

LA RAZÓN POSTCOLONIAL: HERENCIAS COLONIALES Y TEORÍAS POSTCOLONIALES

Walter D. Mignolo
Duke University

I

Lo postcolonial o la postcolonialidad ha sido observado (McClintock, 1992; Shohat, 1992; Radhakrishnan 1993; Dirlik, 1994), es una expresión ambigua, algunas veces peligrosa, otras veces confusa, y generalmente limitada e inconscientemente empleada. Es ambigua cuando es usada para referirse a situaciones socio-históricas conectadas con la expansión colonial y la descolonización a través del tiempo y del espacio. Por ejemplo, Algeria, los Estados Unidos del siglo XIX y el Brasil del siglo XIX son todos categorizados como países postcoloniales. El peligro surge cuando este término es usado como una dirección “post” teórica más en la academia, y se convierte en fuente principal en contra de las prácticas de oposición para la “gente de color”, “intelectuales del tercer mundo”, o “grupos étnicos” en la academia. Es confuso cuando expresiones como “hibridización”, “mestizaje”, “espacio entre medio” y otras expresiones equivalentes, se convierten en el objeto de reflexión y crítica de las teorías postcoloniales, porque ellas sugieren una discontinuidad entre la *configuración colonial* del objeto o tema de estudio y la *posición postcolonial* del lugar de la teoría. Es inconscientemente empleada cuando es desarraigada de las condiciones de su manifestación (ej., en ciertos casos como un sustituto de la “literatura de Commonwealth”, y como poder en el “literatura del tercer mundo” en otros). Por consiguiente, “postcolonialidad” o lo “postcolonial” es un término problemático cuando es aplicado a las prácticas culturales tanto del siglo XIX como del siglo XX.

A pesar de todas las dificultades que este término implica, propondría que no deberíamos perder de vista el hecho de que lo postcolonial revela un cambio radical epístemico/hermenéutico en la producción teórica e intelectual. No es tanto la condición histórica postcolonial la que debe atraer nuestra atención, sino los loci de enunciación de lo postcolonial. En este artículo, asumiré que la transformación más fundamental del espacio intelectual se está llevando a cabo, a raíz de la configuración de una razón postcolonial tanto en el lugar de práctica oposicional en la

esfera pública como el de una lucha teórica en la academia. En este contexto, me siento compelido por la descripción de Ella Shohat sobre las teorías postcoloniales como loci de enunciación y su opinión de que la teoría postcolonial ha formado un espacio de fuerza para la erudición crítica y de resistencia; mientras que, en general, los discursos postcononiales proporcionan prácticas oposicionales en países con una gran herencia colonial. En las palabras de Shohat:

The term “post-colonial” would be more precise, therefore, if articulated as “post-First/Third Worlds theory”, or “post-anticolonial critique”, as a movement beyond a relatively binaristic, fixed and stable mapping of power relations between “colonizer/colonized” and “center/periphery”. Such rearticulations suggest a more nuanced discourse, which allow for movement, mobility and fluidity. Here, the prefix “post” would make sense less as “after” than as following, going beyond and commenting upon a certain intellectual movement —third worldist anti colonial critique —rather than beyond a certain point in history— colonialism; for here “neo-colonialism” would be a less passive form of addressing the situation of neocolonized countries, and a politically more active mode of engagement. (Shohat 1992: 108).

A pesar de todas las anbigüedades del término analizado por Shohat, la cita anterior subraya un aspecto crucial de las prácticas teóricas contemporáneas identificadas como “postcolonialidad”, aunque el término va más allá de su propia descripción. Por consiguiente, argumentaré a favor de la razón postcolonial entendida como un grupo diverso de prácticas teóricas que se manifiestan a raíz de las herencias coloniales, en la intersección de la historia moderna europea y las historias contramodernas coloniales. No iré tan lejos como para decir o mirar a lo postcolonial como un nuevo paradigma, sino para visualizarlo como parte de uno, aún más grande. Me gustaría insistir en el hecho de que el “post” en “postcolonial” es notablemente diferente de los otros “post” de la crítica cultural contemporánea. Iré aún más allá, al sugerir que cuando se compara con la razón postmoderna, nos encontramos con dos maneras fundamentales para criticar la modernidad: una, la postcolonial, desde las historias y herencias coloniales; la otra, la postmoderna, desde los límites de la narrativa hegemónica de la historia Occidental.

Comenzaré pues, con un recuento de la manera en la que hablo acerca de las situaciones y condiciones postcoloniales. Primero, limito mi comprensión acerca del “colonialismo” a la constitución geopolítica y geohistórica de la modernidad occidental europea (conceptualización de Hegel) en sus dos sentidos: la configuración económica y política del mundo moderno, como, también, el espacio intelectual (desde la filosofía hasta

la religión, desde la historia antigua hasta las ciencias sociales modernas) justificando tal configuración. La razón postcolonial presenta lo contra-moderno como un lugar de disputa desde el primer momento de la expansión Occidental (ej., *La Nueva crónica y buen gobierno* de Guaman Poma de Ayala, terminada alrededor de 1615), haciendo posible cuestionar el espacio intelectual de la modernidad y la inscripción del orden mundial en la cual el Occidente y el Oriente, el Yo y el Otro, el Civilizado y el Bárbaro, fueron inscritos como entidades naturales. Desde 1500 aproximadamente, el proceso de consolidación de Europa Occidental como entidad geocultural (Morin 1987) navegó junto con los viajes de Ultramar y la expansión del Imperio portugués y del Imperio español. Durante el siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII, Italia, España (o Castilla) y Portugal eran el “corazón de Europa”, usando un término que Hegel finalmente aplicó a Inglaterra, Francia y Alemania al principio del siglo XIX. Limitaré entonces mi comprensión de las situaciones/condiciones postcoloniales a la configuración sociohistórica manifestada a través de los pueblos que ganan independencia o emancipación de los poderes imperiales y coloniales de Occidente (tales como Europa hasta 1945, o los Estados Unidos desde el comienzo del siglo XX). La razón postcolonial precede y coexiste con las situaciones/condiciones postcoloniales. Por supuesto, el prefijo “post” esta, semánticamente hablando, en contención con la idea de “precedencia”. Sin embargo, podría ser justificada en términos de condiciones postcoloniales, como utopía o como equivalente a la razón anticolonial (contramoderna), antes y después de la independencia política.

