sociedades con historia» y sociedades que no la tienen, en lugar de preservar la idea de que únicamente en Occidente es posible el «modo de la teoría pura», podríamos explorar los orígenes múltiples de los conocimientos críticos y emplear nuestras inventivas geopolíticas para ayudar a des-sedimentar el coto occidental del conocimiento y la reflexión teórica. Cuando Foucault se refiere a los «procesos inconcientes que caracterizan el sistema de una cultura dada» y a la «doble articulación de la historia de los individuos en el inconciente de la cultura, y de la historicidad de esas culturas en el inconciente de los individuos (pp. 379-380), es posible incorporar a nuestros estudios el análisis del inconciente geopolítico de Occidente, que tiende a bloquear la historia de los encuentros imperiales. Adoptando elementos de la posmodernidad podemos aspirar a invertir la primacía del pensamiento occidental, o someterlo a una travesía mezcla con sus Otros en el territorio del conocimiento y el poder. Pero esto no debe legalizarse con una celebración del Otro o una idealización de la diferencia. Hacer del Otro no occidental un equivalente del «buen salvaje» en clave contemporánea, o construir una visión esencialista de los pueblos indígenas, tal como tiende de Certeau (p. 231) con su afirmación de que «son las mismas comunidades indias que fueron oprimidas y eclipsadas por las 'democracias' occidentales las que ahora están demostrando que son las únicas capaces de ofrecer modos de autogestión...», nos inclina a revertir sencillamente la uniformidad de las imágenes. Quizás sea sintomático de una lectura generalizada del no-Occidente, especialmente común en los textos antropológicos, el que los agentes del conocimiento contemporáneo residan predominantemente en Occidente, y que el no-Occidente venga a significar lo extraño, ritualista, tradicional y exótico.

Cuando consideramos el posmodernismo se percibe la misma tendencia, como si nuevamente esta problemática tuviera pertinencia sólo en Occidente. En otra ocasión abordé la forma como este rasgo de la política del conocimiento expresa una continuidad entre lo moderno y lo posmoderno (1994). Sería precipitado suponer que esto concierne solamente al debate dentro de Occidente; Lee, en su excursión por el posmodernismo y el Tercer Mundo, tácitamente se acoge a la opinión de que el pensamiento posmoderno es una creación occidental; al escribir sobre Malasia asocia el Tercer Mundo con la modernización y el texto poscolonial, mientras que usa el Primer Mundo como un contexto para explorar algunas de las principales ideas del giro posmodernista. Esto no tiene ánimo de crítica, pues se sabe que la disponibilidad de publicaciones en distintas regiones del Sur constituye

un problema crucial. Al mismo tiempo, los tipos de modernización y de relación con los países metropolitanos varían enormemente, y de esa forma los contextos de los debates intelectuales y los asuntos a los que se les da prioridad no escapan a tales variaciones; todo lo cual no significa que no haya habido preocupaciones comunes, pues en los 70 la influencia de las perspectivas de dependencia se extendieron por África, Asia y América Latina.

La heterogeneidad del Tercer Mundo también nos señala la necesidad de prestar atención a las diferencias dentro del Primer Mundo; diferencias ubicadas en el contexto de los encuentros coloniales y la política imperial. Aquí podemos mencionar dos puntos. En primer lugar, muchas veces ocurre que el «Occidente» o el «Norte» se basan implícitamente en las presuntas realidades de Gran Bretaña, Francia, Alemania y EEUU, y se tiende a amalgamar los países de Europa meridional, España, Portugal e Italia, en un «patrón norteño». La especificidad del colonialismo español o portugués en América Latina, y su impacto diferencial en las estructuras sociales y culturales que se desarrollaron en esas tierras desde el siglo xv, con frecuencia son temas ausentes en la discusión de las prácticas y los proyectos eurocéntricos. En esos casos la asociación de colonialismo con capitalismo mercantil, en oposición a capitalismo industrial, y mucho antes, desde principios del siglo xix, el logro de la independencia constitucional, generaron una serie de experiencias y configuraciones políticas diferentes. En segundo lugar, aunque se incluye correctamente a EEUU en la categoría general de las potencias imperialistas, junto con Estados europeos, usualmente se bloquea la especificidad histórica de los encuentros en América Latina. Una diferencia clave fue la ambivalencia de la política imperialista estadounidense, que puede explicarse en términos de la amalgama de los sentimientos anticolonialistas de las primeras luchas fundadoras de la nación, y el sentido de misión imperial y destino manifiesto que legitimó la subversión de las soberanías de otras naciones. Cuando nos dedicamos al análisis de la des-sedimentación y la reactivación de las historias suprimidas, es necesario tener en mente esos tipos de diferenciación.

