

Modernidad, colonialidad y postmodernidad

Edgardo Lander

Resumen

Buscando incidir en la discusión centrada en la dicotomía modernidad-postmodernidad, este ensayo aporta elementos críticos para desestructurar esa dicotomía y plantear la relevancia de la consideración de la constitución colonial del mundo moderno como un momento sin el cual la comprensión de la modernidad queda inconclusa, o más bien, se construye como una mirada eurocéntrica sobre el conjunto de la historia. De ello parte el autor para hacer un balance crítico de la propuesta posmoderna.

Abstract

This essays looks to influence and broaden the central discussion about postmodernity/modernity dicotomy. It brings the importance of the colonial setting in understand the modern world. Without an overview of the past the comprehension of modernity can't be accomplished.

El debate intelectual en América Latina sobre la crisis de la modernidad estaría mal planteado si se constituye en términos de una oposición entre *postmodernidad* y *modernidad*, entre las teorías, interpretaciones, ambiente cultural, posturas políticas y éticas que se identifican como postmodernas en antítesis a las modernas. Formulado en estos términos, hace abstracción de una dimensión básica, constitutiva, de la realidad del continente, y por esa vía contribuye a afirmarla: su dimensión histórica colonial. Abordar la comprensión de nuestros tiempos desde el reconocimiento de la constitución colonial del mundo moderno, podría ofrecernos una perspectiva de análisis más fructífera que la que es posible a partir de los dilemas planteados entre la búsqueda de la realización de la *modernidad inconclusa*, de la cual nos habla Habermas, y el desencanto postmoderno.

En la autopercepción occidental hegemónica de la modernidad se destacan dos mitos centrales que hoy están siendo severamente cuestionados. El primero es el mito de acuerdo al cual la modernidad europea (y en términos más amplios occidental) es la expresión máxima del desarrollo histórico ascendente de la humanidad. Es en este sentido, un proyecto universal. No sólo universal porque se plantea la posibilidad o necesidad de su universalización. Es universal porque corresponde a la máxima expresión de las potencialidades humanas, la realización plena de la virtualidad de lo humano como especie y punto de llegada

histórico de la humanidad. Esto define a la experiencia histórica europea como esencialmente, ontológicamente, superior a toda otra experiencia cultural. Este mito ha tenido complejas y diversas sustentaciones teológicas, filosóficas y científicas a lo largo de la historia de la modernidad europea.

El segundo es el mito de acuerdo al cual este proceso universal es un producto interno del desarrollo europeo. La civilización, la modernidad, el progreso, el desarrollo de la ciencia y la tecnología modernas, del individuo, la libertad y la democracia son, en sentido estricto, productos de las dinámicas y procesos internos del desarrollo de las sociedades occidentales. En las relaciones de Europa con otros pueblos y culturas, el aporte cultural civilizatorio se da siempre en una dirección, como contribución de la cultura superior (europea u occidental) a las otras culturas que son, y han sido siempre, inferiores.

Estos dos mitos sustentan el carácter superior de Europa (y en términos más amplios de Occidente) y la justificación, por ende, de la misión civilizatoria de ésta para llevar la modernidad –europea y universal– al resto del planeta. Sostenidos cada uno por su lado, o casi siempre simultáneamente, estos dos mitos han acompañado los procesos de relación con los otros continentes a lo largo de los últimos cinco siglos, y han sido una dimensión esencial de la constitución colonial del mundo moderno. No se trata de mitos viejos, de interés para una genealogía del pensamiento moderno. Son mitos presentes, actuantes, productivos y eficaces en la construcción discursiva del mundo contemporáneo, y piso de las formas que adquiere hoy el discurso colonial: modernización, progreso, desarrollo, globalización.

Estos dos mitos han servido para ocultar o negar la constitución colonial de la modernidad, las complejas influencias culturales multi-direccionales y la relación de subordinación/sometimiento/explotación de los otros continentes que sirvieron de piso al desarrollo tanto de las transformaciones materiales, como del imaginario de la modernidad europea. Son parte de una potente construcción discursiva del mundo que ha organizado a pueblos, culturas y territorios en un orden jerárquico de primitivo a civilizado, que ha servido para legitimar el dominio colonial.

Pensar hoy la crisis de la modernidad, especialmente desde las regiones y sujetos que han vivido la experiencia histórica de la subordinación colonial, exige desmontar estos mitos. Es otra la lectura que podemos hacer de la crisis de la modernidad, y otra la interpretación que le podríamos dar al debate modernidad-postmodernidad a partir del cuestionamiento de éstos.

La constitución colonial del mundo moderno

La conquista ibérica del continente americano es el momento fundante de los dos procesos que articuladamente conforman la historia posterior: la *moderni-*

dad y la organización colonial del mundo.¹ Con el inicio del colonialismo en América comienza no sólo la organización colonial del mundo sino –simultáneamente– la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria² y del imaginario.³ Se da inicio al largo proceso –que culminará en los siglos XVIII y XIX– en el cual, por primera vez, se organiza la totalidad del espacio y del tiempo –todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados– en una gran narrativa universal. En esta narrativa, Europa es –o ha sido siempre– simultáneamente el centro geográfico y la culminación del movimiento temporal. En este periodo moderno temprano/colonial, se dan los primeros pasos en la “...articulación de las diferencias culturales en jerarquías cronológicas”⁴ y de lo que Johannes Fabian llama la *negación de la simultaneidad*.⁵ Con los cronistas españoles se da inicio a la “masiva formación discursiva” de construcción de Europa/Occidente y lo otro, del europeo y el indio, desde la posición privilegiada del lugar de enunciación ubicado en el poder.⁶

Esta enunciación desde el poder sirve de piso a la construcción discursiva de las diversas poblaciones y sujetos sociales que han habitado históricamente el mundo moderno/colonial en forma polar entre lo europeo y lo no-europeo. Lo

¹ En palabras de Tzvetan Todorov, “... el descubrimiento de América es lo que anuncia y funda nuestra identidad presente: aún si toda fecha que permite separar dos épocas es arbitraria, no hay ninguna que convenga más para marcar el nacimiento de la era moderna que el año 1492, en que Colón atraviesa el Océano Atlántico. Todos somos descendientes de Colón, con él comienza nuestra genealogía –en la medida en que la palabra ‘comienzo’ tiene sentido”, *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI, 1995, p. 15.