Una de las primeras dificultades que encontramos en este mapa de herencias coloniales y teorías postcoloniales, es que los Estados Unidos no es aceptado fácilmente como una situación postcolonial y, por consiguiente, como una realidad con la cual podríamos contar, en términos de teorías postcoloniales (Shohat 1993: 102; McClintock 1993: 1986-1987). La dificultad surge, no solamente causada por las diferencias entre las herencias coloniales en los Estados Unidos y, digamos, Jamaica, sino principalmente porque la postcolonialidad (tanto en términos de situación o condición, como de producción teórica y discursiva) tiende a estar conectada con las experiencias del Tercer Mundo. El hecho es que, a pesar de que los Estados Unidos no tienen el mismo tipo de herencia colonial que el Perú o Indonesia, es, sin embargo, una consecuencia de la expansión europea y no otro país europeo, propiamente hablando. A raíz del liderazgo norteamericano en la continuidad de la expansión europea, la razón postmoderna sería conectada más fácilmente con los Estados Unidos en vez de la razón postcolonial. Se podría decir que las herencias coloniales encontradas en países como los Estados Unidos se

adhieren a las teorías postmodernas que se encuentran en Frederick Jameson (Jameson 1991), donde el espacio contestatario es, mejor dicho, el resultado de las herencias del capitalismo más que las herencias del colonialismo. La clásica discusión entre Jameson y Ahmad fácilmente podría ser releída en este contexto (Jameson 1986; Ahmad 1987). Si es necesario otro ejemplo de la historia intelectual de los Estados Unidos para justificar el razonamiento postmoderno en complicidad con lo postcolonial, se puede considerar seriamente el argumento de Cornel West (1989) acerca de la evasión norteamericana de la filosofía como genealogía del pragmatismo. Al leer a Emerson, Peirce, Royce, Du Bois, James y Rorty (entre otros), West ha sugerido de una manera muy persuasiva, que la evasión filosófica norteamericana es, precisamente, el resultado del filosofar fuera del lugar. En otras palabras, de la práctica de una reflexión filosófica cuya base no ha sido fundada en la necesidad de separación de los centros coloniales, sino en las necesidades de los países coloniales mismos. Por eso, West afirma que “el pragmatismo profético se manifiesta en un momento específico en la historia de la civilización del Atlántico Norte —el momento de la postmodernidad”, y va aún más allá cuando afirma que “la postmodernidad puede ser comprendida bajo la luz de tres procesos históricos fundamentales”:

1. El final de la Edad europea (1492-1945), que diezmó la confianza propia europea e inspiró la crítica personal. De acuerdo a West “este monumental descentramiento de Europa produjo reflexiones intelectuales ejemplares, tales como la demitificación de la hegemonía cultural europea, la destrucción de las tradiciones metafísicas occidentales, y la deconstrucción de los sistemas filosóficos del Atlántico Norte” (1989: 235),
2. La manifestación inicial de los Estados Unidos como el poder económico y militar, ofreciendo direcciones en el ambiente político y la producción cultural,
3. El “‘primer paso de descolonización del Tercer Mundo’ promulgado por la independencia política en Asia y en África” (1989: 236).

Primero, notemos que los tres procesos históricos fundamentales que West ofrece para la comprensión de la postmodernidad, podrían ser también invocados con la intención de entender el concepto de postcolonialidad. En un juego de palabras, se podría decir que la postmodernidad es el discurso de la contramodernidad emergida de las *colonias de asentamiento*; mientras que postcolonialidad es el discurso de la contramodernidad manifestada por la *colonización de profundo asentamiento* (ej.,

Algeria, India, Kenya, Jamaica, Indonesia, etc.)¹, donde el poder colonial se mantuvo con una particular brutalidad.

Segundo, notemos que si el primer paso de descolonización después de 1945 ha de ser tomado en cuenta (lo cual ubica, principalmente, la descolonización en relación al Imperio Británico y las colonias alemanas y francesas), entonces la Latinoamericana (ej., Hispana y Lusoamérica), no es considerada como un proceso prematuro de descolonización y su posición como un grupo de países del Tercer Mundo no es siempre aceptada. Ésta es otra de las razones por las cuales el concepto de postcolonialidad sólo comenzó recientemente a ser discutido en los círculos académicos latinoamericanos de los Estados Unidos, y se mantiene mayormente ignorado en los países de Latinoamérica, mientras que los conceptos de modernidad y postmodernidad gozan ya de una extensa bibliografía, tanto en la academia de los Estados Unidos como en Latinoamérica, particularmente en aquellos países con una gran población de descendencia europea (ej., Brasil y el Cono Sur).

El mapa presentado por West sugiere una herencia colonial dividida en tres partes: a) colonias de asentamiento; b) colonias de profundo asentamiento antes de 1945; c) colonias de profundo asentamiento después de 1945. En este mapa, el surgimiento del pragmatismo norteamericano en una colonia de asentamiento sería el equivalente de las teorías postcoloniales de las colonias de profundo asentamiento de antes y después de 1945:

It is no accident that American pragmatism once again rises to the surface of North Atlantic intellectual life at the present moment <...>. The distinctive appeal of American pragmatism in our postmodern moment is its unashamedly moral emphasis and its unequivocally ameliorative impulse (West 1989: 4).

El énfasis sobre el concepto de la postmodernidad (en lugar de la postcolonialidad) de una colonia de asentamiento que posteriormente se convirtió en un poder mundial, explica la atención que el concepto de la postmodernidad ha recibido en Latinoamérica. El hecho de que ya comencemos a ver artículos que mezclan la postcolonialidad y Latinoamérica, parece ser el resultado del hecho que el concepto de postcolonialidad se ha convertido en un importante tema de discusión en los

¹He usado la distinción entre “colonias de asentamiento” (ej., Estados Unidos, Australia, Nueva Zelanda, etc.) y “colonias de profundo asentamiento” (ej., Algeria, Perú, India, etc.) de McClintock (1993: 88-89).

círculos académicos de las mismas colonias de asentamiento que se elevaron a un nivel de poder mundial, aunque la distinción entre la manifestación y los usos de la postmodernidad y la postcolonialidad no se hace siempre ni sus consecuencias son evaluadas. Por ejemplo, cuando Dirlik, abierta y provocativamente afirma que “lo postcolonial comienza cuando los intelectuales del Tercer Mundo han llegado al mundo académico del Primer Mundo” (Dirlik 1994: 329), no se puede evitar la misma pregunta referente a lo postmoderno, y a la vez, considerar el argumento de West como una respuesta a lo postmoderno en los Estados Unidos.

Si miramos atrás a las colonias de profundo asentamiento como la mayoría de los países latinoamericanos (tipo b), las preocupaciones con los temas que hoy serían identificadas como discursos postcoloniales que coexisten con las condiciones postcoloniales pueden ser encontradas inmediatamente después de la revolución bolchevique, y algunas de las diferentes manifestaciones pueden ser subrayadas: el caso del marxismo de José Carlos Mariátegui, en Perú (alrededor de 1920); Enrique Dussel, en Argentina (desde 1970); también, pensadores liberales como Leopoldo Zea y Edmundo O’Gorman, desde 1960 hasta hoy, en México.

