

# *ORIENTALISMO, POSCOLONIALIDAD Y CONOCIMIENTOS DE OTRO MODO: BASES, CRÍTICAS, SILENCIOS Y CONTINUIDADES PARA UNA DISCUSIÓN POLÍTICO-CULTURAL EN EL CONTEXTO LATINOAMERICANO*

EDWIN JADER SUAZA ESTRADA\*

## RESUMEN

La perspectiva de la *modernidad/colonialidad* provee un encuadre alternativo para los debates sobre la modernidad, la globalización y el desarrollo desde la periferia latinoamericana del sistema mundo moderno colonial. Las ideas que se exponen en el presente artículo, proporcionan un guía de lectura frente a los principales rasgos del entramado conceptual que rodea a este lugar de enunciación del conocimiento. La perspectiva *modernidad/colonialidad* aporta una reflexión sobre la cultura y diferentes planos de la realidad social y política, nutrida en debates académicos sustentados no desde una perspectiva intra-epistémica, como los discursos críticos europeos, sino desde la mirada de los receptores de los supuestos beneficios del mundo moderno. Se presenta así un contexto para interpretar Latinoamérica, entendida más como un espacio epistémico y de producción de conocimiento, que como una región objeto de conocimientos pre-establecidos.

## PALABRAS CLAVE

Poscolonialismo; Marxismo; Teoría Crítica; Colonialismo; Orientalismo; Modernidad/Colonialidad.

## CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO

Suaza Estrada, Edwin. (2012). *Orientalismo, poscolonialidad y conocimientos de otro modo: bases, críticas, silencios y continuidades para una discusión político-cultural en el contexto latinoamericano*. Revista de Estudiantes de Ciencia Política, 2, Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, Universidad de Antioquia, (pp. 71-89).

---

\* Abogado y Politólogo egresado de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad de Antioquia.

## 1. INTRODUCCIÓN

El punto de llegada de los argumentos que presentaré, se encuentra en lo que ha sido denominado por un grupo de académicos latinoamericanos como: programa *modernidad/colonialidad* o *conocimientos de otro modo*<sup>1</sup>. Sin embargo, con el fin de explicar los principales rasgos del entramado conceptual que rodea a este lugar de enunciación del conocimiento, mostraré algunos de los debates teóricos desde los que se han venido configurando dicho programa. Inicialmente, me referiré al modo como sus discusiones de base se enmarcan en un contexto discursivo más amplio, que tiene en la teoría social marxista y la forma en que ésta construyó el problema del colonialismo, un referente sobre el cual marcar una inflexión que sirva de punto de partida a su configuración. Posteriormente, señalaré algunos de los rasgos que definen la obra *Orientalismo* de Edward Said, como uno de los referentes claves que han influenciado de manera productiva el surgimiento de una multiplicidad de discursos y debates, en torno a las tensiones entre modernidad y colonialidad en el contexto latinoamericano. Así, partiendo de la reflexión señalada en las tesis de Said, me acercaré a las objeciones que se le hacen a ésta y en el mismo sentido, a las lecturas latinoamericanas del poscolonialismo. Luego, me introduciré en los debates político-culturales que sobre la colonialidad y la modernidad se han dado en los últimos años en Latinoamérica, para lo cual presentaré una visión general de los argumentos esgrimidos por el grupo Modernidad/Colonialidad. Por último, a manera de consideraciones finales, presentaré algunas preguntas abiertas, tendencias y tensiones que se posicionan como una suerte de puerta abierta o intento de trascender las interpretaciones tradicionales que se han dado a los diferentes fenómenos culturales, políticos, sociales y relacionales que signan las diferentes realidades latinoamericanas.

---

1 Este concepto deviene de la conferencia titulada “Mundos y conocimientos de otro modo” dictada en julio de 2002 por el antropólogo colombiano Arturo Escobar en el congreso de latinoamericanistas europeos en Ámsterdam, en la cual presentó el trabajo de una red transdisciplinaria y multigeneracional de investigadores entre los cuales se contaban como sus caras más visibles los sociólogos **Aníbal Quijano**, **Edgardo Lander**, **Ramón Grosfoguel** y **Agustín Lao-Montes**, los semiólogos **Walter Mignolo** y **Zulma Palermo**, la pedagoga **Catherine Walsh**, los antropólogos **Arturo Escobar** y **Fernando Coronil**, el crítico literario **Javier Sanjinés** y los filósofos **Enrique Dussel**, **Santiago Castro-Gómez**, **María Lugones** y **Nelson Maldonado-Torres**. Sus trabajos pueden ser vistos como el más genuino aporte latinoamericano al Poscolonialismo, que generalmente estuvo dominado por autores provenientes de las antiguas colonias inglesas o francesas en Asia, Oceanía y el Medio Oriente.

## 2. EL MARXISMO: “LOS PUEBLOS SIN HISTORIA”

Un acercamiento al colonialismo desde la óptica marxista, lleva en primer lugar a la afirmación que Marx y Engels hacen en *El manifiesto comunista*, en el sentido de catalogar a la burguesía como la primera clase verdaderamente revolucionaria de la historia; puesto que nunca antes un grupo social había sido capaz de generar cambios tan significativos en las estructuras sociales como ésta lo hizo. Frente a la Burguesía, Marx y Engels (1983), dirán que lo antiguo ha sido suplantado por lo nuevo y que los modos de vida estáticos, invariables y aferrados a la fuerza de la costumbre y a la religión durante siglos, han tenido que ceder dando lugar a un nuevo mundo:

La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales... Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de llegar a osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas (Marx & Engels, 1983, p. 31).