² Walter Dignolo, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, Ann Arbor, Michigan University Press, 1995.

³ Ver Anibal Quijano, “‘Raza’, ‘etnia’ y ‘nación’ en Mariátegui: cuestiones abiertas”, en *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*, Lima, Amauta, 1992.

⁴ Walter Dignolo, *op. cit.*, p. xi.

⁵ *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983, citado por W. Dignolo, *op. cit.*, p. xi.

⁶ “La dialéctica entre los europeos como participantes en el proceso de colonización y europeos como observadores del proceso fue constante y persistente. Como participantes, los españoles y los europeos en general vivían y actuaban de acuerdo a metas, deseos y necesidades impulsadas por un determinado marco de referencia conceptual (o marcos de referencia conceptual). Como *observadores* los literatos españoles y europeos se convirtieron en los jueces capaces de comparar y evaluar marcos conceptuales inconmensurables. Uno de los puntos cruciales en la construcción de la alteridad misma residió, precisamente, en el movimiento encubierto entre la descripción de uno mismo como perteneciente a un marco de referencia dado, y la descripción de uno mismo como perteneciente al marco correcto. Al desempeñar ambos papeles al mismo tiempo, los intelectuales europeos pudieron implementar (desde Europa o desde el Nuevo Mundo) sus descripciones como observadores y atarlas con el ejercicio del poder imperial.”, Walter Dignolo, *op. cit.*, p. 328.

notorio de estas construcciones es su estabilidad en el tiempo a pesar de que sus fuentes de legitimación y sus énfasis se desplacen de una época a otra.⁷

Como señala Fernando Coronil,⁸ el Occidente es una construcción histórica. En la construcción del "Otro" no-occidental hay, implícitamente, un proceso de construcción de la *mismidad*.⁹

Lo que es distintivo o único del occidentalismo... no es que movilice representaciones estereotipadas de sociedades no-occidentales, ya que la jerarquización etnocéntrica de la diferencia cultural no es un privilegio de Occidente, sino que este privilegio está íntimamente conectado con el despliegue de un poder global. (...) Como sistema de clasificación que expresa formas de diferencia cultural y económica en el mundo moderno, el occidentalismo está inseparablemente ligado a la constitución de asimetrías internacionales sustentadas en el capitalismo global. (...) el occidentalismo es inseparable de la hegemonía occidental no sólo porque como forma de conocimiento expresa el poder occidental, sino porque establece un lazo específico entre conocimiento y poder. El occidentalismo es, por lo tanto, la expresión de la relación constitutiva entre las representaciones occidentales de la diferencia cultural y la dominación global de Occidente.¹⁰

⁷ Una expresión temprana de esta construcción polar (siglo XVI) se encuentra en la obra de J. Ginés de Sepúlveda. en su conocido texto *De las justas causas de la guerra contra los indios*. Este contraste tiene en el autor dimensiones raciales, teológicas, morales y de género. Establece la siguiente "interminable cadena de proporciones": indios/españoles; niños/adultos; mujeres/varones; animales/humanos; crueldad/clemencia; intemperancia/continencia; materia/forma; cuerpo/alma; apetito/razón; bien/mal. Tzvetan Todorov, *op. cit.*, p. 164; Blaut caracteriza el contraste que se establece a partir del pensamiento histórico difusionista europeo del siglo XIX, en los siguientes términos:

<i>el centro europeo:</i>	<i>la periferia:</i>
capacidad de inventar	imitación
racionalidad, intelecto	irracionalidad, emoción, instinto
pensamiento abstracto	pensamiento concreto
razonamiento teórico	razonamiento práctico, empírico
mente	cuerpo, materia
disciplina	espontaneidad
adulterio	infancia
sanidad	insania
ciencia	brujería

J. M. Blaut, *The Colonizers Model of the World. Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, Nueva York, The Guilford Press, 1993, p. 17.

⁸ En "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories", en *Cultural Anthropology*, núm. 1, vol. 11, febrero, 1996.

⁹ *Ibid.*, p. 56.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 56-57.