En 1958 Zea publicó *América en la historia* (Zea, 1958), el cual es hoy un texto más bien de teoría postcolonial que podríamos describir como liberal, acerca de países de profundo asentamiento emancipados directamente del poder colonial alrededor del comienzo del siglo XIX. La problemática presentada por Zea está enraizada en una larga y duradera tradición entre los intelectuales hispanoamericanos desde el siglo XIX: la conflictiva relación con Europa y, hacia el fin del siglo XIX, con los Estados Unidos; en otras palabras con occidentalismo. En este texto, Zea representa tanto a España y a Rusia como marginales para el Occidente. Hay dos capítulos muy significativos, “España al margen de Occidente” y “Rusia al margen de Occidente”. Se puede conjeturar que las situaciones postcoloniales en las colonias de profundo asentamiento (tipo b) en Latinoamérica, tienen algunas similitudes con la transformación de Rusia en la Unión Soviética, a pesar de que transcurrió casi un siglo entre la descolonización de Latinoamérica y la revolución rusa. Una similitud muy obvia a la que Zea señala, proviene de la modernidad marginal de España y Rusia durante los siglos XVIII y XIX. Sin embargo, existen enormes diferencias, a raíz de las distintas épocas en las cuales ocurrió cada proceso histórico, y por el hecho de que, mientras la descolonización en Latinoamérica se llevó a cabo en las primeras colonias españolas y portuguesas de profundo asentamiento (algunas interacciones con las culturas indígenas [ej., los Andes y Mesoamérica] y otras que tratan con la esclavitud como migraciones forzadas), la revolución Rusa se llevó a cabo en el mismo corazón del imperio. Tanto España como Rusia tuvieron una

relación semejante con el “eurocentrismo” al cual Zea le dedica un capítulo de su más reciente producción (Zea, 1988) y que él ubica en la fundación y consecuencia de las conceptualizaciones cartesianas y hegelianas de la “razón”, como también en el invertido hegelianismo de Marx y Engels como una utopía que no se materializa en Europa sino en sus márgenes. Sin embargo, la herencia histórica y su implementación revolucionaria en la Unión Soviética no están conectadas con la herencia colonial y el pensamiento postcolonial por razones que ya describiré.

Jorge Klor de Alva reaccionó fuertemente en contra del pensar en las Américas en términos postcoloniales, y al hacerlo trajo a primer plano la diferencia entre las herencias coloniales de asentamiento y profundo asentamiento. Al hacer una larga cita de su tesis, podemos ver la diferencia entre un pensador neoliberal mexicano de los años sesenta como L. Zea y un pensador chicano de los años noventa enfrentándose con la occidentalización y las herencias coloniales:

The first part of my thesis is simple: Given that the indigenous populations of the Americas began to suffer a devastating demographic collapse on contact with the Europeans; given that the indigenous population loss had the effect, by the late sixteenth century, of restricting those who identify themselves as natives to the periphery of the nascent national politics; given that the greater part of the mestizos who quickly began to replace them fashioned themselves primarily after European models; given that together with Euro-Americans (*criollos*) and some Europeans (*peninsulares*) these westernized mestizos made up the forces that defeated Spain during the nineteenth-century wars of independence; and, finally, given that the new countries under criollo/mestizo leadership constructed their national identities overwhelmingly out of Euro-American practices, the Spanish language, and Christianity, it is misguided to present the pre-independence non-native sectors as colonized, it is inconsistent to explain the wars of independence as anti-colonial struggles, and it is misleading to characterize the Americas, following the civil wars of separation, as postcolonial. In short, the Americas were neither Asia nor Africa; Mexico is not India, Peru is not Indonesia, and Latinos in the U.S. —although tragically opposed by an exclusionary will— are not Algerians. (1992: 3).

Klor de Alva formuló esta tesis, como él mismo aclara, basado en sus investigaciones dentro de la construcción de identidades entre los Latinos y Mexicoamericanos de los Estados Unidos de hoy. Además, aunque no deja muy en claro su concepto de “las Américas”, excluye el Caribe (Inglés, Francés, Español) cuya consideración cambiará radicalmente la visión de lo colonial y lo postcolonial ya que el Caribe Inglés y Francés

pertenecen a las colonias de profundo asentamiento de tipo (c), mientras que el Caribe Español es de tipo (b). Básicamente, la idea de Klor de Alva sobre “las Américas” es puramente Hispana y Angloamericana.

Existen aquí dos problemas que merecen ser aclarados. Uno es la diferencia entre las situaciones postcoloniales, y el otro, entre los discursos y las teorías postcoloniales. Mi inclinación inmediata sería comprender “las situaciones y discursos postcoloniales” como una configuración manifestada por la liberación de las reglas coloniales y las diferentes etapas del período moderno; por ejemplo, la independencia de Angloamérica e Hispanoamérica, al final del siglo XVIII y principios del XIX, respectivamente; como también la descolonización de Indonesia o Algeria. Es decir, que son situaciones y discursos postcoloniales de tipo (a), (b) y (c). Tal formulación es tal vez muy esquemática, pero nos ayuda a separar algunas de las confusiones y ambigüedades que conlleva la expresión.

En contraste, las teorías postcoloniales no son *parte de* ninguno de los tres tipos de situaciones y discursos postcoloniales, sino más bien una manifestación de las consecuencias de las situaciones y discursos postcoloniales de tipo (b), especialmente de tipo (c). Además, es la construcción de la conciencia de la teoría postcolonial la que permite describir y separar (ej., construir) las diferentes experiencias coloniales y postcoloniales (ej., situaciones y discursos). Ahora, si entendemos la postcolonialidad y la postmodernidad como construcción de teorías, ambos términos se manifiestan desde diferentes tipos de herencias coloniales [tipo (a) la postmodernidad; tipos (b) y (c) la postcolonialidad], entonces ambos tipos de teorías son movimientos contramodernos que responden a diferentes clases de herencias coloniales y tienen en común el proceso de la expansión Occidental identificado como la modernidad.

El lector puede objetar diciendo que la postmodernidad no es particularmente Angloamericana, ni siquiera un fenómeno europeo, sino que pertenece a la historia del ser humano. Si usamos una lógica similar, se puede argüir que la misma observación podría ser hecha de la postcolonialidad, diciendo que ésta es solamente un problema de modernidad y países colonizados entre 1492 y 1945, sino más bien un problema global o un problema transnacional. Estaría de acuerdo con ambos debates. La modernidad es tanto la consolidación de los imperios coloniales de Europa, incluyendo sus consecuencias; como también la subyugación de pueblos y culturas en su lucha por liberación, aunque su historia puede haber sido relatada principalmente por discursos coloniales producidos por aquellos en el poder y en la posición para hacerlo efectivo. De esta manera, si la modernidad consiste tanto de la consolidación de la historia europea, como de la historia silenciosa de las colonias de la periferia, la

postmodernidad y la postcolonialidad (como operaciones de construcción literaria) son lados distintos de un proceso para contrarrestar la modernidad desde diferentes herencias coloniales: 1. herencias desde/en el centro de imperios coloniales (ej., Lyotard); 2. herencias coloniales en colonias de asentamiento (ej., Jameson en los Estados Unidos); y 3. herencias coloniales de colonias de profundo asentamiento (ej., Said, Spivak, Glissant).

Mi argumento, entonces, es que la teorización de lo postcolonial permite descentrar las prácticas teóricas en términos de ubicación geocultural. Es precisamente en este aspecto que la diferencia entre los discursos postcoloniales y las teorías es difícil de rastrear. Las teorías postcoloniales son, por así decir, discursos postcoloniales (ej., políticos, legales, históricos, y discursos literarios de emancipación) con la autoconciencia de ser una práctica teórica en el concepto erudito de la expresión (ej., discursos eruditos conectados a la academia y a las tradiciones y reglas de instituciones disciplinarias). Por eso es que hubiera sido muy difícil concebir a Fanon como un teórico postcolonial en 1961. Su discurso, a pesar de que fue atractivo y seductivo (aún lo es), no era parte del marco conceptual que, en esa época, se concebía en términos del discurso teórico por la academia. La teoría en las humanidades, en ese entonces, era concebida principalmente en términos de modelos lingüísticos, y en las ciencias sociales en términos de leyes ya establecidas. Fanon se convierte en un teórico postcolonial después de que la academia conceptualiza una nueva clase de práctica teórica, inventa un nombre para distinguirla de las demás y la sitúa dentro de un campo académico específico.