Ahora, los principales factores que facilitaron el ascenso de la burguesía fueron: el surgimiento del mercado mundial y el desarrollo de la gran industria a raíz de la acumulación de capital producido a partir del descubrimiento de América. Hechos que dan paso: primero, a una relación dialéctica donde el mercado mundial impulsó el surgimiento de la gran industria y ésta, a su vez, amplió los límites del mercado mundial; y segundo, a la creación de un sistema internacional de comercio que fragmenta los límites de la antigua organización feudal o gremial (Marx & Engels, 1983, pp. 29-33). Sin embargo, a pesar de afirmar que *la burguesía recorre el mundo entero* gracias al surgimiento del mercado mundial, Marx y Engels fueron escépticos al considerar el desarrollo de la clase burguesa en sociedades no europeas (Castro-Gómez, 2005b, p. 14). Así, las sociedades no capitalistas, dependientes y colonizadas, fueron miradas desde la perspectiva de las sociedades modernas europeas que consiguieron un desarrollo plenamente capitalista. De hecho, cuando en el *Manifiesto Comunista* se habla de una burguesía capaz de dinamizar y dar “[...] un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países” (Marx y Engels, 1983, p. 31) pareciera que en esta categoría solo encajara la burguesía europea,

particularmente la burguesía británica, quedando por fuera la periferia europea (Rusia, Irlanda, España, etc.), y, con mayor razón, Latinoamérica y los grupos sociales que en las colonias de ultramar pudieran llegar a parecerse en algo a una clase burguesa.

Es de resaltar que un análisis del desarrollo del capitalismo en América Latina en la obra de Marx brilla por su ausencia, situación que algunos estudiosos de su obra atribuyen a la influencia que tuvo Hegel en éste al plantear, en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, que América Latina se encontraba fuera de la historia (Aricó, 1980; Zea, 1988). Para Hegel (1980), las nacientes repúblicas latinoamericanas a diferencia de los Estados Unidos, adolecieron en su formación de un desarrollo industrial, de instituciones políticas y sociales fuertes y lo más importante, de un pensamiento filosófico que les permitieran insertarse en el movimiento progresivo hacia la libertad, característico de la *Historia Universal*. Es así que Marx, siguiendo la tesis hegeliana de los *pueblos sin historia*, construye una representación de Latinoamérica como un continente anquilosado en un orden colonial pre-capitalista, incapaz de desarrollar una estructura económica fuerte, formado por un conjunto de sociedades semif feudales, gobernadas por latifundistas que ejercían su poder despótico sobre una masa carente de organización. De ahí su incapacidad de inserción en las dinámicas de la revolución mundial (Castro-Gómez, 2005b, p. 16).

Para Marx (1973), el colonialismo no era otra cosa que el pasado de la modernidad, un fenómeno puramente aditivo de ésta. Su visión, referenciada en una concepción teleológica y eurocéntrica de la historia, hace que el colonialismo quede reducido a sólo un *efecto* vinculado a la consolidación del mercado mundial, sin ningún tipo de incidencia importante en el desarrollo de las prácticas ideológicas de la sociedad (en especial en la práctica científica), y menos, en la emergencia del capitalismo y la subjetividad moderna<sup>2</sup>. Sobre esta apreciación, hacia finales del siglo XX, emerge una serie de teóricos provenientes de las ex colonias europeas en Asia y el Medio Oriente como Said, Bhabha, Spivak, Prakash, Chatterjee, Guha y Chakrabarty quienes marcan un punto de inflexión y estructuran lo que se ha denominado *estudios poscoloniales y subalternos*. Estos plantean que el colonialismo no es solamente un fenómeno aditivo al capitalismo en su dimensión económica y política, sino que éste posee una dimensión epistémica, que vinculada al nacimiento de las ciencias humanas,

---

2 Para una mayor ampliación de estas ideas véase: Marx, Karl; Engels, Friedrich. (1973). Sobre el colonialismo, En:(Córdoba: Pasado y Presente) Cuadernos de Pasado y Presente N.º 37.

contribuye a crear los paradigmas constitutivos de éstas y a generar las identidades (personales y colectivas) de colonizadores y colonizados, a partir de un imaginario sobre el mundo social del *subalterno* (el oriental, el negro, el indio, el campesino). Lo cual permite afirmar, a diferencia de lo planteado por Marx, que el colonialismo en su faceta cognitiva y simbólica –la colonialidad– es un fenómeno constitutivo del capitalismo y la modernidad.

### 3. EL ORIENTALISMO: LO “OTRO CONSTITUTIVO”

Para conectar con lo dicho anteriormente, y sin desconocer los aportes de otros teóricos del llamado *main stream* o de la teoría poscolonial anglosajona, como Bhabha y Spivak<sup>3</sup>, examinaré cómo Edward Said y algunos de sus planteamientos realizados en el libro *Orientalismo* (1990) reconstruyen el *problema* del colonialismo mediante una lectura de aspectos de éste que para Marx fueron invisibles o irrelevantes. Así, el argumento central de *Orientalismo*, es que la dominación imperial de Europa sobre sus colonias de Asia y el Medio Oriente durante los siglos XIX y XX condujo, necesariamente, a la institucionalización de una cierta imagen o representación sobre *el oriente y lo oriental*. En este sentido, Said concibe el *orientalismo* como un conjunto de saberes o *campo de estudio erudito* de conocimientos, al mismo tiempo que una institución, a través de la cual Occidente construye discursivamente su Oriente, situándolo en un espacio imaginario y caracterizándolo de tal modo, que justifica la adopción de una posición de poder sobre él (1990, pp.74-75).

Según Said, el poder y dominio económico y político de Europa sobre sus colonias hubiera resultado imposible sin la construcción de un *otro* como objeto de conocimiento (oriente), atado a la construcción de una imagen auto centrada de su propio *locus enuntiationis* (occidente), no como lugares geográficos sino como formas de vida y pensamiento capaces de generar subjetividades concretas. De este modo muestra que, elementos *superestructurales*<sup>4</sup> -el conocimiento y la subjetividad-, asociados al colonialismo, constituyeron piezas

3 Robert Young (1990) identifica a Homi Bhabha y Gayatri Chakravorty Spivak junto con Edward Said como los teóricos pertenecientes a la “sagrada trinidad” o *main stream* de los estudios poscoloniales en Norteamérica.