Lo que está en juego en estas representaciones no es, por supuesto, sólo la imagen que el colonizador tiene del colonizado, sino igualmente –en un terreno de significaciones e interpretaciones que están en permanente pugna, contestación, resistencia, adaptación e hibridación cultural– las propias identidades de los colonizados.¹¹

Colonialismo y saberes modernos

En los siglos XVIII y XIX adquiere su máxima expresión la experiencia colonial. Una alta proporción de la humanidad y de los territorios del planeta pasan a estar sometidos al dominio colonial europeo. Crece la confianza europea en su superioridad y en su "misión civilizadora": ha dejado de tener rivales significativos en el mundo.¹²

Ni el imperialismo ni el colonialismo son simples actos de acumulación y adquisición. Ambos están apoyados y quizás impelidos por impresionantes formaciones ideológicas que incluyen nociones de que ciertos territorios y gentes requieren, exigen, dominación, así como formas de conocimiento afiliadas a la dominación: el vocabulario de la cultura imperial clásica de mediados del siglo XIX está lleno de palabras y conceptos tales como razas "inferiores", "sumisas", "pueblos subordinados", "dependencia", "expansión" y "autoridad". A partir de estas experiencias coloniales, las nociones sobre cultura fueron clarificadas, reforzadas, criticadas o rechazadas.¹³

En este contexto político cultural, en el cual los centros metropolitanos tienen el "poder de narrar, o de impedir que otras narrativas se formen y emerjan...",¹⁴ se establecen e institucionalizan los saberes modernos. En la constitución de las disciplinas científico-sociales en el siglo pasado es tan clara la noción de que existen diferencias esenciales entre los pueblos y culturas europeos y los

¹¹ Estas permanentes contestaciones hacen que los binarios que definen la mismidad y la otredad en el discurso colonial sean, en palabras de H. Bhabha, "crónicamente inestables". Citado por Ali Rattansi, "'Western' Racisms, Ethnicities and Identities in a 'Postmodern' Frame", en Ali Rattansi y Sally Westwood (editores), *Racism, Modernity and Identity. On the Western Front*, Cambridge, Polity Press, 1994, pp. 39 y 40.

¹² "... en 1800, los poderes occidentales reclamaban 55 por ciento, pero en realidad tenían control de aproximadamente 35 por ciento de la superficie de la tierra. Para el año 1878, la proporción era de 67 por ciento y la tasa de crecimiento de 83 mil millas cuadradas por año. Para el año 1914, el ritmo anual había llegado a la extraordinaria cifra de 240 mil millas cuadradas por año; y Europa controlaba un gran total de aproximadamente 85 por ciento de la tierra, bajo la forma de colonias, protectorados, dependencias, dominios y mancomunidades", Edward Said, *Culture and Imperialism*, Nueva York, Vintage Books, 1994, p. 8.

¹³ E. Said, *op. cit.*, p. 9.

¹⁴ E. Said, *op. cit.*, p. xiii.

no-europeos, que para su estudio se crean disciplinas diferentes.¹⁵ Mientras que para las sociedades modernas (Europa Occidental y Estados Unidos), y sobre la base de la concepción liberal de la realidad histórico social, se demarcan los ámbitos separados del estudio del mercado (la economía), del Estado (la teoría o ciencia política) y de la sociedad civil (la sociología); otras disciplinas se destinan al conocimiento de los pueblos no-modernos.

En los estudios clásicos u orientalismo se abordan las "altas civilizaciones" no-europeas, como la musulmana y la china que tuvieron un desarrollo histórico trunco y no llegaron a modernizarse. Se constituye el orientalismo, en palabras de Said, como "...una disciplina enormemente sistemática mediante la cual la cultura europea fue capaz de administrar, incluso crear, al Oriente política, sociológica, ideológica, militar, científica, e imaginativamente en el periodo post-ilustración."¹⁶

La antropología se dedica al estudio de los pueblos primitivos, sin Estado, sin historia, sin escritura.¹⁷ El tema de las diferencias entre los seres humanos a partir de la idea de raza se convierte en un eje central del pensamiento social europeo en el siglo XIX. En palabras de Disraeli: "Todo es raza. No hay otra verdad".¹⁸ La existencia de diferencias esenciales entre las razas, la correspondencia entre las características externas de los seres humanos y sus capacidades morales e intelectuales, el carácter jerárquico de estas diferencias (que coloca a los europeos blancos -masculinos- en la cúspide), se convierte en conocimiento científico riguroso, hegemónico hasta bien entrado el presente siglo.

La teoría racial científica -que incorpora el racismo pre-existente- se desarrolla precisamente en el periodo histórico en el cual se está dando con mayor intensidad la ocupación colonial por parte de Gran Bretaña y de Europa de una alta proporción de la superficie del planeta, estableciéndose así "una conexión obvia entre las teorías raciales de la superioridad blanca y la justificación para esa expansión".¹⁹

Uno de los debates principales en torno al problema de las diferencias entre los seres humanos en la antropología del siglo XIX se da en torno al asunto del origen unitario (monogenismo) o múltiple (poligenismo) de las

¹⁵ Para una discusión crítica del proceso de constitución disciplinaria de las ciencias sociales en el siglo XIX ver Immanuel Wallerstein (coordinador), *Abrir las ciencias sociales: Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, 1996.

¹⁶ *Orientalism*, Nueva York, Vintage Books, 1979, p. 3.

¹⁷ Sobre la construcción del concepto de la sociedad primitiva en la antropología del siglo XIX ver Adam Kuper, *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*, Londres, Routledge, 1988.

¹⁸ Citado por Robert J.C. Young, *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, Londres, Routledge, 1995, p. 93.