Las dificultades de trazar límites claros proveen a la teorización postcolonial de un lugar distintivo. Primero, porque el lugar geocultural se hace explícito. Las prácticas teóricas postcoloniales son asociadas con individuos que *proviene*n de sociedades con fuertes herencias coloniales, que han estudiado y/o *están en* algún lugar del corazón del imperio. Yo soy consciente de que esta afirmación puede ser peligrosa, si se toma para asegurar de que solamente ciertos individuos pueden producir un determinado discurso. Sin embargo, no estoy moldeando el problema en términos de determinismo ontológico, sino más bien, en términos de opciones y posibilidades. Estoy seguro que, mientras no es necesario ser X para entender los X (ej., chicano, mujeres, mujeres de color, hispanos, etc.), cuando se habla de prácticas teóricas como intervenciones culturales y políticas, la política de identificación se convierte en parte de la política de colocación: identificarse a sí mismo como X sería parte del mismo proceso de teorización de la condición social en la cual los X han estado y son colocados. Por consiguiente, parece que las posibilidades de teorización de las herencias coloniales pueden ser llevadas a cabo en

diferentes direcciones: desde un lugar estrictamente disciplinario; desde el lugar de alguien para quien las herencias coloniales son históricas, pero no algo personal; finalmente, desde el lugar de alguien para quien las herencias coloniales están atrincheradas en su propia sensibilidad. Hoy, parte de la confusión y la ambigüedad del término se debe, creo, a las varias posibilidades de comprometerse uno mismo en teorizaciones postcoloniales. Creo, sin embargo, que el prejuicio opuesto es lo más común: que las personas que *son de* un lugar en el corazón del imperio tienen la competencia necesaria para teorizar, sin darle importancia al lugar donde *están*. Este prejuicio está anclado en la distribución ideológica del conocimiento en las ciencias sociales y en las humanidades, que va unido con la distribución geopolítica en primero, segundo y tercer "mundos". O para ponerlo de otra manera, mientras la *razón postcolonial* revela un cambio de terreno con respecto a su propio fundamento como práctica cognitiva, política y teórica; la *razón moderna* habla por el fundamento de las humanidades y las ciencias sociales durante el siglo XIX, basada en herencias del Renacimiento y la Ilustración, en lugar de las herencias coloniales.

Debo esta idea a Carl Pletsch (1981). Pletsch trazó la división social y científica del trabajo en relación con la división geopolítica del Primero, Segundo y Tercer Mundos, entre 1950 y 1975, período en el cual la labor social y científica es reorganizada de acuerdo a un nuevo orden mundial, coincidentemente, el período desde donde el surgimiento de los discursos coloniales y las bases de las teorías postcoloniales están siendo establecidos. Los discursos coloniales y las teorías no eran todavía un tema de discusión en la época en que Pletsch escribió su artículo, dedicado principalmente a las ciencias sociales. El período escogido por Pletsch es importante también por las conexiones implícitas entre la descolonización y el surgimiento de la Guerra Fría, que puso de nuevo a Rusia/Unión Soviética en el panorama, en el margen de la modernidad Occidental, como Segundo Mundo. La tesis de Pletsch es simple: la ansiedad Occidental debida al surgimiento de las naciones socialistas y, sobre todo, del crecimiento económico y tecnológico de la Unión Soviética, inspiró la división del mundo en tres grandes categorías: los países tecnológica y económicamente desarrollados, organizados democráticamente; los países tecnológica y económicamente desarrollados, gobernados por la ideología; y los países tecnológica y económicamente subdesarrollados. Las bases de tal distribución no pueden necesariamente ser unidas a las propiedades de los objetos clasificados, sino al lugar de enunciación que construye la clasificación: la enunciación se encuentra en el Primer Mundo y no en el Segundo ni en el Tercero. Ya que la clasificación se originó en países capitalistas democráticamente desarrollados, éstos

naturalmente se convirtieron en el Primer Mundo y el modelo para las clasificaciones posteriores. Mi primera suposición, entonces, es que la teorización postcolonial lucha por un desplazamiento del locus de enunciación del Primero al Tercer Mundo².

Mi suposición se puede entender mejor si proseguimos con Pletsch un poco más. La fuerza de su argumento descansa en el hecho de que la redistribución académica de la labor científica no es paralela a la nueva ubicación política ni económica de los mundos culturales. O, como Pletsch mismo lo cita:

Terms evoking ethnocentrism, condescension, imperialism, and aggression were systematically replaced by apparently natural and scientific terms —euphemisms. Not only did former colonies become “developing nations” and primitive tribes become “traditional people”, the War and Navy Departments of the United States Government were transformed into the “Defense” Department... It would have been simply impossible to explain the need for foreign aid and vast military expenditures in a time of peace with categories any more differentiated than those marshalled under the three worlds umbrella (Pletsch 1981: 575).

Desde una colocación epistemológica, la distinción clásica entre las sociedades tradicionales y modernas puede re-colocarse y redistribuirse. Así, el mundo moderno se divide en dos: el Primer Mundo es tecnológicamente avanzado, libre de restricciones ideológicas y del pensamiento utilitario, por consiguiente *natural*. El Segundo Mundo es también tecnológicamente avanzado pero sobrecargado con una elite ideológica que impide el pensamiento utilitario y el libre acceso a la ciencia. El mundo tradicional es económica y tecnológicamente subdesarrollado, con una mentalidad que obstruye la posibilidad del pensamiento utilitario y científico. Por eso es que la distribución epistemológica del trabajo fue parte integrante de la distribución ideológica del mundo y de la reconceptualización de la ciencia, la ideología y la cultura:

Western social scientists have reserved the concept of culture for the mentalities of traditional societies in their pristine states. They have

²Se me ha dicho en un par de ocasiones que no debería hablar de Primero, Segundo ni Tercer Mundo porque tales entidades no existen. Quisiera enfatizar aquí que no estoy hablando de las entidades, sino de las divisiones conceptuales del mundo que, como tal, existieron y todavía existen, aunque la configuración del mundo no es la que inspiró dicha distinción. Siento la necesidad de disculparme por presentar esta anotación, a la vez que no puedo evitarla.

designated the socialist societies of the second world the province of ideology. And they have long assumed—not unanimously, to be sure—that the modern West is the natural heaven of science and utilitarian thinking. Consistent with this scheme, one clan of social scientists is set apart to study the pristine societies of the third world (anthropologists). Other clans—economists, sociologists, and political scientists—study the third world only insofar as the process of modernization has already begun. The true province of these latter social sciences is the modern world, specially the natural societies of the West. But again, subclans of each one of these sciences of the modern world are specially outfitted to make forays into the ideological, regions of the second world. Much as their fellow economists, sociologists, and political scientists who study the process of modernization in the third world, these students of the second world are engaged in area studies. What distinguishes their area is the danger associated with ideology, as opposed to the now innocent otherness of traditional cultures. But the larger contrast is between all of these areas specialists, whether of the second or third worlds, and the disciplinary generalists who study the natural societies of the first world (Pletsch 1981; 579).