4 En las comprensiones marxistas los elementos *superestructurales* son aquellos ubicados en estructuras cognitivas de la vida social dependientes de la infraestructura (condiciones económicas en las que vive cada sociedad, medios y fuerzas productivas). En este conjunto se incluyen la religión, la moral, la ciencia, la filosofía, el arte, el derecho y las instituciones políticas y jurídicas.

fundamentales para la consolidación de la modernidad y el dominio imperial de Europa. Said evidencia así un aspecto ignorado por Marx en su análisis del colonialismo: el hecho de que el dominio no se consigue tan sólo matando y sometiendo al *otro* por la fuerza, sino que requiere de un elemento ideológico o representacional, es decir, un discurso que se incorpore en el *habitus*<sup>5</sup> de dominadores y dominados:

Oriente no es sólo el vecino inmediato de Europa; es también (...) su contrincante cultural y una de sus imágenes más profundas y repetidas de Lo Otro. Además, Oriente ha servido para que Europa (u Occidente) se defina en contraposición a su imagen, su idea, su personalidad y su experiencia. Sin embargo, nada de este Oriente es puramente imaginario. Oriente es una parte integrante de la civilización y de la cultura material europea. El orientalismo expresa y representa, desde un punto de vista cultural e incluso ideológico, esa parte como un modo de discurso que se apoya en unas instituciones, un vocabulario, unas enseñanzas, unas imágenes, unas doctrinas e, incluso, unas burocracias y estilos coloniales (...) [El orientalismo] es un estilo de pensamiento que se basa en la distinción ontológica y epistemológica que se establece entre Oriente y -la mayor parte de las veces- Occidente (Said, 1990, p. 19).

Said piensa que el *orientalismo* no es sólo un asunto de “conciencia” (falsa o verdadera). Para el autor es una materialidad objetiva que no sólo se encuentra en el *habitus* de los actores sociales, sino que está anclada en estructuras objetivas: leyes de Estado, códigos comerciales, planes de estudio en las escuelas, proyectos de investigación científica, reglamentos burocráticos, formas institucionalizadas de consumo cultural. No es de extrañar entonces, que a lo largo de la historia cultural de Occidente:

[...]una gran cantidad de escritores –entre ellos, poetas, novelistas, filósofos, políticos, economistas y administradores del Imperio– [...] hayan aceptado esa diferencia básica entre Oriente y Occidente como punto de

---

5 El *habitus* es uno de los conceptos centrales de la teoría sociológica de Pierre Bourdieu. El cual, lo entiende como el conjunto de esquemas generativos a partir de los cuales los sujetos perciben el mundo y actúan en él. Estos esquemas generativos generalmente se definen como “*estructuras estructurantes estructuradas*”; son socialmente *estructuradas* porque han sido conformados a lo largo de la historia de cada agente y suponen la incorporación de la estructura social, del campo concreto de relaciones sociales en el que el agente social se ha conformado como tal. Pero, al mismo tiempo, son *estructurantes* porque son las estructuras a partir de las cuales se producen los pensamientos, percepciones y acciones del agente (Safa, 2002, p. 5).

partida para elaborar teorías, epopeyas, novelas, descripciones sociales e informes políticos relacionados con Oriente, sus gentes, sus costumbres, su “mentalidad”, su destino, etc. (Said, 1990, p. 21).

Ahora, tal interés por el estudio de las antiguas civilizaciones asiáticas obedeció, afirma Said, a una estrategia de construcción del presente colonial europeo. De esta forma el *orientalismo* encontró su lugar en la academia metropolitana desde el siglo XIX, en el marco del gran entusiasmo generado por el estudio de las lenguas orientales, y con ello, el acceso irrestricto de los estudiosos de las nacientes ciencias humanas -filología, arqueología, historia, etnología, antropología, paleontología- a los textos, los lenguajes y las religiones del mundo asiático, hasta ese momento desconocidas para Europa (Said, 1995, p. 77). De esta forma el presente colonial europeo, se construye sobre el pasado de las civilizaciones orientales, donde su estudio sólo importaba en tanto antesala para la emergencia de la racionalidad moderna europea, pues la Ilustración había postulado que sus manifestaciones culturales eran viejas y habían sido ya rebasadas. De esta forma se pone en evidencia una visión eurocéntrica, donde las demás voces culturales de la humanidad son vistas como *tradicionales, primitivas o pre-modernas* y por ello, fuera de la *Weltgeschichte*<sup>6</sup>, puesto que la única forma legítima de conocer el mundo era desde la racionalidad científico-técnica que la modernidad europea desplegaba (Castro-Gómez, 2005b, pp. 24-25).

Said ve los discursos de las ciencias humanas como parte de una maquinaria geopolítica de *saber/poder*,<sup>7</sup> que ha declarado *ilegítima* la existencia simultánea de distintas *voces* culturales y formas de producir conocimientos. Esto sobre la base de una división ontológica de las culturas y el mundo en centros y periferias, donde lo característico de “*occidente*” en cuanto centro, sería la racionalidad y la ciencia, de ahí su papel de crear conocimientos y difundir la modernidad por todo el mundo; mientras el resto de las culturas, las periferias, representadas como pre-rationales, pasivas y dominadas por el mito y la superstición, sólo podrían ser receptoras del conocimiento, el progreso y la civilización occidental. De esta forma el *orientalismo* sería:

6 El concepto *Weltgeschichte* hace alusión a una historia universal construida desde un lugar de conocimiento y enunciación netamente occidental y eurocéntrico.

7 El concepto *saber/poder* hace referencia a una construcción analítica de Michel Foucault en la cual el poder es concebido como un suerte de entramado o malla en la cual éste es la cara oculta del saber y la verdad.

[...] la distribución de una cierta conciencia geopolítica en unos textos estéticos, eruditos, económicos, sociológicos, históricos y filológicos; es la elaboración de una distinción geográfica básica (el mundo está formado por dos mitades diferentes, Oriente y Occidente) y, también, de una serie compleja de “intereses” [...] una cierta voluntad o intención de comprender -y, en algunos casos, de controlar, manipular o, incluso, incorporar- lo que manifiestamente es un mundo diferente (alternativo o nuevo) [...] el orientalismo es [...] una dimensión considerable de la cultura política e intelectual moderna y, como tal, tiene menos que ver con oriente que con “nuestro” mundo [moderno] (Said, 1990, pp. 31-32).