¹⁹ Robert J.C. Young, *op. cit.*, pp. 91 y 92.

razas humanas.²⁰ Los defensores del poligenismo consideraban que las diferencias entre las razas eran tan básicas, que era indispensable conservar las esencias respectivas. Partiendo del supuesto de que las razas corresponden a especies diferentes, se dan largos debates en torno a la hibridación. Sobre la base del concepto de especie se argumenta que los cruces entre razas muy diferentes no producen descendientes y que en los casos en que esto ocurra, los descendientes sólo eran limitadamente fértiles entre sí. Los descendientes híbridos de grupos raciales muy diferentes tendían a ser mental, moral y físicamente inferiores a las razas de sus progenitores.²¹

Stocking afirma que, aparte del tema del poligenismo, los representantes más importantes de la antropología física europea de finales del siglo pasado comparten los siguientes supuestos: a) las diferencias culturales entre los hombres eran un producto directo de las diferencias en su estructura física racial; b) las diferencias físicas distintivas entre las razas humanas son primordiales; c) las más importantes de estas diferencias son aquellas que tienen que ver con el cráneo y el cerebro; y d) la heterogeneidad de las poblaciones modernas puede ser reconstruida en "tipos" representativos de las "razas puras", de cuya mezcla se derivaron las poblaciones modernas.²² El legado más significativo de estas interpretaciones ha sido la inmensa legitimación que la ciencia le dio al racismo, más allá de la suerte que corrió en el tiempo cada una de estas teorías científicas.

Las diferentes explicaciones científicas victorianas de la raza se fueron haciendo rápidamente problemáticas, pero lo que fue mucho más consistente, más poderoso y de larga vida fue la construcción cultural de la raza... Las teorías científicas que median las diferencias entre las razas y sus capacidades podían ir y venir, pero lo que siempre hicieron fue desarrollar ideas previas, de acuerdo a una despiadada economía en la que los múltiples sentidos de raza fueron articulados incrementalmente unos con los otros.²³

Una de las expresiones más notorias de la construcción de este imaginario colonial eurocéntrico –clasificador de la gente, del tiempo y del espacio– es el proceso de transformación de la narrativa histórica europea para acomodarla a

²⁰ Ver George W. Stocking Jr., "The Persistence of Polygenist Thought in Post-Darwinian Anthropology", en *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, Nueva York, The Free Press, capítulo 3.

²¹ *Ibid.*, pp. 48 y 49.

²² *Ibid.*, p. 56.

²³ R. J. C. Young, *op. cit.*, pp. 93 y 94.

las nuevas ideas de la época. En su extraordinario texto *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*,²⁴ Martin Bernal analiza minuciosamente el complejo proceso mediante el cual, como consecuencia de transformaciones culturales de la sociedad europea, se fue produciendo una radical reinterpretación del origen de la civilización europea, desde un amplio reconocimiento de la influencia egipcia en la Grecia clásica (modelo antiguo), hasta una ruptura total entre estas dos culturas. Bernal destaca que para los griegos clásicos la influencia egipcia en su civilización era, en lo fundamental, un asunto no polémico. En el siglo V a.C. —momento del máximo esplendor de la civilización griega clásica— era generalmente asumido que Grecia había sido colonizada por Egipto.²⁵ Herodoto está interesado en la introducción de la civilización egipcia y fenicia en Grecia y en la continuada influencia del Medio Oriente sobre Grecia después de la colonización inicial.²⁶ Considera que, entre otras herencias culturales, la mayoría de los dioses griegos vienen de Egipto. Este reconocimiento continúa abundantemente en las fuentes posteriores, en Aristóteles y demás pensadores del mundo helénico. Los debates no eran sobre la existencia de las colonizaciones, sino sobre aspectos específicos: la nacionalidad de sus dirigentes, sus lugares de origen, las fechas.²⁷

Bernal asevera que nadie, hasta el siglo XVI, cuestionaba seriamente ni que la civilización y la filosofía griega derivaban de Egipto, ni que el mecanismo fundamental por el cual ésta se transmitió fue por la colonización egipcia de Grecia, y por el posterior estudio griego en Egipto.²⁸

De acuerdo a la sólida documentación y argumentación que presenta Bernal, como resultado de la incidencia combinada de la defensa del cristianismo, la idea del progreso, el racismo y el romanticismo, este modelo clásico comienza a perder su hegemonía a partir del siglo XVIII. El hecho de que Egipto fuese anterior a Grecia, fue motivo para considerarlo inferior desde el punto de vista de los criterios del progreso. Su larga y estable historia, antes fuente de admiración, pasó a ser motivo de desprecio, siendo ahora considerada como de una civilización estancada y estéril.²⁹ La inferioridad racial de los egipcios hizo que

²⁴ *The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*, New Brunswick, Rutgers University Press, vol. 1, 1987.

²⁵ *Ibid.*, p. 75.

²⁶ *Ibid.*, pp. 98-99.

²⁷ *Id.*, p. 110. "... Los griegos antiguos, a pesar de haber estado muy orgullosos de sus logros recientes, no consideraban que sus instituciones políticas, ciencia, filosofía y religión, eran originales. Por el contrario las derivaron a través de la temprana colonización y estudio posterior de los griegos en el extranjero, del Este en general y de Egipto en particular." *Id.*, p. 120.

²⁸ "La mayoría de los pensadores del Renacimiento creían que Egipto era la civilización original y creativa, y Grecia una transmisora posterior de una parte de la sabiduría egipcia y oriental. La veracidad del modelo antiguo no está en discusión." *Id.*, p. 160.

la colonización por éstos de la sagrada cultura helénica –cuna de la civilización europea blanca– no sólo fuese de mal gusto, sino *paradigmáticamente imposible*.³⁰ Mientras que para la Ilustración, con su énfasis en el avance y el mejoramiento, no era un gran menosprecio el atribuirle a los egipcios la colonización de Grecia, si lo era para los románticos, que enfatizaban el carácter diferente y permanente de las esencias nacionales.³¹

Era intolerable, por lo tanto, pensar en la posibilidad de que los griegos alguna vez hubiesen sido más primitivos que los africanos o asiáticos.³² Concluye Bernal que el modelo antiguo cayó no como consecuencia de nuevos desarrollos en el campo del conocimiento, sino por el hecho de que no cabía en la concepción del mundo prevaleciente. Era incompatible con los paradigmas del progreso y de raza de comienzos del siglo XIX. El nuevo modelo, modelo ario, se hizo hegemónico hasta la década de los ochenta de este siglo.³³ Continúa siendo enseñado bajo la forma de Historia Universal en las escuelas del mundo.