Cito a Pletsch de una forma extensa por la substancial redistribución del orden de las cosas y de las ciencias humanas que Michael Foucault (1966, 1969) describió para el siglo XIX; y también porque ayuda para aclarar el lugar de las prácticas teóricas postcoloniales y postmodernas hacia el final del siglo XX, poco después del colapso del orden de los tres mundos y el fin de la Guerra Fría. Se puede conjeturar que una característica substancial de lo postcolonial lo constituye la emergencia de loci de enunciación de acciones sociales que surgen de los países del Tercer Mundo, y que invierten la imagen contraria producida y sostenida por una larga tradición desde la herencia colonial, hasta la redistribución de la labor científica analizada por Pletsch. Es decir, si alguien es de un país económica y tecnológicamente subdesarrollado, con una forma oscura de pensar, él o ella no puede producir ningún tipo de pensamiento teórico significativo cuando la teoría es definida de acuerdo a los modelos del primer mundo. De acuerdo a esta lógica, la teoría y las ciencias son producidas en los países del primer mundo donde no existen las obstrucciones ideológicas para el pensamiento científico y teórico.

Mi segunda suposición entonces, es que el locus de la teorización postmoderna (de acuerdo a lo articulado por Jameson, 1991) está puesto en el Primer Mundo, aunque en oposición a la configuración epistemológica de las ciencias sociales bis-a-bis el Tercer Mundo analizado por Pletsch. Se podría argumentar que la razón postmoderna mezcla prácticas y entrenamiento teórico del Primer Mundo con las bases ideológicas

del Segundo. Sin embargo mantiene como tal su diferencia con la razón postcolonial en la que la alianza está entre la producción cultural del Tercer Mundo y la imaginación teórica del Primero. En el artículo de Pletsch hay la referencia a la literatura. Sin embargo, no nos podemos olvidar del enorme impacto de la producción literaria de los países del Tercer Mundo (ej., García Márquez, Assia Djebar, Salman Rushdie, Naguib Mahfouz, Michelle Cliff). El hecho de que tal impacto tuvo lugar en el campo literario (es decir, en el campo de la producción “cultural” más que en las ciencias sociales) apoya la hipótesis de Pletsch sobre la distribución del conocimiento en correlación con áreas geoculturales. Explica también por qué el realismo mágico se convirtió en el símbolo de la producción cultural del Tercer Mundo.

Repensemos ahora la distinción entre *venir de*, *estar en*, y *ser de*. Si tanto los discursos postcoloniales (incluyendo la literatura) como las teorías están asociados con la gente (*que viene*) de países con herencias coloniales, es precisamente por el desplazamiento del locus de producción intelectual del Primer al Tercer Mundo. Sin embargo, mientras la producción literaria puede ser fácilmente atribuida a la producción cultural del Tercer Mundo, la teoría es más difícil de justificar porque —de acuerdo a la distribución científica del trabajo, analizada por Pletsch— el locus de la producción teórica es del Primero más que del Tercer Mundo. Entonces, mi tercera suposición es que las prácticas teóricas postcoloniales no sólo están cambiando nuestra visión de los procesos coloniales, sino que también están desafiando la misma base del concepto Occidental del conocimiento y del entendimiento al establecer conexiones epistemológicas entre el lugar geocultural y la producción teórica.

Al insistir en la conexión entre el lugar de la teorización (*ser de*, *venir de*, y *estar en*) y el locus de enunciación, estoy enfatizando que los loci de enunciación no son dados, sino representados; y no estoy suponiendo que solamente la gente que viene de tal o cual lugar puede teorizar X. Deseo insistir en el hecho de que no estoy presentando el argumento en términos deterministas, sino en el campo abierto de las posibilidades lógicas, de circunstancias históricas y sensibilidad personal. Estoy sugiriendo, en otras palabras, que aquellos para quienes las herencias coloniales son reales (ej., les duele) están más (lógica, histórica, y emocionalmente) inclinados que otros a teorizar el pasado en términos de historias coloniales. También estoy sugiriendo que la teorización postcolonial restablece los límites entre el conocimiento, lo conocido y el sujeto cognoscente (lo cual es mi razón para acentuar las complicidades de las teorías postcoloniales con “las minorías”). Mientras que, por un lado, percibo el lugar del sujeto cognoscente en la economía social del conocimiento y del entendimiento como la contribución principal de las

teorías postcoloniales siento, por otro lado, que la descripción o explicación de lo conocido es la contribución principal de las teorías postmodernas.

II

Me gustaría desplazarme hacia la segunda parte de mi argumento: Las teorías postcoloniales como contramodernidad y loci de enunciación diferencial.

Enrique Dussel, filósofo argentino asociado con la filosofía de la liberación, articuló una idea similar de una manera clara y convincente. Cito de la introducción de sus conferencias en Frankfurt.

Modernity is, for many (for Jurgen Habermas or Charles Taylor, for example), an essentially or exclusively European phenomenon. In these lectures, I will argue that modernity is, in fact, a European phenomenon, but one constituted in a dialectical relation with a non-European alterity that is its ultimate content. Modernity appears when Europe affirms itself as the "center" of a *World* history that it inaugurates; the "periphery" that surrounds this center is consequently part of its self-definition. The occlusion of this periphery (and of the role of Spain and Portugal in the formation of the modern world system from the late fifteenth to the mid-seventeenth centuries), leads the major contemporary thinkers of the "center" into a Eurocentric fallacy in their understanding of modernity. If their understanding of the genealogy of modernity is thus partial and provincial, their attempts at a critique or defense of it are likewise unilateral and, in part, false. (3).

La construcción de la idea de la modernidad conectada a la expansión europea, y también forjada por los intelectuales europeos, fue lo suficientemente poderosa para durar casi quinientos años. Los discursos y las teorías postcoloniales comenzaron a desafiar directamente esa hegemonía, un desafío que era impensable (y tal vez inesperado) por aquellos que construyeron y supusieron de antemano la idea de la modernidad como un período histórico e implícitamente como EL *locus* de enunciación. Un locus de enunciación que en el nombre de la racionalidad, la ciencia y la filosofía afirmó su propio privilegio sobre otras formas de racionalidad o sobre formas de pensamiento que, desde la perspectiva de la razón moderna, fueran racionales. Por consiguiente, propondría que los discursos y las teorías postcoloniales están construyendo una razón postcolonial como un locus de enunciación diferencial. Por supuesto, estoy sobresimplificando; pero lo estoy haciendo con el propósito de acentuar mi percepción de la razón postcolonial como un locus de enunciación diferencial.

“Diferencial” aquí significa también un desplazamiento de los conceptos y las prácticas de las nociones del conocimiento y también de las formas de entendimiento articuladas durante el período moderno³. Por otro lado, si un proyecto similar pudiera ser unido a lo que puede ser llamado, en este contexto, razón postmoderna, la posición de Dussel es semejante a la de Hommi Bhabha cuando habla *desde* las diferentes herencias coloniales (tipo [b] y [c]):

Driven by the subaltern history of the margins of modernity —rather than by the failures of logocentrism— I have tried, in some small measure, *to revised the known, to rename the postmodern from the position of the postcolonial* (italics mine). (5)

Encuentro una coincidencia digna de notar entre Dussel y Bhabha, aunque con algunas diferencias significativas en cuanto al acento. La coincidencia radica en el importante hecho de que la tarea del razonamiento postcolonial no está solamente conectada a la necesidad política de descolonización (en Asia, África y el Caribe), sino principalmente, a la re-lectura del paradigma de la razón moderna. Esta tarea es llevada a cabo por Dussel y Bhabha de maneras diferentes, aunque no contradictorias.

