



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO

EL TRASFONDO CONCEPTUAL DE “CIVILIZACIÓN” EN LA
“CRÍTICA POSTCOLONIAL LATINOAMERICANA” (1990-2010)

Tesis para optar al grado de Doctor en Estudios Latinoamericanos

DOUGLAS KRISTOPHER SMITH

Profesora guía:
CLAUDIA ZAPATA SILVA

Santiago de Chile, año 2021

A Nico, quien me ha enseñado a ser otro

Agradecimientos

El proceso de elaboración de esta tesis fue marcado por una serie de incendios, metafóricos y reales; de estallidos psíquicos y, por supuesto, uno social; enfermedad y confinamiento. Y yo lo que espero es que de las ruinas chamuscadas este producto escrito actúe como una semilla que brote hacia nuevos horizontes. Además, hay tantas cosas que atraviesan el texto que tienen en las manos (metafóricas o reales) que sólo puedo decir que esta tesis constituye el punto nodal de una red de ideas, sujetos y textos. Y ya que los productos finales suelen borrar la huella de su camino, quisiera agradecer la mayor cantidad de personas posible. Obviamente la lista no exhaustiva (ni cerca) pero a continuación salen quienes dejaron una huella positiva en esta tesis:

Mi familia, sobre todo Sofía, Valentín y Nico, Lori y Dustin.

Mi profesora guía, Claudia Zapata Silva.

Los profesores de la Universidad de Chile que contribuyeron a este escrito, ya sea en clases, seminarios o conversaciones: Carol Arcos, Rodrigo Karmy, Darcie Doll, Horst Nitschack y Alfredo Jocelyn-Holt.

Compañeros del Centro de estudios culturales latinoamericanos (CECLA), pasados y presentes, que me acompañaron en este proceso: Enrique Riobo, Alejandro Fielbaum, Pierina Ferreti, Alejandro Viveros, Bernardita Eltit y Miguel Farías.

Colegas de la PUCV que me apoyaron con mi investigación o en mi situación laboral mientras la realizaba: Hugo Herrera, Damaris Landeros, Sabela Fernández y Edda Hurtado.

Los compañeros trasandinos: Primero de la Universidad Nacional de San Juan donde realicé mi pasantía de doctorado bajo la supervisión de Alejandro de Oto y participé en su grupo de investigación. Pero también, de esa misma universidad y grupo, agradezco a la profesora Cristina Pósleman y al doctorando Carlos Aguirre. Por último, quisiera mencionar a los integrantes del Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial (CIETP) en la Universidad Nacional de Rosario y su directora Laura Catelli, quienes han sido invaluable interlocutores para mí durante la tesis.

Finalmente, agradecer a CONICYT, por financiar mis estudios de doctorado y la elaboración del presente escrito.

Valparaíso, noviembre de 2020

Consideraciones preliminares

Aquí he considerado necesario aclarar algunos aspectos puntuales de redacción que puede prestarse para confusiones u obstáculos a la hora de leer.

Cursivas

Esta tesis –a diferencia de lo que estipulan los guías de estilo preponderantes para la elaboración de escritos académicos, como MLA, APA y Chicago– utiliza las *cursivas* no sólo como indicación de texto escrito en una lengua diferente de la del presente texto, el español, sino que también, como se suele ocupar en el ensayismo y la filosofía en Chile, se emplea para destacar un cierto énfasis o entonación provenientes de una cierta retórica oral.

Estilo

El formato de guía de estilo utilizado en la presente es el de MLA con las siguientes modificaciones. Primero, los textos de la sección “Corpus” (ordenado por editor) –a diferencia de “Referencias” (ordenadas por autor)– de la bibliografía al final se citarán entre paréntesis con la abreviatura “Cr.” (Corpus) antes del apellido del editor. Por ejemplo, si se cita un texto escrito por Santiago Castro-Gómez que proviene de una antología editada por Ileana Rodríguez, sería de la siguiente manera: “Según Castro-Gómez en [...] (Cr. Rodríguez 176)”. Por otra parte, todos los puntos suspensivos en citas modificadas, en vez de usar “...”, se cerrarán entre corchetes así “[...]”. Esto es porque de esa manera se evitaría la posible confusión de si los puntos suspensivos vienen del texto citado o de la persona que los cita.

Ortografía

Si bien, como es sabido, en español se suele omitir la “t” en el post de palabras como “postcolonial,” “postmoderno” y “postestructural” por ser préstamos de la ortografía inglesa, esta tesis, como en general se hace en Chile como una extraña excepción, mantiene la “t” al final del prefijo “pos-”. No es por ningún interés o admiración del inglés, de ninguna manera, sino por un compromiso con que los idiomas se afecten entre sí –el “lenguaje puro” en términos de Walter Benjamin– y con la maleabilidad y ambigüedad de las lenguas como algo que debemos celebrar, y no tratar de eliminar.

Traducciones

Este trabajo, en la medida de lo posible, ha intentado revisar las obras “originales”, es decir, no las traducciones. Como no podemos, en tanto seres finitos, prescindir nunca de la traducción, por no poder manejar suficientemente todos los idiomas, la idea ha sido de usarla sólo cuando era necesario: cuando no sé leer el idioma o cuando no encuentro la obra “original”. De hecho, como traductor yo mismo, no tengo ninguna posición anti-traducción o purista de manera alguna. Pero como sé que la comunicación no es transparente, y las lenguas son muy opacas, trato las traducciones como tales, y no como versiones en otro idioma de la “misma” idea –como si semejante mismidad pudiese existir–; como reinterpretaciones situadas que han cobrado vida propia en su contexto. En términos prácticos, siendo una tesis en castellano, esto significa que las obras citadas

en otra lengua son mayoritariamente parafraseadas, sobre todo cuando se trata del francés, y a veces copiadas textualmente en inglés y portugués cuando son pasajes breves.

| | |
|--|-------------|
| AGRADECIMIENTOS | III |
| CONSIDERACIONES PRELIMINARES | IV |
| RESUMEN | VIII |
| CAPÍTULO 1 - INTRODUCCIÓN | 1 |
| DESCRIPCIÓN GENERAL | 1 |
| ACOTACIONES INTRODUCTORIAS | 5 |
| ORGANIZACIÓN DE LOS CAPÍTULOS | 8 |
| CAPÍTULO 2 - INTERROGANDO LAS AUSENCIAS: MARCO TEÓRICO Y MÉTODO DE LECTURA | 12 |
| GENEALOGÍA: O UNA HISTORIA DE LAS CONTINUIDADES | 13 |
| EN QUÉ SE DISTINGUE DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS | 13 |
| LA GENEALOGÍA: ¿EN QUÉ CONSISTE? | 21 |
| SÍNTOMA: O EL REVERSO DE LA TRADUCCIÓN | 30 |
| LA LECTURA SINTOMÁTICA | 36 |
| METONIMIA | 44 |
| CORPUS Y CLAVE DE LECTURA: PARATEXTOS COMO REGISTRO DE ENCUENTROS | 50 |
| CLAVE DE LECTURA | 50 |
| CORPUS A ESTUDIAR | 56 |
| CAPÍTULO 3 - LA REEMERGENCIA DEL LEGADO LETRADO DE CIVILIZACIÓN AL CALOR DE LO POSTCOLONIAL: MARCO CONCEPTUAL Y ANTECEDENTES CONTEXTUALES | 62 |
| PARTE 1: CIVILIZACIÓN COMO MARCO CONCEPTUAL | 64 |
| LA NOCIÓN DE CIVILIZACIÓN Y SU ESPECIFICIDAD | 64 |
| RUMBOS DIVERGENTES DE CIVILIZACIÓN, DENTRO Y FUERA DE AMÉRICA LATINA | 69 |
| LA CIVILIZACIÓN LATINOAMERICANA COMO UNA TRADUCCIÓN LETRADA | 93 |
| LA PERVIVENCIA EXPLÍCITA: O EL MARCO EN EL QUE TRASCURRE LA VUELTA A LA "CIVILIZACIÓN" IMPLÍCITA EN EL CORPUS | 116 |
| PARTE 2: LO POSTCOLONIAL COMO CONTEXTO DE (RE)EMERGENCIA | 128 |
| UNA EMERGENTE SENSIBILIDAD POSTCOLONIAL COMO METONIMIA DE LA CIVILIZACIÓN LETRADA DECIMONÓNICA: TRES OBRAS CLAVES | 131 |
| TRES CONCEPTOS QUE SIRVEN DE ANTESALA: CALIBAN, ENTRE-LUGAR Y CIUDAD LETRADA | 138 |
| EL LEGADO INTELECTUAL QUE ACECHA | 148 |
| LA POTENCIA DE LA CONTRADICCIÓN: UNA CRÍTICA POSTCOLONIAL AVANT LA LETTRE | 154 |
| CAPÍTULO 4 - LO POSTCOLONIAL COMO LUGAR DE REEMERGENCIA DE LA CIVILIZACIÓN | 166 |
| EL DESENCADENAMIENTO DE UN DEBATE | 167 |
| EL ENCUENTRO SINTOMÁTICO CON "LA CIVILIZACIÓN", O LA VUELTA DE LO POSTERGADO | 179 |

| | |
|---|------------|
| <u>CAPÍTULO 5 - LOS ESTUDIOS SUBALTERNOS LATINOAMERICANOS: O LA POTENCIA DE AQUELLO QUE FUE NEGADO</u> | 187 |
| UN ESFUERZO PARALELO PERO CONVERGENTE | 191 |
| LA CIVILIZACIÓN COMO ESCENIFICACIÓN LOCAL DEL MUNDO ENTERO | 202 |
| <u>CAPÍTULO 6 - MODERNIDAD/COLONIALIDAD, Y LA APUESTA POR DESTRONAR LO QUE NOS CONSTITUYE</u> | 212 |
| ACIERTOS Y DESACIERTOS DE UNA APUESTA INTELECTUAL ESTANCADA PERO NO AGOTADA | 219 |
| LA CIVILIZACIÓN COMO HERRAMIENTA CONCEPTUAL DEL ESTABLECIMIENTO DE LA COLONIALIDAD EN EL MUNDO POSTCOLONIAL | 233 |
| <u>CONCLUSIÓN - CONFRONTANDO LA “CIVILIZACIÓN” QUE NOS HABITA</u> | 247 |
| RECAPITULACIÓN | 247 |
| VOLUNTARISMO Y RECONFIGURACIÓN: HACIA EL ATRAVESAMIENTO | 251 |
| <u>BIBLIOGRAFÍA</u> | 255 |
| CORPUS (ORDENADO POR EDITOR): | 255 |
| REFERENCIAS (ORDENADAS POR AUTOR): | 257 |

Resumen

Esta tesis es un análisis la impronta de la noción letrada decimonónica de civilización en los debates latinoamericanos de corte postcolonial entre 1990 y 2010.

Los primeros capítulos sientan las bases teóricas y contextuales que se aplicarán posteriormente al análisis del corpus. Luego de la introducción, el Capítulo 2 despliega los conceptos teóricos con los que la presente investigación se llevó a cabo. Con el objetivo de identificar las continuidades no explícitas del bagaje nocional decimonónico de civilización presentes en el corpus, el capítulo parte con la genealogía foucaultiana. No obstante, como se trata de una lectura de un corpus de textos –más que tendencias históricas– se propone una genealogía realizada mediante una lectura sintomática, con el síntoma entendido como la forma de articulación del contenido, y no sólo las temáticas referidas de manera implícita. En concreto, lo que constituye una manifestación sintomática de civilización se establece a partir de los vínculos metonímicos –específicamente los vertientes espaciales, temporales y políticos– hallados en el corpus, utilizando los textos paralelos como guía para priorizar dicha lectura. El capítulo 3 busca contextualizar el corpus a través de un recorrido de dos elementos claves: el concepto de civilización y la crítica postcolonial. Para ello, la primera mitad del capítulo revisa el concepto de civilización desde sus primeros usos en Francia en el siglo XVIII, sus transformaciones dentro y fuera de América Latina, su traducción letrada decimonónica y su papel en las humanidades contemporáneas como marco para entender el siglo XIX latinoamericano. La segunda mitad traza la historia del postcolonialismo desde el momento en que se acuña como concepto descriptivo a fines de los 1970 –y luego como teoría crítica por parte de autores como Edward Said o Gayatri Spivak– y cómo lo anterior fue generando una sensibilidad crítica que empieza a permear la crítica cultural latinoamericana a fines de los 1970, llegando a constituir una crítica postcolonial latinoamericana *avant la lettre*; un ámbito intelectual que permitió que los efectos residuales del ideario civilizatorio volvieran analizarse como problema todavía vigente.

Los últimos capítulos constituyen, justamente, la puesta en práctica de la conceptualización anterior a través de un análisis de las tres discusiones grupales latinoamericanas de corte postcolonial. El Capítulo 4 contextualiza la llegada de la teoría postcolonial a las discusiones latinoamericanistas de los circuitos académicos internacionales –pero principalmente en EEUU y América Latina– demostrando cómo el debate desencadenado el torno a lo postcolonial vehiculiza un reencuentro –mediante referentes metonímicas– con los elementos contemporáneos del legado de la civilización letrada decimonónica. El Capítulo 5 traza la emergencia del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos en tanto un esfuerzo colectivo paralelo a, pero entrelazado con, las mismas discusiones vistas en el capítulo 4. Allí la cuestión de la civilización surge como parte integral de la negación, articulada históricamente como diferencia cultural al interior de las sociedades latinoamericanas. El Capítulo 6 se enfoca en otro esfuerzo grupal de corte postcolonial, esta vez con mayor raigambre en el ámbito intelectual latinoamericano, en torno al Grupo Colonialidad/Modernidad. La lectura sintomática de la colonialidad demuestra la estrecha imbricación de la

civilización como herramienta conceptual que ha permitido la continuidad de relaciones de corte colonial en un orden mundial moderno. Por último, esta tesis ofrece una breve conclusión que, además de recapitular, reflexiona propositivamente en torno al potencial de ciertas corrientes de la crítica postcolonial latinoamericana para reconfigurar el quehacer intelectual en términos de su compromiso para con la política.

Palabras clave: Civilización, genealogía, lectura sintomática, postcolonial, subalterno, colonialidad

Capítulo 1 – Introducción

Descripción general

Esta tesis busca indagar en la relación entre los debates y discusiones en torno a la noción de una crítica latinoamericana de corte postcolonial, o “crítica postcolonial latinoamericana”¹ –incluyendo los esfuerzos grupales que de ahí se desprenden, relacionados a la subalternidad y la colonialidad– y la impronta del legado intelectual latinoamericano, específicamente con respecto a la noción letrada decimonónica de “civilización”.

La propuesta de investigación –una premisa hipotética que se pone a prueba a lo largo de estas páginas– es que el latinoamericanismo² relacionado a una forma de crítica y análisis de corte “postcolonial” no es *sólo* producto de la llegada de los *postcolonial studies* del “norte global”. No sólo se remite a unas discusiones ajenas, ya que dicha llegada, como demostraré con mayor detalle, permitió la proliferación de un debate que ya estaba tomando forma de diferentes maneras respecto a cómo en las sociedades de las distintas repúblicas latinoamericanas de hoy permanecen un sinnúmero relaciones coloniales. Como veremos, estas relaciones fueron inicialmente vehiculizadas por parte los intelectuales post-independentistas, los “letrados”, cuyo concepto transversal y

¹ Si bien esta tesis se refiere muchas veces a la “crítica postcolonial latinoamericana”, lo hace con el propósito de evitar la repetición desmesurada de frases excesivamente largas. Al respecto, cabe dejar en claro que esta denominación apunta a la temática en discusión, y no al compromiso de los distintos integrantes con la teoría postcolonial, ya que varios de éstos la ponen en entredicho.

² Como plantea Juan Poblete, “latinoamericanismo” como término nace en la academia norteamericana, para denominar los enfoques más relacionados a los estudios culturales aplicados a América Latina, es decir, una parte a los estudios latinoamericanos. No obstante su origen, el término ha mantenido muchas veces una relación negativa o antagónica con Norteamérica en sus aplicaciones anacrónicas a varias vertientes críticas como la de José Martí (159). En esta tesis, discutiremos la crítica postcolonial latinoamericana como parte del denominado latinoamericanismo, o los estudios latinoamericanos realizadas desde las humanidades.

unificador era la “civilización”; un concepto que sirvió como eje a partir del cual una ciudadanía moderna que se construiría “desde arriba”.

De acuerdo a lo anterior, para llevar a cabo la investigación, esta tesis se ha guiado con la siguiente pregunta: ¿Cómo y en qué medida es que la noción decimonónica letrada de civilización ha incidido en los debates postcoloniales latinoamericanos, no sólo como un problema irresuelto, sino también como un factor constitutivo?

Por consiguiente, el objetivo de esta tesis es precisamente identificar dónde y cómo se manifiesta la noción letrada de civilización de mediados del siglo XIX en los textos en donde los enfoques característicos de la crítica postcolonial se hacen explícitos. Más específicamente, respecto al este doble carácter de civilización (problema y factor constitutivo), el objetivo consiste en ofrecer una lectura minuciosa e innovadora que arroje luz sobre las formas en que dicho legado se hace presente en textos donde el ideario civilizatorio decimonónico les es anacrónico, siendo textos que actualmente todavía nos son contemporáneos. No es que se esté insinuando que hubiera una forma homogénea e inamovible de ver la civilización, que haya pervivido en un medio atemporal o acontextual. Se trata, más bien de un concepto paradigmático que tiene afectos duraderos en lo que le sigue a futuro, que constituye una parte importante de la agenda de debate intelectual latinoamericano de tal manera que incluso las formas de oponérsele, de cambiar el tema de discusión a asuntos considerados de mayor importancia, resurge obstinadamente por como algo mucho más de un tema de época, sino una noción fundacional que ha de tomarse más en serio.

Para eso, esta tesis abordará la presencia transmutada de civilización de forma genealógica, como aquello que constituye algo en que no se refleja después, aquello, en este caso de los textos de crítica postcolonial latinoamericana ha de identificarse rastreando a sus síntomas textuales.

En términos de textos de carácter “postcolonial” latinoamericano, esta tesis se refiere específicamente a una sensibilidad crítica que empieza en los años 60 y 70, prefigurando así una discusión académico-intelectual que encontrara una cierta fluidez con su forma analítica, al contrario del roce constante que produjera el rótulo con el que venía y su asociación con la incipiente dominación académica norteamericana (y sus editoriales angloamericanas), la que fue concomitante con la neoliberalización de las universidades a lo largo del mundo. Por eso, más allá de la cuestión de si las discusiones postcoloniales son “originales” o “copias” –es decir, si se alimentan debidamente de (o si desconocen) los antecedentes de crítica intelectual de las continuidades coloniales en las estructuras estado-nacionales latinoamericanos³– lo que la presente tesis busca explorar, en parte, es el porqué; mejor dicho, qué permite tales discusiones. Si bien las modas académicas metropolitanas juegan un rol decisivo, podría resultar reduccionista plantear que éstas son el motivo principal: a veces las tendencias actúan como

³ Sin tomar partido por una u otra postura –pues ambas aseveraciones son certeras en cierta medida, y el foco de la presente investigación está puesto en otros asuntos– cabe mencionar que existen varias críticas respecto a la ignorancia de algunos exponentes de esta tendencia respecto a las críticas de las continuidades coloniales en América Latina. Un buen ejemplo de eso se encuentra en un texto de Claudia Zapata, quien llama la atención a las lecturas descuidadas (por no decir equivocadas) de Walter Mignolo de la tradición de pensamiento anticolonial latinoamericano. Con el fin de señalar lo novedoso del aporte del grupo modernidad-colonialidad, parte del “campo de las apropiaciones latinoamericanas de los estudios poscoloniales” (“El giro decolonial” 51), éste intenta situar la descolonización cultural e intelectual a fines del siglo XX, ubicando los primeros pasos en esa dirección en la obra de Fanon (quien dedicó buena parte de su obra aquello) e ignorando la tradición latinoamericana de exponentes de la talla de José Martí o Aimé Césaire (“El giro decolonial” 55).

catalizadoras cómo para entablar aquellas discusiones que en ciertas épocas, o resultan indecibles, o simplemente llegan a oídos sordos. En estos textos que componen el corpus –es decir, el objeto de estudios– hay algo más; como demostraré, hay una conexión metonímica con la noción letrada decimonónica de civilización que requiere mayor análisis y reflexión. Es con eso la presente tesis pretende aportar, sobre todo considerando que la contemporaneidad con el enfoque postcolonial, antes mencionada, no es igual a una simultaneidad. En otras palabras, han pasado varios años desde ocaso de la crítica postcolonial (tanto en Norteamérica como en América Latina), lo cual nos da una distancia crítica sobre algo que, aunque haya perdido vigencia, está lejos de agotarse.

No obstante, para aclarar lo que puede a veces parece como una mezcla de dos asuntos muy distintos –1) la medida en que la cuestión postcolonial sería una imposición foránea o, por otra parte, una discusión latinoamericana en la que buena parte de las problemáticas locales coinciden con los *postcolonial studies*; y 2) la pervivencia del discurso civilizatorio decimonónico en los textos asociados lo anterior– quisiera recalcar que, cómo veremos a continuación, lo que tiene de singular o “propio” la crítica postcolonial latinoamericana es justamente que, en ella, reemerge la noción de civilización –un viejo *paradigma* manifestado sobre todo como *síntoma*⁴– en tanto un trasfondo intelectual que sustenta las ideas que se debaten en el presente, sin hacerse ver como tal por su carácter de formación discursiva agotada en la época actual.

⁴ Desplegaremos el concepto de síntoma en el Capítulo 2 como parte del análisis del corpus, mientras que ahondaremos en el aspecto del paradigma en el Capítulo 3 como una forma de entender de un aspecto clave del marco.

Acotaciones introductorias

Para evitar indebida confusión, se desplegarán las siguientes acotaciones introductorias, con respecto a algunos temas estrechamente relacionados a las problemáticas que analiza esta tesis. Se tratan de una serie de explicaciones necesarias sobre algunos aspectos claves, en cuanto al enfoque y posición que asume esta tesis, pero que no forman parte de análisis que aquí se llevará a cabo:

1) La crítica postcolonial latinoamericana, y luego sus dos esfuerzos grupales más emblemáticos –los estudios subalternos latinoamericanos y el grupo colonialidad/modernidad– están, en buena parte de las publicaciones (editoriales, revistas, etc.) que albergan estos textos, entrelazados en una diversidad de debates sobre temas que fácilmente podrían ser objeto de su propia tesis doctoral. Están de por medio, por lo menos, los enfoques de los estudios culturales⁵, el postestructuralismo francés⁶ y las tensiones respecto a la crítica cultural realizada desde América Latina, versus el

⁵ De hecho, algunas de las obras que componen el corpus de estudio de esta tesis tienen como parte de sus objetivos principales debatir el tema de los estudios culturales en conjunto con cuestiones postcoloniales relacionadas a América Latina; mientras que todas tratan el tema de una u otra manera como parte del ambiente intelectual-académico en el que estos textos se insertan. Este cruce de campos lo examinaremos más en el Capítulo 3. Si bien existen trayectorias particulares de los estudios culturales británicos (quienes acuñaron el término), norteamericanos y latinoamericanos (por no hablar de otras vertientes), aquí se entienden de forma más general, como un incipiente enfoque en las humanidades (sobre todo los estudios literarios) a partir de los 1960 de pasar de un objeto fijo de estudio (como literatura) a una examinación de la “producción simbólica” de una sociedad; un ensanchamiento del campo humanista que, si bien ha significado una apertura, también ha suscitado importantes críticas de intelectuales como Grinor Rojo (76) y Nelly Richard (Cr. Castro-Gómez y Mendieta 200-202)

⁶ Este debate atraviesa los textos del corpus, sobre todo en lo que concierne a los estudios subalternos. Un ejemplo de aquello, como veremos en los capítulos 4 y 5, en la emblemática crítica a los estudios subalternos latinoamericanistas de la historiadora Florencia Mallon (1501-1505). También revisaremos la impronta del postestructuralismo francés en los textos postcoloniales en el Capítulo 3.

latinoamericanismo y/o los estudios latinoamericanos a nivel global⁷. Mezclado con lo anterior, están también los debates en torno a la “postmodernidad⁸”, el “neoliberalismo⁹” y la “globalización¹⁰”. Doy cuenta de eso para dejar en claro que los textos que componen el corpus a veces tienen como tema principal algunos de estas categorías. No obstante lo anterior, y sin ignorar la relación (a veces estrecha) de éstos en la crítica postcolonial latinoamericana, demostraré en qué se distinguen los enfoques

⁷ Existen muchas intervenciones al respecto que despliegan nociones muy distintas de lo que constituye ser un intelectual de la cultura latinoamericana que mantenga la autonomía crítica y el compromiso con las luchas sociales. Un ejemplo sería la crítica de Grinor Rojo a las tendencias características del descentramiento cultural en un mundo de los “posts” (y estudios culturales) en donde ya no son los “latinoamericanistas *latinoamericanos*, aquéllos que validaban lo que los latinoamericanistas *no latinoamericanos* decían” (80; énfasis del original). También existe la crítica de Hernán Vidal contra la importación de tendencias postmodernas y postestructurales en la *Revista de Crítica Cultural* y la respuesta de su editora, Nelly Richard, que se sitúa firmemente desde Chile y como parte del trabajo de la esfera cultural nacional que rechaza las grandes representaciones totalizantes de épocas anteriores (Cr. Beverley 282-306 y 307-310). Este debate lo retoma Walter Mignolo para mostrar las complejidades de la ubicación y procedencia, descrito por Walter Mignolo como una diferencia discursiva, geo-cultural el emitir discursos en calidad de “ser de” (*being from*) o “estar en” (*being at*) (Cr. Rabasa 56-57)

⁸ Según señala Sandra Lorenzano, la postmodernidad se caracterizaría por lo que François Lyotard plantea como el fin de los grandes relatos aglutinadores y explicativos (231). Pero, esta nueva época que, según Esther Díaz, “se desembaraza de las utopías” también encarnaría, como otra cara de una misma moneda, “la lógica cultural del capitalismo tardío”, según sostiene Fredric Jameson (Lorenzano 230-231). De hecho, es el debate en torno a la postmodernidad el que nos lleva a dos dos siguientes notas de pie, pues, como plantea Lorenzano, “se consolida un neoliberalismo salvaje acompañado de una globalización económica [...] conforme a los lineamientos del mercado” (229). Por último, cabe mencionar que la autora de esta entrada sintética también relaciona de forma más directa con las ideas y autores de corpus de este tesis cuando cita intervenciones en la cuestión postmoderna de la antología *The Postmodernism Debate in Latin America* (Cr. Beverley).