El *orientalismo* es entonces un régimen disciplinario de producción de conocimiento con efectos de poder muy reales, los cuales, como lo expresara Said al final de la anterior cita, tratan más de *Occidente* que de *Oriente*. Así, como dispositivo de *saber/poder* por decirlo en términos foucaultianos, el *orientalismo* al mismo tiempo que produce su *otro* subalternizado y aborrecible, debe producir un “*sí mismo*” (*self*) ficticio, imposible y alienado. Es, en suma, una forma de producir sitios de autoridad que excluyan a *otros*, y sus formas de producir y reclamar conocimiento; y finalmente, autoridad moral y agencia política. En otras palabras, es una forma de delinear un mapa cognitivo del mundo, haciéndolo cognoscible en formas muy específicas, que a su vez excluyen y desautorizan otros mapas de conocimiento (cf. Mendieta, 2006, pp. 72-75).

#### 4. EL POSCOLONIALISMO: SOSPECHAS Y CRITICAS

El surgimiento de la *poscolonialidad*, como reflexión y como realidad contemporánea, fue el resultado del “[...] cruce de la historia moderna europea con las historias contramodernas coloniales” (Mignolo, 1995, p. 101). El *poscolonialismo* desarrollado en el marco de las mismas condiciones de posibilidad que desembalsaron la *posmodernidad* y en estrecha relación con el profundo *giro cultural*<sup>8</sup> de las ciencias sociales y humanas, ha sido entendido como una modalidad académica del *posmodernismo*, y en este sentido a pesar de ser una reflexión anti-hegemónica como los *estudios culturales*, los *estudios*

---

8 El marco de análisis del “giro cultural” se construye a partir de un marxismo metodológico que estudia las relaciones entre el desarrollo del capitalismo y la producción cultural. La postmodernidad aparece aquí como la lógica cultural del capitalismo. En la que el giro posmoderno pudiera ser aprehendido desde cuatro perspectivas políticas. Una clasificación que devendrá de dos divisiones, negación del fenómeno posmoderno o su aceptación. Y dentro de cada una de ellas la actitud promoderna o antimoderna.

*subalternos* y el *multiculturalismo*, su trayectoria de forma indiferenciada ha heredado cuanto tacha se haya podido hacer a este tipo de teorizaciones *post*, en una actitud que pareciera “[...] no diferenciar el bosque de los árboles a su interior” ( Pajuelo, 2001, p. 45).

Durante las dos últimas décadas y a pesar de sus importantes aristas teóricas y políticas, el debate sobre *poscolonialidad* y *teoría poscolonial* no ha encontrado un terreno fácil de abonar, especialmente, en los lugares de *enunciación periférica* –*Asia y Latinoamérica*–. Así, las primeras objeciones que recayeron sobre las teorías poscoloniales de Said (1990) provenían de algunos autores filiados al marxismo, que veían con sospecha la fuerte pretensión crítica y *deconstructiva*<sup>9</sup> de éstas. En esta línea, se destaca el filósofo Callinicos (1992), para quien la filiación teórica y metodológica de los autores *poscoloniales* como Said, con el modelo post-estructuralista de Foucault, Deleuze, Lyotard y Derrida, resultaba sospechosa para una reflexión crítica de las estructuras de dominación. Según dicho autor, el post-estructuralismo al poner en entredicho la premisa de la existencia de un mundo racional o una *razón práctica*, deja sin piso cualquier intento político de transformación de la realidad social, pues, si ésta es sólo una construcción (del lenguaje, de la ciencia, del poder o del deseo) como postulan los teóricos franceses, no habrá criterios objetivos para distinguir entre un programa político totalitario y uno de oposición (1992, pp. 73-81). Y en esta perspectiva, grandes relatos emancipatorios como el marxismo quedan reducidos a ser uno más de los *relatos* que legitimaron la ciencia moderna (Lyotard), un discurso que se mueve como pez en el agua en la *episteme del siglo XIX* (Foucault) o una narrativa *orientalista* que sirvió para legitimar, como lo enunció Said, el colonialismo británico en la India (Castro-Gómez, 2005b, p. 28).

En este punto retomemos el *Orientalismo* de Said y específicamente las críticas a esta obra, la cual, a partir de su publicación, se erigió como una de las precursoras de la teoría del discurso poscolonial, e igualmente, inauguró y desarrolló las llamadas culturas del *otro* o *estudios subalternos* (Turner, 1984).

---

9 Tales pretensiones deconstructivistas a las que nos referimos se ubican en el mismo nivel de comprensión propuesto por el filósofo Jacques Derrida (1967), en donde el método para acercarse a la realidad parte del ejercicio de detectar lo “otro” en los discursos aparentemente homogéneos. A partir de lecturas heterogéneas y fragmentadas que rompan con la rutina hermenéutica de las humanidades. Así, la deconstrucción, es un tipo de pensamiento que critica, analiza y revisa fuertemente las palabras y sus conceptos. Poniendo en evidencia la incapacidad de la filosofía para establecer un piso estable, sin dejar de reivindicar su poder analítico.