Después de un detallado análisis de la construcción Kantiana y Hegeliana, de la idea de Ilustración en la historia europea, Dussel resume los elementos que constituyen el mito de la modernidad.

(1) Modern (European) civilization understands itself as the most developed, the superior, civilization; (2) This sense of superiority obliges it, in the form of a categorical imperative, as it were, to “develop” (civilize, uplift, educate) the more primitive, barbarous, underdeveloped civilizations; (3) The path of such development should be that followed by Europe in its own development out of antiquity and the Middle Ages; (4) Where the barbarians or the primitive opposes the civilizing process, the praxis of modernity must, in the last instance, have recourse to the violence necessary to remove the obstacles to modernization; (5) This violence, which produces in many different ways, victims, takes on a almost ritualist character: the civilizing hero invests his victims (the colonized, the slave, the woman, the ecological

³Un ejemplo revelador de lo que estoy tratando de articular es la contralectura de Norma Alarcón sobre el significado de la asignación teórica de Jean-Luc Nancy. Mientras que Nancy asigna un significado a la cultura chicana a través de su lectura desde el espacio donde la etnicidad y el lenguaje no interfieren con su propio discurso (ej., la ausencia total de referencia al Maghreb en el lenguaje y la cultura francesa), el discurso de Alarcón es una nueva ubicación necesaria desde el espacio en el cual la etnicidad y el lenguaje trastornan la posición del conocimiento y del entendimiento (Alarcón 1994; Nancy 1994).

destruction of the earth, etc.) with the character of being participants in a process of redemptive sacrifice; (6) from the point of view of modernity, the barbarian or primitive is in a state of guilt (for, among other things, opposing the civilizing process). This allows modernity to present itself not only as innocent but also as a force that will emancipate or redeem its victims from their guilt; (7) Given this "civilizing" and redemptive character of modernity, the suffering and sacrifices (the costs) of modernization imposed on "immature" peoples, slaves, races, the "weaker" sex, etcetera, are inevitable and necessary. (6)

El mito de la modernidad es expuesto por Dussel para confrontar otras alternativas de interpretación. Mientras que Horkheimer y Adorno, como también otros pensadores postmodernistas como Lyotard, Rorty o Vattimo, proponen una crítica de la razón (una razón violenta, coerciva y genocida), Dussel mismo propone una crítica del momento irracional de la Ilustración como un mito sacrificial; e intenta hacerlo no como una negación de la razón, sino afirmando la razón del otro. La intersección entre la idea de una modernidad egocéntrica basada en su apropiación de las herencias Greco-Romanas (clásicas) y el surgimiento de la idea de la modernidad desde las márgenes (o contramodernidad), aclara que la historia no comienza en Grecia, y que los diferentes comienzos históricos están, al mismo tiempo, sujetos a diversos loci de enunciación. Propondría que este simple axioma es fundamental de y para la razón postcolonial. Finalmente, el proyecto de Bhabha de nombrar lo postmoderno desde la posición de lo postcolonial, lo acerca a Dussel y encuentra su nicho en la razón postcolonial como locus de enunciación diferencial.

Mientras que Dussel dibuja de nuevo el mapa de la modernidad incluyendo en su geografía la expansión del Imperio español y portugués después de 1500, y revisa la narrativa de la Ilustración recogiendo el fantasma de los relatos coloniales, Bhabha trabaja hacia la articulación de las instancias enunciativas. La sugerencia programática de Dussel de que el ascenso de la modernidad radica hoy, no necesariamente en el proceso que sobrepasa la modernidad desde adentro (ej., la postmodernidad), sino más bien en un proceso de tras-modernidad, parece también coincidir con la preocupación de Bhabha. Dussel declara:

Transmodernity (as a project of political, economic, ecological, erotic, pedagogical and religious liberation) is the co-realization of that which it is impossible for modernity to accomplish by itself: that is, of an *incorporative* solidarity, which I have called analectic, between center/periphery, man/woman, different races, different ethnic groups, different classes, civilization/nature, Western culture/Third World cultures, etcetera. (7)

Si, como afirma Dussel, la superación de esas dicotomías presupone, en primer lugar, que el lado más oscuro de la modernidad (ej., la periferia colonial) se descubre a sí misma como inocente, ese mismo descubrimiento presupondrá afirmar primero, los loci de enunciación en los bordes de la expansión colonial y, segundo, la construcción de la razón postcolonial a partir de los escombros de la modernidad europea y de las herencias (transformadas) de la cultura universal.

La contribución de Bhabha a la articulación de la razón postcolonial radica, a mi parecer, en que los loci de enunciación toman prioridad ética y política por encima de la rearticulación de lo enunciado. Es por esta razón que Bhabha sitúa la representación frente a la epistemología y explora la política de la colocación enunciativa en torno al concepto de “racionalidad mínima” de Charles Taylor⁴. El concepto de racionalidad mínima le permite a Bhabha poner la representación frente a la epistemología en un esfuerzo por traer en primer plano la instancia humana en vez de la representación:

Minimal rationality, as the activity of articulation, embodied in the language metaphor, alters the subject of culture from an epistemological function to an enunciative practice. If culture as epistemology focuses on function and intention, then culture as enunciation focuses on signification and institutionalization; if the epistemological tends towards a *reflection* of its empirical referent or object, the enunciative attempts repeatedly to reinscribe and relocate the political claim to cultural priority and hierarchy (...) in the social institution of the signifying activity... (p. 177).

Lo postcolonial como el puesto del locus de enunciación diferencial organiza el discurso contramoderno de Bhabha. Sin embargo, estos puestos de enunciación no se oponen dialécticamente al locus de enunciación creado por la modernidad (ej., el sujeto moderno y la subjetividad) en la constante invención y reconstrucción del yo y de los conceptos monotópicos de la razón. Son, por el contrario, lugares de intervención, interrupciones de la propia invención de la modernidad. La “dilación temporal” que Johannes Fabian (1982) identifica como una negación de la coetaneidad es, en mi argumento, el tiempo presente de la enunciación desde donde, al reclamar su propio presente, relega otros loci de enunciación al tiempo pasado. Bhabha responde desde las herencias coloniales de la India británica a la misma preocupación expresada por

⁴Aunque Taylor no elabora el concepto de “racionalidad mínima” en el libro citado por Dussel (“Fuentes del ego...”), las consideraciones epistemológicas que surgen de la trayectoria colonial no son los ejemplos paradigmáticos de los argumentos de Taylor.

Dussel desde las herencias coloniales de Hispanoamérica, o Fabian desde una crítica de la ideología de la temporalidad en la práctica antropológica. Leamos a Bhabha:

I am posing these questions from within the problematic of modernity because of a shift within contemporary critical traditions of postcolonial writings. There is no longer an influential separatist emphasis on simply elaborating an anti-imperialist or black nationalist tradition "in itself". There is an attempt to interrupt the Western discourses of modernity through these displacing, interrogative subaltern or postslavery narratives and the critical theoretical perspectives they engender (p. 241).

Además, en el siguiente párrafo:

The power of the postcolonial translation of modernity rests in its *performative, deformative* structure that does not simply revalue the context of a cultural tradition, or transpose values "cross-culturally" (p. 241).