⁹ Este concepto denotaría el sistema capitalista que empezó a instalarse (muchas veces por imposición) a partir de los años 1970, volviéndose la norma económica mundial luego del colapso de la Unión Soviética. Gonzalo Díaz Letelier, aplicando el concepto tan sólo al ámbito universitario muestra cómo el neoliberalismo se caracterizaría por una presencia del “mercado” en toda faceta de la vida –la educación como bien de consumo, la empresa de sí mismo– en donde ha habido un transición “desde la lógica estatal-nacional hacia la lógica económico-empresarial, superponiéndose la segunda a la primera” (198).

¹⁰ La globalización podría pensarse como la palabra clave de la culminación del concepto anterior –el neoliberalismo– en el sentido en que éste se globaliza con la caída del muro de Berlín, el colapso de la Unión Soviética, y con ello, el fin del socialismo real a gran escala (aunque sigue existiendo proyectos más pequeños, pero no menores, como el de Cuba). El corpus alude una y otra vez a este momento bisagra de fines de los 1980, principios de los 1990 como el ambiente en el que se inauguran los esfuerzos postcoloniales, los que están respondiendo a esta conjuntura particular que requería otras herramientas conceptuales. Como cuenta Ileana Rodríguez, la primera reunión del grupo de estudios subalternos latinoamericanos fue motivada en parte por una común desesperación con la política luego de la derrota de los sandinistas en 1990 y el continuo debilitamiento de las instituciones públicas y academias en ese “momento del cambio de paradigmas” (Cr. Rodríguez, *Latin American 1*).

postcoloniales, que implican y, sobre todo, qué relación tienen con la noción letrada de civilización.

2) Directamente relacionado al punto anterior, particularmente al debate de la ubicación legítima de algo que se puede apellidarse “latinoamericano”, esta tesis ha optado por una definición amplia y flexible, asumiendo los riesgos y conflictos que esto podría engendrar. Los textos que constituirían la crítica postcolonial “latinoamericana” fueron escritos por una diversidad de personas radicados en, y provenientes desde, dentro y fuera de América Latina. Por ende, el carácter “latinoamericano” del título tiene que ver con lo latinoamericano como *tema* a abordar y como *problema* a tensionar, siempre y cuando exista una real conexión con el lugar geográfico en cuestión (es decir, que en cada agrupación haya personas que están o provienen de América Latina). Por la participación de pensadores no latinoamericanos, o latinoamericanos radicados por fuera de la región, podría haberle puesto “latinoamericanista/latinoamericano¹¹” en el título. No obstante, podría resultar fuera de propósito, por no decir engorroso, comprometerme con una etiqueta más que con otra, considerando que el sentido y envergadura del latinoamericanismo es una de la pugnas que escenifica la cuestión de la crítica postcolonial y su cruce con el legado letrado decimonónico en el corpus en cuestión.

3) La última (pero no por eso menos importante) acotación que hay que tener en cuenta, ante la casi inevitable réplica del reduccionismo de mi análisis crítico —el cual

¹¹ O incluso se podría añadir, para tensionarlo más, las preposiciones “desde” o “en” América Latina; no sólo en el sentido de lo que plantea Nelly Richard en la nota 7, sino también por la continua construcción de la idea de América Latina, tanto desde afuera (McGuinness 87-88) como desde adentro (Castro-Gómez 46).

emite, explica y defiende una serie de planteamientos fuertes— es lo siguiente: toda lectura es parcial, todo análisis es reductivo en algún sentido, ninguna perspectiva es total y acabada; no sé si semejante cosa sea posible o, siquiera, deseable. Aunque tengo bastante confianza de que el lector, o lectora, atento lo sabrá, quisiera declarar que lo que ofrezco en la presente tesis, de acuerdo a lo que plantea Althusser en *Lire le Capital* es justamente eso: una lectura (10-12); una lectura que ha buscado ser académico e intelectualmente rigurosa, pero sin la grandilocuente pretensión de exhaustividad. Dejo esta advertencia porque admito y asumo la parcialidad de lo planteado en esta tesis. No obstante, dichos planteamientos se harán a partir de aspectos importantes o preponderantes que atraviesan buena parte del corpus estudiado, para así evitar aseveraciones gratuitas o conclusiones apresuradas. Aun así, el punto es que las ideas que resulten de esta investigación no pretenden ser totalmente determinantes ni tampoco plenamente características de un conjunto de textos que tiene muchas lecturas más por ofrecer.

Organización de los capítulos

Si bien esta tesis tiene seis capítulos, éstos se dividen de la siguiente manera: los primeras tres sirve para sentar las bases teóricos, conceptuales y contextuales para el estudio de corpus temático en los últimos tres. Por eso se podría entender capítulos 2 y 3 (ya que el primero sería introducción al estudio), y luego 4, 5 y 6 como dos apartados, en el sentido en que los capítulos de cada uno tendrá una organización interna parecida en cada capítulo. A continuación, se detalla brevemente el contenido de cada capítulo

que sigue (excluyendo, desde luego, el primero capítulo, el cual corresponde a la presente introducción):

El Capítulo 2 marca el tono de la discusión, estableciendo los parámetros teóricos en los que se llevará a cabo el análisis del corpus. Como marco teórico, se divide en tres niveles de teoría, desde lo más abstracto hasta lo más aplicado: una orientación teórica general basada en la “genealogía” foucaultiana y un método de lectura que busque identificar las manifestaciones “sintomáticas” de la noción letrada de civilización en el corpus, a partir de conexiones “metonímicas”. El capítulo termina con una clave de lectura en la que se explica el rol de los paratextos en la organización y priorización del análisis en la constelación de obras colectivas que se despliega al final.

De forma parecida al capítulo anterior, Capítulo 3 sigue sentando el marco en el cual la tesis se desenvuelve, pero esta vez se concentra en el concepto de civilización – tanto su emergencia, como la apropiación letrada y posteriores cambios de éste– como para entender la envergadura de una traducción conceptual latinoamericana que se vuelve paradigmática. La segunda parte del capítulo, en cambio, trata sobre la emergencia de la crítica postcolonial latinoamericana, en términos de los antecedentes intelectuales en América Latina que sirven como antesala y contexto de recepción de los *postcolonial studies*.

Una vez establecido el marco conceptual y contextual, el Capítulo 4 cambia el foco hacia el corpus temático. El análisis de éste se dividirá en cuatro secciones: los ejes centrales del debate, las disputas internas y las intervenciones (o críticas) externas, todos los cuales se desembocarán debidamente en una selección y análisis crítico de

temas y problemáticas que se vinculan metonímicamente a la noción letrada de “civilización”. Esta última sección empezará de manera descriptiva para luego dar paso a una reflexión crítica propia sobre las implicaciones de las manifestaciones sintomáticas identificada en relación a las problemáticas abordadas en cada capítulo. Una última consideración es que, debida a la relativa simultaneidad de los debates postcoloniales y, luego, los esfuerzos en torno a la subalternidad y la colonialidad, este capítulo será inevitablemente más extensa que las dos que siguen después, pues éstos se desprenden del lo examinado en este primer capítulo temático.

El Capítulo 5 indaga en el trabajo del grupo de estudios subalternos latinoamericanos¹² como un ejemplo concreto de un esfuerzo grupal por analizar y pensar América Latina desde referentes postcoloniales. Inspirándose de los historiadores subalternistas de la India, y luego sus réplicas por parte de académicos de la India trabajando en departamentos de literatura en universidades estadounidenses, este grupo irrumpe en 1993 a partir de su “manifiesto inaugural” como proyecto que busca situar los enfoques postcoloniales, con énfasis en el análisis de realidades subalternas, en los estudios latinoamericanos/latinoamericanismo. Debido al hecho de que el trabajo de este grupal se sitúa temporalmente paralelo con la cuestión postcolonial en general, las cuatro secciones revisitará varios de los temas ya tratados en el capítulo anterior, pero con mayor especificidad en torno a la cuestión de la subalternidad y/o vistos desde otra perspectiva.

¹² El *Latin American Subaltern Studies Group* se traduce de distintas maneras en los textos en español producidos por miembros de este mismo grupo. Como explicaré más en el Capítulo 5, estas traducciones reflejan las ambigüedades y tensiones inherentes al proyecto mismo. Además, cabe mencionar que el “grupo de estudios subalternos latinoamericanos” es mi propia traducción, hecha a partir de una interpretación del significado en inglés.

En el Capítulo 6, el último capítulo de análisis, avanzamos hacia el otro esfuerzo grupal relacionado a la crítica postcolonial latinoamericana, el de la colonialidad¹³. En específico, se trata de la producción textual del grupo modernidad/colonialidad y cómo éste ha buscado no sólo aplicar ciertos enfoques y conceptos de análisis postcoloniales a América Latina, sino que ha intentado repensar las mismas premisas de los *postcolonial studies* a partir del particular rol histórico de América Latina, fundamental en la conformación del mundo “moderno” (articulado, muchas veces, como sistema mundo), así como los singulares aportes respecto de su propia producción intelectual comprender y criticar este último. El análisis de las manifestaciones sintomáticas al final del capítulo buscará ofrecer, además, una crítica constructiva resalte los aspectos prometedoras hallado en estos textos (que podrían ser retomados), así como los desaciertos que imposibilitaron su realización, que corresponden a distintos momentos y orientaciones del grupo.

Por último, esta tesis terminará con una conclusión que sintetiza los puntos sobresalientes de la investigación, ofreciendo también una breve reflexión sobre los límites de la presente, con el objetivo de abrir caminos para futuros trabajos.

¹³ Si bien la mayoría de los que han trabajado sobre este grupo se refiere a la decolonialidad, al giro decolonial o a estudio decoloniales, etc., este trabajo, – como se verá con mayor detalle en el mismo Capítulo 6, en adelante– considera que el primer momento de la discusión, el grupo modernidad/colonialidad, tiene un carácter distinto como esfuerzo grupal que no necesariamente se condice con la posterior adición del prefijo “de”.

Capítulo 2 – Interrogando las ausencias: Marco teórico y método de lectura

...el ejercicio de la crítica es la exigencia de lo discontinuo, el exabrupto de la interrupción...
—Carlos Surghi “Prólogo” *La edad de la lectura*

¿no explica el psicoanálisis que toda opinión verbalizada tiene algo –o todo– de error, y que la verdad no consiste jamás en la palabra dicha, sino en la precisa relación que la une a un no dicho que a la vez la hace posible como palabra y como error?
—Oscar Masotta “¿Qué es el psicoanálisis?”

Si esta tesis plantea el objetivo de identificar y analizar en un corpus determinado aquello que no se hace presente de forma manifiesta, el enfoque teórico cobra una importancia mayor. Por consiguiente, el presente capítulo tiene por objetivo construir y explicar el marco teórico que asume esta tesis, que va desde la orientación general, a los conceptos de análisis, pasando después por un método de lectura, para finalmente terminar desembocando en una esquematización del corpus a examinar en los capítulos 4, 5 y 6 que siguen. En otras palabras, vamos a detenernos en las subsecciones *Genealogía* (la orientación teórica mayor), *Síntoma*, *Metonimia* (los conceptos que permitirán abordar el objeto de estudios) y *Corpus y Clave de lectura* (donde se desplegará qué es lo que se propone leer y, primero, cómo). Por último, para demostrar que la decisión de emplear unos conceptos teórico-metodológicos en lugar de otros no fuera antojadiza, se compararán éstos con otros conceptos parecidos explicando la particular ventaja de aquellos que fueron seleccionados para el presente estudio, y/o se situarán su despliegue en las mismas discusiones que atañen al corpus.

Genealogía: o una historia de las continuidades

Esta tesis busca examinar la noción de civilización (tema del que nos ocuparemos a partir del capítulo siguiente) de manera genealógica. La genealogía, en tanto abordaje analítico acuñado por Michel Foucault en los años 1970, consiste, en los términos más básicos, en un rastreo de los comienzos extraños y, muchas veces, banales que sustentan las nociones discursivas y prácticas sociales vigentes, normalizadas como partes constitutivas de nuestro presente, que nacieron con él. En esta sección del capítulo, explicaremos la genealogía como enfoque teórico con sus implicaciones metodológicas, en general y para esta tesis. Sin embargo, en adición a una explicación de la idea planteada por Foucault, situaremos, sobre todo, esta discusión en el marco de los debates latinoamericanos/latinoamericanistas, de diversa índole, para así contextualizar este enfoque respecto a la temática de la tesis y el ámbito universitario en donde ésta se ha realizado.

En qué se distingue de la historia de las ideas

No obstante, antes de explicar y profundizar en el concepto de genealogía, y luego demostrar su relevancia para la investigación realizada en estas páginas, primero tendríamos que ver por qué no he optado por una historia más convencional del concepto de civilización y sus transformaciones a lo largo del tiempo, los factores que lo llevan a América Latina, y cómo el vocablo es resemantizado por los mimos intelectuales latinoamericanos. No es que ninguno de estos factores no nos interese – haremos un breve pero necesario recorrido en el Capítulo 3– sino que lo que está en

cuestión es cómo la impronta que deja dicho concepto sigue obrando como trasfondo nocional para otras discusiones rotulados y tematizados con otro vocabulario.

Quizá el enfoque más obvio habría sido el de la historia de las ideas. Sin embargo, aunque el acto de contextualizar las ideas (tanto masivas como intelectuales) socio-históricamente, y seguir sus transformaciones a lo largo del tiempo, sea un trabajo muy valioso, hasta muchas veces una tarea necesaria, la historia de las ideas (y otros enfoques parecidos) resultaría poco operativa para esta investigación, particularmente en el análisis del corpus. Ahora bien, considerando que esto no es una indagación en la emergencia o en las diferentes aplicaciones de la historia de las ideas, puede que perdamos la mirada exhaustiva que nos arrojarían las interesantes excepciones, pero en términos más generales, adoptar semejante enfoque generaría algunos inconvenientes al menos en cuanto 1) al rol que ha jugado en América Latina, en el sentido programático y; 2) sobre todo, a la falta de coincidencia con los objetivos de la presente tesis.

En el decisivo libro de Santiago Castro-Gómez¹⁴, *Crítica de la razón latinoamericana*, “lo latinoamericano” viene siendo una especie “revelación” o “descubrimiento” de lo propio, en este caso de un pensamiento propio, establecido por intelectuales universitarios, hereditarios de la función letrada de antaño, es decir: “Existe una lógica de la historia, un sujeto trascendental, unas objetivaciones de la conciencia y unos intelectuales críticos que se descubren a sí mismos como valiosos y de paso revelan el secreto de lo nuestro” (118-119). Enfocándose en el trabajo de

¹⁴ Como se verá a lo largo de la tesis, Castro-Gómez aparece una y otra vez como integrante de las discusiones grupales halladas en el corpus. No obstante, *Crítica de la razón latinoamericana* corresponde a un trabajo realizado a título individual antes de su participación regular espacios. Aun así, este trabajo llega a ser discutido en varias partes del corpus, ya que discute varios aspectos del latinoamericanismo y el pensamiento/filosofía latinoamericanista.

filósofos como Leopoldo Zea y Arturo Roig, el crítico colombiano logra demostrar una relación estrecha entre la historia de las ideas y la idea de América Latina elaborado desde dentro del continente. A partir de una filosofía historicista inspirado del español José Ortega y Gasset, luego de que uno de sus discípulos, José Gaos se exilie en la Ciudad de México donde desempeñará como académico por el resto de su vida profesional, el filósofo mexicano formado con Gaos Leopoldo Zea profundizaría una historia de las ideas latinoamericanas, proyecto que finalmente el argentino Arturo Roig continuaría, cambiando el enfoque hacia las ideologías políticas que sustenten los discursos. En términos básicos: “El argumento de Gaos es que no habrá filosofía hispanoamericana sino en la medida en que haya una historia de la filosofía hispanoamericana.” (Castro-Gómez, *Crítica* 99). En la versión más acabada de este enfoque, la de Roig, hay un cambio desde la particularidad que cobran los sujetos frente a sus circunstancias, hacia cómo éstos se posicionan axiológicamente frente a su realidad social, dando acceso así a un “universo discursivo”. Este cambio, en palabras de Roig, significaría que “De una historiografía “descriptiva” de las ideas, se ha pasado a una historiografía “explicativa” o, si se quiere, genética” (Castro-Gómez, *Crítica* 109).

Este malestar con la historia de las ideas de una élite intelectual latinoamericana –ya que sea programáticamente, como en el caso de Roig, o implícitamente en el quehacer crítico del letrado– tendría que ver, no sólo con el historicismo de la filosofía latinoamericana de mediados del siglo XX, sino también con unas prácticas discursivas

que han estado presente de distinta forma desde los “letrados”¹⁵ de mediados del siglo XIX. En un trabajo muy parecido al de Castro-Gómez, tanto teórico-metodológica como temáticamente (particularmente respecto a la obra de Leopoldo Zea), el crítico brasileño plantea cómo la idea José Martí respecto a una América Latina “natural”: “[...] adquiere una dimensión performativa, por la cual, *en el preciso momento en que el discurso supuestamente describe un estado de cosas, en realidad lo produce.*” (28; destacado mío) Pues bien, aunque José Martí está explícitamente criticando el discurso letrado decimonónico sobre civilización y barbarie, la operación discursiva de una producción (o por lo menos prescripción) revestida de una descripción de una realidad ya existente permanece como un recurso recurrente.

Ahora bien, de acuerdo a lo anterior, hay por lo menos dos problemas los que hacen la genealogía una mejor entrada al tema que un enfoque desde la historia de las ideas. El primero es *metodológico*, en el sentido en que algo así como la civilización se analizaría, ya no desde una óptica de una universalidad “global” (un concepto francés “trasplantado” en un territorio que le es ajeno) a una universalidad “particular” latinoamericano, donde dicho concepto cobra sentido únicamente desde las coordenadas propias y locales. Esta tesis, justamente, busca evitar quedarse en uno de los polos que ha aquejado al latinoamericanismo, a saber: la copia servil versus la radical apropiación. Con una mirada genealógica, uno puede ver con más nitidez conceptos y discursos transformados a través de la traducción (esto lo volveremos a ver en el próximo capítulo) –la cual siempre presupone una simultánea extranjería y apropiación– y

¹⁵ Ahondaremos más la cuestión de los letrados, sus textos y función social en el siguiente capítulo

lógicas/nociones que aparecen sintomáticamente con, o producto de, estos discursos a raíz de las capas de intertextualidad que no siempre muestran sus huellas. No obstante, considerando que está claro que no todos los enfoques de la historia de las ideas se agoten en este abordaje particular, hay un imperativo *ético*, asumido en esta tesis, de no seguir entramado en el quehacer de los letrados. No es porque el presente trabajo se posicione por fuera de la cultura letrada –esto sería una aseveración arrogante por su falta de consciencia y auto-crítica, y una perspectiva maniquea poco útil– sino porque, como en la misma crítica postcolonial, el objetivo es des-normalizar las prácticas propias a un ámbito social en el que uno participa –uno que conlleva un grado no menor de poder y privilegio– para aprovechar de herencias en vez de estar sujetado a éstas.

Pero, en términos más generales, ya existen muchos buenos y rigurosos estudios que trazan la historia del concepto de civilización, algunos que sí asumen un enfoque metodológicos de la historia de las ideas. Como veremos en el siguiente capítulo, cuando nos ocuparemos del “estado de la cuestión” respecto a la civilización, algunos de estos estudios examinan la evolución del concepto en general y otros con respecto a América Latina; esta tesis pretende enfocarse en caminos menos explorados.

Por otra parte, considerando que la civilización se considera sobre todo un “concepto”, los enfoques de la historia conceptual han presentado similares desventajas, ya sean con menos bagaje en el campo universitario e intelectual latinoamericano. La historia conceptual desarrollado por Reinhart Koselleck empezó como un complemento de la historia social, de la cual se independizó poco después por desacuerdos internos al campos de la historia social alemana (Müller 79). Dicho vínculo con lo social tiene que

ver con uno de los pilares más importante de la historia conceptual, a saber, el pensar los conceptos junto con la realidad en la que circulan (es decir, una realidad no constituida discursivamente), y cómo se efectúan mutua incidencia entre sí (Müller 82). Por consiguiente, en vez de una metodología más amplia de historia social, la conceptual se presenta como una perspectiva o actitud frente a los conceptos mismos. Dicho enfoque es fundamentalmente diferente del de la genealogía foucaultiana considerando que una de sus premisas fundamentales es que un concepto sigue vigente en la medida en que reúna y represente experiencias y expectativas sociales ya que, de lo contrario, dejaría de circular, como una metáfora de la vida y muerte del concepto (Müller 84)¹⁶.

No obstante, la genealogía no presupone una realidad dada *a priori* con la que un concepto lograría resonar –y seguir resonando si es que logra “evolucionar” adecuadamente con los tiempo–, sino un situación mucho más compleja de vaivenes entre ideas, instituciones y prácticas (y en estas últimas se incluirían los discursos). La genealogía, en el sentido foucaultiano, admite que toda cosa es constituida por piezas que le son extrañas (Foucault, “Nietzsche” 1006), por lo que el objetivo de un abordaje genealógico sería el arrojar luz sobre estas piezas ajenas, el visibilizarlas y entender cómo han funcionado. En otras palabras, como plantea Rodrigo Karmy, una genealogía es una “exploración de aquello que nos constituye, pero que nos es extraño. El trazo de una historia que sobrevive a su propia invisibilidad” (Karmy, “La potencia” 198).

¹⁶ Como podemos ver a estas alturas, sobre todo en los abordajes de Roig o de Koselleck, la historia de las ideas (o conceptual) sigue siendo muy útil. Más allá de si existen suficientes historia de un determinado concepto o no, constituye claramente una herramienta potente para examinar los campos en los que circulan los conceptos. Pero ya que esta tesis no pretende ser un estudio de campos culturales, son otras las teorías y métodos que terminaron siendo más adecuados para la investigación en cuestión.

Pues, es justamente por eso que he optado por una genealogía en vez de una historia de la idea de civilización. Mientras que la historia de las ideas probablemente examinaría la evolución del vocablo de civilización (o cualquier otra palabra devenida concepto o idea articulada), la genealogía, en cambio, se preguntaría más bien por la lógica por detrás del vocablo en su momento de emergencia y cómo esta misma se reviste de otras formas a lo largo de tiempo. Como plantea Avelar, este cambio de foco hacia la emergencia y las condiciones de posibilidad “aleja la genealogía de la empresa más convencional de la historia de las ideas. Para decirlo más claramente, esta última trata de la evolución de ciertos significados y contenidos, mientras que la primera trabaja con la construcción de economías discursivas y campos de fuerza” (20). En otras palabras, más que la historia de un determinado vocablo con sus resemantizaciones, se trataría de la historia de una noción (y las lógicas que instala) que atienda a los vocablos y las formas utilizadas para vehicularla.

Aunque los orígenes y, sobre todo, diversos usos y aplicaciones de la genealogía y la historia de las ideas exceden el alcance de esta tesis, una diferencia importante que separa la forma en que estos dos enfoques se han desplegado, en lo que concierne a los objetivos de esta tesis, tiene que ver el trato con el concepto. Un concepto, en tanto vocablo –en este caso “civilización”– sería para una historia de las ideas una examinación de los antecedentes contextuales que dan paso su emergencia, sus múltiples usos en un plano sincrónico y luego cómo dicho vocablo es reapropiado y resemantizado por los distintos usos posteriores. Sin embargo, para esta investigación, el concepto en sí se verá, más bien, como un punto nodal –una traducción para ser

específico (a la que volveremos en el siguiente capítulo)– que emerge a partir de un borroso conjunto de factores y que pervive, no como concepto, sino como noción; una noción que no nació con la emergencia del concepto de civilización –pero que sí se condensó en él– y que no murió una vez que dicho concepto tomó otros rumbos. Pero antes de adentrarnos debidamente en la genealogía como teoría, veamos primero cómo esta tesis se posiciona frente a la cuestión de concepto versus noción.