Sin embargo, fue paradójicamente desde los campos de estudios que estaba inaugurando de donde provendrían la mayoría de las críticas al *Orientalismo*. Quizás las más vehementes proceden de un grupo de académicos que han buscado desechar a Said alineándolo con Foucault<sup>10</sup> y de este modo imputándole el antihumanismo, cinismo y nihilismo político que plagaron la obra de éste (Clifford, 1988, pp. 255-276). Es el caso de Aijaz Ahmad (1993) profesor del *Nehru Memorial Museum* en Nueva Dehli, que en su lectura de *Orientalismo*, reprocha el *giro metodológico* que realiza Said, desde Marx hacia Foucault, al desligar las luchas sociales y económicas de su análisis del colonialismo. Con lo cual éste queda despojado de sus referentes históricos concretos, subsumido en una estructura ontológica propia de occidente, en donde los discursos quedan convertidos en una especie de seres metafísicos o epistemes que poseen vida propia. Y la realidad pasa a ser, como afirmó Nietzsche<sup>11</sup>, un simple conjunto de *metáforas, metonimias y antropomorfismos*, frente a los cuales quedaría eliminada la posibilidad de articular cualquier tipo de lucha por la transformación *real* del mundo (Ahmad, 1993, pp.167-194).

Otra de las críticas que cabe mencionar, esta vez desde la *teaching machine* norteamericana, es la que realiza el teórico marxista Arif Dirlik (1997), profesor del Departamento de Historia en *Duke University*. Este, retomando algunos aspectos objetados por Ahmad a Said, acusa de insuficiente la crítica del eurocentrismo hecha desde las *teorías poscoloniales* en cuanto punto de partida de una teoría crítica del capitalismo. Puesto que, en la era de la globalización “[...] el modo de producción capitalista se ha desligado de sus orígenes europeos, de tal modo que la narrativa del capitalismo ya no coincide con la narrativa de la historia de Europa” (Dirlik, 1997, p. 71). Asimismo, para Dirlik, tampoco es suficiente denunciar las exclusiones locales en términos de género, raza y producción de imaginarios como se hace en *Orientalismo* toda vez que “Sin una teoría que dé cuenta del modo como esas exclusiones operan en el

---

10 Pese a que los escritos de Foucault han ejercido una influencia determinante en los teóricos de la “*subalternidad*” hindú, cabe señalar que su pensamiento es profundamente eurocéntrico, dejando de lado todas aquellas problemáticas ajenas a su sociedad. Ni las críticas a la subyugación colonial ni al imperialismo occidental tienen cabida en sus obras (Picas, 2011, p. 19).

11 En el pensamiento de Nietzsche (1885-1889) “no existen hechos sólo interpretaciones”, por tanto la realidad y la verdad en sí no existen, siendo estas constantemente relativas dependiendo del actor del conocimiento que interprete el hecho; de ahí que se pueda afirmar que los “hechos” o la “verdad absoluta” no existen, en cambio sólo existen interpretaciones variables dependiendo de la perspectiva en que se enfoque un hecho (Nietzsche, 2006).

contexto más amplio del capitalismo global la crítica poscolonialista podría estar contribuyendo a reforzar la ideología legitimadora del sistema” (1997, p. 10). Y en este sentido, las teorías poscoloniales lejos de constituirse en una teoría crítica del capitalismo, se estarían convirtiendo en uno de sus mejores aliados. De ahí la necesidad, según Dirlík, de retomar el marxismo como recurso teórico a partir del cual “[...] entender las fuerzas que estructuran la condición posmoderna, la cual no debe ser divorciada de los cambios estructurales traídos por el capitalismo global” (p. 2).

Por otro lado, las críticas a los planteamientos poscolonialistas de Said realizadas desde y a partir del contexto Latinoamericano, las podemos dividir –a grandes rasgos- en dos vertientes: las que han hecho en mayor o menor medida eco de las objeciones planteadas desde la academia norteamericana; y aquellas que, señalando los vacíos y silencios de ésta, han marcado de forma crítica nuevos caminos para su abordaje. Dentro de los primeros, es posible ubicar a la chilena Nelly Richard (1998) quien reprocha y ve sospechoso el gesto de hablar sobre el colonialismo en América Latina desde la academia norteamericana, lo cual constituiría una nueva subordinación cultural de la periferia, esta vez ejercida bajo la forma de la producción de imágenes sobre América Latina (pp. 248-250). En esta misma tónica se encuentra el argentino Carlos Reynoso (2000), para quien las teorías poscoloniales no han realizado ninguna contribución significativa al entendimiento del fenómeno del colonialismo; por el contrario, al desplazar los logros metodológicos de las disciplinas y perspectivas epistemológicas tradicionales siguiendo los ininteligibles planteamientos del posestructuralismo francés<sup>12</sup>, mediante una sofisticada retórica que utilizan con propósitos políticos, están ocultando su ignorancia de la ciencia social (Reynoso, 2000, p. 119).

Dentro de la segunda vertiente mencionada y desde una posición marxista, encontramos la crítica del sociólogo argentino Eduardo Grüner (2002), quien abandonando la sospecha marxista, plantea que los estudios culturales, y en particular las teorías poscoloniales, “constituye[n] un muy inteligente y útil conjunto de prácticas de lectura, fundamentalmente preocupadas por el análisis de las formas culturales que reflejan, mediatizan o, incluso, desafían a las múltiples relaciones de subordinación y dominación” (Grüner, 2002, p. 177).

---

12 El término posestructuralismo describe una variedad de investigaciones, realizadas principalmente en Francia, que emergieron de mediados a finales de los años 1960 para poner en tela de juicio la primacía del estructuralismo en las ciencias humanas: antropología, historia, crítica literaria y filosofía, además del psicoanálisis.

No obstante el *poscolonialismo*, señala Grüner, adolece de algunos problemas teóricos y metodológicos como: el concentrar la crítica en el aspecto cultural de la colonialidad descuidando el análisis de sus condicionamientos materiales, es decir, del colonialismo; y no tener una clara referencia en un gran relato totalizador que tenga en cuenta las *coordinadas económicas, sociales y políticas* del sistema mundial capitalista desde una perspectiva histórica. En este sentido, Grüner propone la unión del Marxismo y poscolonialismo, en una síntesis que posibilite generar un diagnóstico totalizante del sistema capitalista, que abarque tanto su lado *moderno* como su lado *colonial* (p. 185).