Al comienzo de estas notas formulé unas preguntas sobre los significados de la posmodernidad. Dos de ellas muchas veces están separadas, pero pueden vincularse provechosamente en forma reveladora, como de hecho traté de hacerlo hasta aquí. La situación de los encuentros coloniales e imperiales, su significación, no parece variar dramáticamente a través de la divisoria «moderno/posmoderno». Mientras Baudrillard, Lyotard y Vattimo se refieren intermitentemente a aspectos del imperialismo, Jameson le asigna la mayor importancia a este tema; quizás alguien podría argumentar que porque más que otros escritores asociados con el credo posmoderno, él todavía está trabajando dentro de un marco marxista crítico que presta fuerza a su tipo de posición. En contraste, Rorty defendió la presunta

superioridad de la democracia liberal occidental, sosteniendo que aunque es muy posible que el imperialismo tenga sus raíces en el proyecto histórico de Occidente, también ha sido dentro de Occidente que han surgido las críticas al imperialismo. Por supuesto que esto plantea nuevamente la cuestión de los agentes del conocimiento y la necesidad de impugnar la postulada «soberanía histórica del pensamiento europeo».

En el desarrollo de la teoría literaria poscolonial, Bhabha sigue una línea de análisis que describe las nuevas formas etnocéntricas en los textos posmodernos, pero evitando la crítica marxista tardía al estilo de Jameson. En su lugar, Bhabha pone de relieve la hibridación y la mezcla de textos y prácticas, considerando al colonialismo en una forma un tanto más matizada (están ausentes los ataques frontales tipo Said). Pero en otro territorio de la teoría, en América Latina, la conciencia permanente del «etnocentrismo imperial» (García Canclini) se combina con otras líneas de investigación que nos llevan a los dominios de la identidad, la subjetividad, la cultura y la hibridación. En esta zona del pensamiento es particularmente emblemática la obra de Nelly Richard.

En un breve pero ilustrativo ensayo sobre las apropiaciones y contra-apropiaciones posmodernas, Richard aborda la cuestión planteada por la hegemonía euro-americanista sobre la teoría internacional: el problema, por ejemplo, de que la teoría ideada en Occidente esté inscrita con una universalidad difundida a través de una serie de canales internacionales de comunicación, y se contraste implícita o explícitamente con las narrativas descriptivas, empíricas que se producen en el Sur; o si existe teoría, entonces se la enmarca como localizada y fragmentada. Richard (pp. 453-454) escribe que «para una periferia dependiente de los circuitos internacionales de organización, distribución y circulación del conocimiento metropolitano, el desafío teórico es cómo interpretar el problema de la transferencia cultural»; «¿cómo vamos a usar las conceptualizaciones teóricas internacionales, sabiendo que ellas forman parte de los patrones sistemáticos y normativos del centro-sin rendirnos, pese a todo, a su gramática de autoridad?»; «¿cómo vamos a valerlos de las categorías teórico-conceptuales puestas en circulación por sus redes de discurso sin adherirnos a sus jerarquizaciones del poder cultural?» En una respuesta parcial a ese tipo de preguntas desconcertantes y paralela a algunas de las interpretaciones de Bhabha, Richard sugiere que los temas posmodernos de la discontinuidad, la fragmentación y la provisoriaidad podrían abordarse periféricamente como un instrumento poscolonial de descolonización, en la medida que, añade, prometen liberarnos de la dependencia a las totalizaciones jerárquicas. Más adelante (p. 458) Richard sostiene que debería ser posible abrirse a un diálogo con el centro que «pudiera violar las fronteras geopolíticas creadas por el control metropolitano a través de nuestras propias