En *Mal de archivo* de Jacques Derrida, la distinción entre concepto y noción cobra particular nitidez en relación a los objetivos de investigación en cuestión. En una aproximación al archivo en los textos de Freud –asunto que Freud aparentemente nunca aborda en sus estudios– el filósofo francés explica cómo una noción puede vincularse o colarse en un texto sin necesariamente ser nombrada, al contrario de la dureza del concepto, que se impone con la pretensión de precisión, a saber: “Opongo aquí el rigor del *concepto* a lo vago o a la imprecisión abierta, a la relativa indeterminación de una *noción* semejante. «Archivo» es solamente una *noción*, una impresión asociada a una palabra y para la cual ni Freud ni nosotros tenemos ningún concepto.”(37). De acuerdo con enfoque planteado por Derrida, si bien las ideas en un texto pueden estar asociadas a una noción sin nombrarla, esto no significa que no se pueda identificarlas. Las dos siguientes subsecciones están dedicadas justamente a proponer una manera realizar semejante búsqueda con el corpus de investigación. No obstante, volviendo al elemento central de la genealogía mencionado más arriba, ésta se trata de una búsqueda por visibilizar las piezas que componen algo pero que, a la vez, le son ajenas o extrañas. Por consiguiente, la noción de “noción” va a ser central en el trato genealógico de

civilización en los textos examinados en los capítulos 4, 5 y 6, por lo que tenderemos a llamarlo con ese apelativo “*noción* de civilización”, por su doble presencia-ausencia; presencia como noción que incide de forma significativa, pero ausencia como concepto o vocablo.

La genealogía: ¿en qué consiste?

Ahora bien, sin más desvíos, ¿en qué consiste una genealogía foucaultiana? La genealogía, tal como se articula en el texto fundacional “Nietzsche, la généalogie, l'histoire”, publicado en 1971, se entiende como una búsqueda histórica efectiva y no tradicional, elaborada por el mismo Foucault a partir del trabajo del filósofo alemán Friedrich Nietzsche sobre la genealogía de la moral. Su especificidad radica en el hecho de que se genera un cambio de foco, del “origen” al “comienzo”, en el que el objetivo es identificar –en oposición a la idea de que las palabras necesariamente guardan su sentido, dirección y lógica (1004)– la “procedencia” y de la “emergencia”. Si bien estos dos términos pueden parecer casi banales –desde la perspectiva de francés u otros idiomas romances– Foucault los rastrea en el trabajo de Nietzsche reparando en el hecho de que el filósofo alemán los prefiere por sobre una tradicional tendencia de búsqueda del origen de las cosas, articulado con la palabra *Ursprung*, una que Foucault vincula a una moral de corte platónico que ha permanecido hasta en la filosofía moderna (1005). La *Herkunft* y la *Entstehung* –traducidas a castellano, desde términos muy parecidos en francés, como la procedencia y la emergencia– serían dos factores que se cruzan para constituir las cosas de nuestro mundo. La procedencia remite al

comienzo en el sentido de los acontecimientos, muchas veces dispersos como accidentes (1009), que se registran componiéndose así un cuerpo a partir del cual se puede rastrear cosas (que varían entre objetos materiales hasta, como en nuestro caso, ideas o nociones) que se vinculan a éste filialmente (1011). La emergencia, en cambio, da cuenta de las relaciones de fuerza en el plano social, las que dan paso a que una determinada cosa aparezca (1011) y cobre un sentido particular (1013); no sólo respecto a las condiciones, sino también a las reglas sociales impuestas por las clases dominantes, las que pueden ser apoderadas por otras clases quienes les otorgan otros significados y valores simbólicos (1014.)

Cuando Foucault escribe esta líneas, en un artículo de unas 20 páginas, está pensando cómo pasar de una mirada histórica de la periodización, de momentos históricos específicos, hacia una forma de indagación que considere tanto las continuidades como las discontinuidades entre ciertos momentos históricos, y que arroje luz sobre las transiciones. Esto es conocido comúnmente como el paso entre el trabajo arqueológico y, luego, genealógico del pensador francés. Pero en vez de ver estos dos enfoques como abordajes antagónicos, habría que entenderlos como una continuidad complementaria¹⁷, en donde, si bien hay importantes diferencias respecto a lo que se dirigen, se alimentan entre sí. Por eso, de este primero período “arqueológico”, hay dos conceptos imprescindibles que dan paso a la genealogía de 1971 en adelante. Éstos serían las “formaciones discursivas” (de la *Arqueología del saber* de 1969) y el

¹⁷ A diferencia del lugar común de un Foucault de primer y del segundo momento (tropo que se repite con tantos pensadores importantes que tienen una obra variada, de Edward Said a Karl Marx), otros estudios han apuntado a la continuidad y complementariedad entre la arqueología y la genealogía, tales como el de Koopman (30-44) y Dreyfus y Rabinow (104).

“episteme” (de *Las palabras de las cosas* de 1966). El segundo se trata de las condiciones que posibilitan la configuración de un conjunto de saberes característicos de un lugar y una época. Por eso, Foucault indaga en la discontinuidad entre los epistemes renacentista, clásico y moderno, cada uno con su propia manera de entender el mundo (Foucault, *Les Mots* 13). Por otra parte, las formaciones discursivas puede entenderse, según Edgardo Castro, como “las condiciones históricas de posibilidad (del *a priori* histórico) que han hecho que en un determinado momento sólo ciertos enunciados y no otros hayan sido efectivamente posibles” (146). Ya podemos ver –entre el episteme y la formación discursivo, el paso entre lo que podría entenderse como un momento encerrado en una lógica que le es propia, a una mirada hacia el archivo, entendido ya no como una colección y sus procesos de selección y categorización, sino un sistema de reglas que posibilitan que condicionan los discursos (*L’Archéologie* 170-171)– un avance hacia la genealogía.

Según Colin Koopman, en uno de los estudios más exhaustivos sobre este enfoque teórico, la genealogía ofrece una valioso “crítica histórico-filosófica del presente” que es efectiva y singularmente importante como práctica (5). Lo que aporta Koopman a la discusión sobre la genealogía foucaultiana es una distinción –a veces demasiado tajante, pero no por eso menos útil– entre los métodos (arqueología genealogía y problematización) de pensador francés y sus conceptos (disciplina, biopoder, etc.); métodos que disponen de herramientas específicas de indagación crítica (6-7), que Foucault mismo ha usado en sus estudios de caso (la locura, las cárceles, etc.). Para éste, luego del mencionado texto de 1971 donde el pensador francés hace un

primer mapeo del idea, se ve una incipiente implementación de la genealogía en la práctica. Por ejemplo, en *Vigilar y castigar* de 1975, Foucault, en vez de enfocarse en las diferencias y discontinuidades entre epistemes, traza una transición entre el castigo como espectáculo público a la reclusión institucional con sus concomitantes continuidades y discontinuidades (Koopman 39). Luego, con el primer libro de la *Historia de la sexualidad* de 1976, su método se habría consolidada en la medida en que realizó una historia de la sexualidad atravesada por distintas prácticas de saber y poder que se entrecruzan (Koopman 2-3). La diferencia metodológica entre la arqueología y la genealogía, para Koopman, sería la inclusión de lo que antes mencionamos –la emergencia– para así examina no sólo lo que existe, sino también lo que surge y a que cosa se vincula (procedencia) aquello que surge (40).

A lo anterior volveremos en el capítulo siguiente en el sentido de las continuidades epistémicas que existen entre el período letrado decimonónico y el latinoamericanismo universitario de hoy en día, a pesar de las importantes diferencias discursivas y paradigmáticas.

Por otra parte, considerando que esta tesis interroga textos en donde se despliega pensamiento crítico de y sobre América Latina, es importante señalar que la utilización de teoría foucaultiana en otro ámbitos ha tenido varias críticas. Como señala Arturo Escobar (un participante en algunas de las obras colectivas del corpus), el trabajo de Michel Foucault en el “tercer mundo” no se puede separar de las instituciones disciplinarias y normativas del “primer mundo” que se han extendido a la periferia, así como los discursos primermundistas sobre el tercer mundo que forman parte de los

aparatos de dominación de éste (377). Por otra parte, los diferentes niveles de industrialización y estructuras de clase social, y el hecho de que estas diferencias sean un problema por resolver en los discursos desarrollistas (383-384) han de tomarse en consideración cuando se aplican los análisis sociohistóricos en Foucault a América Latina. Por otra parte, Claudia Zapata, de acuerdo con la crítica de Gayatri Spivak, señala que cuando Foucault habla sobre lo que dice el otro subalterno, lo construye “en el espacio europeo, del cual obtienen conclusiones generales sobre temas como la representación y la función de los intelectuales” (“Michel Foucault” s.n.). Estas generalizaciones no son necesariamente benignas, pues vinculan la otredad a una economía de deseo del otro más que un interés hacia el otro como tal. Por consiguiente, el uso del trabajo de Foucault en esta investigación se hace con sobriedad, tomando en cuenta los alcances y límites de la obra de este autor y del contexto de producción de sus textos. Sin embargo, a mi parecer, los riesgos de pasar los límites y así exagerar la aplicabilidad tendría que ver más con los aspectos temáticos (la locura, el castigo, la sexualidad, etc.) que los teórica-metodológicos. No quiero decir que se pueda desasociar los temas de los enfoques de estudio a éstos; más bien, sostengo que los enfoques tendrían un mayor grado de maleabilidad, haciéndolos más apropiables a distintos contextos y objetos de estudios, como veremos en la próxima sección del capítulo.

No obstante lo anterior, existen una cantidad no menor de estudios en y sobre América Latina, realizados por estudiosos latinoamericanos que utilizan el enfoque genealógico. Pero ya que esto no es el tema central de la presente tesis, la pregunta que

cabría hacer es: ¿cómo se ha desplegado la genealogía en el ámbito del latinoamericanismo? Con eso, no nos referimos necesariamente a especialistas latinoamericanos de la genealogía y/o de Foucault (como el mencionado académico argentino Edgardo Castro), sino a quienes han asumido este enfoque teórico en el estudio de textos del mismo ámbito del que vienen los del corpus de esta tesis. De hecho, los dos textos anteriormente citados respecto a la historia de las ideas son, además, particularmente ilustrativos respecto a cómo sería una genealogía del discurso intelectual latinoamericano. Específicamente, respecto al tema del discurso latinoamericanista intelectual/letrado, Castro-Gómez señala que:

tales discursos de identidad nada tienen que ver con una naturaleza, una cultura o una forma de ser llamada “Latinoamérica”, sino con las ambiciones de los letrados y su vinculación endémica con la política. De modo que el objetivo de la genealogía es *deshacer* las continuidades históricas a las que se aferran los discursos de identidad, para hacer emerger, en su lugar, la *multiplicidad* de líneas que nos atraviesan [...] no como la búsqueda de un origen que funciona como espejo en el cual debemos reconocernos. (*Crítica* 120; énfasis en el original)

Aquí, el filósofo colombiano deja en claro el problema de qué es América Latina o el ser latinoamericano adolece de una cierta ingenuidad en el sentido en que no hay un origen u verdad absoluta detrás de nombre, y que lo que habría que hacer es entender los intereses políticos y trasfondos conceptuales que permitieron las constantes reinvencciones de la idea de América Latina.

Muy poco después del libro de Castro-Gómez, Avelar publica su artículo, cuyo título, “Hacia una genealogía del latinoamericanismo”¹⁸, deja entrever su compromiso

¹⁸ Si bien estamos citando su traducción a castellano realizado en Chile de 2012 –esto solamente porque la traducción corresponde a una versión ampliada por el mismo autor– fue publicado inicialmente en

con dicho enfoque. En él, el ensayista brasileño elabora una crítica tajante contra del uso constante de “La engañosa primera persona del plural –quizá la más poderosa arma gramatical de los discursos identitarios” (28)

Bajo ninguna circunstancia el genealogista asumirá la existencia de un objeto dado de antemano que espera ser descubierto: una genealogía de la psiquiatría, por ejemplo, no asume que la locura existe como un estado puro, [...] la genealogía aborda los caminos por medio de los cuales este conocimiento –la medicina– construyó su objeto de estudio de acuerdo con ciertas premisas. Esto no quiere decir [...] que el objeto terminaría por convertirse en una mera invención sin existencia empírica, o que el conocimiento que realiza la construcción opera libremente. [...] el sujeto mismo no preexiste a la construcción de su objeto, precisamente porque es a través de dicha construcción que llega a ser un sujeto[...] una aproximación genealógica no asume la existencia de una entidad llamada “América Latina”, dotada de una cierta unidad y atributos comunes, sino que más bien investiga cómo ciertos significados han sido atribuidos a ese objeto en el proceso mismo de concebirlo. (20).

Si bien creo que es importante no exigir que los textos del pasado hablen como pensamos que debemos hablar hoy en día –y de no generalizar hasta tal punto que las importantes diferencias entre un Sarmiento, Martí y Zea se pierdan– (un riesgo real, pero no inevitable de tal enfoque) la utilidad aquí de la genealogía reside en la capacidad de arrojar luz sobre ciertas formas de hablar y pensar –implicando grados de poder– que se reproducen casi automáticamente en la medida en que permanezcan invisibles; visibilizarlas permitiría su transformación. Y es justamente ahí donde la genealogía nos ofrece un abordaje no sólo adecuado, sino potente, para entender en qué medida los textos de hoy lidian –muchas veces inconscientemente– con ciertas continuidades del pasado, para así examinar cómo éstas se manifiestan e inciden en los debates contemporáneos.

inglés en 1997 como “Toward a Genealogy of Latin Americanism” en la revista *Dispositio/n*, publicación que alberga varios de los textos que componen nuestro corpus.

Por último, respecto al uso de este enfoque foucaultiano en el presente estudio, cabe señalar que, aunque he elegido una metodología basada en la genealogía, ésta no ha de entenderse en el sentido procedimental –de etapas a seguir y técnicas específicas – sino en el sentido griego de un camino hacia los objetivos. Es justamente en este punto que me distancio del trabajo de Koopman que, si bien constituye indudablemente unos de trabajos más exhaustivos y rigurosos sobre la genealogía de Foucault, su insistencia de encuadrarla como una metodología, ante todo, aplicada y pragmática (casi científicista); como un juego de herramientas (11-12). En cambio, yo pienso que este tipo de aseveraciones, aunque puedan ser académicamente productivas e intelectualmente legítimas, resultan algo apresuradas y sintomáticas de las culturas institucionales y sociales (en este caso, la norteamericana) en las que se despliegan. Es cierto que el trabajo del Foucault ofrece ideas que tendrían aplicabilidad metodológica concreta, pero intentar hacer otro Foucault práctico e empírico para contrarrestar su imagen estereotipada de críptico y postmoderno sería combatir un reduccionismo con otro. Pero el desacuerdo no se basa solamente en posiciones al quehacer intelectual, sino porque la genealogía foucaultiana tiene mucho por ofrecer en cuanto un marco teórico que no necesariamente se traduce a métodos prácticos. Como veremos a continuación en este capítulo, son otras los métodos que utilizaremos para complementar algunas lagunas en este enfoque teórico. La razón es la siguiente, aunque Foucault sí tiene trabajos en los que muestra un método genealógico, los objetos de estudio, aquello al que el historiador-filósofo aplica su genealogía, son muy distintos; mientras que Foucault tiende a examinar temas que atraviesan amplios momentos

históricos a través de ciertos eventos, textos y personas como manifestaciones características de éstos, aquí tenemos un corpus acotado que leeremos a la luz del bagaje nocional de un concepto que le antecede. Por ende, *nos interesa mucho más cómo Foucault plantea y explica su genealogía* que cómo él la utiliza en la práctica.

Entonces, frente a esta importante acotación, lo que nos ofrece la genealogía foucaultiana en concreto para la presente tesis se halla, mas bien, en su texto inaugural sobre la genealogía de 1971 elaborado a partir de las ideas de Nietzsche (debidamente citado más arriba). Específicamente, en dicho Foucault no plantea que se trata, y ni siquiera describe, una metodología propiamente tal. Lo que el pensador francés ofrece es una *orientación* teórica, una que puede abrirse a múltiples métodos, dependiendo del objeto o tema, y puede aterrizarse de múltiples maneras dependiendo de la disciplina y los objetivos, entre otros factores. Entonces, una vez establecido que la genealogía no se reduce a una metodología procedimental, y considerando que el objeto de estudios consiste en un corpus de textos académicos, la pregunta que se impone es ¿cómo se puede leer un texto genealógicamente? No me refiero a los conceptos que en los textos se hallan, esto está más claro en la obra del francés, ya que se trataría que seguir en juego de continuidades y discontinuidades a partir de la emergencia de éstos. Particularmente, y a modo de transición hacia la siguiente sección, la pregunta sería: ¿cómo se puede leer esta extrañeza, esta invisibilidad constitutiva a la que se ha referido? Aquí planteo la “lectura sintomática” como complemento necesario a una “orientación genealógica” a los textos para rastrear así lo que les es simultáneamente constitutivo y ausente.

Síntoma: o el reverso de la traducción

Antes de adentrarnos en el “síntoma” propiamente tal –y en qué consiste una “lectura sintomática”– haría falta primero explicar por qué “síntoma” y no “traducción”¹⁹, como dos nociones que entrecruzan, tanto en la bibliografía (o por lo menos en la traductología elaborado desde las humanidades) como en la misma temática de la presente tesis. Si bien nos ahondaremos con mayor detalle en el tema de la traducción en el Capítulo 3, –en la medida en que establezcamos la pervivencia del bagaje nocional de civilización como continuidad a partir de una traducción del concepto por parte de los intelectuales letrados de mediados de siglo XIX– primero desplegaremos a continuación cómo aquí se entiende la noción de traducción (para luego profundizar y aplicarla en el próximo capítulo), así como establecer el deslinde entre ésta y el síntoma para seguir afinando el marco teórico-metodológico.

Si bien la traducción, como práctica y como prisma teórico, es en sí, un tema sobre el cual ríos de tinta se han derramado, fue Paul Ricœur el que parece haber sintetizado con agudeza las distintas maneras de entender la traducción, desde las humanidades²⁰. Según éste, los distintos abordajes a la cuestión de traducción podrían

¹⁹ Esta acotación se hace en respuesta a algunos comentarios recibidos en instancias previas a la entrega de la tesis, de la presentación del proyecto de investigación y sus avances, en donde me preguntaron por qué, siendo yo un estudioso de la traductología, no hablo de este asunto a través de la traducción. Ya que a veces la auto-referencia lleva a que uno extienda los enfoques y temas propios a analizar y encuadrar todo objeto de análisis, incluso cuando no corresponde, quisiera empezar por esta distinción traducción/síntoma, para dejar en claro donde está operando la traducción y dónde se encuentran los límites de ésta.

²⁰ Aquí me refiero a las humanidades como el conjunto de las disciplinas y campos de las ciencias humanas –filosofía, literatura, historia, etc.– así como las prácticas que de allí se desprenden como la narrativa, poesía, ensayismo, crítica cultural, etc. Es importante señalar eso para dos razones. La primera, y más importante, es que la traducción también se practica y estudia en ámbitos, cuyos problemas

agruparse en dos tendencias: la primera sería el trabajo con la diferencia, en donde la traducción es entendida como el producto (muchas veces escrito) del encuentro de idiomas, en donde se afectan mutuamente o más texto a traducir tiene efecto sobre la lengua de llegada. El texto emblemático de esta tendencia sería *L'épreuve de l'étranger* (1984)²¹ de Antoine Berman. La segunda tendencia tendría que ver con el fenómeno más amplio del procedimiento constante de transformación en toda comunicación, expresión y comprensión. La obra por excelencia de esta corriente sería *Después de Babel* (1975), de George Steiner, la que inmortalizó el refrán: “Comprender es traducir” (Ricoeur 21-22). Ahora bien, lo anterior no significa que no haya cruces, u obras y/o pensadores que aborden ambas tendencias juntos; un ejemplo de ello sería el discurso de 1813 de Friedrich Schleiermacher, uno de los textos inaugurales de la traductología moderna, en el que, aunque el filólogo alemán diga que su objetivo es reflexionar sobre la traducción entre distintos idiomas (225), introduce el tema admitiendo que muchas veces también hace falta traducir entre dialectos separados por geografía o tiempo, niveles de educación, entre individuos de distintos temperamentos o sensibilidades, hasta a uno mismo con el pasar del tiempo en donde lo que uno antes pensaba o decía llega a parecerle ajeno (224). En suma, el punto es, para ponerla en diálogo con el

exceden las discusiones de esta tesis, tales como las ciencias cognitivas, el desarrollo de software y la lingüística aplicada, etc. La segunda razón, más general, es que el presente estudio se enmarca en las humanidades, realizado desde tales enfoques, referentes y prácticas con vistas de aportar, críticamente, a estos mismos.

²¹ Traducido a castellano muy problemática, pero entendiblemente, como *La prueba de lo ajeno*. Esto es porque *épreuve* no es sólo prueba como una prueba (control), sino también el estar puesto a prueba o encarar un desafío o experiencia difícil; mientras que *étranger* podría significar extranjero o desconocido, en adición de ajeno.

síntoma, hace falta saber de qué estamos hablando cuando aquí se refiere al vocablo “traducción”.

No obstante, ya sea el trabajo que se lleva a cabo dentro la brecha entre distintos idiomas en contacto, o el (hacer) entender la diferencia existente dentro de una colectividad que comparte una misma “lengua”, lo que une estas dos tendencias sería, en palabras del traductólogo Salah Basalamah, una díada simultánea de “transferencia” (o a veces referida como “transmisión”) y transformación (4). Considerando lo anterior, en toda traducción hay –en distintas medidas– un desplazamiento, un movimiento –ya sea intersubjetivo e/o interlingüístico– y un cambio de forma, generando así una (o la pretensión de una) simultánea *mismidad en la diferencia*; esta cosa escurridiza que solemos llamar, problemáticamente a mi juicio, un equivalente.

Pues bien, dada la explicación anterior, ahora podemos abordar la inevitable pregunta: ¿por qué una lectura de los síntomas y no un análisis de traducciones? por qué un enfoque que asuma aspectos del psicoanálisis²², en vez de derechamente una examinación de aquello que los escritores del corpus transforman y transfieren a estos textos? Pues, como veremos, sobre todo en los capítulos de análisis del corpus, no se trata de si inciden aspectos del inconsciente (ya sea colectivo o individual, aunque es lo

²² Cabe destacar que, si bien este trabajo asume ciertas posiciones teóricas del psicoanálisis, no se presenta como una tesis psicoanalítica. Esta acotación es importante por al menos dos razones. La primera es porque el psicoanálisis es un campo de cocimiento enorme y variado abarcando varias disciplinas. Lo que nos interesa aquí son simplemente algunas interpretaciones de los textos de Freud y sobre todo Lacan (quien se enfocó en la estrecha relación entre el lenguaje y el inconsciente), que permiten analizar aquellos elementos culturales que se dejan ver sólo por su efecto en otras cosas. La segunda es que, dada la mencionada diversidad, existe abordajes psicoanalíticos altamente cuestionables –alejados, cuando no derechamente contrarios, a los objetivos del presente– que profundizan en lugares comunes en vez de desmitificarlos, reduciendo temas complejos a culposos deseos no asumidos. Un ejemplo de este tipo de enfoque es la crítica de enfoque postcolonial latinoamericano de Santiago Colás, mencionado en el Capítulo 4.

colectivo el que nos interesa) en el que escribe o no; Antoine Berman ya ha dejado en claro que la relación entre traducción y el inconsciente remontaría a la particular relación entre los seres humanos, el lenguaje y esta noción muy fugaz de “lengua materna” (283). La elección de rastrear el síntoma y no analizar traducciones se remite, más bien, a los aspectos indirectos e involuntarios, a los elementos no asumidos²³ que los escritores no buscan transformar, sino que justamente transforman aquello que ellos piensan tener bajo su control. Más que repararse en las influencias, una lectura sintomática, pretende arrojar luz sobre la “acción del no manifiesto” (Kristeva 110), la no manejan los traductores, pero que sí ejerce influencia sobre sus traducciones, como también en cualquier texto escrito. En otras palabras, se podría decir que hay mucha inconsciente *en* la traducción, pero no hay traducción realizada de forma inconsciente, en tanto producto derivacional que se lleva a cabo fraguando una interpretación particular de algo, es decir, decidiendo por una interpretación sobre otra²⁴. El síntoma (sobre todo el síntoma colectivo), en cambio, no se fragua, no tiene forma definitiva, sino que aporta a distintas formas fraguadas a partir de singulares perspectivas y experiencias. Como veremos a continuación con los planteamientos de Didi-Huberman, los síntomas corresponden más al ámbito de la interpretación que de la traducción. Por eso, el síntoma sería el excedente de la traducción –en realidad de cualquier escrito–

²³ Esto porque la posibilidad de interferencia de la(s) otra(s) lengua(s) siempre se asume como riesgo posible, sobre todo por los traductores no muy experimentados.

²⁴ Según Barbara Cassin, planteamiento con el que estoy de acuerdo, la traducción sería “el punto terminal de la interpretación” (traducción mía), una fijación que se hace dentro una multiplicidad de interpretaciones, las cuales, claro está, no tendrían el mismo valor político, estético, ético, etc. (*Sophistical* 271). En este sentido, cada traducción tendría su forma definitiva, pero no definitiva en el sentido de una clausura, pues, ya que las interpretaciones son potencialmente ilimitadas, las otras traducciones y re-traducciones también lo son.

tanto el variable que se escapa al control del traductor o del escritor, como la economía intertextual y fragmentaria que se hace presente en un texto en tanto elemento que se manifiesta sin ser evocado referencialmente; en otras palabras, a través del síntoma este trabajo se enfoca en cómo leer aquello que se posterga pero que vuelve con una fuerza y potencia tan productiva como enceguedora.