##### 5. EL DEBATE LATINOAMERICANO: CONOCIMIENTOS DE OTRO MODO Y EL PROGRAMA MODERNIDAD/COLONIALIDAD

Partiendo de la validez académica de algunas de las anteriores críticas, como también de sus sesgos y lecturas parcializadas, creo, se debe asumir de forma reflexiva las debilidades de la teoría poscolonial anglosajona para visibilizar la especificidad del debate latinoamericano sobre *modernidad/colonialidad*; y a su vez, lo abierto que ha sido éste en perspectiva teórica, metodológica y epistémica. Sin embargo, como lo plantea Castro-Gómez (2005b), una cosa es clara: no se pueden ubicar de manera simplista las lecturas latinoamericanas como una recepción calcada de lo que se ha venido escuchando desde hace varios años en boca de teóricos *main stream* como Said, Bhabha y Spivak, “[...] es decir, como si fuéramos la sucursal latinoamericana de una compañía transnacional llamada teoría poscolonial” (p. 12). No obstante, que la inserción sistemática de los teóricos latinoamericanos en el debate internacional sobre el poscolonialismo, se haya gestado primero en universidades de los Estados Unidos.

Quienes plantean la falta de originalidad de la reflexión y la ausencia de una teorización poscolonial desde Latinoamérica, ignoran tanto el pasado como el presente del debate, más allá de la periferia *oriental* o el centro europeo y norteamericano. Pasan por alto que, buena parte del arsenal que alimenta la teorización latinoamericana sobre lo poscolonial, no fueron reflexiones influenciadas o calcadas de lecturas teóricas como las de Foucault, Deleuze o Derrida, sino los desarrollos propios de las ciencias sociales en América Latina, en particular de la teoría de la dependencia, las cuales dieron paso a obras pioneras como las del historiador Edmundo O’Gorman y el sociólogo Pablo González Casanova en México, los trabajos del antropólogo Darcy Ribeiro en Brasil, o la filosofía de la liberación desarrollada por Enrique Dussel en la década de 1970 en Argentina, solo por nombrar algunos. Asimismo, tampoco se puede desconocer

que varios de los animadores del debate en la última década no son académicos que funcionan para la *teaching machine* estadounidense, sino profesores(as) y activistas que viven y trabajan en América Latina (cf. 2005b, p. 42). Tal es el caso de todos aquellos que han seguido los lineamientos y claves de lectura de la cuestión colonial a partir del programa desarrollado por el grupo *Modernidad/Colonialidad* (en adelante grupo M/C). El cual, si bien ha reducido su producción colectiva -casi totalmente- en los últimos años debido a la falta de consenso teórico entre sus principales focos generadores de categorías (Quijano, Mignolo, Dussel, Castro-Gómez), continúa siendo una perspectiva dentro del pensamiento crítico, que ha abierto espacios nuevos de reflexión y producción sobre el escenario latinoamericano; de ahí la importancia de no pasar por alto las discusiones propuestas desde sus reflexiones.

Así, un acercamiento al marco de referencia del grupo M/C nos lleva a fuentes conceptuales como las elaboradas desde la Teología y la Filosofía de la Liberación latinoamericanas de los años sesenta y setenta, siendo todavía de capital importancia, la obra de Enrique Dussel para los debates dentro y fuera del Programa, así como a la teoría de la dependencia, los debates modernidad/posmodernidad de los ochenta y los estudios culturales en auge durante la década de los noventa. También inciden en este Programa en la actualidad, entre otras fuentes, el diálogo con la teoría feminista chicana, la filosofía africana, los estudios subalternos de la India; es decir, todas las posiciones críticas de la(s) narrativa(s) de la modernidad eurocentrada (cf. Escobar, 2003. pp. 52 y ss.), las cuales insertan un cuestionamiento de los orígenes espaciales temporales de la modernidad, a partir de la refracción de ésta a través de los lentes de la colonialidad.

Así, la tesis central que defiende el grupo M/C, tal como lo hiciera Said en *Orientalismo* (1978), es que la *colonialidad* no es un estado de cosas que se opone a la modernidad y le precede, sino que forma parte integral de los mismos procesos de modernización; no obstante esta tesis posee continuidades y diferencias con la teoría poscolonial de Said. Al igual que éste, y en contra de Marx, el grupo M/C plantea que sin la construcción de un discurso que pueda incorporarse al *habitus* de dominadores y dominados, el colonialismo europeo hubiera resultado imposible. Pero, a diferencia de Said, consideran que el discurso colonial por excelencia es el emanado del legado colonial hispánico, el cual correspondería a una *primera modernidad* caracterizada por la hegemonía geocultural y geopolítica de España durante los siglos XVI y XVII. Puesto que los discursos sobre el *otro* generados por Francia y el Imperio Británico corresponderían a la *segunda modernidad*. Así, siguiendo el derrotero planteado por Mignolo (2000), el grupo M/C no se identifica con el discurso del *orientalismo*

sino con el *occidentalismo*, enfatizando la necesidad de inscribir las teorías poscoloniales en el interior de legados coloniales específicos (Castro-Gómez, 2005b, pp. 55-56). Al respecto señalaría Mignolo:

No tengo intención de ignorar el tremendo impacto y la transformación interpretativa hecha posible por el libro de Said. Tampoco intento unirme a Aijaz Ahmad en su devastadora crítica a Said únicamente porque el libro no dice exactamente lo que yo quisiera. Sin embargo, no tengo intención de reproducir aquí el gran silencio que el libro de Said refuerza: sin el occidentalismo no hay orientalismo, ya que las colonias más grandes, ricas y antiguas de Europa no fueron las orientales sino las occidentales: las Indias Occidentales y Norteamérica. ‘Orientalismo’ es el imaginario cultural del sistema-mundo durante la segunda modernidad, cuando la imagen del ‘corazón de Europa’ (Inglaterra, Francia, Alemania) reemplaza la imagen de la ‘Europa cristiana’ de los siglos 15 hasta mediados del XVII (Italia, España, Portugal)... Es cierto, como Said afirma, que el Oriente se convirtió en una de las imágenes europeas más recurrentes sobre el otro después del siglo XVIII. Sin embargo, el Occidente no fue nunca el otro de Europa sino una diferencia específica al interior de su mismidad: las Indias Occidentales (como puede verse en el nombre mismo) y luego Norteamérica (en Buffon, Hegel, etc.) eran el extremo occidente, no su alteridad. América, a diferencia de Asia y África, fue incluida [en el mapa] como parte de la extensión europea y no como su diferencia. Esta es la razón por la cual, una vez más, sin occidentalismo no hay orientalismo (2000, p. 57).