J.M. Blaut argumenta que la razón por la cual se supone que Europa siempre ha tenido una ventaja histórica sobre el resto del mundo, tiene poco que ver con la evidencia y mucho que ver con la metodología, la ideología y la teoría implícita, la super-teoría llamada *difusionismo eurocéntrico*, que ha sido hegemónica en el pensamiento europeo sobre la historia y sobre la relación de Europa con el resto de las culturas. Caracteriza sus proposiciones fundamentales en los siguientes términos:

1. "Es natural y normal encontrar a la evolución cultural progresando a través de Europa.

2. La razón primaria de la evolución cultural dentro de Europa es una fuerza o factor que es, en última instancia, intelectual o espiritual, una fuente de capacidad inventiva (invenciones tanto sociales como tecnológicas), racionalidad, capacidad de innovación y virtud.

3. Fuera de Europa no debe esperarse el progreso cultural: la norma es el estancamiento y el 'tradicionalismo'...

²⁹ *Id.*, p. 189.

³⁰ *Id.*, p. 292.

³¹ "De acuerdo a las visiones románticas y progresistas, los pueblos ahora tenían que ser vistos en sus contextos geográficos e históricos. El genio o espíritu racial perteneciente a la tierra y a su gente cambia de forma de acuerdo al espíritu de la época, ... pero los pueblos siempre conservan una esencia inmutable." *Id.*, p. 206.

³² *Id.*, p. 292.

³³ Como alternativa a este modelo interpretativo, Bernal propone lo que él llama un *modelo antiguo revisado*, que incorporando aspectos fundamentales del modelo antiguo, que considera ampliamente sustentados por la investigación arqueológica y lingüística contemporánea, da cuenta de nuevas evidencias, sobre todo de carácter lingüístico, para reconocer otras influencias en el desarrollo de la cultura griega clásica.

4. El progreso fuera de Europa refleja la difusión desde ésta de rasgos (en su conjunto 'civilización') inventados en Europa.

5. La forma natural de interacción entre Europa y el mundo no-europeo es una transacción de ideas, valores y gente innovadora de Europa a lo no-europeo. La difusión en sentido inverso de riqueza material es sólo una compensación de lo no-europeo a Europa."³⁴

En el pensamiento liberal está presente el supuesto, a veces implícito, usualmente explícito, de que las ideas de libertad, individuo, auto-organización, rechazo al despotismo, participación, son una conquista exclusiva, un desarrollo histórico particular, único, de la experiencia de Occidente. Desde esta mirada, las formas de organización política de otros pueblos han sido vistas como inexistentes, o necesariamente despóticas. Con excepción de la cultura árabe-islámica, el resto de África carece de historia y de instituciones políticas precoloniales.³⁵ No es posible, desde esta perspectiva, imaginar que otros pueblos pudiesen haber desarrollado otras nociones y prácticas de organización social democráticas y, menos aún, que el desarrollo de las ideas y prácticas de la democracia liberal pudiese tener alguna influencia diferente a la dinámica interna del desarrollo de las ideas y las instituciones europeas.³⁶

³⁴ J. M. Blaut, *1492. The Debate on Colonialism, Eurocentrism and History*, Trenton, Africa World Press, 1992, p. 7. Al destacar la importancia de este aspecto de la obra de Blaut no se está asumiendo acuerdo con el conjunto de su interpretación, que en otros aspectos presenta severos problemas. Blaut afirma que antes de 1492 se estaba dando en muchas regiones de Europa, Asia y África una lenta transición al capitalismo y que en los tres continentes se encontraban centros urbanos, en la mayor parte de los casos puertos, con un capitalismo incipiente o protocapitalismo. (*Id.*, p. 25). Asume un "proceso común de evolución hacia el capitalismo" en los tres continentes, con lo cual parece estar suponiendo la existencia de un patrón universal, lineal, inexorable, de desarrollo histórico, en el cual la superioridad e inferioridad se definen por la posición lograda a lo largo de ese continuo (p. 4). No está cuestionando la "superioridad" del desarrollo capitalista. Lo que está poniendo en duda es la existencia de alguna ventaja significativa de Europa en el desarrollo hacia el capitalismo antes de 1492. Dentro de este determinismo histórico global, el éxito del desarrollo capitalista en Europa se atribuye a una ventaja de localización. Con desarrollos sociales y tecnológicos similares a los de los otros dos continentes, los centros proto-capitalistas europeos se encontraban más cerca de América. Fue eso lo que le permitió su conquista, y a partir de ésta, el despegue hacia sus revoluciones burguesas y la transformación capitalista (pp. 28-31). Es ésta una explicación extremadamente reduccionista y esquemática de un complejo proceso histórico.

³⁵ Para algunas contribuciones a la reinterpretación no-eurocéntrica de la historia del continente africano, ver Basil Davison, *The Black Man's Burden, Africa and the Course of the Nation-State*, Nueva York, Times Books, 1992; Molefi Kete Asante, *The Afrocentric Idea*, Philadelphia, Temple University Press, 1987; Molefi Kete Asante, *Kemet, Afrocentricity and Knowledge*, Trenton, Africa World Press, Inc., 1992 (1990); Cheikh Anta Diop, *The African Origin of Civilization, Myth or Reality*, Chicago, Lawrence Hill Books, 1974 (1955); Cheikh Anta Diop, *Civilization or Barbarism, An Authentic Anthropology*, Chicago, Lawrence Hill Books, Chicago, 1991 (1981).