Por otra parte, si estamos en busca de elementos simultáneamente ausentes y constitutivos, ¿por qué favorecer el síntoma por encima del tan estudiado fenómeno del espectro (y, por extensión, el fantasma)? Esta figura, que adquirió renombre por el uso que le dieron Marx y Engels en 1848 en su *Manifiesto comunista*, también se relaciona estrechamente con el abordaje teórico de esta tesis, por lo que deberíamos detenernos brevemente en donde convergen y divergen ambos conceptos.

Si bien tanto síntoma como espectro comparten varios elementos en torno a su ausencia-presencia, el segundo que muchas veces adquiere un sentido de exterioridad incorporada y estructuralmente irreductibilidad, por lo que podrían resultar opuestos complementarios. En una serie de trabajos de Alejandro De Oto y Leticia Katzer (de co-autoría y por separado) que hacen dialogar Jacques Derrida con Frantz Fanon con el fin de esclarecer el ser, la subjetividad y el acontecimiento en un mundo de hoy atravesado por el legado del colonialismo, la figura del espectro:

No remite a la ausencia como modificación de la presencia, o como verdad velada a develarse, como sentido oculto a interpretarse o descifrarse, o como contenido inconsciente-reprimido a ser descubierto, sino a la ausencia radical; remite a la posibilidad estructural de ser irreductiblemente y más allá de la presencia de los referentes, los contextos y los sujetos. (De Oto y Katzer 81)

En otras palabras, aquí el espectro podría entenderse como una otredad no identitaria, en el sentido en que siempre está ahí, sin que se capture por medio de la representación; se escapa la normatividad de los referentes. Sin embargo, la complementariedad a la que me referí más arriba remite a que la noción de civilización que interrogaremos del próximo capítulo en adelante tendría que ver no con la negatividad como experiencia de ser en mundo sino que con el hecho de que la noción civilizatoria es, en sí, generadora de dichos referentes que intentan capturar esa ausencia radical a que Katzer y De Oto se refieren, reemergiendo no como radical, pero debidamente reprimida. Incluso, este pequeño deslinde se puede encontrar en otro trabajo de De Oto, en donde éste extiende esta discusión a “la dimensión espectral” de la escritura Aimé Césaire. En el fondo, en estos dos textos del intelectual anti-colonial martiniqués que analiza el intelectual argentino, la espectralidad tiene como blanco de crítico otra cosa, a saber: “El problema recurrente en los discursos coloniales y civilizatorios en tiempos de su propia crisis es que lo desaparecido retorna como fantasma y asume la unidad de unas imágenes borrosas, tenues, traslúcidas [...]” (De Oto 35). Es esta otra cosa, la noción letrada de civilización, la que mantiene una continuidad con los textos contemporáneos del latinoamericanismo ya que, precisamente, “retorna como fantasma” en un momento en donde goza de menos legitimidad que nunca como discurso vigente. No obstante, siendo un discurso *repleto de referentes*, que mantiene su lógica trocando unos vocablos por otras, se vuelve muy productivo examinarlo como síntoma, es decir, a través de una lectura sintomática.

La lectura sintomática

Pues bien, volviendo al tema de la sección, pasando desde la orientación teórica general que guía el quehacer investigativo, hacia el quehacer mismo, ¿En qué consiste una lectura sintomática? Considerando que la propuesta consiste en estudiar lo que no se puede mostrar empíricamente en los textos, hace falta una forma de exégesis rigurosa, por lo que revisaremos a continuación el primer planteamiento explícito de este enfoque formulado por el filósofo Louis Althusser, profundizado más tarde en los años 1990 en el trabajo del Georges Didi-Huberman y también por el filósofo y crítico cultural Slavoj Žižek; todos los cuales se valen de ciertas nociones psicoanalíticas que les permiten rastrear elementos textuales que escapan a la vista. Finalmente, examinaremos algunas perspectivas desde algunos ámbitos relacionados al tema de la tesis.

En 1968, Louis Althusser, junto con varios colaboradores que hoy en día son filósofos de renombre ellos mismos, publica *Lire le Capital* en el que se pregunta por la ciencia²⁵ de la filosofía de Karl Marx en *El capital*, la que no se encuentra visiblemente presente. Para Althusser para llevar a cabo su investigación, primero es preciso repensar qué significa *leer*. Éste termina afirmando que leer no es un acto inocente; es culpable de sus faltas; hasta las reivindica. En el fondo, leer significa la realización de una lectura política e intelectualmente situada y articulada como tal (12). Una de las formas de leer que éste elabora sería lo que se llama una “lectura sintomática” (a veces llamada “sintomal”, por las distintas formas de traducirla), la que presupone la existencia de *dos*

²⁵ Eso sí, ciencia entendida como un pensamiento sistematizado y/o estructural, –en el caso de Althusser, en contra de un cierto tipo de análisis historicista– pero no necesariamente como el método científico empiricista dominante hoy en día.

textos, el segundo que se articula sobre los “lapsus” del primero (29). Al respecto, es la figura del lapsus uno de los elementos que vincula esta forma de leer al psicoanálisis freudiano, reinterpretado por el pensamiento de Jacques Lacan en Francia –como se menciona al paso en un pie de página, al igual que los aportes de Foucault de aquel entonces– como nuevas formas de leer que permitan interrogar al inconsciente (13). En cuanto a Marx, lo que le llama la atención al filósofo francés es que en *El capital* el pensador alemán responde a preguntas antes de siquiera hacerlas, preguntas que se pueden encontrar veinte o cien páginas más adelante; es decir, en otras secciones a menudo sobre otras cuestiones (29). Por ejemplo, la ausencia de un concepto para la idea debidamente expuesta por Marx sobre la “eficacia de una estructura sobre sus elementos” resulta particularmente interesante –o sea, sintomática– pues la elaboración está tan acabada que lo único que falta es una palabra para nombre un objeto ya constituido en el trabajo escrito (30). Entonces, la clave sería, para Althusser, desentrañar lo invisible de lo visible, lo ausente de lo presente a lo largo de la obra; un desentrañamiento que da cuenta lo que se ve y lo que se escapa a la vista (en francés la *vue* y la *bévue*) en conjunto, como una manera de leer (17).

Una segunda elaboración de lo que sería una lectura de los síntomas, también muy volcada al ver, remonta a una obra crítica sobre historia de arte del año 1990, escrito por otro pensador francés, Georges Didi-Huberman. En *Devant l'image*, éste se encarga de problematizar y luego tensionar otras perspectivas que exceden al saber racional de dicha disciplina el que denomina y establece una serie de “certidumbres” respecto al sentido de las obras de arte visual; un saber caracterizado por el trabajo de

Erwin Panofsky (11) en donde, según Didi-Huberman se confunden lo visual con lo visible, y lo figurable con lo legible (16). De hecho, lo poco que une a los proyectos filosóficos de estos dos filósofos franceses es un rechazo a un cierto tipo de historicismo que hace del contexto sociocultural el factor determinante en toda interpretación, ya sea visual o lectora, de una obra. Para Didi-Huberman, el problema reside en pensar la imagen como un *designo* –vocablo latino que nos dejó con las palabras diseño y el equivalente del dibujo (*dessin*) en francés– y no desde su fugacidad, por la que éste opta por un acercamiento freudiano respecto a la interpretación del sueño para entender mejor la imagen como desgarro, lejos de una representación trasparente (177). Este abordaje freudiano al sueño resulta provechoso tanto para éste como para la presente investigación, ya que permite ver la escritura como un soporte para registrar lo poco que nos va quedando del olvido –o sea, el registro escritural más como baluarte en contra del olvido que un fiel reflejo de aquello que pretende “representar”– que forma parte la experiencia de la visualidad y la imagen (190). Pero, independiente de la imagen, es esta relación entre escritura y síntoma la que nos interesa. Lo que implica este enfoque psicoanalítico –el cual aporta directamente al método de lectura de esta tesis– es el *desprendimiento de las palabras de su significación* (192), ya que *los síntomas no se traducen, sino que se interpretan* (195). Este último resulta clave ya que, en el trueque de significación entre un vocablo y otro, la traducción aquí presupondría una relación estable entre significado y significante. Pero para leer los síntomas, hay que suspender las significaciones dadas contextualmente, para, más bien, interpretar aquello que constituye aquello que se está leyendo. Para aclarar lo anterior, Didi-Huberman

compara esta noción freudiana con la pesca con red como método para conocer el mar: el agua con mareas y corrientes no se detiene para ser observado, pero deja huellas en los hilos de la red, como algas, así como los peces que uno logra atrapar (204). En otras palabras, aunque lo fundamental queda inaccesible, las cosas a las que dio vida el mar pueden estar presentes e interrogadas. Éstas son los síntomas.

Lo que dice Didi-Huberman 1) sobre el *desprendimiento de las palabras de su sentido* y 2) de que *los síntomas no se traducen sino que se interpretan* resultan clave para la presente investigación. Respecto al segundo, como veremos el en próximo capítulo, los “letrados”, que pueden entenderse como traductores, toman prestados idearios de la metrópoli, los reterritorializan y transforman para su uso en las sociedades nacionales latinoamericanas que están en plena “construcción”. Sin embargo, lo que sigue operando desde entonces –lo que examinaremos en los capítulos 4, 5 y 6 en relación a la noción de civilización– habitando así las discusiones intelectuales del presente, no se hace presente de forma explícita, obligándonos a interpretar lo que la crítica actual ha dejado de traducir; ésta que, en cambio, se deja traducir por el síntoma que condiciona, en parte, su quehacer intelectual. Respecto al primero, como ya hemos visto, es justamente la genealogía la que requiere el desprendimiento de la significaciones actuales de las palabras para excavar cómo emergieron y seguir así sus derroteros.

Por último, existen las indagaciones en la cuestión del síntoma del filósofo Slavoj Žižek en su libro *The Sublime Object of Ideology*, las que esclarecen este asunto un poco más en el sentido en que una lectura sintomática tiene poco que ver con lo

textualmente explícito, y va más allá de lo implícito. Žižek inicia dicho libro con el tema del síntoma, el psicoanálisis y la forma, partiendo con la sentencia de Jacques Lacan de que fue Marx quien inventó el síntoma. Esta afirmación, que incluso sobrepasa lo que sugiere Althusser, tendría que ver, según el filósofo esloveno, la similitud con la que Marx analiza, su “procedimiento interpretativo”, la mercancía (o *commodity*) y Freud los sueños (3). Ahora bien, lo que permite trazar un hilo conductor entre el modo de análisis cuyos objetos no podrían ser más diferentes es la insistencia en la importancia de la forma; o sea, lo que hace Marx y Freud (y agregaría los autores aquí citados) no es buscar el contenido detrás de la forma, sino intentar entender qué dice la forma como tal (3). Otros han reparado en el mismo fenómeno, uno de los más connotados sería Hayden White y su aseveración de que, dada la importancia de las estructuras narrativas en la representación histórica, existe un “contenido de la forma” (x-xi). Pues, es justamente ahí donde el análisis de mercancía o sueños también valdría para los textos; pues los textos serían un de los objetos *por excelencia* en este tipo de indagación. Volviendo a Žižek, hay tres niveles de análisis que (extrapolando los planteamientos del filósofo esloveno al ámbito textual) serían: el *texto manifiesto* (convenciones y estilos de géneros textuales, términos conceptuales etc.), el *contenido latente* (temáticas referidas, ideas desplegadas, etc., ya sean explícita o implícitamente²⁶ mencionadas) y finalmente la *forma* (en el sentido del ensamblaje). Este último sería la manera en que el contenido opera (6); en otras palabras, la forma de un pensamiento

²⁶ Este último es fundamental, pues, una lectura sintomática no busca identificar a lo que un texto se refiere implícitamente como finalidad, no pretende sólo leer “entre líneas”. Estos aspectos son claves en cualquier análisis riguroso. Sin embargo, hay otro nivel que tiene que ver con la composición misma.

que no es un pensamiento en sí, sino que da cuenta de elementos del inconsciente previos a la expresión (en nuestro caso, por escrito) de tal pensamiento (10). La forma en este tercer nivel, más allá del contenido temático y las convenciones de escritura, deja entrever la mecánica del inconsciente en cuanto a su trabajo con el significante.

Por último, como esta tesis estudia y pretende aportar a las discusiones intelectuales latinoamericanas, cabe incluir algunos aportes a la cuestión de la lectura sintomática, específicamente desde el ámbito institucional argentino donde varios han reflexionado al respecto. El sociólogo e intelectual pública, Horacio González dedica un capítulo al asunto, poniendo en diálogo el enfoque de Freud en la interpretación de los sueños con los aportes de Althusser, Lacan y otros. No obstante también ve una estrecha relación entre traducción y síntoma que resulta muy llamativa respecto a lo planteado hasta aquí. Esta relación tiene que ver con dos niveles del “intercambio de desequivalentes” que sucede en la traducción, uno en el canje de “equivalente” ya establecidas, y el otro es cuando una palabra o frase nunca ha sido traducida o se usa de forma novedosa, de tal manera que se impone como “un jeroglífico a ser descifrado” (276). Es en este segundo nivel donde González plantea la traducción como lectura sintomática por la necesidad de “remover la tierra pegajosa” arrojando luz sobre los tres niveles “visibles, invisibles y de mera superficie” (277), como lo que señala Žižek.

Aun así, en el texto de González, la traducción –el relación al síntoma– adquiere un carácter de lectura, y no necesariamente de producción: “Pero quizás la idea de traducción apunta mejor al texto que pueda explicar lo que un autor ilustre dejó como lapsus” (277). Sin embargo –como yo he argumentado– aunque indudablemente sí tiene

este elemento lector, la traducción no se agota en la interpretación, para que sea traducción siempre tiene un punto terminal productivo. Con eso no quiero decir que la similitud entre síntoma y traducción que encuentra el ensayista argentino esté errada, sino que, las diferencias inidentificadas en este capítulo permitirían una lectura del corpus que evita la intencionalidad detrás del acto productivo (es decir, no accidental) que implica la traducción, permitirían ver no necesariamente qué transforman los autores, sino qué cosas se cuelan en la forma que emerge en la incorporación de la teoría postcolonial en el ámbito intelectual latinoamericana la cual, de ninguna manera se implanta sobre una *tabula rasa*.

Dicho lo anterior, González basa parte de su entendimiento de la lectura sintomática a partir del trabajo de una de sus coterráneos, Mariana Gainza quien, de hecho, nos reitera algunas nociones metodológicas básicas que he esbozado hasta este momento. Aunque ésta apunta a algunas diferencias importantes entre Žižek y Althusser en cuanto a algunos supuestos ontológicos que los que trabajan y las eficacia política que tendría en la crítica de la ideología, la lectura sintomática para ambos sigue sosteniéndose como una *práctica*, que se enfrenta contra la práctica de la escritura para así hallar “en los espacios vacíos de un enunciado la presencia de una falta, una carencia producida por el mismo «lleno» discursivo” (5). En este sentido, el objetivo es identificar “las tendencias no confesadas” (6) a través de una búsqueda de “las presencias y ausencias de un «texto», en una relación específica y necesaria entre visibilidades e invisibilidades, la lógica compleja de su articulación” (9). Es en esta

relación donde se encuentra la forma, o ensamblaje, que remite a ciertas nociones constitutivas pero no referidas explícitamente.

Por último, considerando que esta tesis toma la genealogía foucaultiana como una orientación teórica para estudiar la crítica postcolonial en su vertiente latinoamericana, nos es imprescindible detenernos brevemente en la forma en que Homi Bhabha –uno de los intelectuales a los que el establecimiento de la teoría postcolonial fue atribuido– realiza una lectura sintomática del síntoma postcolonial en el trabajo de Michel Foucault. Básicamente, lo que el teórico postcolonial encuentra leyendo a Foucault es que el colonialismo, referido sólo tangencialmente en su trabajo, opera de forma clave en sus planteamientos sobre la antropología como contra-discurso de la modernidad, el que emergen desde dentro de ésta. Aunque Foucault afirme que el colonialismo no fuera “indispensable” para la etnología, le da un lugar y protagonismo a la “situación colonial” en su negación (195). Para éste, la “perspectiva postcolonial” funciona subversivamente en la obra de Foucault; un hecho que no apunta a una carencia en sus perspectivas, sino que da paso que otros textos –elaborados a partir de lecturas que hayan reparado en eso– que le completen el argumento. Según Bhabha, a lo que este vacío en el trabajo del filósofo francés apunta no es a un “concepto” soterrado; revela, más bien “una verdad” del síntoma de su pensamiento, su forma expresiva que le da vida a sus conceptos y, sobre todo, los motivos detrás de su “deseo” de socavar las certidumbres de la modernidad occidental (196). ¿En qué medida opera la noción letrada civilización en la crítica postcolonial latinoamericana sin ser nombrada? En qué medida se hace presente por su negación?

Metonimia

Sin embargo, ya es momento de ir a lo concreto, a métodos más tangibles, por eso ¿cómo se puede realizar un análisis genealógico que atienda principalmente a los síntomas hallados en un texto? O sea, ¿Qué cosas estaríamos buscando en específico en una lectura sintomática con una mirada genealógica? Aquí hace falta añadir un último aspecto lingüístico al que el psicoanálisis les ha hecho aportes fundamentales (a veces en conjunto con la cuestión del síntoma); a saber, el rol de la metonimia. Esto es porque, es la metonimia lo que nos da el criterio para determinar cómo determinados aspectos de un texto remiten sintomáticamente a una noción cuya conexión se manifiesta genealógicamente. Fundamentalmente, lo que esta tesis pretende identificar en el corpus son rastros de una *metonimia perdida*, la que se puedan reconstruir a través de la genealogía del concepto de civilización aplicada a una lectura sintomática del presente.

Antes de adentrarnos en una metonimia *perdida*, ¿cómo se entiende la metonimia (como concepto y objeto) en el presente estudio? Primero, cabe señalar que su definición diverge considerablemente entre un estudio a otro, por lo que veremos el concepto desde las nociones más básicas del término, viendo, después, algunos enfoques que digan relación con la teoría ya desplegada hasta acá y/o que sean operativos para la investigación.

La dificultad de precisar en qué consiste la metonimia radica en su posición limítrofe entre sinonimia, hiponimia y metáfora; no obstante, se caracteriza por la

conexión que se tiende de una palabra a otra, una asociación contigua que hace que una metonimia particular forme parte de otro concepto, sin que ésta se considere necesariamente una palabra equivalente (como un sinónimo), subordinada (como un hipónimo) o sustituida (como una metáfora). Ha sido justamente con y contra este último –la metáfora– que la definición metonimia se ha forjado, lo cual surgirá en la medida en que veamos cómo la metonimia podría ayudar con el método de lectura aquí propuesta.

Para el psicoanalista Jacques Lacan, la metonimia era pieza clave en la lectura del inconsciente –el que se sitúa *entre líneas* (434)– cuya dificultad de identificar con claridad remonta a su carácter arborescente que va creciendo en distintas direcciones (502). No obstante, dichas conexiones no siempre se dan de forma explícita; a veces una rama remite a un tronco con un cierto nivel de extrañeza. En específico, mientras que la metáfora trabaja con el reemplazo –una palabra *por* otra (dos significantes que *condensan* en un punto en común)– la metonimia es resultado de una cadena de significantes –una palabra *a* otra– cuya conexión opera por *desplazamiento*. Dicho de otro modo, se trata de una palabra que se remite a otra ampliando su sentido o especificándolo, pero sin desprenderse por completo o reemplazarlo porque, a diferencia de la metáfora, evoca a más de una imagen, a distintos elementos que tienen una estrecha relación, como la vela y el barco que juntos hacen el velero (502-504).

Roman Jakobson –en un texto que Lacan mismo cita como una de las fuentes en el trabajo con la metonimia– habla de la dificultad a la hora de interpretar la

metonimia²⁷, ya que existen pocas herramientas conceptuales para así identificarla, en comparación con la metáfora. Éste agrega cada una tienen mayor preponderancia en distintos campos, pues la metáfora ha sido característica del romanticismo mientras que la metonimia del realismo, que la primera un dispositivo de la poesía y la segunda de la prosa. (Jakobson 81-82). Este último punto es importante si se considera la naturaleza de los textos del corpus a examinar pues, ¿qué hay de más prosaico y realista que la producción académica contemporánea de las humanidades y, en menor medida, las ciencias sociales? Por eso, la metonimia juega un rol relevante como recurso escritural en el género textual en cuestión. En particular, este tipo de producción escritural claramente se elabora a partir de una economía de contigüidades con distintas tradiciones disciplinares –y de campos de estudio y áreas temática– así como las herencias epistemológicas que los últimos conllevan. Pero esto no significa que dicha herencia sea siempre explícita, ni menos conocida por quienes la reproduce, independiente de que se pueda demostrar la medida en que estén atravesados por ésta en su producción textual. Y esta última aseveración es también un punto de convergencia entre la metonimia en los textos de crítica académica y, no sólo con la lectura sintomática, sino también con la orientación genealógica.

²⁷ Si bien esta tesis defiende la potencia y productividad de la identificación de conexiones metonímicas como una forma de leer, es importante señalar que el recurso, ya sea explícito o como una práctica que se da por sentado, a la metonimia y a la metáfora en los estudios latinoamericanos ha sido criticado como una forma de pensar con herramientas teóricas provenientes de centros metropolitanos –y elaboradas en inglés– realidades culturales periféricas, ignorando así las discusiones teóricas locales. Un ejemplo de semejante crítica es el texto (al que volvemos en el Capítulo 4) de Mabel Moraña titulado “De metáforas y metonimias: Antonio Cornejo Polar en la encrucijada del latinoamericanismo internacional” (Cr. Moraña). Más que crear nuevas relaciones metonímicas o metafóricas, aquí se pretende identificar ciertas metonimias existentes pero no presentadas como tales en el plano intelectual latinoamericano que ya dialogaban y contribuían a ciertos saberes metropolitanos, como el concepto de civilización. No obstante, ya que está claro que hay una línea muy borrosa entre la identificación y la construcción de algo en el trabajo académico humanístico, esta tesis asume estos riesgos con debida cautela.

Volviendo a la metonimia, en un texto sobre los debates latinoamericanistas y la figura del crítico literario Antonio Cornejo Polar, respecto al despliegue de la metáfora y la metonimia como herramientas de análisis, Hugo Herrera Pardo recurre al trabajo del teórico político argentino Ernesto Laclau para arrojar luz sobre las diferencias e interrelación entre estas dos nociones; a saber: “se puede decir que la metáfora es el *telos* de la metonimia, el momento en que la transgresión de las reglas de combinación ha alcanzado su punto de no retorno: una nueva entidad que ha nacido nos hace olvidar las prácticas transgresivas en que se basa” (Laclau, citado en Herrera 81). Ahora bien, es también importante recalcar que esta tesis se desmarca del planteamiento de Laclau respecto a la obvia transgresión de la metonimia y el “ocultamiento” de ésta en la metáfora (Herrera 81) pues, su visibilidad es contingente y muchas veces, como plantea Jakobson resulta aun más desafiante para la interpretación académica considerando que, a diferencia de la metáfora, sus conexiones no pasan por tropos culturales retóricamente establecidos (81). No obstante lo anterior, lo que plantea Laclau respecto al traspaso entre metonimia y metáfora –la definición de cada lado del umbral que las separa– resuena con la forma en que Lacan conceptualiza la metonimia en el texto anteriormente mencionado. Tal vez con menos bagaje teleológico, Lacan plantea que es el tener una lengua en común lo que posibilita que los hablantes usen dicha lengua para significar algo totalmente distinto a lo que dicen (502). Pero en eso, está claro que Lacan no sólo refiere a una lengua estandarizada (español, ruso, etc.) sino que a conjunto de referentes en común (que nunca se dan por fuera de lo lingüístico, aunque no se limitan a *una* lengua). En este sentido, se trataría de un proceso activo de

establecer conexiones nocionales a través del uso activo del lenguaje –en este caso, las conexiones que se configuran en las discusiones letrada decimonónicas en torno a la “civilización”– el que sería la antesala que luego da paso a una metáforas establecidas en un imaginario colectivo.

Dicho lo anterior, ya que el espectro de definiciones y tipologías de metáforas es casi tan amplio como el de la metonimia, se podría decir que no toda metáfora borra su vínculo con aquello a que se refiere sin nombrar. En otras palabras, hay metáforas que son más o menos explícitas en sus conexiones referenciales, por lo que la metáfora tendría, por consiguiente, una relación muy dificultosa con el síntoma o con cualquier otra bagaje nocional inconsciente y/o ajena a ésta. No obstante, ¿qué sucede si la metonimia nunca llega a constituirse en metáfora (una cuyo referente está relativamente claro)? Dicho en otras palabras, ¿cómo podemos entender el hecho de que se puede identificar conexiones claras y estrechas de contigüidad entre conceptos, las que no son ampliamente reconocidas como tales?

Por eso, lo que la presente tesis tiene como objetivo de lectura (sintomática) es encontrar la *metonimia perdida* en la crítica postcolonial latinoamericana, la que la vincula con la noción letrada de civilización. Ahora bien –ya que la palabra puede entenderse de, al menos, dos maneras– cuando hablamos de “perdida”, esto no tiene que ver con una metonimia que ya no se constituya como tal en el presente. Como ya se ha planteado, el concepto de metonimia que asume esta tesis –y por ende el tipo de metonimia que se pretende identificar– es aquella cuyas conexiones desplazadas palabra a palabra suelen verse opacadas, sobre todo con el pasar del tiempo. Por eso, la

metonimia perdida a que se refiere este estudio lo sería en el sentido de un objeto perdido –un extravío– pero que uno indudablemente existe; o sea, se refiere a una metonimia *soterrada pero no desarticulada*.