En este sentido, la lectura del poscolonialismo que se hace desde el grupo M/C se ancla y se distingue de las teorías establecidas de la modernidad, en una serie de posiciones dentro de las que se destacan: 1) un énfasis en localizar los orígenes de la modernidad en la Conquista de América y el control del Atlántico después de 1492, antes que los más comúnmente aceptados mojones, como la Ilustración o el final del siglo XVIII; 2) una atención persistente al colonialismo y al desarrollo del sistema mundial capitalista como constitutivos de la modernidad; esto incluye una determinación de no pasar por alto la economía y sus concomitantes formas de explotación; 3) en consecuencia, la adopción de una perspectiva planetaria en la explicación de la modernidad, en lugar de una visión de la modernidad como un fenómeno intra-europeo; 4) la identificación de la dominación de otros afuera del centro europeo como una necesaria dimensión de la modernidad, con la concomitante subalternización del conocimiento y las culturas de esos otros grupos; 5) una concepción del

eurocentrismo como la forma de conocimiento de la *modernidad/colonialidad*, una representación hegemónica y modo de conocimiento que arguye su propia universalidad y que descansa en “(...) una confusión entre una universalidad abstracta y el mundo concreto derivado de la posición europea como centro” (Escobar, 2003, p. 60; Dussel, 2000, p. 471; Quijano, 2000, p. 549).

Para finalizar la presente exposición y siendo consciente de lo parcial y criticable del trabajo de síntesis realizado, haré una breve presentación de algunos planteamientos que giran alrededor de las discusiones relacionadas con las tres categorías centrales elaboradas por el grupo M/C: la *colonialidad del poder*, la *colonialidad del saber* y la *colonialidad del ser*; las cuales, a su vez, se corresponden con tres áreas complementarias que hasta hoy se dejan sentir como herencias coloniales de América Latina, a saber: el racismo, el eurocentrismo epistémico y la occidentalización (violenta o consentida) de los estilos de vida (cf. Escobar, 2003, p. 62). En relación a la *colonialidad del poder* Quijano (2007; 2000) relaciona ésta con un tipo de *clasificación social* establecida en el siglo XVI según la cual, la concentración de riqueza y privilegios sociales en las colonias, al igual que la división social del trabajo, se define conforme a la raza y el fenotipo de los individuos: *blancos* en la cúspide, luego los *indios* y por último los *negros*. Por otro lado, Castro-Gómez (2005a) plantea que la colonialidad del poder no se expresa sólo en el racismo, sino también en el *blanqueamiento cultural*, es decir, en la aspiración a imitar o filiarse imaginariamente a modelos occidentales europeos y estadounidenses en todas las áreas de la vida.

La *colonialidad del saber* se refiere al modo en que la racionalidad tecnocientífica es un factor determinante en la generación y expansión del colonialismo europeo y se convierte, desde el siglo XVIII, en el único modelo válido de producción de conocimientos, dejando por fuera cualquier otro tipo de *epistemes* (tradicionales o ancestrales) generadas en las colonias. La expansión colonial europea en las Américas, supone así un combate contra la multiplicidad epistémica del mundo y la imposición de una sola forma válida de producir conocimientos, tenida ahora como universal (Castro-Gómez, 2005a; Quijano, 2007). Asimismo, el conocimiento asume una clara dimensión geopolítica, en donde, todo conocimiento tenido por *válido* es generado primero en los centros de poder del sistema-mundo para luego, desde allí, ser distribuido desigualmente hacia las periferias, que se limitan a ser receptoras pero nunca productoras de ese conocimiento (Dussel; 1992).

Desde la reflexión del grupo M/C, se entiende que el sometimiento de las poblaciones latinoamericanas a las lógicas coloniales se ha hecho a través

de la violencia, la mayoría de las veces esgrimiendo como argumento la superioridad de los modos de vida occidentales, que tiene como base lo que Dussel (1992) llama el *ego conquiro* (yo-conquistó). Siendo esta la lógica que Maldonado-Torres (2008) ha denominado la *colonialidad del ser*, donde el *ser* es un atributo que le pertenece al colonizador, mientras que las poblaciones coloniales lo que les caracteriza es el *no-ser* y por tanto carecen de *mundo*. De otro lado Castro-Gómez (2009), haciendo uso del concepto “biopolítica” de Foucault, ha mostrado que a partir del siglo XVIII el sometimiento a las lógicas coloniales se ha hecho también por medios no coercitivos, a partir de la producción sistemática de una ontología social urbana, de unas formas *de ser-en-el-mundo*, que atan las estructuras de la subjetividad al capitalismo y a los procesos de industrialización permitiendo percibir la colonialidad *-del ser-*, no como algo que oprime, sino como algo que se desea.

#### 6. CONSIDERACIONES FINALES: *DEBATES ABIERTOS Y CAMINOS POR TRANSITAR*

En síntesis, el camino recorrido en estas páginas pretendió un acercamiento a una de las reflexiones que sobre la cultura nutren los debates académicos, con una clara vocación de trascendencia en diferentes planos de la realidad social y política. Cuestión que al ser abordada desde la perspectiva de la *modernidad/colonialidad*, provee un encuadre alternativo para los debates sobre la modernidad, la globalización y el desarrollo; esta vez desde la periferia latinoamericana del sistema mundo moderno colonial. Así muchas de las preguntas abiertas, tendencias y tensiones prometedoras, planteadas desde el grupo M/C, dejan la puerta abierta a un intento de trascender las dinámicas de dominación y explotación de los lados oscuros de la modernidad. Iluminando el camino, no desde una perspectiva intraepistémica, como los discursos críticos europeos, sino desde la perspectiva de los receptores de los supuestos beneficios del mundo moderno. Se presenta así un contexto para interpretar Latinoamérica, entendida más como una *perspectiva* o un espacio epistemológico, que como una región.