³⁶ Uno de los debates más interesantes de reinterpretación histórica a partir de la crítica a esta perspectiva liberal-eurocéntrica, es el que se ha venido dando en los últimos años a propósito de la tesis de la influencia de los sistemas políticos de los indios norteamericanos —especialmente de las naciones iroquesas— en el diseño

Crisis de la modernidad, poscolonialismo y postmodernidad

¿Qué implicaciones tiene para el debate en torno a la crisis de la modernidad y los debates postmodernos el asumir que la modernidad tiene al orden colonial como una de sus dimensiones constitutivas, como una condición de su posibilidad? Aquí es necesario formularse varias interrogantes, comenzando por la pregunta en torno a qué es lo que está en crisis cuando hablamos de la crisis de la modernidad. Lo que está en crisis no es el dominio en la relación de los centros metropolitanos con el resto del mundo. La apropiación desigual de recursos, la hegemonía política y militar, el control de las instituciones financieras —que han caracterizado históricamente al orden colonial— continúa vigente. En esta dimensión fundante de la sociedad moderna han sido desplazadas las antiguas formas del dominio territorial directo por el control financiero, comercial, comunicacional e informativo. No es esta dimensión de la modernidad la que ha entrado en crisis.

En el plano del conocimiento científico y su aplicación tecnológica —dimensiones igualmente constitutivas de la modernidad— la respuesta, en relación a la profundidad de la crisis, es al menos ambigua. Desde el punto de vista de la constitución moderna/colonial de los saberes científicos, interesa destacar dos aspectos que sirvieron para establecer la diferencia —superioridad— entre la ciencia moderna y toda otra forma de saber. En primer lugar, los modelos mecanicistas que sirvieron de piso a la confianza en las posibilidades de un

de la Constitución y, en consecuencia, en aspectos centrales de la democracia de Estados Unidos. Existe una amplia documentación que permite constatar tanto la existencia, entre las naciones iroquesas, de instituciones políticas estables, descentralizadas y ampliamente democráticas, como del hecho de que estas experiencias fueron conocidas por algunos de los participantes más influyentes en el debate constitucional de la fundación de la nación. Se argumenta que a pesar de que —como consecuencia del racismo y del eurocentrismo dominante— esta influencia no podía ser reconocida explícitamente, el conocimiento de esta experiencia tuvo un peso significativo en el diseño constitucional federativo descentralizado de la nación norteamericana, para el cual no existían antecedentes ni en la experiencia histórica europea ni en la teoría liberal. Dados los supuestos compartidos por la mayor parte de los historiadores, estas son proposiciones altamente polémicas. Para las posturas hegemónicas en la disciplina no es concebible que aspectos medulares de la tradición política liberal pudiesen tener alguna influencia de los pobladores "primitivos" de este continente. Los textos más influyentes de esta reinterpretación de "las raíces indígenas de la democracia americana" son: Donald A. Grinde, Jr. y Bruce E. Johansen, *Exemplar of Liberty. Native America and the Evolution of Democracy*, Los Angeles, The American Indians Center, 1995; Oren Lyons y otros, *Exiled in the Land of the Free. Democracy, Indian Nations and the U.S. Constitution*, Santa Fe, Clear Light Publishers, 1992; Bruce E. Johansen, *Forgotten Founders. How the American Indians Helped Shape Democracy*, Boston, The Harvard Common Press, 1982; José Barreto (editor), *Indian Roots of American Democracy*, Ithaca, Akwe Kon Press, 1992. Para una bibliografía exhaustiva de este debate, ver Bruce E. Johansen, *Native American Political Systems and the Evolution of Democracy. An Annotated Bibliography*, Westport, Greenwood Press, 1996.

conocimiento objetivo, universal –libre de todo condicionamiento político-cultural– y la consecuente separación entre objeto y sujeto. El segundo aspecto, igualmente constitutivo del conocimiento científico, es la escisión moderna de las esferas de la razón, la separación del campo del conocimiento científico –y su aplicación instrumental– de todo acotamiento ético y estético. La crisis de la legitimación epistemológica de los saberes científicos racionales no ha afectado la eficacia transformativa material (y política) de la racionalidad instrumental. El desprendimiento de la razón instrumental del sentido, no es sino la radicalización de las premisas a partir de las cuales se constituye el saber científico, y tiene su origen precisamente en esa separación (original de la cultura occidental) entre las dimensiones de la razón. Lo que permitió la superioridad tecnológica de Occidente, es lo que conduce al desprendimiento de la razón instrumental. Ésta ha alcanzado nuevos niveles de autonomización: no requiere de una legitimación como “verdad” porque ya ha desarrollado la capacidad inercial de su auto-reproducción.³⁷

Los procesos de apropiación/control/destrucción de la naturaleza –uso de combustibles fósiles, destrucción de la diversidad genética, de bosques y estuarios, la sobreutilización de los recursos hídricos– no han disminuido, a pesar de las luchas de los movimientos ambientales, la conciencia creciente sobre la necesidad de la viabilidad ecológica y la parafernalia de conferencias y acuerdos internacionales sobre la preservación ambiental. Tampoco parecen estar en crisis, para todo propósito práctico, las nociones modernas de *desarrollo*, *progreso*, *modernización*. Los Estados de todo el mundo –compelidos por la compleja institucionalidad internacional del desarrollo–³⁸ miden su éxito en términos de estas metas.

A propósito de estos asuntos esenciales, no tiene sentido hablar del fin de la modernidad.