Volviendo al inicio de esta sección, con respecto a qué cosas específicas estaríamos buscando en la lectura del corpus, el objetivo es hallar en los textos lo que denomino –y lo que se explicará en el próximo capítulo con mayor detalle en términos del corpus conceptual letrado que ha pervivido– las *manifestaciones sintomáticas*. Al respecto, existen tres²⁸ *manifestaciones sintomáticas* preponderantes que se vinculan metonímicamente con la noción (en términos del bagaje nocional que el concepto deja) de civilización. Estas manifestaciones, las que deben entenderse como ejes o nodos conceptuales en donde se condensan la lógica de civilización en relación a los ámbitos en cuestión son las siguientes: la espacial (oriente/occidente), la temporal (moderno/pre-moderno) y la política (liberal/despótico).

Pasando a la última sección, ahora detallaremos el corpus a analizar, empezando con una clave que explica cómo la lectura se llevará a cabo.

²⁸ Claro está que no se agotan en sólo tres manifestaciones. Basta considerar las prácticas sexuales y normas de género para ver que queda mucho por explorar al respecto. Dicho lo anterior, estas tres representan una parte importante de lo explícitamente abordado en la crítica postcolonial latinoamericana (así como en el latinoamericanismo en general) y dicen relación directa con otras valorizaciones dicotómicas que se han desembocado en la normalización ciertos sujetos, prácticas, culturas, etc. y la marginalización de otros.

Corpus y clave de lectura: paratextos como registro de encuentros

Clave de lectura

Con la lectura sintomática –particularmente una que haga especial hincapié en las continuidades genealógicas por medio de conexiones metonímicas– ya establecida como forma de análisis de los textos en cuestión, lo último que falta por precisar es qué se va a leer y, sobre todo, qué elementos se va a priorizar en la lectura. O sea, en esta subsección, que sirve de bisagra entre cómo abordar el objeto de estudio (lo que ya hemos visto) y, luego, la delimitación de dicho objeto (lo que sigue), el objetivo es arrojar luz sobre las particularidades del tipo de textos que se analizarán para así establecer la forma más productiva, a mi juicio, para abordar estos mismos. Este último resulta clave porque, sin una clara orientación de cómo hacerse cargo de miles de páginas de obras colectivas o grupales, la magnitud del corpus podría producir lecturas azarosas y/o sobre-abarcadoras. Lo anterior no ha de entenderse como un reduccionismo –como ya hemos establecido, ésta se trata de una lectura de las varias posibles– sino una delimitación hecha a partir de objetivos específicos. Sin bien hay múltiples maneras de entrar a obras colectivas elaboradas a partir de discusiones grupales, lo que esta investigación busca *evitar*, como manera de interrogar el aspecto común al elemento colectivo o grupal, es enredarse en las trayectorias individuales de cada participante. Esto no es tarea fácil pues, como veremos, muchas de las contribuciones al corpus son escritos ajustados para responder a los asuntos en discusión a partir de reflexiones que tiene años de trabajo por detrás. Si bien, estos antecedentes no se ignorarán –sobre todo cuando constituyan aspectos contextuales

claves– el punto es otro. El foco estará puesto en lo que algunos grupos (los que no son formalmente constituidos y tienen fronteras borrosas entre ellos) logren producir colectivamente en torno a una cuestión contemporánea, y la manera en que dicha producción atañe a una herencia común a todos ellos y ellas.

Por eso, la *clave de lectura* para esta tesis se basará en los *paratextos explicativos* –prólogos, introducciones, prefacios, epílogos, etc.– como guía de los elementos que atravesaron las discusiones grupales, los que a veces no son evidentes al revisar los capítulos de cada obra. Con el corpus en cuestión, los paratextos juegan un rol más importante que meras explicaciones de la materia porque, como veremos, se tratan mayoritariamente de obras que resultan de *eventos presenciales* –congresos, simposios coloquios o reuniones–y, en menor medida, *convocatorias dirigidas* –invitaciones cerradas o semi-cerradas pauteadas en torno a cuestiones específicas a las que los participantes deben responder– a las que los paratextos les dan una especie de hilo conductor. Pero este último no ha de pensarse como inventos antojadizos de los escritores de los paratextos, sino más bien interpretaciones situadas, pues la autoría de éstos siempre corresponden a un o varios de los asistentes de dichos eventos, sino derechamente los organizadores de los mismo. Por consiguiente –ya sea una retrospectiva de los debates *in situ* o de los antecedentes y resultados de una convocatoria dirigida– los paratextos dan las coordenadas de lo discutido, a veces de forma testimonial y otras veces con mayor distancia, pero todos como una especie de preámbulo y acta escrita que sitúan los textos en su punto de convergencia dialógica

Sin embargo, como último posicionamiento teórico-metodológico antes de establecer el corpus, veamos más de cerca la cuestión de los paratextos y lo que ofrecen como herramienta de investigación y crítica.

En términos generales, cuando hablamos de paratextos, se trata, ante todo, de cómo éstos son organizados y presentados a un determinado público. Como señala André Lefevere, la compilación y edición de textos constituye un acto –al igual que la traducción, crítica, adaptación, etc.– de inevitable manipulación²⁹, el que busca encuadrar los textos en un marco que muchas veces les es ajeno. Esto suele deberse a que, en distintos momentos históricos y lugares geográficos, la presentación de textos literarios (en los que incluyo la producción académica de las humanidades) resultaría, en el mejor de los casos, anacrónica, sino derechamente una selección que busca promover alguna corriente política o tendencia literaria que poco tiene que ver con las obras en su contexto de producción (8-9). Si bien no estamos hablando del mismo nivel de desfase temporal o diferencia de intereses entre autores y editores, el punto de Lefevere, al menos el que sea operativo para esta tesis, es que rara vez (por no decir nunca) conocemos las producciones culturales sin pasar primero por sus mediaciones de presentación. Estas mediaciones, para el traductólogo belga, las llama actos de “reescritura”, pues lo que hacen es volver a escribir el marco valórico-simbólico, el que condiciona la recepción de un texto (1). No obstante lo anterior, ¿qué sucede si la manipulación al que se refiere Lefevere no es ni perniciosa, ni obedece a intereses

²⁹ Aquí la manipulación no se entiende en un sentido moralista, ya que podría venir tanto del poder imperante como grupos contestatarios

ajenos a la elaboración del libro, sino que reescribe por la necesidad de llenar el vacío que implicaría una obra hecha a partir de textos de distintos autores?

A esta luz, vale la pena revisar algunas premisas del libro ya clásico sobre el fenómeno del paratextos de Gérard Genette de 1987. En ello, el teórico literario francés plantea que un paratexto sería el umbral que separa el lector del texto, o la vía del acceso a través de la cual el primero entra al segundo (5-6). Los paratextos serían de dos categorías, el peritexto –títulos, introducciones, colofones, etc.– anexos al texto, normalmente al principio o al final, y el epitexto –entrevistas en los medios, cartas o diarios personales del autor, etc.– que existen en soportes exteriores al texto en cuestión (10), condicionando así como éste se interpreta por parte del público, de forma parecida a la reescritura de Lefevere. No obstante, los paratextos también tendrían dos funciones: pueden comunicar mera información (nombre del autor, título, fecha de publicación), pero también pueden desplegar una interpretación la obra y/o expresar la intención del autor/a (autores en nuestro caso) (18). Esta segunda función Genette la describe como lo fundamental del paratexto, pues, estos existen para servir a otro texto, el que son auxiliares (20).

Con el peritexto interpretativo, tenemos lo que Genette denomina la “instancia prefacial”, la cual incluye todo paratexto liminal, es decir lo que colindan con el texto en cuestión, ya sea al principio o al final, tal como un prefacio o un epílogo (254). A grandes rasgos, la función de semejante texto es, primordialmente, asegurar una “buena lectura” de la obra de la que es anexo (311). No obstante, si bien este tipo de paratexto cumple una gran variedad de funciones, la mayoría de la categorización fue elaborada

pensando en el tipo de libro más común: uno escrito por un solo autor. Ya que en nuestro caso se trata de obras colectivas con un (o varios) autor(es) distinto(s) que corresponde(n) a cada capítulo, hay dos que tienen particular relevancia: el “génesis” y la “unidad”. El génesis, según el crítico literario francés, es simplemente la función que contextualiza el comienzo y la realización de la obra. (331). Esto resulta particularmente importante pues, los paratextos que entran en esta clave de lectura suelen describir los antecedentes que llevaron a la elaboración de la obra, y qué diferencias hay entre dichos antecedentes y los productos que derivan de éstos (por ejemplo, trabajos presentados *in situ* que no fueron incluidos en el libro, o viceversa). Son muchas las obras que incluyen esta información en sus paratextos, pero en el caso de las colecciones de textos que no fueron todos redactados al mismo tiempo o por el mismo sujeto tienen una utilidad no menor. Este último nos lleva la segunda función: la unidad. Menos general que la anterior, la función paratextual y prefacial de unidad es, como señala Genette, fundamental para las obras colectivas, las que muchas veces carecen de un hilo conductor (317). Si la unidad no está evidente, es el rol del paratexto de resaltarla: si no hay tal unidad, su papel es el de inventarla (319-320). Como los textos del corpus componen trabajos que, por una parte, responden a la discusión grupal y, por otra, remontan a la trayectoria académica de cada participante, los paratextos aquí cumplen la importante función de identificar los aspectos que más corresponden al elemento dialógico a través de su relato de las discusiones que subyacen el producto final.

En el caso de la clave de lectura que estamos esbozando aquí, esta tesis entrará al corpus mediante paratextos de tipo interpretativo y anexos a las obras en cuestión

(peritextos³⁰), reparando principalmente en la información que ofrecen respecto al contexto de producción de éstas (génesis y unidad). Lo anterior es lo que implica el término acuñado para la esta tesis –“paratextos explicativos”– los que, en la práctica, son casi siempre presentados en los textos a analizar con la etiqueta de “introducción”.

Por último, cabe enfatizar el inmenso poder del paratexto, para con la elaboración y recepción de textos escritos. En un texto de Hugo Herrera Pardo sobre los paratextos que anuncian la próxima publicación de textos literarios, los que finalmente nunca llegaron a escribirse (o, al menos, publicarse), este, –inspirado en la sentencia de Génette de que, si bien no existe textos sin paratextos, existen indudablemente, pero paradójicamente, paratextos sin texto (195),– se pregunta por la autonomía que podría lograr a tener un paratexto, el que supuestamente es auxiliar al texto principal (199). Si bien no estamos hablando de paratextos sin texto, sino introducciones, prólogos y prefacios a obras colectivas, este estudio pretende tomar en serio esta relativa autonomía –entre el/la que escribe el paratexto y los que contribuyen con un trabajo– esta responsabilidad de ordenar y darle *unidad* a la obra, independiente y más allá de los autores de los distintos apartados. Precisamente, es esta responsabilidad y poder ejercidos por los prologuistas que nos dan una entrada a los aspectos dialógicos que se esconden en la densidad del texto.

³⁰ No es que pretendamos soslayar a todo epitexto, pero estos los incluiremos en lo que conciernen a las críticas del corpus, función que textos como entrevistas a autores suele tener en casos como el nuestro.

Corpus a estudiar

Las obras que componen el corpus son principalmente de dos tipos: 1) antologías editadas como libros (eso sí excluyendo a compilaciones externas o de épocas posteriores³¹) muchas veces publicadas por editoriales universitarias (las antologías en inglés) o pequeñas editoriales de contenido intelectual o institutos regionales de investigación (las en español); y 2) dossiers –o números especiales/temáticos– de revistas académicas, publicados principalmente en formato digital (con algunas ejemplares de papel para las principales bibliotecas universitarias del mundo) y almacenados en plataformas tales como *Jstor*, *Scielo*, *Project Muse* y *Scopus*. Aunque los dossiers en inglés y español no tienen mucha disparidad entre las entidades que los publica (como con los libros) salvo que la mayoría de los que salen publicados en inglés no están de libre acceso gratuito.

El corpus de obras colectivas se divide en dos niveles de relevancia: las obras centrales y las tangenciales. Esto es porque sólo en los primeros se condensan los debates postcoloniales –y, por extensión, de subalternidad o colonialidad– como tema principal (o uno de éstos) a partir de un evento presencial o una convocatoria dirigida³².

³¹ La únicas excepciones –como *Teorías sin disciplina* o *Coloniality at large*– serían las compilaciones editadas por integrantes de/participantes en estos mismo esfuerzos grupales, en un momento en que éstos que les son todavía contemporáneos

³² Si bien el vínculo está más claro entre una actividad presencial y, luego, una publicación que sale reuniendo todos los trabajos allá presentados y discutidos, en este corpus existen obras hechas a partir de más de un evento, y varias obras que remontan a un solo evento por lo que la relación no es siempre uno a uno. También hay algunas publicaciones de convocatorias dirigidas –como *Teorías sin disciplina*– que se elaboraron tomando en cuenta eventos presenciales y obras colectivas previos como hitos a partir de los cuales seguir la conversación. Hay algunos casos en donde no hubo reuniones presenciales, pero que sí mantienen el carácter diálogo que los otros. Por ejemplo, en el caso del dossier “Latin American Subaltern Studies Revisited” *Dispositio/n* 52, Gustavo Verdesio –quien ideó y editó el número temático– había mandado una invitación a los integrantes del grupo de estudios subalternos latinoamericanos (y a otros que han trabajado el tema) junto con un cuestionario que sentó las prioridades del editor y les dio a los

Ahora bien, las tangenciales son obras del mismo carácter dialógico como requisito, cuyos temas principales son otros, pero que, en algunas secciones –algunas veces es sólo es paratexto y otras son varios trabajos que allí se hallan– tocan el fondo de las problemáticas de estas tesis. Las obras del corpus se enumerarán, a continuación, ordenadas cronológicamente en cada una de las dos categorías:

Centrales:

El debate entre 1991 y 1993 sobre la cuestión postcolonial en *Latin American Research Review*, revista de la asociación LASA:

Seed, Patricia. “Colonial and Postcolonial Discourse.” *Latin American Research Review*, vol. 26, no. 3, 1991, pp. 181–200.

Vidal, Hernán. “The Concept of Colonial and Postcolonial Discourse: A Perspective from Literary Criticism.” *Latin American Research Review*, vol. 28, no. 3, 1993, pp. 113–119.

Mignolo, Walter. “Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism?” *Latin American Research Review*, vol. 28, no. 3, 1993, pp. 120–134.

Adorno, Rolena. “Reconsidering Colonial Discourse for Sixteenth- and Seventeenth-Century Spanish America.” *Latin American Research Review*, vol. 28, no. 3, 1993, pp. 135–145.

Seed, Patricia. “More Colonial and Postcolonial Discourses.” *Latin American Research Review*, vol. 28, no. 3, 1993, pp. 146–152.

“Subaltern Studies in the Americas”. Editado por José Rabasa, Javier Sanjinés C. y Robert Carr. *Dispositio/n*, no. 46, Ann Arbor: University of Michigan, 1994.

Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate).

Editado por Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica: Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano. Editado por Alfonso Toro y Fernando Toro. Madrid: Iberoamericana, 1999.

“From Cross-Genealogies and Subaltern Knowledges to Nepantla”. Editado por Walter Mignolo. *Nepantla: Views from the South*, vol. 1, 2000.

La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales : Perspectivas latinoamericanas. Editado por Edgardo Lander, y Santiago Castro-Gómez. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.

La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina. Editado por Santiago Castro-Gómez. Bogotá: Colección Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, 2000.

Convergencia de tiempos: Estudios subalternos/contextos latinoamericanos: Estado, cultura, subalternidad. Editado por Ileana Rodríguez y Hamid Dabashi. Amsterdam: Rodopi, 2001.

participantes una oportunidad de posicionarse (posturas reflejadas por Verdesio en la introducción) retrospectivamente respecto al trabajo del grupo.

- The Latin American Subaltern Studies Reader*. Editado por Ileana Rodríguez. Durham: Duke University Press, 2001.
- Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: Perspectivas desde lo andino*. Editado por Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2002.
- “Knowledges and the Known: Andean Perspectives on Capitalism and Epistemology”. Editado por Freya Schiwy y Michael Ennis *Nepantla: Views from the South*, vol. 3, 2002.
- “*Latin American Subaltern Studies Revisited*”, Editado por Gustavo Verdesio. *Dispositio/n*, no. 52, Ann Arbor: University of Michigan, 2005.
- El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- “Coloniality of power and de-colonial thinking”. Editado por Walter D. Mignolo y Arturo Escobar. *Cultural Studies*, vol. 21, 2007.
- Globalization and the Decolonial Option*. Editado por Walter D. Mignolo y Arturo Escobar. Nueva York: Routledge, 2010.

Tangenciales:

- Beverly, John, Michael Aronna y José Oviedo. *The Postmodernism Debate in Latin America*. Durham: Duke University Press, 1995
- Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Editado por Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides. Bogotá: Colección Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, 1999.
- Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: El desafío de los estudios culturales*. Editado por Mabel Moraña. Santiago: Editorial Cuarto Propio, 2000.
- Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: Reflexiones latinoamericanas*. Editado por Catherine Walsh. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2005.
- “«Mundos y conocimientos de otro modo». El programa de investigación Modernidad/Colonialidad Latinoamericano”. Arturo Escobar. *Tabula rasa*, no. 1, 2003, pp. 51-86.
- Modernidades coloniales: Otros pasados, historias, presentes*. Editado por Saurabh Dube, Ishita B. Dube y Walter D. Mignolo. México: El Colegio de México, , 2004.
- Latin@s in the World-System. Decolonization Struggles in the Twenty-First Century U.S. Empire*. Editado por Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres y José David Saldívar. Nueva York, Routledge, 2005.
- “From Postcolonial Studies to Decolonial Studies: Decolonizing Postcolonial Studies”. Editado por Ramón Grosfoguel. *Review (Fernand Braudel Center)*, vol. 29, no. 2, 2006.
- “Teorías decoloniales en América Latina”. Editado por Santiago Castro-Gómez. *Nómadas*, no. 26. 2007.
- Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Editado por Mabel Moraña, Enrique Dussel y Carlos Jáuregui. Durham: Duke University Press, 2008.
- Treinta años de estudios literarios/culturales latinoamericanistas en Estados Unidos*. Editado por Hernán Vidal. Pittsburgh: Biblioteca de América, 2008.

Por último, a continuación se enumerarán una lista (también cronológica) de encuentros y esfuerzos –de conocimiento público (es decir, excluyendo invitaciones por invitación privada)– a partir de los cuales las obras del corpus se llevaron a cabo³³. Dos cosas a notar es que 1) el primer “disparo” en el debate en la revista LASA no corresponde a un evento previo, sino que justamente fue éste, por lo menos en parte, que dio paso a que los participantes se organizaran el torno a estas temáticas; y 2) hay un inevitable desfase temporal que separa el evento de la obra que de ahí se desprende, pero dado a veces transcurre más de un año, esta escurridiza “autonomía dependiente” del paratexto se vuelve un tema aun más relevante. Son los siguientes:

Temática postcolonial³⁴:

- XX Congreso de la *Latin American Studies Association* (LASA), Guadalajara, México, 1997
 - o (Paneles sobre hibridez y lo postcolonial mencionados como hito importante en varias obras, tales como):
 - *Teorías sin disciplina*, 1998; *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina*, 2000; *Dispositio/n*. “Latin American Subaltern Studies Revisited”, 2005
- Coloquio “Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: El desafío de los estudios culturales”, Universidad de Pittsburgh, EEUU, 1998
 - o *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina*. 2000.
- Coloquio “The Debate on Post-Colonialism and its Dialogue with Ibero-America”, Universidad de Leipzig, Alemania, 1997.
 - o *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica*, 1999

Temática subalternidad:

³³ Las fuentes bibliográficas sobre estos encuentros vienen de los paratextos explicativos de las mismas obras del corpus, con dos excepciones, el trabajo sobre los estudios subalternos latinoamericanos de Raúl Rodríguez Freire (47-60), la investigación sobre el grupo modernidad/colonialidad de Eduardo Restrepo y Axel Rojas (30-36) y el programa del congreso de la LASA de abril de 1997, celebrado en Guadalajara, México. Respecto al último quisiera agradecer a Mariana Miranda, asistente administrativa de la asociación, por facilitarme unas secciones escaneadas del programa por correo electrónico, dada la dificultad para acceder el documento.

³⁴ Esto, a diferencia de las dos temáticas que siguen, no siempre fue rotulado como tal, pues no constituye un grupo de estudios como con respecto a la subalternidad o colonialidad. Es más, a veces las otras dos temáticas (sobre todo subalternidad) se incluían en estos espacios. Sólo hago la acotación para dejar en claro en la etiqueta es mía en este caso.

- I Encuentro del grupo de estudios subalternos latinoamericanos, Universidad George Mason, EEUU, 1992
- II Encuentro del grupo de estudios subalternos latinoamericanos, Universidad de Ohio, EEUU, 1994
 - o *Dispositio/n.* no. 46. “Subaltern Studies in the Americas”. 1994; resultado de los dos últimos eventos.
- Encuentro especial del grupo de estudios subalternos latinoamericanos con la participación de Ranajit Guha, Universidad Rice, EEUU, 1995
- III Encuentro del grupo de estudios subalternos latinoamericanos, Puerto Rico, 1994 o 1996³⁵
- IV Encuentro del grupo de estudios subalternos latinoamericanos, Universidad William and Mary, EEUU, 1997
 - o *Latin American Subaltern Studies Reader*, 2001 (atrasada por la enfermedad y muerte de editora María Milagros López entre 1996-7): resultado de este evento y el de Puerto Rico
- IV Encuentro del grupo de estudios subalternos latinoamericanos, Universidad Duke, EEUU, 1998
 - o *Nepantla*. vol. 1, “From Cross-Genealogies and Subaltern Knowledges to Nepantla”. 2000
- Encuentro especial del grupo de estudios subalternos latinoamericanos junto con otros intelectuales para dialogar en torno a la obra de Ranajit Guha, organizado por Gayatri Spivak y Hamid Dabashi, Universidad Columbia, EEUU, 2000
 - o *Convergencia de tiempos*, 2001
- Cuestionario retrospectivo a integrantes y participantes del grupo de estudios subalternos latinoamericanos, 2002³⁶
 - o *Dispositio/n.* “Latin American Subaltern Studies Revisited”, 2005

Temática colonialidad³⁷:

- Simposio “Alternativas al eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericanos contemporáneo” *Congreso Mundial de Sociología*, Montreal, Canadá, junio, 1998
 - o *Colonialidad del saber*. 2000
- Simposio “Transmodernity, historical capitalism, and coloniality: a post-disciplinary dialogue”, Universidad Binghamton, EEUU, 1998.

³⁵ Ileana Rodríguez cuenta que fue en 1994 (*Latin American ix*) mientras que Walter Mignolo dice 1996 (“From Cross-Genealogies” 1)

³⁶ Si bien el dossier se culmina en 2005, la preparación de éste remonta a marzo de 2002, como me relató el editor Gustavo Verdesio, cuando el académico uruguayo les mandó el cuestionario a los potenciales participantes como forma de elaborar un número colectivo a partir de una serie de interrogantes en común.

³⁷ La introducción de *El giro decolonial* de Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel menciona algunos encuentros que no aparecen en la lista, esto es porque se ha decidido enfocarse en los trabajos –y eventos que les antecede– que tienen a la colonialidad y el trabajo del grupo como su foco principal, y no necesariamente los varios encuentros del grupo donde esta temática fue tangencialmente debatido, pero en relación a temáticas que están por fuera del alcance del ámbito de investigación de esta tesis –el latinoamericanismo (en el amplio sentido del humanismo letrado hasta la crítica cultural del siglo XX)– tal como las teorías sistema-mundo y las ciencias sociales en América Latina.

- Simposio “La reestructuración de las ciencias sociales en los países andinos”, Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia, 1999.
 - o *Pensar (en) los intersticios*. 1999
 - o *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. 2000
- Taller “Intersecting Histories and Other Modernities”, que se llevó a cabo en El Colegio de México, junio, 2000.
 - o *Modernidades coloniales*. 2004
- Taller y primer Encuentro grupal “Knowledge and the Known: Capitalism and the Geopolitics of Knowledge” Universidad Duke, EEUU, 2001.
 - o “Knowledges and the Known.” 2002
- II Encuentro, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ecuador, 2002.
 - o *Indisciplinar las ciencias sociales*. 2002
- III Encuentro, Universidad de California (Berkeley), EEUU, 2003.
 - o *Unsettling Postcoloniality*. (Este libro, al parecer, nunca se publicó)
- IV Encuentro, Universidad de California (Berkeley), EEUU, abril de 2004.
 - o *Latin@s in the World-System*. 2005
 - o “From Postcolonial Studies to Decolonial Studies”. 2006
- V Encuentro, “Teoría crítica y decolonialidad”, Universidad de Carolina del Norte y Universidad Duke, EEUU, junio de 2004.
 - o “Coloniality of power and de-colonial thinking”. 2007.
- VI Encuentro, “Mapping the decolonial turn”, Universidad de California (Berkeley), EEUU, abril de 2005.
 - o *Mapping the decolonial turn*. (Este libro, aunque se anunciara, nunca se publicó)
- VII Encuentro, julio de 2006, Quito, Ecuador.