En una anotación reveladora de la conclusión a su *The Location of Culture* (anotación 15), Bhabha recuerda al lector que el término "dilación temporal" fue presentado y usado en los capítulos anteriores (8 y 9), y que él visualiza este concepto como una expresión que captura "la división" del discurso colonial. La "dilación temporal" se convierte entonces en una nueva forma del discurso colonial como objeto de estudio, y la teorización postcolonial como el locus de enunciación a causa del diálogo conflictivo entre personas con cosmologías y epistemologías diferenciales. La teorización postcolonial asume tanto la división del objeto colonial (de estudio) como la división del sujeto de la teorización postcolonial (el locus de enunciación). Una discusión epistemológica similar fue señalada por Norma Alarcón dentro del contexto de los estudios femeninos, de género y etnicidad, particularmente cuando ella declara que "El sujeto (y objeto) del conocimiento es ahora la mujer, pero el punto de vista heredado no ha sido cuestionado de ninguna manera. Como resultado, algunas feministas anglo-americanas tienden a convertirse en una parodia del sujeto masculino de la conciencia, revelando de esta manera su base liberal etnocéntrica"⁵. La controversia epistemológica en la teorización postcolonial reside en que el sujeto dividido del discurso colonial se mira en el sujeto dividido de la teorización postcolonial; de la misma forma, la mujer como sujeto cognoscente se mira en la mujer como sujeto a ser conocido. Es por esta razón que un giro epistemológico está en vías de realizarse, en el cual la enunciación como promulgación toma prioridad sobre la acción como representación.

⁵Alarcón, pp. 337.

La “dilación temporal” es el concepto relevante de Bhabha para explorar la epistemología revolucionaria de la teorización postcolonial. El concepto surge de la intersección entre dos marcos teóricos dispares. Uno proviene de los resultados del aparato formal de enunciación (teorizado por Benveniste en los años sesenta), la teoría de los actos de habla (teorizado por Austin y Searle en los años sesenta y setenta), y el acento colonial puesto por Gayatri-Spivak formulan la pregunta “¿pueden los subalternos hablar?”. El otro marco teórico fue formulado por Fabian (1981) en su análisis de la negación de la coetaneidad en el discurso antropológico (colonial). Cuando la negación de la coetaneidad no es presentada en términos de comparación cultural o en etapas de la civilización basadas en una presupuesta idea de progreso, sino que es aplicada al *locus* de enunciación, la “dilación temporal” podría admitir la negación de la coetaneidad enunciativa y, por lo tanto, admitir también la violenta negación de la libertad, de las razones y calificaciones para la intervención política y cultural.

La discusión del olvido colonial de Foucault, al final del capítulo de Bhabha sobre lo postmoderno y lo postcolonial, es un momento especial de un argumento constante y complejo que Bhabha desarrolla a lo largo de su libro:

There is a certain position in the Western ratio that was constituted in its history and provides a foundation for the relation it can have with all other societies, even with the *society in which it historically appeared* (citado por Bhabha, 1994: 195).

La interpretación que Bhabha hace de Foucault apunta al hecho de que al “desconocer el momento colonial como presente enunciativo en la condición histórica y epistemológica de la modernidad Occidental”, Foucault cierra la posibilidad de interpretar la *proporción* Occidental en el diálogo conflictivo entre el Occidente y las colonias. Aún más, de acuerdo con Bhabha, Foucault “desconoce precisamente el texto colonial como la base para tal la relación de proporción que el Occidente pueda tener, ‘aún con la sociedad en la que [lo colonial] apareció históricamente’” (Bhabha, 1994: 196). En otras palabras, el presente enunciativo es el presente del tiempo Occidental y de su *locus* de enunciación. Los *loci* de enunciación coloniales son disueltos por la falta de contemporaneidad: las colonias producen la cultura, mientras los centros metropolitanos producen discursos intelectuales que interpretan la producción cultural colonial y se reinscriben a sí mismos como el *único locus* de enunciación. Finalmente, Bhabha reinscribe así el diálogo entre la modernidad y la postmodernidad, por un lado, y entre el colonialismo y el discurso crítico postcolonial por el otro:

Reading from the transference perspective, where the Western ratio returns to itself from the time lag of the colonial relation, we see how modernity and postmodernity are themselves constituted from the marginal perspective of cultural difference. They encounter themselves contingently at the point at which the internal difference of their own society is reiterated in terms of the difference of the other, the alterity of the postcolonial site (pp. 196).

La consecuencia del proyecto de la Ilustración que Bhabha critica en Foucault, también es subrayada por Paul Gilroy (1993) en su crítica de Jürgen Habermas y Marshall Berman. Gilroy declara en oposición a la creencia en las promesas insatisfechas de la modernidad, que la historia de la diáspora africana y, por consiguiente una revalorización del papel de la esclavitud en la construcción de la modernidad, “requiere una revisión más completa de los términos en los cuales los debates de la modernidad han sido construidos, que cualquiera de sus participantes académicos esté dispuesto[a] a conceder” (Gilroy, 1993: 46). La configuración descentrada y plural de las subjetividades e identidades modernas adoptadas por Gilroy están en contra de la creencia de Berman en la “unidad íntima del yo y del ambiente moderno” (Gilroy, 1993: 46). Bhabha y Gilroy se unen, así, a Dussel en su crítica de la construcción de la modernidad en el pensamiento postmoderno. Lo que diferencia sus teorizaciones postcoloniales son sus herencias coloniales: española y latinoamericana para Dussel; diáspora africana, Imperio francés, alemán y británico para Gilroy; Imperio británico y la colonización de la India para Bhabha.

Mi interés en explorar estas distinciones se localiza en una pregunta más fundamental con respecto a las implicaciones políticas de las decisiones académicas al ocuparse de los discursos coloniales (o postcoloniales) en la investigación y la enseñanza. El punto que estoy tratando de elucidar fue subrayado por Patricia Seed (1992) en los siguientes términos:

Many anthropologists, historians, and literary critics writing of those who are lumped together as “Third World people” adopt a stance of advocacy for those they have been studying and working with. Hence, they are reluctant to criticize post-independence forms of nationalism... The early theoreticians of the colonial discourse field —Said, Spivak, and Bhabha— are themselves ambivalently located between the so-called First and Third Worlds: born and educated in places like Palestine and Bengal, they have nonetheless made their academic reputation in the West. They speak *from* the West but are not *of* it. Yet by virtue of reputation and lengthy residence in the West, they are no longer of the

East. Hence *their contribution to shaping the field has arisen within the same context of the internationalization that they are attempting to study* (1992: 198; mi énfasis).

Me gustaría situar la última frase ente el *desde* y el *de* y subrayar la correlación entre formar un campo de estudio, “ser de” y “no ser de”. El asunto aquí no es si una persona que ha nacido en Holanda debe ser un[a] molinero [a] y otra nacida en Nueva York debe ser un [a] corredor[a] de bolsa, tampoco si alguien nacido en Holanda o en Nueva York tiene más autoridad en cuanto a molinos o a la bolsa se refiere, sino más bien, quién está hablando, de qué, desde dónde, y por qué. Existen dos puntos para ser desenredados aquí. Uno es la agenda política de aquellos de “nosotros” (una categoría vacía para ser llenada) *de* Norte a Suramérica, la India, Irán o África, pero escribiendo y enseñando *aquí*, en los Estados Unidos preocupados por las herencias coloniales y las teorías postcoloniales. El otro punto es la agenda de aquellos de “nosotros” (una categoría vacía para ser llenada) *de* y escribiendo *aquí*. Soy consciente que en un mundo transnacional tales distinciones pueden ser percibidas con sospecha. Sin embargo, creo que ellas deben ser tomadas no tanto en términos de identidades nacionales sino en relación al locus de enunciación y de la representación de donde las teorías son construidas, y el locus de enunciación y la representación construida en el proceso de la teorización.