La crisis caracterizada por las perspectivas postmodernas se encuentra primordialmente en otros ámbitos, en los sujetos, las identidades, el sentido de las relaciones entre presente y futuro, entre lo individual y la vida en común, entre lo público y lo privado, el sentido de la política y la acción colectiva. Pero aquí, nuevamente, hay que interrogarse: ¿cuáles son las ideas, identidades, sujetos e historias que están en crisis? ¿Cómo se experimentan estos desplazamientos en la subjetividad desde diferentes lugares, localizaciones, experiencias

³⁷ Ver Langdon Winner, *Tecnología autónoma. La tecnología incontrolada como objeto del pensamiento político*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1987.

³⁸ Para un excelente estudio sobre la institucionalidad internacional del desarrollo, ver Arturo Escobar, *Encountering Development. Making and Unmaking of the Third World*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

en la articulación jerárquica del orden moderno/colonial? ¿Puede ser igual la lectura que se formula desde la academia y los centros culturales metropolitanos y la que se puede realizar desde los sujetos, pueblos, culturas que han estado históricamente subordinados en el proyecto colonial?

El pensamiento postmoderno en sus diversas y complejas teorizaciones y sensibilidades ha hecho invaluable contribuciones a la comprensión del mundo contemporáneo. Ha cuestionado los sueños de la razón moderna y las seguridades en los saberes fundados en ésta, ha rechazado las narrativas históricas trascendentes, el economicismo y la determinación de ideas y sujetos por las estructuras. Los análisis de poder han permitido develar su presencia incluso en los aparatos conceptuales más críticos. Ha aportado nuevas e invaluable miradas a los temas de las culturas y las identidades, en particular la *des-esencialización* de los sujetos y las identidades individuales y colectivas, abriendo así nuevas y ricas perspectivas al complejo y urgente asunto de las relaciones entre grupos humanos diferentes. Los estudios genealógicos de las tecnologías de normalización y exclusión del Otro en los saberes y disciplinas modernas de Foucault han sido un aporte indispensable para la comprensión de las dimensiones discursivas de la constitución del mundo moderno/colonial.³⁹

Sin embargo, no son suficientes las significativas transformaciones culturales y cognitivas caracterizadas por las teorizaciones postmodernas para concluir que nos encontramos en un mundo que ha ido más allá de la modernidad y de la colonialidad. Tomadas en su conjunto, las posturas y proposiciones teórico-metodológicas y las sensibilidades postmodernas no nos brindan sino perspectivas parciales, y por lo tanto insuficientes, para abordar los retos que se le plantean hoy al pensamiento social latinoamericano que busca salir de la modernidad colonial. Son varias las razones de esta inadecuación.

En primer lugar puede apuntarse hacia la práctica desaparición de la economía política en las preocupaciones postmodernas. Es tal el énfasis en lo cultural, discursivo y textual que se carece de instrumentos conceptuales para comprender las dimensiones materiales de la vida social. Al priorizarse lo contingente, lo no-determinista y las nociones microfísicas, intersticiales del poder, se dejan afuera de la mirada los procesos organizativos globales que ocurren ante nuestros ojos, los lugares centralizados, concentrados, del ejercicio del poder económico, político y militar, que no son *simulacros*, sino realidades actuantes que afectan la vida de la población de todo el planeta. La explotación económica, la desigualdad social, el autoritarismo y la hegemonía en las

³⁹ Para una discusión más amplia del significado de los aportes posmodernos y su incidencia política, ver: Edgardo Lander, "Las transformaciones postmodernas de la política", en Raquel Sosa Elízaga (coordinadora), *América Latina y el Caribe: perspectivas de su reconstrucción*. México, ALAS, UNAM, 1996.

relaciones internacionales no han desaparecido porque las preocupaciones postmodernas se dirijan en otra dirección. Al caracterizar al mundo contemporáneo como posmoderno, parece pasarse la página en relación a estos asuntos esenciales de la sociedad moderna.

Igualmente problemática es la concepción postmoderna de la historia. En su versión *fuerte*, la postmodernidad, más allá del invaluable rechazo de las grandes narrativas esencialistas y monocausales, niega todo interés epistemológico en la narrativa histórica de largo plazo.⁴⁰ Sin embargo, la indagación de la constitución histórica del orden moderno/colonial y sus procesos de ordenación, clasificación, jerarquización –tanto en sus aspectos comunes como en sus especificidades espacio-temporales– es un paso sin el cual no sería posible contrarrestar ni la operación material ni el orden discursivo colonial.

Desde la perspectiva de la experiencia histórica de la subordinación colonial, un segundo aspecto que debe ser colocado sobre el tapete de la discusión es el tema del eurocentrismo. Si, como se ha argumentado en este texto, la experiencia colonial es constitutiva de la experiencia moderna, no es posible dar cuenta de la modernidad haciendo abstracción de este hecho. La mayor parte de las perspectivas postmodernas permanecen al interior de un marco de referencia eurocéntrico, en la medida en que no captan “el profundo significado del imperialismo, el colonialismo, y sus racismos asociados, como constitutivos de la modernidad.”⁴¹ De acuerdo a Gayatri Chakravorty Spivak, algunas de las críticas más radicales que se originan en el Occidente en la actualidad, son el resultado de un deseo de conservar al “sujeto de Occidente o al Occidente como sujeto”, al pretender que éste carece de “determinaciones geopolíticas”.⁴² Explorando las posiciones de Foucault y Deleuze, concluye que sus aportes están severamente restringidos por el hecho de ignorar tanto la violencia epistémica del imperialismo, como la división internacional del trabajo. Argumenta Spivak, que al asumir la versión del Occidente autocontenido, se ignora su producción por el proyecto imperialista.⁴³ En estas visiones, la crisis de la historia europea –asumida como universal–, se convierte en la crisis de toda historia. La crisis de los metarrelatos de la filosofía de la historia, de la seguridad en sus leyes, se

⁴⁰ Seyla Benhabid, “Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance”, *Praxis International*, núm. 2, vol. 11, julio, 1991.