Con el corpus de estudio delineado, ahora dirigiremos la mirada, en el próximo capítulo, hacia el la noción de “civilización”, como concepto con su propios derroteros históricos y, sobre todo, como marco conceptual que pervive de varias formas en la crítica latinoamericanista. Por otra parte, recorreremos unas orientaciones intelectuales novedosas que surgen en América Latina en los años 1970, particularmente respecto a la obra de tres críticos, que sirven de antesala para la emergencia de una crítica postcolonial latinoamericana.

Capítulo 3 – La reemergencia del legado letrado de civilización al calor de lo postcolonial: marco conceptual y antecedentes contextuales

El viejo se imaginaba a sí mismo como el producto final de una civilización particularmente criolla: la de los déspotas ilustrados.
—Carlos Fuentes, *La muerte de Artemio Cruz*

La idea de que los intelectuales (porque ni siquiera era las) amos del saber, paternalistas y espiritualistas, respondían a un proyecto evangelizador. Proyecto que en América Latina fundó las naciones.
—Federico Galende, (Entrevista de David Bustos)

Con la cuestión del “cómo” ya establecida en el capítulo anterior, el presente capítulo buscar responder, más bien, al “qué”. En otras palabras, ¿qué es esta cosa llamada civilización –como concepto, término y noción– y cuál es su relación a las producciones textuales latinoamericanas de corte postcolonial?

Para responder a dicha pregunta, este capítulo se divide en dos secciones, la primera enfocándose en el surgimiento y posteriores derroteros (con un enfoque en la producción “letrada” latinoamericana) del concepto de civilización, y la segunda en algunos ejemplos claves (algunos pensadores y sus obras más emblemáticas) de los cambios temáticos y epistemológicos –más bien el cambio epistemológico en que se trata ciertos temas que no son nuevos en los debates intelectuales latinoamericanos³⁸, en el sentido de una reordenación de prioridades en las agendas críticas– que dieron paso después a lo que podrías llamarse una crítica poscolonial latinoamericana.

³⁸ Este último punto es fundamental, porque, para evitar las críticas de quienes podrían concluir que con el tema de civilización que no hay “nada nuevo bajo el sol”, de acuerdo a nuestro enfoque genealógico, los objetos (en este caso, conceptuales) no están dados de antemano, no están simplemente ahí fuera de la mediación del lenguaje, sino que son productos de ello, en la constante rearticulación creativa de referentes que son comunes en ciertos ámbitos.

La razón por la que se trata de un capítulo en vez de dos, es porque –cabe recordar– la premisa de la presente tesis es que el concepto de civilización reemerge nocionalmente, vehiculado por otras discusiones volcadas mayoritariamente a otros conceptos que no sean, pero, –como argumentaré a lo largo de esta tesis– se vincula metonímicamente a, la “civilización”. Por eso la primera parte, la más extensa, se ocupará del concepto de civilización en todas las facetas que atañen esta investigación, mientras que la segunda parte indagará en el contexto intelectual que antecede las discusiones postcoloniales latinoamericanas, en donde las manifestaciones sintomáticas que se deprenen del legado de la civilización letrada decimonónica reemergen como asuntos centrales de debate y reflexión.

Cabe señalar que, si bien ya establecimos el marco teórico que encuadra esta tesis, con el objetivo de situar e interpretar en contexto en cuestión, revisaremos los conceptos de intelectual letrado, traducción y paradigma en la primera mitad, así como las variadas corrientes intelectuales que atraviesan la crítica postcolonial en la segunda mitad.

*Parte I: Civilización como marco conceptual*³⁹

Antes de adentrarnos en la presencia sintomática de la noción de civilización en los debates postcoloniales latinoamericanas a partir de los años 1990, esta primera parte del capítulo pretende arrojar luz sobre la civilización en tres tiempos: el nacimiento del concepto, los caminos posteriores que toma el concepto semánticamente, tanto en general como en el contexto específico de América Latina y, luego, la (re)articulación traductiva del mismo por parte de intelectuales latinoamericanos decimonónicos. Todo lo anterior se desemboca en la última subsección –el objetivo de la primera parte de este capítulo– que es la manera en que esto llega a nosotros hoy en día como un *marco conceptual* que atraviesa buena parte de los textos sobre los intelectuales letrados, el que ambienta (aunque muchas veces sólo de forma implícita) la producción textual del corpus.

La noción de civilización y su especificidad

Pareciera que “civilización” es un concepto tan antiguo como los objetos que hoy en día pretende describir y clasificar como pertenecientes a ésta (lo civilizado) o no. No obstante, hasta donde sepamos, el primer uso registrado de la palabra remonta al fisiócrata francés, el Marqués de Mirabeau, en un texto de 1756 titulado *L’Ami des*

³⁹ Esta sección fue elaborada a partir de varios trabajos anteriores, de los cuales se destacan la introducción al número 23 de la revista *Pléyade*, un dossier titulado “Civilización: genealogías e historias de una noción” escrita en co-autoría con Enrique Riobó Pezoa (con quien coordiné el número especial). La mayoría de mis contribuciones a dicha introducción fueron leídas antes en una ponencia titulada “La civilización en sus tiempos y espacios” de julio, 2018. Lo que aparece aquí relativo a la emergencia y las posteriores transformaciones del concepto en distintos ámbitos de civilización (además de las conceptualizaciones de Andrés Bello), constituyen una versión actualizada de estos dos trabajos anteriores.

hommes. Si bien, al parecer en todos los estudios de renombre por su rigor o exhaustividad⁴⁰ le dan el reconocimiento a Mirabeau por el primer uso, el concepto no tarda en proliferar como una idea política, aún no tanto en el sentido jurídico o técnico, sino como un concepto de teoría política que entraba de manera incipiente en las discusiones intelectuales de Europa de aquel entonces.⁴¹

De hecho, como primera acotación, ya que, como veremos, la cuestión de la civilización en América Latina se da en clave dicotómica de civilización versus barbarie, la barbarie es una noción que remonta hasta la Antigua Grecia, para nombrar todo lo no griego, que, si bien los mantenía en un estatus de esclavos, de brutos incapaces de razonar, no se presentaba como una diada, sino como una manera de nombrar las extrañas masas que no formaban parte de la *polis*, pero no prescribía qué era la polis o lo griego, sino que era un concepto netamente negativo (Lepe-Carrión 66-67; Svampa 20).

En cambio con la civilización –en una época en donde se produce cada vez más urbanización y, con ella, una amenaza para el orden social feudal que reinaba hasta aquel entonces– Mirabeau, al igual que varios de sus contemporáneos, pretende instaurar un orden social que consiste en “la dulcificación de las costumbres, la

⁴⁰ Son muchos los estudios que trazan el rumbo del concepto. Los más clásicos y citados serían (en orden cronológico) Elias (1939), Benveniste (1966) y Starobinski (1983); aunque también ha habido unos aportes contemporáneos a la historia y/o genealogía de esta idea: Goberna Falque (1999) y Bowden (2009). Si bien todos estos fueron consultados para esta tesis, con la excepción de la de Elias, sólo citaremos a otros estudios que hacen dialogar estas tres obras con otras investigaciones posteriores, aplicándolas a otros contextos y pensándolas desde otras perspectivas.

⁴¹ Si bien la noción circuló primero entre los fisiócratas en Francia, poco después empezó a emplearse en tratados en otros países y en distintos idiomas como es el caso de *An Essay on the History of Civil Society*, publicado por el filósofo escocés Adam Ferguson en 1767 (y donde el vocablo aparece varias veces como un concepto que varios de sus lectores conocerían), parte del cual fue posiblemente escrito en 1759, unos tres años después del tratado de Mirabeau. (Oz-Salzberger 41).

urbanidad, la cortesía y los conocimientos divulgados de manera que observen las buenas formas y ocupen el lugar de leyes de detalle” (Karmy, “El *nómos*” 18)⁴². Es importante destacar que la noción de lo dulce, –la cual podría pasar por alto al lector como una rareza retórica cuando se habla de “dulcificación (o “*adoucissement*”)– que en francés tiene connotaciones, explícitas y no sólo metafóricas, más allá de lo gustativo. En este sentido, el ser o hacer algo “dulce” significa también actuar con calma, sin descontrolarse, siendo algo que se les dice frecuentemente a los niños en el mundo francófono; que hagan algo o jueguen despacio o con cariño, lo cual sería en francés “*fais-le doucement*”. Por eso, la “dulcificación”, como bien señala Rodrigo Karmy, ha de pensarse como un proceso activo que busca que los sujetos “«observen espontáneamente» las normas de la sociedad”; en otras palabras se trata de una especie de adiestramiento del comportamiento proveniente de la aristocracia, la que pretende inculcarlo a tal nivel que se internalice o, al menos, se socialice para que el actuar “civilizado” surja espontáneamente entre los sujetos. Es precisamente por este afán de prescribir el cómo estar en sociedad desde el poder fáctico que se debe entender la civilización como un “concepto económico, desterritorializado, remitido a la esfera del gobierno”, en el sentido del conducir o dirigir a la población, en vez de denunciar malas conductas o tipificar delitos. De esa manera constituiría, “la acción misma de volver «civil» a un individuo en la medida que éste adopta «espontáneamente» las normas de urbanidad” (Karmy, “El *nómos*” 19). Pero, ¿de qué urbanidad nos referimos?

⁴² Aquí el filósofo chileno está citando del estudio de Émile Benveniste quien, por su parte, está citando directamente a Mirabeau, de un trabajo del fisiócrata francés de 1768 en donde éste desarrollaba su noción de civilización con mayor detalle.

Existen también otras lecturas muy atentas del tratado (y otros textos que refieren a la materia) de Mirabeau de las últimas décadas que arrojan luz sobre la lógica detrás de este concepto, el que adquiere cada vez más vigencia como teoría política que se deriva a aplicaciones concretas a partir de estas primeras articulaciones. No obstante, como señala Bruce Mazlish con perspicacia en *Civilization and its contents*, existe una contradicción inherente en la primera formulación del concepto, una que –si bien se destinaba a la tener impacta de cómo se ha de habitar la urbe– se constituye en contra de la inmanencia de esa forma de vida que los élite franceses miraba con desprecio si no derechamente con preocupación. Esto es porque Mirabeau, además de admirar a Montesquieu, formaba parte de lo que llamamos hoy en día los “fisiócratas”, una escuela de pensamiento económico que abogaba por un estado descentralizado sostenido por una economía basada en la producción y no la mercantilización, con una población numerosa pero orientada hacia el trabajo agrícola, y no la industrialización que solemos atribuir a las grandes urbes (6). Esto podría pensarse como una actualización del orden feudal en donde los terratenientes retienen su poder productivo en un orden laissez-faire donde prima la propiedad privada en el mundo “moderno”. En resumidas cuentas, Mazlish concluye, no sin ironía, que la palabra “civilización” nace mirado hacia, hacia un orden antiguo destinado para desplegarse en la ciudad industrializada, cuyos valores son vistos por la aristocracia terrateniente como en antípodas de los suyos (7). Entonces, claramente, como señala Karmy, es un concepto que implica una lógica gubernamental para una época en donde el estado nación está en plena consolidación a partir de la transición del absolutismo a la “segunda

modernidad”⁴³. Con la idea de civilización –de la falta o necesidad de ella– se podría decir que se pretende extender el control soberano sobre los territorios y poblaciones que escapan a las estructuras tradicionales, re-vehiculizando ciertos vestigios del antiguo régimen, como la religión, para que el progreso generado de la producción capitalista se haga bajo un determinado orden. Si bien Mirabeau promueve una mayor urbanidad, ésta no será una generada a partir de la realidad urbana, sino que una prescribe la lógica social de la aristocracia terrateniente como la forma que hay que habitar la ciudad, la que estaba en continua expansión en aquel entonces.

A esta luz, filósofo de la historia Bertrand Binoche, explica que Mirabeau empleó este vocablo para elaborar una especie de “sociabilidad” que se inspirara en la religión⁴⁴, la que, según el fisiócrata, constituye un freno para los excesos de la humanidad, pero uno que ya ha comprobado su utilidad y eficacia (12). Según Binoche, estos primeros planteamientos de Mirabeau y Ferguson terminan apuntando a una noción de “perfectibilidad”; es decir, la idea de la humanidad que sale de su condición primitiva mejorándose hasta conforman sociedades y naciones, las que se entamarían en esta misma búsqueda lineal de perfeccionarse. (14). Más adelante, el concepto y su esquema nocional se transforman en una palabra “maestra”, –un *maitre-mot*, o algo así

⁴³ Varios autores han periodizado la modernidad de distintas maneras, aun así, la noción de una primera modernidad (ibérica y cristiana) y una segunda (franco-británica y liberal) y una idea del filósofo mexicano-argentino Enrique Dussel, al que volveremos en el capítulo 6.

⁴⁴ A partir de la Revolución francesa (1789), el concepto de civilización va a estar escindida, ya que dicha revolución derrocó y deslegitimó al Antiguo Régimen, el que estuvo estrechamente ligado a la iglesia católica. No obstante, esta misma disputa, de si una de las instituciones más importantes del absolutismo representa o impide la civilización, va a producirse entre los mismos letrados. Tal vez el rango de posturas se condense más nítidamente entre la perspectiva de Andrés Bello, que, como Mirabeau, veía la religión como un baluarte moral para la sociedad, equivaliendo su valor con la de las ciencias y las letras bajo el lema de que “Todas las verdades se tocan” (22), y la de Francisco Bilbao, en donde algunas verdades se cancelan y se socavan entre sí, de tal manera que sostiene que “El catolicismo sometió a la barbarie [...] El bárbaro se deslumbra, se somete, es católico” (60).

como una palabra clave que condensan múltiples discusiones y debates de distinta índole– impulsada por pensadores de la primera mitad del siglo XIX como François Guizot, quienes lo fraguan en un “hecho general” mediante una maniobra doble: lo legitiman como referencia (*ergo*, palabra maestra) y ordenan sus ambigüedades para que sobreviva a sus propias contradicciones (Binoche 18-19). Desde ese momento, el concepto sólo ha multiplicado su presencia en varias lenguas y léxicos, a tal nivel que, hasta hoy en día no termina de debatirse.

Es justamente esta idea de civilización que llega a América Latina la que nos interesa, para así alejarnos del uso de civilización como concepto de análisis de una “cosa” que antecede la elaboración del mismo⁴⁵. Sin embargo, antes de adentrarnos en eso, hace falta arrojar luz sobre las distintas direcciones que toma el concepto, en tanto palabra, y por eso la razón por la que dicho vocablo no tenga tanta relevancia como la noción que se fragua entre los letrados de mediados del siglo XIX.

Rumbos divergentes de civilización, dentro y fuera de América Latina

Dada la polisemia que puede adquirir cualquier palabra sometida a repetido uso y debate, es necesario señalar que las profundas transformaciones semánticas que va a sufrir el concepto de civilización van a hacer que éste deje de reconocerse a sí mismo.

Por consiguiente, esta sección pretende trazar el momento en que el concepto de

⁴⁵ Cabe señalar aquí que esta tesis no pretende tomar partido por o en contra de los anacronismos, pues, es obvio que muchas veces éstos son necesarios para entender aquello que nos aparece como novedad, carente de formas verbales que permitan entenderlo, y que otras veces son excesos intelectuales que buscan forcejar un marco conceptual del presente a un contexto donde no tiene sentido. Por eso, el punto es simplemente que esta tesis se posiciona en contra del uso anacrónico de *este* concepto ya que –como debe ser evidente a estas alturas– la “civilización” entra al escenario no para describir una realidad ya existente, sino para prescribir un orden que algunos sectores de la élite política quieren establecer.

civilización empieza cambiarse paulatinamente hacia los usos y sentidos que se le suelen dar hoy en día. Por eso, vamos a seguir donde dejamos en la última sección, para luego ver cómo esta misma transformación semántica se desplegó en el contexto particular de América Latina. Es decir, vamos a ver donde termina el concepto, para volver sobre la *noción* letrada decimonónica en la próxima sección, para así deslindarlas como dos caminos bifurcados. Por último, en términos de “civilización” en América Latina –si bien está claro que la evolución del vocablo (en tanto una historia de la idea) no es objetivo de la presente investigación– resulta necesario recorrer estas transformaciones semánticas por al menos tres razones: 1) pragmáticamente, y sobre todo, para afinar el análisis en los capítulos posteriores y así evitar la necesidad de mencionar cada vez que la palabra aparece en el corpus; pero también 2) contextualmente, para arrojar luz sobre los momentos bisagras en donde la maleabilidad del vocablo le permite a la crítica intelectual latinoamericana una cierta flexibilidad creativa, hasta transgresiva, para problematizar lo “propio”; y 3), sintomáticamente, para demostrar que las transformaciones nocionales no acontecen en un vacío, sino en un contexto en que –aunque las resemantizaciones pueden indudablemente hacer que una palabra apunte distintos objetos o realidades– la importancia y omnipresencia que cobró el concepto a partir del siglo XIX han llevado a pensadores latinoamericanos a preferir problematizarlo en lugar de descartar o soslayarlo.

Hay muchos factores, que vienen de variados contextos nacionales y lingüísticos, los que contribuyeron a las transformaciones evolutivas de la idea de civilización, pero el cambio fundamental –el que reconfigura el mismo concepto– es

cuando empezó a emplearse de forma *plural*. Fuera de América Latina, este cambio se debe principalmente a dos factores principales. Por una parte, el primer factor, fue la búsqueda de una genealogía propia por parte de grandes naciones europeas periféricas, como España y Rusia, –consideradas como “marginales” por las potencias Europeas de la época, como Francia y Gran Bretaña– las que no se vieron representadas en la trama de la ilustración (Taboada 183). Según Hernán Taboada, varios autores españoles de los años 1840, emprendieron una búsqueda por los distintos orígenes de *su* civilización, un esfuerzo que más adelante aparecería al otro lado del continente:

En España, como reacción ante las ilusiones del ecumenismo ilustrado, *el uso plural e histórico del término civilización empezó a alternar con el original, único y ahistórico*, por obra de distintos autores que incluyeron a católicos enemigos de la identificación que el liberalismo hacía de sí mismo como la civilización por excelencia. [...] En Rusia Nicolai Danilevski, conservador, *buscó en la tradición eslava una alternativa a la Ilustración y habló de diversas civilizaciones*, estableciendo una clasificación pionera (1867). (183; subrayado mío)

Por otra parte, en la misma Francia donde –por lo que se ha investigado– dicho vocablo empezó a circular por primera vez por escrito, se produjo un giro antropológico en las ciencias sociales y humanas consistiendo en mayor atención puesta en las “poblaciones” y en la diferencia y heterogeneidad de éstas, que solamente en las altas culturas. Según sostiene Rodrigo Karmy, dicho interés, en parte, nace de la preocupación que la entrada de las masas en espacios sociales “modernos” le genera a la aristocracia, la que empezó a identificar la “barbarie” que pone en peligro su civilización, no como un enemigo extranjero, sino como una amenaza interna representada por las masas (25). En este contexto, el libro de Gustave Le Bon, *La psicología de las multitudes*, de 1895, marca el momento en las discusiones eruditas en

que “la civilización” se torna “las civilizaciones”, de las cuales el Occidente sólo sería el ejemplo imperante de aquella época (Karmy 24-25). Este cambio le otorga al vocablo una idea de civilización como la cúspide de una sociedad avanzada capaz de frenar “los impulsos bárbaros de las muchedumbres”; un orden pensado como una vida que –al igual que las civilizaciones– nace, crece y muere (Karmy 25), y que amplía el “término jurídico-económico levantado por los fisiócratas, a un paradigma de gestión general de la población, *a través del cual se hará inteligible a la propia modernidad*⁴⁶” (26; subrayado mío). Esta metáfora de la vida humana resulta bastante duradera, formando parte del marco conceptual de importantes trabajos sobre civilización hasta bien entrado el siglo XX, como observa Bruce Mazlish respecto al caso de los historiadores Arnold Toynbee y Oswald Spengler (xxi). No obstante, si bien el texto del francés establece la pluralización y delimitación de la civilización, como señala Karmy, también prefigura la reexaminación en los años 1920 por parte de Spengler y Tonybee, mencionado por Mazlish, de la grandeza del “Occidente” como una posible índice de su propia decadencia paulatina. Esto es porque, según plantea el mismo Le Bon en la introducción a su obra clásica, las civilizaciones son iniciadas y guidas por “una pequeña aristocracia intelectual⁴⁷”, y que la etapa final de las civilizaciones pasadas ha venido emparejada con el protagonismo de las multitudes (Le Bon 12).

En resumidas cuentas, de ahora en adelante va a existir una dualidad *nocional* que hace que las “las civilizaciones”, plurales, diversas y particulares, dejen de referirse

⁴⁶ Este último punto resulta clave, pues, –aunque la recepción de la producción intelectual latinoamericana en la Europa del siglo XIX sería un tema para otra investigación– como veremos, esta forma de entender la modernidad estuvo presente entre los letrados latinoamericanos desde, al menos, los años 1840.

⁴⁷ Traducción mía.

a “la” civilización, singular, evolutiva y universalizante. En otras palabras, quedan como dos objetos que se dirigen en direcciones distintas, pero bajo la misma lógica valórica de los planteamientos iniciales. El concepto que hoy en día representa “civilización” sigue de cerca este segundo ideario, normalmente significando algo así como una –o un bloque regional de varias– sociedades complejas que se comparan entre sí; de ahí que sea posible su choque o diálogo⁴⁸. Y no es que se inicie una especie de horizontalidad con dicha pluralización, pues la vara con la que se mide una civilización “otra” (islámica, amerindia, etc.) siempre se articula con una combinatoria de adjetivos aglutinantes que sirven para que ésta encaje en un marco elaborado a partir de algo que da por sentado, sin la necesidad de siquiera nombrar: la civilización euro-occidental. La única diferencia aquí es que la civilización, en vez de describir las particularidades de esta última, instaura un marco que permite la inclusión, o no, de otras “civilizaciones”.

Ahora, llegados a siglo XX con el concepto plural de civilización expandido a lo largo y ancho del mundo, no ha de sorprenderse de que numerosos campos, disciplinas y tradiciones intelectuales se han ocupado del tema de civilización desde sus respectivas coordenadas. Por eso, considerando que las configuraciones científico-universitarias del

⁴⁸ Este uso actual de la palabra suele aparecer como un “hecho consumado” desde la tesis del “Choque de civilizaciones” del libro homónimo del politólogo Samuel Huntington de 1996, hasta los esfuerzos de “diálogo” entre civilizaciones promovido por distintos políticos con auspicio de la ONU; esfuerzos que se desembocaron en la creación de la *Alianza de civilizaciones* o UNAOC en 2007 (Khatami). Si bien el primero fue duramente criticado desde múltiples ángulos, lo que normalmente se ha puesto en tela de juicio es el “choque” más que el objeto plural en cuestión: las “civilizaciones”. Tal vez una excepción dentro de este debate que no dé dicha idea de civilización por sentado –además del texto de Hamid Dabashi citado más adelante– sea la respuesta de Edward Said a Samuel Huntington, “The Clash of Ignorance”, la cual problematiza el vínculo que se da entre civilización e identidad, y argumenta que la esquema de Huntington obedece más a la idea que los imperios “occidentales” proyectaron de sí mismos en el vacío que dejó el mundo post-soviético que un conflicto cultural real.

siglo XX siguen siéndonos contemporáneas en estas primera décadas del siglo XXI, la pregunta que habría que hacerse es ¿qué entienden por civilización como objeto de estudio? En otras palabras, en los siguientes párrafos, quisiera esclarecer a grandes rasgos a qué se refiere el vocablo de civilización en las publicaciones (investigaciones y/o críticas) contemporáneas vinculadas y o cercanas a las universidades contemporáneas. Por eso, aquí se ha deslindado al menor cuatro corrientes de pensamiento con sus distintas maneras de definir “civilización”, a saber: una corriente romántica-psicoanalítica, una naturista-primitivista, una genealógica-nodal y finalmente otra analítico-histórica.

La primera corriente –la romántica-psicoanalítica– dice relación con la larga tradición en el pensamiento alemán sobre civilización, palabra que se conjuga a veces como sinónimo, y otras veces como antónimo, con la palabra cultura (Williams 11). Esto remonta al pensamiento romántico y a la filosofía idealista del mundo germano (de Herder a Kant), y tiene su mayor articulación en la figura de Friedrich Nietzsche. Según Nicolás del Valle, la civilización en Nietzsche, –la que es retomada por Adorno y Horkheimer de la Escuela de Frankfurt– se despliega como uno de los problemas mayores de la “cultura occidental”, la que sería un factor determinante en su propia decadencia, ya que su lógica se sostiene por la dominación y concomitante negación de la animalidad del ser humano⁴⁹ (159-160).

⁴⁹ Según Del Valle, “Adorno y Horkheimer seguirán casi punto por punto lo que Nietzsche entendía por civilización, prescindiendo de cierta concepción afirmativa de cultura.” Este último punto es importante, pues –como ya vimos en la cita a Raymond Williams– los pensadores alemanes a menudo utilizaban la noción de *kultur* –un concepto más relacionado a un espíritu de creatividad que de lo normativo– como lo contrario de civilización y, por ende, más adecuado para describir una cierta “esencia” de los alemanes.