III

Me gustaría concluir abriendo la discusión a nuevas áreas de cuestionamiento metateórico postcolonial. He estado limitando la discusión a los loci de enunciación y a categorías geoculturales. Este es el terreno en el cual las herencias coloniales y las teorías postcoloniales han sido principalmente discutidas en el pasado. Tales conceptos como Primero y Tercer Mundos, Occidente y Oriente, margen y periferia, colonialismo español o británico, etc., son todas categorías geoculturales. Cuando concebí lo que estoy diciendo como una ruptura epistemológica, lo hice en términos de la política del lugar geocultural, asumiendo que uno de los motivos de la teorización postcolonial es el lugar geocultural de la producción y la distribución del conocimiento. La política y la sensibilidad del lugar geocultural son comparadas, en mi argumento, con la política y la sensibilidad del género, la raza o la posición de clase. En todos estos casos, la producción del conocimiento y la necesidad de teorías ya no son guiadas por un deseo abstracto y lo racional de decir la verdad, sino (tal vez, principalmente) por preocupaciones éticas y políticas sobre la emancipación humana. Debemos anotar, que si la produc-

ción del conocimiento fuera siempre manejada con fines de emancipación humana, deberíamos enfatizar que la emancipación que las teorías postcoloniales promueven, es la emancipación de las categorías de conocimiento fabricadas y establecidas en Europa, las cuales forman parte de la modernidad y fueron construidas, parcialmente, en complicidad con la expansión colonial.

La importante distinción cronológica presentada por Sara Suleri al destacar “la India inglesa” corta a través de las categorías geoculturales, y es capaz de poner las situaciones y los discursos coloniales y postcoloniales bajo una nueva luz:

If English India represents a discursive field that includes both colonial and postcolonial narratives, it further represents an alternative to the trouble chronology of nationalism in the Indian subcontinent. As long as the concept of nation is interpreted as the colonizer’s gift to its erstwhile colony, the unimaginable community produced by colonial encounter can never be sufficiently read (1992: 3).

Lo que debería mantener nuestra atención en esta cita es el hecho de que la rearticulación cronológica de lo colonial-postcolonial está sujeta a la conspiración entre lenguaje e imperio. Decir “la India inglesa” es similar a decir “Hispano” o “Anglo América” en tanto que la construcción de categorías geoculturales está muy conectada con las lenguas imperiales.

No obstante, no toda la teorización postcolonial está relacionada a la política y a la sensibilidad del lugar geocultural. Trinh Minh-ha (1989), Chandra Mohanty (1988) y Sara Suleri (1992a; 1992b), entre otras, presentan una nueva dimensión en la configuración de teorías al leer el género y el feminismo en la condición postcolonial. Al hacerlo, sus argumentos ayudan en una reorientación de las prácticas teóricas postcoloniales hacia un encuentro con los puntos puestos en relieve por mujeres de color como también de quienes teorizan las fronteras (ej., Anzaldúa [1987], Saldivar [1992] y la diáspora africana, ej., Gilroy [1993]). Suleri visualiza dos temas importantes para el futuro de la crítica cultural y las teorías postcoloniales: uno es el realineamiento de las polaridades (“Oriente-Occidente”; “colonizador-colonizado”; “nosotros-ellos”; etc.) en la cual la teorización inicial fue fundada; la otra es la pregunta por la articulación del género y la condición postcolonial:

If the materiality of cultural criticism must now located its idiom in the productive absence of alterity, it must realign its relation to the figure of gender. The figurative status of gender poses a somewhat uncritical discourse reliant on metaphors of sexuality, or does it merely reify the sorry biologism that dictates traditional decodings of the colonial en-

counter? Since the “feminity” of the colonized subcontinent has provided Orientalists narratives with their most prevailing trope for the exoticism of the East, contemporary reading of such text is obliged to exercise considerable cultural tact in the feminization of its own discourse. In other words, a simple correlation of gender with colonizer and colonized can lead only to interpretative intransigence of a different order, through which an attempt to recognize marginality lead to an opposite replication of the uncrossable distance between margin and center. The taut ambivalence of colonial complicity, however, demands a more nuanced reading of how equally ambivalently gender functions in the tropologies of both colonial and postcolonial narratives (Suleri, 1992: 15).

La introducción del género y el feminismo dentro de la crítica colonial confirman los avances epistemológicos siendo presentados por la teorización postcolonial en dos diferentes y complementarias direcciones, como mínimo: una, la rearticulación de la complicidad entre la modernidad y la violencia de la razón al descubrir la supresión de cualidades secundarias del campo del conocimiento; la otra, al abrir el trabajo erudito y la búsqueda académica a la esfera pública más allá de la academia. La fuerza de la teorización postcolonial (tanto como otras prácticas teóricas en el campo del discurso de las “minorías”) reside en su capacidad para una transformación epistemológica como también social y cultural. Además, ayuda a redefinir y a restablecer el trabajo de las Humanidades en un mundo transnacional el cual es, al mismo tiempo, uno de los resultados de varias herencias coloniales e imperiales.

BIBLIOGRAPHY

ADORNO, ROLENA and MIGNOLO, W.D. (eds.) *Colonial Discourse*. Special Issue of *Dispositio*, 36-38, 1989.

ALARCÓN, NORMA. “The Theoretical Subject(s) of this bridge called My Back and Anglo-American Feminism”. in *Making Face/Making Soul*, G. Anzaldúa (ed.), 1990, 356-369.

ABSTRACT

El concepto de razón postcolonial trata de insinuar una forma de pensar que se articula en los legados coloniales y, a partir de la construcción de esos legados, trata de pensar la modernidad. La razón postcolonial sería aquella que desplaza el concepto de razón construido en la modernidad, reincorporando las cualidades secundarias (emociones, pasiones) y, a partir de ese gesto, intenta repensar la modernidad y postmodernidad desde la postcolonialidad. Si bien el concepto de “locus de enunciación” no es privativo de la razón postcolonial, es necesario para desmontar el concepto monolítico de sujeto de conocimiento cómplice de la razón moderna y concebir la diversidad del conocimiento como distintos espacios epistemológicos de enunciación.

The concept of post colonial reason tries to insinuate a form of thinking that is articulated in the colonial legacies, and beginning with the construction of those legacies, attempts to think the Modernity. The post colonial reason would be that which displaces the concept of reason constructed in the Modernity, reincorporating the secondary qualities (emotions, passions), and beginning with that sign, attempts to rethink the Modernity and Post-Modernity from Post-Colonialism. Although the concept of "locus of enunciation" is not exclusive to the post colonial reason, it is necessary to dismount the monolithic subject concept of accomplice knowledge of the modern reason and conceive the diversity of knowledge as distinct epistemological spaces of enunciation.