⁴¹ Ali Rattansi, *op. cit.*, p. 19. “Ahora es notorio que, al escribir las genealogías de las tecnologías de normalización y los procesos de marginalización de los Otros, Foucault permaneció conspicuamente silente sobre los otros Otros de Europa, las poblaciones ‘nativas’ sometidas a la fuerza brutal de la esclavitud, la dominación colonial y el racismo.” (*Ibid.*, p. 26).

⁴² Patrick Williams y Laura Christmas, “Can the Subaltern Speak?”, en *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, Nueva York, Columbia University Press, 1994, p. 66.

⁴³ *Op. cit.*, p. 86.

conviere en la crisis de todo futuro. La crisis de los sujetos de esa historia es la disolución de todo sujeto. A pesar de la insistencia postmoderna en lo contingente, el lugar de enunciación y el sujeto de enunciación privilegiados para hablar sobre el mundo continúa siendo Occidente. No es posible pensar la diversidad del mundo desde este sujeto: del hecho de que la mayoría del planeta esté en contacto con Occidente no se deriva que éste sea todo occidental.⁴⁴

Estrechamente ligado a lo anterior está lo que podría llamarse el tono moral, anímico o existencial desde el cual habla el discurso postmoderno. Algunas de las caracterizaciones básicas que formulan los teóricos postmodernos de la sociedad contemporánea –“la racionalidad instrumental se separa completamente de los actores sociales y culturales”⁴⁵– se refieren a los mismos asuntos que en Marx, y especialmente desde la Escuela de Frankfurt, han sido centrales en la crítica a la sociedad tecnocrática. Sin embargo, no se reflexiona sobre estos como relaciones de dominación o alienación que deben ser alteradas, enfrentadas, cuestionadas o criticadas, sino simplemente como la realidad de la sociedad postmoderna. No es la caracterización lo que cambia, sino la forma como ésta se asume, la ausencia de una actitud evaluativa o cuestionadora, “negativa”. Estas son descalificadas a partir de un desencanto profundo en relación a la posibilidad de incidir de alguna forma sobre este orden de cosas. Es el paso de un pensamiento crítico que busca en el presente las potencialidades de su transformación, con base en el supuesto de que lo que existe podría ser de otra manera, a un pensamiento que se limita a constatar el carácter inexorable e inmodificable de las dinámicas de la sociedad contemporánea.⁴⁶

Pero la historia no es una sola, y no es consistente el nuevo metarrelato postmoderno del paso de la modernidad a la postmodernidad. Lo que parece haber comenzando a entrar en crisis es la pretensión hegemónica de los saberes e imaginarios occidentales –su Historia Universal– constitutivos del mundo colonial. Se están viviendo en diferentes partes del planeta búsquedas y experiencias diversas, enriquecidas precisamente en el enfrentamiento a los disciplinamientos, ordenamientos y exclusiones construidos por el discurso colonial. La amplia extensión de los movimientos y procesos de reconstitución cultural indígenas en América Latina son una destacada expresión. El tono anímico y

⁴⁴ Walter Mignolo, *op. cit.*, p. 317.

⁴⁵ Alain Touraine, *Critique de la Modernité*, Paris, Fayard, 1992, p. 25. Citado por Martín Hopenhayn, “Los avatares de la secularización: el sujeto en su vuelo más alto y en su caída más violenta”, *Releu. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, Caracas, núm. 2, enero-abril, 1997, p. 136.

⁴⁶ Esta parte del texto está tomada de Edgardo Lander, “Las transformaciones postmodernas de la política”, *op. cit.* En algunos autores como Baudrillard es tal el asombro, el regodeo ante la omnipresencia y omnipotencia de los medios, y la sustitución de lo real por lo virtual, que ya al lector se le hace difícil determinar si el propósito del texto es exaltar estas tendencias de la sociedad contemporánea.

moral que predomina en el discurso postmoderno corresponde a una experiencia particular que, como ha sido siempre en el caso del eurocentrismo, pretende ser universal. Se formula desde el lugar de enunciación que ha sido, a lo largo de los últimos siglos, el lugar privilegiado, maestro, del discurso moderno. No es ese el tono animico actual de muchos pueblos del planeta. Lo que Mignolo llama la *geografía de las experiencias*⁴⁷ es, en este sentido, vital. No es lo mismo vivir la crisis de la modernidad y de la razón moderna desde el interior de sus centros intelectuales y políticos –y en particular por parte de las generaciones intelectuales y políticas que apostaron la vida, o por los menos sus ilusiones, a la transformación racional, total del mundo–, que vivir la crisis de la modernidad desde la subalteridad y el sometimiento colonial. Mientras que para los primeros la crisis de la modernidad, de su razón y de sus ilusiones, se transforma en *desilusión y desencanto*, para los segundos ofrece la posibilidad de la *descolonización* de sujetos, imaginarios, memorias, identidades. Lo que para unos es escepticismo radical en relación a los proyectos colectivos, para otros son momentos de efervescencia intelectual, de recreación de identidades. Mientras que para unos es el *fin de la Historia*, para otros puede ser el comienzo de otras historias no-coloniales.