En esta búsqueda de caminos por transitar, considero pertinente señalar dos de ellos, dentro de una variedad que no mencionaré, más por sesgos personales que por la importancia en sí de éstos, la cual no es mi intención desconocer. El primero de estos caminos es quizás uno de los más apremiantes y polémicos, en relación a una lectura desde el lente de la *modernidad/colonialidad*: la cuestión de género. Sobre ésta, creo necesario encaminar esfuerzos para sacar las discusiones de la modernidad/colonialidad del plano del discurso abstracto, explorando

dimensiones centrales al grupo M/C y a la teoría feminista tales como: *epistemología, poder, identidad, subjetividad, agencia y vida cotidiana*; de manera que, como lo menciona Arturo Escobar (2003) sea posible agregar “carne y sangre” al debate, por así decirlo. En este caso la carne y sangre de los cuerpos de las mujeres, lo cual ayudaría a alejar la reflexión de los riesgos del logocentrismo. El segundo aspecto a explorar es el de las genealogías de la cuestión colonial en Latinoamérica, retomando no solo los autores clásicos y contemporáneos que nutren el marco teórico de la discusión, sino también releendo aquellos que han sido silenciados o dejados sólo como una referencia siempre presente, pero lejana en la profundidad de su abordaje, tal es el caso de Aimé Césaire y Frantz Fanon, quienes mucho antes de que retumbaran los ecos del *Orientalismo* ya alzaban su voz.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Ahmad, Aijaz. (1993). *In theory. Classes, nations, literatures*. Londres: Verso.
2. Aricó, José. (1980). *Marx y América Latina*. Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación.
3. Callinicos, Alex. (1992). *Against postmodernism. A Marxist critique*. Cambridge: Polity Press.
4. Castro-Gómez, Santiago. (2009). *Tejidos oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*. Bogotá: Universidad Javeriana.
5. \_\_\_\_\_. (2005a). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Universidad Javeriana.
6. \_\_\_\_\_. (2005b). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Universidad del Cauca.
7. Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
8. Clifford, James. (1988). *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: MA, Harvard University Press.
9. Derrida, Jacques. (1967). *De la Grammatologie*. Paris: Minuit.
10. Dirlik, Arif. (1997). *The postcolonial aura. Third World criticism in the age of global capitalism*. Boulder: West view Press.
11. Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En: Lander, E.: *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: Perspectivas latinoamericanas, CLACSO*.

12. \_\_\_\_\_. (1992). 1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad. Madrid: Nueva Utopía.
13. Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano. *Tabula Rasa. Revista de Humanidades*, N° 1. Bogotá.
14. Fanon, F. (1986). *Black Skin, White Masks*. London: Pluto.
15. \_\_\_\_\_. (2001). *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: FCE.
16. Grüner, Eduardo. (2002). *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Barcelona: Paidós.
17. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1980). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial.
18. Maldonado Torres, Nelson. (2008). *Against War. Views from the Other Side of Modernity*. Durham: Duke University Press.
19. Marx, Karl; Engels, Friedrich. (1973). *Sobre el colonialismo*. Córdoba: *Pasado y Presente, Cuadernos de Pasado y Presente* N° 37.
20. \_\_\_\_\_. (1983). *El manifiesto comunista*. Madrid: Sarpe.
21. Mendieta, Eduardo. (2006). *Ni orientalismo ni occidentalismo: Edward W. Said y el latinoamericanismo*. Bogotá – Colombia: *Tabula Rasa*. No.5: 67-83, julio-diciembre.
22. Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales*. Madrid: Akal.
23. \_\_\_\_\_. (2000). *Local histories/global designs*. Princeton: University of Princeton Press.
24. \_\_\_\_\_. (2007). *La idea de América Latina. La herida decolonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
25. \_\_\_\_\_. (1995). *The darker side of the Renaissance. Literacy, territoriality and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
26. Nietzsche, F. (2006). *Fragmentos póstumos. Volumen IV (1885-1889)*. Madrid: Editorial Tecnos.
27. Pajuelo Teves, Ramón. (2001). *Del “poscolonialismo” al “posoccidentalismo”:* una lectura desde la historicidad latinoamericana. *Quito: Comentario Internacional*. N° 2. Universidad Andina Simón Bolívar.
28. Picas Contreras, Joan. (2011). *Poscolonialismo, conocimiento y poder. Contribuciones epistemológicas*. España: *Intersticios, Revista Sociológica de Pensamiento Crítico* Vol. 5 (2).
29. Quijano, Aníbal. (2007). *Colonialidad y clasificación social*. En: Santiago Castro-Gómez; Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones*

para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

30. \_\_\_\_\_. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: Lander, E. (ed.): La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO.
31. Reynoso, Carlos. (2000). Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Barcelona: Gedisa.
32. Richard, Nelly. (1998). Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo: discurso académico y crítica cultural. En: Castro-Gómez, Santiago; Mendieta, Eduardo. (eds.). Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate. pp. 245-270. México: Porrúa-University of San Francisco,
33. Safa Barraza, Patricia. (2002). El Concepto de Habitus de Bourdieu y el Estudio de las Culturas Populares en México. México: Revista de la Universidad de Guadalajara: Homenaje A Pierre Bourdieu, t/v 24, verano 2002. pág. 5.
34. Said, Edward W. (1995). Orientalism. Western conceptions of the Orient. Nueva York: Penguin Books.
35. \_\_\_\_\_. (1990). Orientalismo. Madrid: Ediciones Libertarias.
36. Turner B.S. (1994). Orientalism, postmodernism and globalism. Nueva York: Routledge.
37. Zea, Leopoldo. (1988). Discurso desde la marginación y la barbarie. Barcelona: Anthropos.