Éstas ideas son abordadas también por otro filósofo de la Escuela de Frankfurt, Herbert Marcuse, en su obra clásica, *Eros y civilización*, en donde esta perspectiva en torno al concepto se despliega con particular nitidez. En este libro –elaborado en Estados Unidos, adonde emigró tras huir del nazismo en su Alemania natal– el filósofo profundiza en los planteamientos de Freud, intentando desentrañar el círculo vicioso de la “civilización” (entendida en esta instancia como sinónimo de cultura⁵⁰) en donde el progreso sólo es posible si las pulsiones son restringidas –las pulsiones sexuales desplazadas hacia la cultura y las pulsiones destructivas reprimidas– lo cual reprime la pulsión de vida negándole la satisfacción al deseo de placer, y simultáneamente sostiene esta misma pulsión asegurando un contexto que le permite que la vida florezca más fácilmente por el progreso adquirido (11). Pero en vez de negar todo progreso como esencialmente represivo, Marcuse se pregunta justamente por una futura civilización no represiva que no dependa de la renuncia al progreso, sino de la liberación de éste; una que permita el desarrollo del conocimiento y un replanteamiento de la ética (198). En resumidas cuentas, esta corriente resulta singular en el sentido en que, por medio de la noción de cultura, vincula el momento del nacimiento del concepto en cuestión a una faceta del desarrollo del ser humano que no se limita a la idea de sociedades avanzadas en el sentido de la modernidad europea.

⁵⁰ Esta conexión se pierde en español, pues la obra maestra de Freud se titula *El malestar en la cultura*, cercano al alemán *Das Unbehagen in der Kultur* (destacado mío). No obstante, la traducción al inglés, *Civilization and Its Discontents* (destacado mío), tendrá un impacto más allá del idioma en los usos y traducciones de Freud, lo cual se evidencia en el uso de “civilización” por parte de Marcuse, quien escribe el libro en cuestión en inglés. Además, esto también se ve por la omnipresencia del traductor al inglés de Freud, James Strachey, cuyas notas explicativas se incluyen en la traducción al castellano de las obras completas del psicoanalista alemán, y con quien dicha traducción dialoga en la “advertencia” introductoria para explicar donde la traducción española se difiere con una versión tan autoritativa (pero no por eso menos cuestionable) como la de Strachey en inglés.

La segunda corriente tiene que ver con aquellos estudios que sitúan los albores de la civilización (o lo que ellos entienden por civilización) en los momentos en que los seres humanos se vuelven capaces de alterar la naturaleza para sus propios anhelos y necesidades. Existen trabajos como el de Felipe Fernández-Armesto que plantea que se puede identificar una civilización siempre y cuando se establezcan ambientes cambiados a propósito por los seres humanos para el uso de estos mismo, es decir, transformaciones entre esta especie y la naturaleza en la que se sitúe (Fernández-Armesto 4). Si bien este enfoque desplaza, y con razón, la noción eurocéntrica de la transformación de lo natural como algo “occidental”, esta articulación de “civilización” sería de corte naturista-primitivista pues, presupone que existen: 1) una demarcación entre naturaleza y un ambiente humano aparte como objetos dados, o constituidos ontológicamente como tal en algún momento histórico, y no formaciones discursivas cuestionables; y 2) un tiempo antes de que esto ocurriría, distinto en cada lugar, que podría pensarse como un momento en que los humanos vivían con la “naturaleza”, sin buscar dominarla.

Por otra parte, también existe una veta *anarco-primitivista* muy importante, la cual sería una subcorriente que le da un giro político, y no meramente descriptivo, a dicha perspectiva. Algunos ejemplos serían el trabajo de Derrick Jensen, o el de Layla Abdelrahim –elaborado en parte a partir del análisis de John Zerzan– todos los cuales identifican el comienzo de la civilización con el establecimiento de la agricultura y la ciudad (Abdelrahim 14; Jensen 17). Aunque ambas orientaciones están políticamente muy lejanas entre sí, en el sentido en que valorizan lo que plantean como hechos

históricos de forma contraria, las dos comparten las mismas ideas de base, sobre todo respecto a la naturaleza, y el discutible presupuesto de ahí viene, de que efectivamente el ser humano realmente ha logrado, en algunos casos, separarse de o dominar su ambiente “natural”.

La tercera corriente, la genealógica-nodal, partiría desde la noción de que no hay civilización antes de la civilización, ya que este vocablo (como varios otros) no emerge para describir algo existente sino para prescribir cómo las cosas han de ser. Esto no presupone un consenso en torno al concepto, sino un cambio de foco hacia lo que se instaure –a partir de determinados elementos que no se articulaban como bajo el mismo ideario– y no cómo se caracteriza. En otras palabras, se trata de una orientación crítica que busca desenterrar e interrogar las condiciones de emergencia de una idea más que la idea en sí. No elaboraré mayormente pues, la presente tesis adopta un enfoque que se acerca más a esta corriente (junto con algunos aspectos de la primera), mas no como un elección meramente voluntarista, ya que, en menor o mayor medida, el enfoque adoptado en los estudios sobre los cuales la presente se sostiene –Benveniste, Elias, Mazlish, Svampa, etc.– también interrogan las prácticas y nociones que sirvieron de trasfondo de, o que fueron encausadas por, el concepto en cuestión.

Finalmente, *la cuarta corriente*, consiste en la o las civilizaciones concebida como herramienta de análisis, principalmente por estudiosos de macro procesos históricos, como los mencionados Arnold Toynbee y Samuel Huntington, o Fernand Braudel, el prolífico historiador de la escuela de los *Annales* quién fue “de los pocos historiadores que quiso validar en ciencias sociales el término de *civilización*” (Taboada

171). Este uso del concepto toma las sociedades complejas y las convierte en unidades mayores; mayores porque comparten rasgos con sociedades vecinas con las cuales se pueden categorizar en bloques que constituirían las distintas civilizaciones. Asimismo, dicha orientación es la que más se asemeja al uso de la palabra en las instancias relaciones internacionales (el diálogo o choque de civilizaciones), en el periodismo que relata sobre el anterior y en el hablar coloquial en muchas partes del mundo. Los investigadores que han asumido este enfoque tienden a aplicar la “palabra maestra”, como plantea Binoche, anacrónicamente a la multiplicidad social a lo largo del mundo tanto diacrónica como sincrónicamente. Aun así, si bien no cabe duda sobre el valor e importancia que tiene el análisis de los procesos históricos a un nivel regional (pues, las sociedades nacionales no existen a un vacío) este enfoque tiene la tendencia de reproducir las lógicas de civilización desde su emergencia, pues, por más que se intente pluralizar el concepto, la vara es siempre una idea trasnochada de “occidente” –sobre todo en su variante “moderna”– con la cual todo se compara.

Existen muchas maneras de clasificar estas corrientes. Por ejemplo, las primeras dos, la romántica-psicoanalítica y la naturista-primitivista cabrían bajo una lógica de la civilización como fuerza domesticadora mientras que la genealógica-nodal y la analítico-histórica coincidirían en el enfoque de la complejización social. No obstante, la civilización no se *reduce* domesticación ni tampoco a complejización social; hay otra forma de ordenar las corrientes de pensamiento al respecto, la que resulta muy operativa. Por consiguiente, la propuesta de esta tesis en cuanto a cómo abordar el concepto, frente a las maneras en que ha sido estudiado, es la de devolver la civilización

a sus tiempos y espacios, de forma *genealógica*, pensándola en conjunto con la veta *alemana*. La perspectiva romántica-psicoanalítica llega a complementar la genealógica-nodal, por la simple razón de que lo que se instala en el siglo XVIII francés (ideario apropiado en el siglo XIX latinoamericano) no sería una búsqueda por el progreso en el sentido efectivo, a pesar de la retórica que afirma semejante propósito. Como plantea Marcuse, hay un tipo de “progreso histórico” que se escapa a las instituciones de la vida “civilizada” –algo a medio caballo entre la represión y el instinto desenfrenado, que vehiculiza el instinto hacia una pulsión por la vida (204)– el cual puede proyectarse hacia futuras relaciones productivas no basadas en la represión civilizatoria (216). Por ende, lo que efectivamente se instaura a partir del siglo XVIII es una forma de control pulsional que sería represiva en su núcleo. Cuando inicialmente surge el concepto, el mundo feudal y absolutista estaba llegando paulatinamente a su fin, por lo que quienes detentaban el poder social se empeñaron en asegurar –esfuerzo reflejado en el pensamiento de éstos según hemos visto en los estudios de Binoche, Karmy y Mazlish– de que importantes aspectos del antiguo régimen permearan esta transformación de las sociedades. En otras palabras, como señala Norbert Elias en *El proceso de la civilización*, fueron los mismos comportamientos denominados “civilizados” de los cortesanos y aristócratas que se impusieron en los círculos burgueses que estaban tomando las riendas del poder (140).

Entonces, en términos de *cómo se entiende la civilización en esta tesis*, de acuerdo al mismo marco teórico expuesto en el capítulo anterior –por lo que la presente acotación viene especificando el contenido conceptual albergado en el armazón teórico–

aquí se propone un enfoque que aúne la perspectiva genealógica con la psicoanalítica, fundamentalmente porque estas dos corrientes en conjunto permitirían abordar la civilización no como un hecho que simplemente *está ahí*, sino como una radiografía de los factores constituyentes del pasado que componen y aquejan el presente.

Por el contrario, si pensamos la civilización como todo acto humano organizado y colectivo que altere la naturaleza a su antojo, estamos operando con la problemática idea de que sea posible existir por fuera del mundo natural, de que nuestro desenvolvimiento social no es una evolución sino el exilio de un paraíso perdido. Peor aún, en términos prácticos, el enfoque naturista podría tener el efecto de clausurar las posibilidades de hacer política común, otorgándole a la “naturaleza” un estatus trascendental y ahistórico. Por otra parte, si pensamos la civilización como una categoría de análisis historiográfico que se da por sentado, correspondiendo a una cosa-en-sí, en el mejor de los casos se trataría de un adorno de cuestionable utilidad o, en el peor, de la reproducción de una lógica basada en la violencia estructural –violencia que opera en las sombras más que en las plaza públicas de antaño– del capitalismo global.

Es este último punto el que quiero destacar antes volver al contexto latinoamericano, pues ya son varios los que han vinculado la noción de civilización a la violencia pues, el progreso que se ha pregonado en nombre de la civilización ha ido de la mano con la consolidación de los estamentos de las sociedades capitalistas, así como el imperialismo que estas mismas han proyectado hacia fuera.

Desde adentro, esto no sólo se limita a pensar las multitudes como amenaza al orden moderno-capitalista⁵¹ como lo que vimos a finales del siglo XIX con Gustave Le Bon, sino a partir de la misma civilización “universal”. Como señala Juan Goberna Falque, en desmedro de la heterogeneidad que se da en una sociedad cualquiera, la civilización se ha mostrado como “un proyecto de sumisión identitaria de todos y cada uno de los individuos que presuntamente forman parte de ella” (“¿De qué” 208). Es decir, los integrantes de una comunidad formal (una nación, etc.) definida como una, o parte de la, civilización no tendrían mucha opción que de ser lo que les dicen que son de acuerdo que la civilización que supuestamente formarían parte, pues, ya nacen dentro de un entramado social jerarquizado y previamente definido en términos del imaginario de lo propio y lo ajeno; este fenómeno Goberna Falque lo llama la “función enmascaradora” de la civilización, en el sentido en que “civilización ha sido casi siempre, en todas las lenguas, patrimonio casi exclusivo de unos cuantos individuos, aquellos que forman el grupo que capitaliza en un mayor grado la esencia cultural de la comunidad” (“¿De qué” 209).

Además, en el plano internacional, como señala Brett Bowden, ha existido una noción teleológica de la historia de la humanidad como motor de lo que él denomina un “liberalismo expansionista” que opera bajo la forma del colonialismo (“The Empire” 6). Éste plantea que la idea de civilización universal –que alcanza su apogeo con los trabajos sobre civilización de François Guizot– marca un hito epistemológico que

⁵¹ Dos cosas que no se reducen la una a la otra, como señala debidamente Santiago Castro-Gómez (*El tonto* 12) aunque, históricamente, se han dado de forma conjunta en los países del norte global que mantuvieron imperios colonialistas, en donde la noción de civilización emergió.

condiciona la lógica del imperio hasta la tesis de Huntington después de la caída de la Unión Soviética (“The Empire” 1-3). En otras palabras, aunque las ciencias sociales empezaran a hablar de un relativismo cultural frente a la pluralidad de “civilizaciones” que observan como objeto de estudio, con las tesis de Huntington –que reconoce esta “diferencia civilizatoria”, pero la despoja de la igualdad valórica del relativismo– esta pluralidad se entiende, como una mezcla casi extemporánea, una marcha de la historia hegeliana en donde las otras civilizaciones no son sino vestigios de un pasado agotado pero no apagado. En esta concepción de pluralidad, la historia universal y singular queda intacta, constituyéndose como la vara con la que se comparan los “otros” para validarse (Goberna Falque, “De qué” 199-201).

Es más, buena parte de lo que Bowden, Goberna Falque y otros han tratado de criticar procede de lo que Hamid Dabashi ha denominado como una reemergencia del pensamiento “civilizatorio” durante las últimas décadas del siglo XX. Éste plantea que el interés por volver irreflexivamente a la civilización, como concepto explicativo del mundo, se debe a una postura defensiva del capitalismo moderno tardío, es decir, un intento vano por rescatar la configuración del capital y de la cultura iniciada en el siglo XVIII, con las primeras formulaciones del concepto (245-246). Esta tesis (y lo que se desprenda de ella) busca contribuir a la crítica a esta tendencia de pensamiento.

Ahora bien, antes de ver la civilización de los letrados en la siguiente sección, veamos cómo el concepto fue evolucionando en el contexto latinoamericano. En América Latina, la perspectiva disciplinar, o la de campos específicos de saber y conocimiento, transitó por los mismos caminos en términos generales, dado el aspecto

internacional de la *composición* de dichas esferas de discusión e indagación⁵². Por eso, ahora vamos a dejar de lado la civilización como objeto de estudio para volver a la misma como concepto de debate (es decir, concepto que excede a un determinado campo) siguiendo los derroteros del vocablo en el ámbito intelectual. En este sentido, según el mencionado texto de Hernán Taboada, la noción de una pluralidad civilizatoria también caló hondo en América Latina, a tal nivel que el filósofo mexicano Leopoldo Zea retomó la noción de Rusia y España como entidades regionales “situadas «al margen del Occidente»” en varias de sus reflexiones filosóficas de mediados del siglo XX (182-183). Ahora, dicho proceso de pluralización del concepto de civilización también remonta a la *fin de siècle*, particularmente a la producción intelectual que el nuevo siglo XX inaugura.

Ya con el antecedente de la pluralización de civilización desde, al menos, el mencionado texto de Le Bon de 1895 sobre los correlatos de la psicología de las masas y los cambios “civilizatorios”, se percibe este cambio en otras partes del mundo, incluyendo América Latina. No es que sea la primera vez que la civilización de forma sustantivada (*una* o *las* civilización[es]) se haya enunciado, sino que antes se refería primordialmente a particulares manifestaciones en el espacio y el tiempo de una totalidad conocida como “civilización”; basta ver el ejemplo en la próxima sección de Andrés Bello cuando habla sobre la antigua Grecia como “una civilización naciente” para darse cuenta de que ya existía un uso metafórico de la palabra como algo vital, en

⁵² A modo de ejemplo, tal vez la menos obvia, es que incluso la veta romántica-psicoanalítica –o *alemana*– es impensable sin el protagonismo de América Latina, siendo Argentina uno de los pocos lugares en el mundo de continuo desarrollo del pensamiento psicoanalítico).

términos de crecimiento y desarrollo, no tan lejos de lo que plantearía (en parte) Le Bon alrededor de un medio siglo después. Además, entre los mismos intelectuales letrados, contemporáneos de Bello, se observa una “nacionalización” del concepto en donde éstos se referían a la civilización de cada pueblo (Taboada 184). No obstante, no hay indicios de que la pluralización que va a caracterizar el concepto a partir del siglo XX – que consideraba las masas marginales, culturas más allá de la occidental, etc.– esté presente en el discurso de los letrados de mediados del siglo, sino, más bien, pareciera ser una retórica similar a lo que señala Goberna Falque en cuanto al uso plural francés del siglo XIX en donde hubo *una* civilización humana que se manifestaba de diferentes formas en los distintos países. (“De qué” 199).

Ahora, con el advenimiento del siglo XX, vamos a ver un uso que le otorga el estatus de civilización a grupos humanos fuera de la “marcha” progresiva de la trama del occidente, en el sentido dual de las masas –marginadas y temidas por las clases dirigentes, y analizadas cada vez más por las ciencias sociales– dentro los países imperiales, así como de las culturas “otras” de las que la naciente etnología y antropología que se ocuparía. En América Latina, existen notables ejemplos que dan cuenta de cómo la pluralización *efectiva* de “civilización” tomó forma en textos firmados por importantes intelectuales. Éstos podría dividirse entre aquellos textos de la primera mitad de siglo que buscaban complejizar la idea de civilización tal como existe dentro de América Latina definiendo así una identidad propia, y aquellos que, de 1950 hasta los años 70 del mismo siglo, apuntaban a una diferencia civilizatoria en América Latina, respecto a sí mismo al igual que a Europa “occidental”.

Para esta primera época, el historiador intelectual chileno, Eduardo Devés, ha señalado que la producción intelectual estuvo marcada por un fuerte “ciclo identitario” que tomó distintas formas de acuerdo al momento y al entorno. Lo que sí distingue esta época de lo que le antecede y lo que le sigue es su abandono del sueño modernizador en términos de la modernidad europea y, por eso, su apertura hacia “lo propio” (*Tomo I 25: 97*) en el sentido regional. No obstante, en vez de ser obviada junto a la modernización eurocéntrica, la civilización permanece como palabra clave en estos nuevos idearios, concepto que les permite desarrollar sus respectivas tesis sobre lo propio americano, ya sea en general o con una nación en particular como ejemplo). Al respecto, hay tres textos de interés: *Ariel* (1900) de José Enrique Rodó, *Raza chilena* (1904) de Nicolás Palacios y *La raza cósmica* (1925) de José Vasconcelos. En este contexto intelectual, obras como las tres mencionadas entretienen una discursividad en donde la civilización como concepto *plural* encuentra terreno fértil, una traducibilidad⁵³ que se empalma con estos esfuerzos por plantear una diversidad civilizatoria *sincrónica*, y a veces relativista que se tensiona con los centros metropolitanos.

El factor determinante fue la emergencia del *arielismo*; etiqueta puesta al movimiento intelectual de fines del siglo XIX que se condensa en el ensayo –hoy en día obra clásica– *Ariel* del uruguayo José Enrique Rodó de 1900. En un contexto en donde el mando imperial, que ya había pasado de España y Portugal a Francia e Inglaterra, está cada vez más cayendo en manos de Estados Unidos, *Ariel* que busca resaltar los valores “latinos” en contra del pragmatismo y utilitarismo “anglosajones” emanando de

⁵³ En este concepto nos adentraremos en la siguiente sección en torno a la traducción de los letrados.

la potencia industrial –y cada vez más agresiva con la anexión de Puerto Rico– al norte. El impacto del *Ariel* y el círculo intelectual en el que Rodó estaba inserto sirve para fraguar la ruptura en la lógica nocional detrás del vocablo en el contexto intelectual latinoamericano. Esto es porque, si los letrados de mediados del siglo son “la generación de los civilizadores, con Domingo F. Sarmiento a la cabeza” (Devés, *Tomo I* 11) en el sentido prescriptivo –es decir, utilizando la civilización en pos de algún resultado social deseado– los letrados de principio del siglo XX adoptan una orientación mucho más descriptiva, identitaria en este caso –partiendo con los textos de José Martí o Paul Groussac en los últimos años del siglo XIX como antecedentes (Devés, *Tomo I* 33)– la que se presta para pensar lo propio⁵⁴ como una apertura hacia lo socialmente dado, pero históricamente ignorado, desembocándose en planteamientos de lo mestizo y el aporte de América Latina en la humanidad por venir. Ahora veamos cómo el concepto de civilización es tratado en algunos textos claves del siglo XX latinoamericano.

Primero que todo, para evitar reduccionismos, cabe señalar que la obra de Rodó –al igual que las otras obras que comentaremos a continuación– despliega un conjunto de ideas complejas, de cara al siglo entrante y el rol de la juventud en el futuro de las sociedades latinoamericanas, que no se agotan en el tema en cuestión. No obstante, respecto a lo que nos interesa para el presente recorrido, *Ariel* inaugura una discusión de pluralidad civilizatoria, tan solo cinco años después de la publicación de la obra de Le

⁵⁴ Quisiera dejar en claro que, al decir que estos pensadores buscan pensar lo propio, no esté planteando que se trate de una representación transparente, pues las descripciones tienen una incidencia en lo que relatan sobre todo cuando hay intereses identitarios de por medio.

Bon en Francia, la que contrapone el “utilitarismo norteamericano [...] que quiere imponérsenos como suma y modelo de civilización” (Rodó 104) a “los americanos latinos– una herencia de raza, una gran tradición étnica que mantener” (Rodó 81), ya que no es sólo una cuestión del poder militar de esa emergente potencia, sino su conquista de los imaginarios culturales en el mundo, sembrando así una “nordomanía” en el continente sur. A lo largo del ensayo, las formulaciones de “aquella civilización” y “nuestra civilización” –diferenciadas sincrónicamente– se repiten varias veces, intercalándose fluidamente con nociones singulares y universales como modo de vida en donde prima el cultivo del buen gusto y perfeccionamiento como parte de la “elegancia de la civilización” (Rodó 45-46), así como el relato diacrónico de los antecedentes evolutivos sobre los cuales se habrían edificado la civilización moderna (la única que disponía de semejante palabra), a saber: “el alfabeto, que da alas de inmortalidad a la palabra– nace en el seno de las factorías cananeas y es el hallazgo de una civilización mercantil” (Rodó 106).

A contrapelo de la postulación de una raza y/o cultura “latina”, Nicolás Palacios, unos cuatro años más tarde despliega su tesis sobre la particularidad del chileno como una mezcla de “godos” y “araucanos” que habría tenido éxito por una supuesta común psicología que comparten estas dos “razas”, tan alejadas geográficamente (Palacios 37). Si bien, desde el título *Raza chilena*, está claro de que el estudio se enfoca en una realidad nacional, este libro se sitúa entramado en los debates entre intelectuales latinoamericanos de la época de cómo pensar lo propio frente a los centros metropolitanos (Devés, *Tomo I* 74; 86; 99).

En términos de “civilización”, Palacios –aunque no menciona el vocablo con mucha frecuencia– sitúa su planteamientos sobre la “raza” en una jerarquía civilizatoria (es decir, hay muchas razas que se encuentran con menor o mayor grado de civilización). El intelectual chileno tiende a hablar del concepto en singular, pero sí menciona *las* civilizaciones en algunos momentos; por ejemplo: “Todas las grandes civilizaciones que registra la historia han florecido en pueblos matriarcales gobernados por castas indígenas o razas extranjeras patriarcales [...] Todas las civilizaciones que han nacido bajo ese régimen han decaído y muerto” (300). Aquí hay un claro uso leboniano⁵⁵, en el sentido en que su análisis racial se presta lo lleva a opinar sobre la incidencia “biológica” en la decadencia de las civilizaciones (309-310). Sin embargo, *Raza chilena* descansa primordialmente una noción singular y universal, pues la relatividad que a veces tienen las civilizaciones remite, en última instancia, a un trasfondo analítico unificado, a saber: “En las razas matriarcales que han llegado *a la civilización* [...] los signos de matriarcados aparecen hoy muy atenuados” (306; subrayado mío);

Por su parte, José Vasconcelos plantea una tesis de una raza iberoamericana – *ibero* para alejarse un poco de la polaridad de lo latino versus lo sajón, que no deniega, que pero busca llevar más allá– con implicaciones universalizantes de una quinta raza mestiza que emergería en América Latina, por su diversas fuentes que no son sólo latinas, sintetizando lo mejor de las demás “cuatro razas” (blanca, roja, negra y

⁵⁵ Más allá del análisis de la influencia de ciertos idearios que circulaban por el mundom apareciéndose en otros textos de forma implícita, Palacios sí estaba al tanto de las tesis de Le Bon, ya que el pensador chileno lo menciona al final del libro (330).

amarilla), superándolas así como una “raza cósmica”. Como señala Eduardo Devés, *La raza cósmica* es una obra que simultáneamente reivindica aspectos del latinismo arielista de Rodó y el identitarismo racial de Palacios (*Tomo I* 99). El texto del ensayista mexicano tiene mucho en común en el plano conceptual con el de Palacios, en el sentido en que parten de un similar marco analítico de darwinismo social, imperante en ese entonces a una escala mundial. Aun así, Vasconcelos, –recordando a Rodó con su sentencia de él acepta los avances del europeo blanco, “pero no su arrogancia” (s.n.)– intenta separarse del “darwinismo spenceriano ⁵⁶” en tanto saber imperial y metropolitano, que no se sostiene como marco para entender las transformaciones de lo humano, ya que este último no se agotaría en la biología.

En cuanto a la “civilización”, Vasconcelos usa la palabra más seguido y más frecuentemente como una noción plural, dando cuenta así de la transición paulatina de “la civilización” hacia “las civilizaciones”, la que sigue su camino durante los 20 a 25 años que lo separa de las obras de Rodó y Palacios. Específicamente, Vasconcelos tiende a favorecer la idea de civilizaciones en el sentido comparativo y contemporáneo de sociedades avanzadas. Sin embargo, éste no deja de aludir a “la civilización” en su sentido decimonónico en algunas instancias; por ejemplo: “Una religión como la cristiana hizo avanzar a los indios americanos, en pocas centurias, desde el canibalismo hasta la relativa civilización” (s.n.). Sin embargo, aquí la noción se despliega mayoritariamente como una simultaneidad de varias civilizaciones, a saber: “se

⁵⁶ Aquí Vasconcelos alude a Herbert Spencer, el científico social inglés que inicia la corriente de “darwinismo social”, es decir, la aplicación de la teoría de la evolución biológica al ámbito de lo social.

combate todo imperialismo, poniéndole enfrente una ciencia superior, una civilización más amplia y vigorosa” (s.n.).