complicidades con sus voces contra-hegemónicas -aquéllas que se interesan, democráticamente, en los otros del Otro, en las diferencias de la Otridad».

En Richard y otros especialistas latinoamericanos existe una actitud ambivalente hacia lo posmoderno. Por un lado puede ser vista como acertada en su desestabilización de las meta-narrativas del progreso y la modernización occidentales, pero por otro lado en su tendencia a disolver las divisiones entre centro y periferia, y en su evasividad respecto a las desigualdades globales en el poder y el ingreso, debe ser vista como colusoria con las prácticas contemporáneas del neoliberalismo. No hay que entenderla obra de Richard como la corriente principal o más influyente del pensamiento latinoamericano sobre la posmodernidad, puesto que existen otros autores como Reigadas, por ejemplo, que son mucho más hostiles al posmodernismo y que lo vinculan estrechamente con la última ola de verdad occidental sobre la cultura y el desarrollo. Ni tampoco la discusión que Richard pone de relieve agota los debates que tienen lugar en América Latina, pues éstos se relacionan con asuntos como identidad, hibridación cultural y reformulación de la democracia y la modernidad (Brunner).

Por encima de todo, la intervención de Richard pone en primer plano el tema recurrente del cruce de lo interno y lo externo, tanto en el contexto de las relaciones internacionales como en los conflictos de poder, y con respecto a la geopolítica del conocimiento. Richard se distancia de la política de la autenticidad, o de la recuperación de lo «tradicional», y saluda críticamente el potencial del conocimiento híbrido.

En términos de volver a imaginar nuestros patrones de pensamiento e interpretación, he sugerido, de una manera muy breve y esquemática, que la geopolítica del poder y el conocimiento, tal como se la contextualiza con referencia al debate posmoderno, adopta un doble significado. En primer lugar, podemos inclinarnos a pensar más sobre la función del olvido; volver a rastrear la política imperial y el poder espacial puede ayudarnos a reactivar significados ocultos que han sido fundamentales en la constitución de nuestras sociedades e inevitables en su relación con otros. En segundo lugar, al esforzarnos por proyectar nuevos terrenos de reflexión y compromiso crítico, quizás podamos relacionarnos más plenamente con esos cruces fronterizos del conocimiento y la teoría, que no necesariamente ofrecen soluciones inmediatas o tangibles, pero que tal vez tienen el potencial para ampliar el marco de nuestra comprensión. En cierto sentido el rumbo poscolonial abarca esta posibilidad, y uno siente que la encrucijada de lo posmoderno y lo poscolonial llegará a ser un nuevo sitio de creatividad intelectual. Esperamos que la potencial actividad en esta encrucijada ayudará a consumir la disolución del coto del conocimiento occidental.

Referencias

- Alvarez, S., y A. Escobar: *The Making of Social Movements in Latin America*, Westview Press, Boulder, 1992.
- Baudrillard, J.: *The Transparency of Evil*, Verso, Londres - Nueva York, 1993a.
- Baudrillard, J.: *Symbolic Exchange and Death*, Sage Publications, Londres, 1993b.
- Bhabha, H.: *The Location of Culture*, Routledge, Londres -Nueva York, 1994.
- Brunner, J.: *Bienvenidos a la Modernidad*, Planeta, Santiago, 1994.
- Cárter, E., J. Donaid, y J. Squires: «Introduction» en Carter et al. (eds.): *Space and Place - theories of identity and location*, Routledge, Londres, 1993, pp. VII-XV.
- Castoriadis, C.: *Philosophy, Politics, Autonomy*, Oxford university Press, Nueva York - Londres, 1991.
- Certeau de, M.: *Heterologies*, university of Minnesota Press, Minneapolis, 1989.
- Clifford, J.: *The Predicamento/Culture*, Harvard University Press, Cambridge - Londres, 1988.
- Critchley, E.: «Black Socrates» en *Radical Philosophy* No 69, 1-2/1995, pp. 17-26.
- Dussel, E.: «Eurocentrism and Modernity» en *Boundary 2* 20/3, otoño 1993, pp. 65-76.
- Foucault, M.: *The Order of Things - the archaeology of the human sciences*, Vintage Books, Nueva York, 1973.
- García-Canclini, N.: *Transforming Modernity*, University of Texas Press, Houston, 1993.
- Grewal, I. y C. Kaplan: «Introduction: Transnational Feminist Practices and Questions of Postmodernity» en Grewal y Kaplan: *Scattered Hegemonies*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1994, pp. 1-33.
- Grossberg, L.: *We Gotta Get Out of This Place - popular conservatism and postmodern culture*, Routledge, Londres - Nueva York, 1992.
- Jameson, F.: *The Geopolitical Aesthetic*, Indiana university Press, Bloomington - Indianapolis, 1992.
- Kaplan, A.: «Left Alone with America: The Absence of Empire in the Study of American Culture» en C. Kaplan y D. E. Pease (eds.): *Cultures of United States Imperialism*, Duke University Press, Durham - Londres, 1993, pp.3-21.
- Lee, R.L.M.: «Modemization, Postmodernism and the Third World» en *Current Sociology* 42/2, verano 1994, pp. 1-66.
- Lyotard, J-F.: *The Differend - phrases in dispute*, University of Manchester Press, Manchester, 1988.
- Lyotard, J-F.: «Defining the Postmodern» en Appignanesi (eds.): *Postmodernism*, Institute of Contemporary Arts, 1989, pp.7-10.
- Mosquera, G.: «The Marco Polo Syndrome; A Few Problems Surrounding Art and Eurocentrism» en *The South Atlantic Quarterly* 92/3, verano 1993, pp. 529-542.
- Reigadas, M.: «Neomodernidad y postmodernidad: preguntando desde América Latina» en E. Mari (ed.): *¿Postmodernidad?*, Biblos, Buenos Aires, 1988, pp. 113-145.
- Richard, N.: «Cultural Peripheries: Latin America and Postmodernism De-Centering» en *Boundary 2* 20/3, otoño 1993, pp. 156-161.
- Rorty, R.: *Objectivity, Relativism and Truth*, Philosophical Papers vol. I, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- Scott, J.: *Domination and the Arts of Resistance*, Yale University Press, New Haven - Londres, 1990.
- Slater, D.: «Theories of Development and Politics of the Post-Modern, exploring a border zone» en *Development and Change* 23/3, 1992, pp. 283-319.
- Slater, D.: «Exploring Other Zones of the Postmodern: Problems of Ethnocentrism and Difference across the North-South Divide» en A. Rattansi y S. Westwood (eds.): *Racism, Modernity and Identity*, Polity Press, Cambridge, 1994, pp. 87-125.
- Vattino, G.: *The End of Modernity*, Polity Press, Cambridge, 1991.
- Wignaraja, P. (ed.): *Nueva Social Movements in the South: empowering the people*, Zed Books, Londres, 1993.
- Young, R.: *White Mythologies: Writing History and the West*, Routledge, Nueva York - Londres, 1990.

Este artículo es copia fiel del publicado en la revista Nueva Sociedad N° 144, Julio-Agosto, 1996, ISSN: 0251-3552, <www.nuso.org>.