Con estos antecedentes intelectuales de la primera mitad del siglo XIX, no resulta sorprendente que –al calor de la ola de descolonización, principalmente, de los antiguos imperios británico y francés– el uso del concepto de civilización, como una doble noción (singular y plural) se vuelva una práctica común en la producción intelectual de las primeras décadas que siguen a la Segunda Guerra Mundial. Como plantea Eduardo Devés, las oleadas identitarias de la primera mitad del siglo se iban desvaneciendo con la intensificación de dicha guerra (*Tomo II* 14). Luego de ésta, emerge un identitarismo menos nacionalista y más estatal bajo el concepto, –más económico que cultural– de “desarrollo”, dando paso así a una postura activa (y no reactiva) al imperialismo de la postguerra (*Tomo II*, 22-23). Santiago Castro-Gómez y Óscar Guardiola Rivera también plantean que éste fue una época en que las ciencias sociales se institucionalizan en América Latina, emergiendo así con una pretensión de asesorar a los gobiernos nacionales e instancias internacionales, como la CEPAL o UNESCO, con sus conocimientos dispuestos a sostener políticas públicas. El efecto de esta reorientación es que el tema de la cultura –donde la civilización siempre tenía un protagonismo– se ve como un epifenómeno de la economía o de la estructura social (Cr. Castro-Gómez, *La reestructuración* xxxviii). En este contexto, el concepto de civilización cobra mucho menos importancia –se hunde sólo para reemerger los años

1970⁵⁷– salvo en la notable excepción de los textos volcados al análisis y crítica del colonialismo, tanto en el plano internacional como *intra*-estatal (lo que algunos llamarán “colonialismo interno”⁵⁸). Dos ejemplos claves de apropiaciones propositivas del concepto serían en el marco de la crítica del legado del colonialismo serían: el *Discours sur le colonialisme* (1955) de Aimé Césaire⁵⁹ y *La revolución india* (1970) de Fausto Reinaga.

Ambos textos subrayan el conflicto (es decir, conflicto y no “choque”) de diferencia civilizatoria que el entramado colonial ha sostenido. No es que éstos no se distingan entre sí, como los de Vasconcelos y Palacios; sin ir más lejos, Reinaga ya habrá abandonado el marxismo cuando escribe *La revolución india* (Reinaga 39), mientras Césaire –en francés y en la década que sigue a la guerra– termina su *Discurso* apelando a una revolución proletaria como una manera de superar la “civilización europea”, la que ha fraguado la dominación de la clase burguesa (Césaire 74).

Al respecto, Césaire también toma la civilización en ambos sentidos que hasta aquí hemos esbozado. En términos de la civilización como pluralidad, éste denuncia a viva voz las atrocidades cometidas por la civilización “occidental” en nombre del avance de este último, destacando la contradicción según la cual se hablaba de las

⁵⁷ A eso volveremos en la segunda parte de este capítulo sobre los antecedentes latinoamericanos que prefiguran una crítica latinoamericanista de corte postcolonial, en donde varios aspectos metonímicamente vinculados a la noción letrada decimonónica de civilización vuelven a jugar un papel importante.

⁵⁸ Grínor Rojo plantea que este concepto fue acuñado por Pablo González Casanova en 1963 y luego ampliado por otro académico mexicano, Rodolfo Stavenhagen, en 1965 (“Borges, Davi Arrigucci Jr. y yo” 61).

⁵⁹ Aunque muchas veces América Latina se entiende como hispano o luso-américa, yo incluyo el caribe, sobre todo el caribe francófono, como parte de lo que aquí se entiende como América Latina. Es más, Eduardo Devés también sitúa la producción intelectual de martiniqueses como Césaire y Frantz Fanon como parte de la crítica “neocolonialismo” que aqueja a América Latina, como el *Discurso* de Césaire siendo un ejemplo destacado (*Tomo II* 96-99).

atrocidades de los nazis con toda normalidad porque lo que hicieron durante la guerra era en contra de los mismos hombres blancos de dicha civilización (14); las masacres coloniales aparentemente no merecían semejante reacción emocional. Pero Césaire también plantea la civilización como un objeto que define ciertos tipos de comportamiento –la noción universalizante que remonta al siglo XVIII francés– los que implican estar en sociedad con los demás, cuando afirma que entre la *colonización* y la *civilización* la distancia es “infinita” (10) o, incluso, que habría que estudiar cómo la colonización opera “descivilizando” al colonizador (12)⁶⁰.

Reinaga, por su parte, sólo menciona el concepto en singular en citas a importantes filósofos modernos como Kant y Schopenhauer y de pensadores criollos en América Latina (13-4), marcando así un límite que deja el uso de *la* civilización como residuo de la prepotencia racista de la Europa moderna. Reinaga, en cambio, habla de la multiplicidad de las civilizaciones para insertar al indio, su conocimiento y su sociedad –es decir, el *indianismo* como doctrina política– como una alternativa de la dualidad de opciones entre el capitalismo y el comunismo, calificando a ambos como doctrinas como eurocéntricas y destructivas (perspectiva forjada, eso sí, en una etapa más avanzada de la guerra fría), afirmando que: El “ama llulla, ama súa, ama khella” es la ley más sabia que ha salido de la conciencia del hombre. Ninguna civilización ha llegado a tamaña cumbre en la práctica de “su”, moral social. [...] ¡He ahí la estupenda diferencia y el heroísmo sublime del hombre del Ande! (39).

⁶⁰ Paráfrasis mía, del francés.

Con estos dos ejemplos ya estamos entrando en otra época, la de los 60 y 70, antesala para la emergencia de la crítica postcolonial, la cual interrogaremos en la segunda parte de este capítulo. Por eso, aquí dejaremos el análisis del vocablo de civilización para ver en qué consiste la civilización como concepto letrado decimonónico, y cómo este mismo vuelve ocupar un rol importante en las humanidades latinoamericanas/latinoamericanistas contemporáneas.

La civilización latinoamericana como una traducción letrada

En esta sección, interrogaremos la composición de la civilización letrada decimonónica, como una extensión y ampliación del concepto euro-francés del siglo XVIII con sus especificadas locales, en otras palabras, como una *traducción*. En este sentido, el objetivo es saber qué es lo que queremos rastrear en el corpus en los siguientes capítulos, no como una cosa sustantiva a que se pueda apuntar, sino una lógica que se hace patente mediante un discurso colectivo. Si lo último da la sensación de algo gratuitamente opaco, consideremos la siguiente afirmación del mismo Domingo Faustino Sarmiento, cuya obra *Civilización y barbarie* inmortalizó la discursividad en el que él y sus contemporáneos se desenvolvían: “Pero toda civilización, como las religiones mismas, es *generalizadora, propagandista*, y mal creería un hombre que no deseara que todos creyesen como él.” (95; subrayado mío). Lo anterior no es para decir que esta cita aislada sea representativa de ideario colectivo, ni mucho menos que la civilización sea simplemente una chapa –una palabra elegante para adornar otra cosa– sino que el bagaje nocional que arrastraba el concepto les sirvió como herramienta para

fragar un orden transicional entre dos períodos dotándolo de un sentido de ruptura y una configuración simbólica estable que, a su vez tenía suficiente flexibilidad como para permitir férreos desacuerdos entre los mismos élites post-independentistas que encabezan dicha transición. Lo que demuestra la cita de Sarmiento es que los letrados estaban suficientemente conscientes de esa flexibilidad (flexibilidad que no le quita potencia) que era posible burlar del concepto del que tanta tinta se derramaba en aquel entonces.

Pero antes, si bien ya hemos establecido un marco teórico en el capítulo anterior, haremos un recorrido de dos conceptos más para situar lo anterior: la cuestión de los “letrados” y la “traducción”, es decir, –dado que ya hemos teorizado la traducción– el *rol* de ésta en la *escritura* de los primeros.

Existen, en el fondo, al menos dos maneras de entender a los intelectuales letrados, las cuales, si bien muchas veces se entienden como fundamentalmente opuestas, cobran una complementariedad importante para los objetivos de esta tesis. En específico, Julio Ramos, en *Desencuentros de la modernidad en América Latina*, sostiene que los letrados serían, por excelencia, aquellos intelectuales-escritores decimonónicos que trabajaban en conjunto con el poder estatal; en donde escribir y gobernar formaban parte de un mismo proyecto (con la mayoría de éstos ejerciendo cargos políticos o funciones estatales junto con su desempeño intelectual). Aun así, dicha función se complejiza a fines del siglo –con escritores como Rodó y sobre todo el cubano José Martí– cuando los intelectuales se tensionan con las instituciones estatales, se profesionalizan y despliegan una literatura que operaría con mayor autonomía como

institución estética propia (Ramos 132-142). Por otra parte, cinco años antes, Ángel Rama, en *La ciudad letrada*, despliega una noción de los letrados que radica más en el poder de la letra, que en los sujetos que la vehiculizan (o el campo en el que éstos estaban insertos) en un momento histórico u otro; en la realización del espacio urbano a partir de un sueño de orden (23), el que corresponde a un sector del poder que, si bien no goza del apoyo popular que habrían tenido los distintos virreyes y después presidentes, ha mostrado una tremenda capacidad de adaptarse a las distintas transformaciones sociales (52-53), de tal manera que Rama apunta a una continuidad de dicho poder desde la refundación de Tenochtitlán (actual Ciudad de México) hasta la realización de la ciudad de Brasilia en 1960 (17).

Ahora, claro está que varios estudios han tomado la crítica de Ramos al trabajo de Rama como dos concepciones contrarias del quehacer letrado. Un ejemplo de eso sería el trabajo de Alejandra Bottinelli-Wolleter en el que señala que mientras Ramos indaga en la formación de una literatura latinoamericana como campo profesionalizado, Rama se refiere al manejo de la letra como parte del poder fáctico de las sociedades latinoamericanas, independiente de las transformaciones epocales y, por eso, reduccionista⁶¹ como para entender la especificidad del poder letrado (56).

No obstante –sin ningún afán de obviar estas diferencias importantes y crear una falsa imagen armónica de un debate real– la complementariedad a la que yo me refiero es que si uno aborda la cuestión a los letrados sin el objetivo principal de entender su

⁶¹ Bottinelli-Wolleter señala que, aparte de Ángel Rama, este tipo perspectivas también se debe al trabajo del historiador Tulio Halperín Donghi (54). Este estudio deja en claro que ella se enmarcaría en una tradición que se acerca más al trabajo de Julio Ramos.

producción intelectual desde las lógicas escriturales en las que estaban inmersos, la diferencia entre estas dos perspectivas se vuelve menos determinante, así invitando a la posibilidad de encontrar puntos de convergencia donde normalmente no los habría. Esto es porque las distinciones entre el concepto planteado por el ensayista puertorriqueño y el del uruguayo, no hacen sino fortalecer el específico argumento acá desplegado, pues, si bien hay cambios contextuales *no menores*, como señala Ramos, los letrados de mediados del siglo XIX podrían entenderse precisamente como aquellos que operan en el apogeo (o justo antes del ocaso) del poder de la letra –y por ende una época de gran protagonismo de éstos– generando así una tradición con la que los intelectuales venideros habrán de confrontar, una continuidad que ha identificado Rama con particular nitidez. En otras palabras, estos letrados de mitad de siglo fraguan un legado intelectual, con sus concomitantes nociones y temáticas, al que los intelectuales latinoamericanos y latinoamericanistas han de responder de una u otra, desde el contexto propio, sin lugar a dudas, pero a partir de una tradición que les excede.

Por otra parte, con respecto a la *traducción*, dejando de lado un momento el psicoanálisis con el que se reflexionó sobre la traducción en el capítulo anterior, dirijamos la mirada, ahora, a lo contrario, a la acción manifiesta y asumida por los letrados con fines socioculturales y políticas. En otras palabras, aquí quisiera demostrar la medida en que los letrados han de pensarse como traductores y, al menos buena parte de, la escritura letrada como traducción. Eso sí, lo que hay que considerar es que con “traducción”, aquí me refiero en conjunto a dos cosas que suelen hablarse por separado, es decir: la traducción como la traslación de textos de un idioma a otro, así como la

transferencia y transformación de ideas y formas expresivas provenientes de la intertextualidad en la que los intelectuales se encuentran inmersos.

Primero que todo, fue Gertrudis Payàs –en su “estudio preliminar” a la reedición (también realizada por ella y su equipo) de la *Biblioteca chilena de traductores (1820-1924)* de José Toribio Medina– la que recalcó la importancia de la traducción en aquel momento, en donde el debate político de las nacientes repúblicas giraron considerablemente en torno a aspectos lingüísticos, tales como la adquisición de libros y el proceso de publicación (57-59) y de una reforma de las reglas ortográficas que pudiera dar cuenta de la ruptura con España, que la que compartían el idioma (51). La traducción no era ajena a estos esfuerzos, sino que solía jugar un rol protagónico; muchas veces en la tapa de los libros traducidos el nombre del traductor aparcería de forma más prominente que el del autor “original”⁶² (Payàs 31). Además, esta misma *Biblioteca* contaba con entradas de textos traducidos –traducción “propiamente tal”– por Andrés Bello, Francisco Bilbao (360) y Domingo Faustino Sarmiento (367), tres de los letrados que comentaremos a continuación. En el fondo, la traducción ocupaba un rol tan importante en el quehacer de los letrados que Payàs tilda esta actividad como una forma de “militancia intelectual” (37), y con razón.

Pero esta traducción no se limitaba a la “reproducción” de textos en castellano, sino a la apropiación de conceptos, idearios (de los cuales la “civilización” forma parte) y, por supuesto, formas estéticas. Es justamente eso lo que plantea Friedhelm Schmidt-

⁶² Cabe señalar que los letrados de mediados del siglo trabajaban en una época previa al Convenio de Berna de 1886, el marco jurídico internacional que rige, hasta hoy en día, los derechos de autor (Basalamah 271-272).

Welle en un estudio sobre la traducción del romanticismo europeo a América Latina, usando el letrado argentino Esteban Echeverría como un caso. Aquí las traducciones en cuestión no se reducen a una relación de texto a texto sino que serían las obras mismas de Echeverría, como la muy conocida *El matadero*, las que comunican ciertas ideas de la “modernidad” europea de forma singular y recontextualizada (121-122), estableciendo así un romanticismo no se vea como antípoda del liberalismo, la modernidad o el progreso, sino un complemento de éstos en la construcción de una estética nacional (123-125).

La traducción también atraviesa la obra de Domingo Faustino Sarmiento. Según Ricardo Piglia, en el *Facundo*, “la oposición entre civilización y barbarie se condensa y se resume en esa escena donde está en juego la traducción,” (15). Allí el argentino radicado en Chile despliega un uso ostentoso de idiomas extranjeros en citas que aparecen a lo largo de la obra, pero sobre todo, en el hecho de que cada capítulo comience con una epígrafe a algún autor europeo destacado de la época. Fundamentalmente, es “el manejo y la apropiación de la cultura europea” el que le asegura a Sarmiento la legitimidad de hablar en nombre de la civilización (Piglia 16).

Pero, al igual que lo que Schmidt-Welle señala con la obra de Echeverría, la traducción en Sarmiento no ha de entenderse como algo limitado a una operación de reproducción textual, sino como una lógica escritural, incluso en el sentido de la “autoría” propia, no sólo en “traducciones”. En este mismo sentido Berthold Zilly, el traductor del *Facundo* de Sarmiento a alemán, sostiene que en el mismo esfuerzo “civilizador” opera la traducción. En un artículo titulado “Civilizar es traducir” en

Humboldt –publicación electrónica del Instituto Goethe destinada a lectores sudamericanos– éste relata lo que es traducir una obra tan atravesada por la traducción, afirmando que “En varios trechos del *Facundo*, el autor se dedica a procedimientos intelectuales muy próximos a los del traductor, mediando entre lenguas y culturas” (s.n.). Otro investigador alemán ha reparado en lo mismo, señalando que Sarmiento mismo admite en *Recuerdos de Provincia* (1850) que su manejo de la cultura euro-occidental se desenvuelve “traduciendo el espíritu europeo al espíritu americano, con los cambios que diverso teatro requería” (Nelle 70).

No obstante, son pocos lo que han identificado el nexo entre traducción y civilización en la escritura letrada, más allá de un autor u obra particular. Una notable excepción es la *Historia del libro en Chile* (país de procedencia, pero sobre todo de acogida, de varios letrados), en la que Bernardo Subercaseaux plantea que, con los letrados: “Subyace la idea de que la traducción es la manera más prolija de leer; los libros producidos en el occidente europeo son para los cruzados herramientas insustituibles en la batalla por la civilización” (86). Otra excepción, aunque desplegada de forma más anecdótica dentro de una argumentación multifacética sobre el poder letrado, es la obra que ya se mencionó más arriba de Ángel Rama, *La ciudad letrada*. En ella, el uruguayo plantea que un aspecto importante del quehacer letrado que consiste en el despliegue de distintos “códigos lexicales paralelos y diferentes que origina un sistema de equivalencias semánticas” (48), añadiendo que “Este mecanismo hace del letrado *un traductor*” (49: destacado mío). Pero para Rama –aunque, a diferencia de Subercaseaux, está pensando en un período que parte mucho antes del

siglo XIX y que sigue hasta mediados del XX– en dicha labor traductológica se puede percibir “la conciencia del letrado de que está desterrado en *las fronteras de una civilización* cuyo centro animador (cuyo lector también) está en las metrópolis europeas” (49-50; destacado mío). Fue esta misma producción textual la que extendió estas fronteras hacia América Latina, en donde la civilización “universal” sufre transformaciones realizadas desde los márgenes, sin que su centro se perdiera. En otras palabras, la traducción (en el amplio sentido) terminaría siendo claramente un fenómeno generalizado en el quehacer intelectual letrado a mediados del siglo XIX, pero también lo es específicamente en la formulación de civilización en América Latina.

Pero volviendo a las obras y autores individuales –a modo de transición– es importante señalar que el aporte *singular* de cada escritor letrado contribuyó a la formación colectiva a este objeto (un objeto lleno de contradicciones y desacuerdos en su composición) que estamos denominando la noción letrada decimonónica de civilización. Un importante ejemplo se halla en el trabajo de Andrea Pagni, quien afirma, en sintonía con los estudios citados hasta aquí, que para los letrados de aquella época la traducción era “parte fundamental del proceso de construcción de identidades culturales nacionales” (340). Pero, lo nos sería particularmente de interés del trabajo de esta traductóloga argentina radicada en Alemania es su análisis de la traducción realizada por Andrés Bello del poema “Los jardines” de Jacques Delille, y cómo ésta se tensiona con otras formas traductológicas de plantear la civilización por parte de los letrados.

Durante las casi tres décadas de avecindamiento en Inglaterra, el venezolano de nacimiento y chileno de adopción también se dedicaba a la labor traductiva. Pero esta traducción resulta particularmente llamativa, partiendo desde la curiosa, por no decir sintomática, elección; Delille también era traductor, y publicó en 1769 que, para él, la traducción servía para la transformación del contexto propio, a través de la lengua, la que experimenta un mayor desenvolvimiento al importar la riqueza de las lenguas extranjeras (Lefevre 37). El poema *Les jardins* describe la llegada del jardín inglés a Francia, el que funciona como un espacio idealizado para la aristocracia que busca huir de las revueltas sociales engendradas por la Revolución. Pero el jardín en Delille ya es una traducción conceptual del de Inglaterra, en donde caracteriza el ideal de los románticos ingleses de la naturaleza como aquella que no fue transformada por la Revolución Industrial (Pagni 348). Sin embargo, en la interpretación fraguada por Bello, una traducción que muchos considerarían una *versión* por las libertades que éste toma, “el jardín aristocrático de Delille, la naturaleza transformada por el arte en un sentido ‘natural’, se lee en clave de campo como fuente de riqueza del individuo y de los nuevos Estados hispanoamericanos” (Pagni 349). En otras palabras, de manera parecida a los mismos fisiócratas franceses (cuyo socio Mirabeau acuña el concepto de civilización), pero dando un paso más allá, “Bello considera que en América la riqueza está en el campo y que en el campo está el futuro de las nuevas naciones” (Pagni 348).

Aquí, la naturaleza se plantea como algo “utópico”, y por ende, “complementario de la civilización” (Pagni 349). En cambio, según Piglia, en el *Facundo* es Europa “el lugar de la utopía”, pues la civilización de Sarmiento, un

entramado que también incluye a él, “está corroído, desde su interior, por la barbarie” (17). La posición intelectual de Bello, evidente en la interpretación de Pagni de su traducción de Delille, coloca a éste en el lugar del ejemplo de civilización que la población ha de seguir. Además, con su gramática normativa, Bello busca formar a “sujetos disciplinados; sujetos de la ley” sometidos a un orden que encuentra su correlato en el “buen” uso del lenguaje (Ramos 102-3); un modelo de civilización que se contrasta considerablemente con el uso ostentoso de la “alta” cultura europea por parte de Sarmiento en donde “la erudición tiene una función mágica” (Piglia 17).

Entonces, con eso, haría falta detenernos en esta constelación discursiva, en donde los distintos caminos traductivos –eso sí, sin sugerir que estos no tuvieran repercusiones, como mínimo, en la estética y la educación– convergían en un común objetivo: la civilización. Si bien no pretendemos ninguna exhaustividad, esto podría arrojar luz sobre cómo este concepto se discutía en la época. Por eso, en las próximas líneas, haremos un breve recorrido de la civilización de los letrados, como objeto forjado por éstos a través de la traducción, considerando cuatro de las obras preponderantes de la época, a saber: el “Discurso pronunciado en la instalación de la Universidad de Chile” (1843) de Andrés Bello, *Sociabilidad chilena* (1844) de Francisco Bilbao, *Facundo. Civilización y barbarie* (1845) de Domingo Faustino Sarmiento y *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* (1852) de Juan Batista Alberdi.

En un trascurso de menos de diez años, se observa una seguidilla de posicionamientos intelectuales letrados sustentados en una idea de civilización que estos

textos van tejiendo discursivamente y traductológicamente, cuyo primer ejemplo es el mismo Andrés Bello que acabamos de examinar en su calidad de traductor. Siendo el primero rector de la Universidad de Chile, modelo para la universidad latinoamericana a servicio de las repúblicas, éste inicia este armazón discursivo con su discurso inaugural en la instalación de la Universidad de Chile, el 17 de septiembre de 1843. Si bien se trata de un evento público y un discurso oral, sus palabras fueron publicadas como texto ese mismo año⁶³. En múltiples ocasiones, Bello vincula la misión de la educación pública (de la cual la universidad forma parte) y el desarrollo social con la continuación de una misión “civilizatoria” que se remonta a la antigüedad “occidental:

¿A qué se debe este progreso de civilización, esta ansia de mejoras sociales, esta sed de libertad? Si queremos saberlo, comparemos a la Europa y a nuestra afortunada América, con los sombríos imperios del Asia, en que el despotismo hace pesar su cerro de hierro sobre cuellos encorvados de antemano por la ignorancia [...] ¿Quién prendió en la Europa esclavizada las primeras centellas de libertad civil? ¿No fueron las letras? ¿No fue la herencia intelectual de Grecia y Roma, reclamada, después de una larga época de oscuridad, por el espíritu humano? (22; destacado mío)

Aquí se hace evidente que el rector inaugural propone una noción de civilización más acorde con los primeros planteamientos iniciales de la Francia pre-revolucionaria, en donde, más que progreso implica una uniformización de la conducta social como base de cualquier progreso. Para eso, la educación y, sobre todo, los *clásicos*, son piezas fundamentales: “Paso, señores, a aquel departamento literario que posee de un modo peculiar y eminente la cualidad de pulir las costumbres” (“Discurso” 34). No obstante, aquí es todo la traducción vuelve al escenario, pues, para Bello (como para muchos

⁶³ Como lo nota Iván Jaksic, editor y prologuista de una edición del discurso de 2015, fue publicado como folleto en 1843 y, luego, en el primero tomo de los *Anales de la Universidad de Chile 1843-1844* (Bello, “Discurso” 17)

otros), la civilización tiene una doble faz; existe como algo evolutivo y universalizante que se *hereda* o, por otra parte, como aquello que –en las respectivas naciones que adscriban a sus ideales– hay que construir para cumplir con su promesa de orden y mejoramiento; es decir, la diferencia entre algo que se es, o algo que se adquiere.

En este mismo sentido, el chileno-venezolano propone dos maneras de traducir que corresponden a estas dos maneras de entender la civilización. La primera se ve claramente en el discurso en cuestión, cuando éste menciona que el estudio de literatura y lenguas “nos pone en comunicación con la antigüedad y con las naciones más civilizadas, cultas y libres de nuestros días; que nos hace oír, no por el imperfecto medio de las *traducciones siempre y necesariamente infieles*” (“Discurso” 34; destacado mío). Aquí, la traducción sirve para transformar los clásicos de tal manera que un público general sin mayor educación pueda adquirir los bienes inmateriales de la civilización, en una forma expresiva acorde a su realidad. No obstante, al no referirse a quienes no dispongan de las herramientas culturales “civilizadas”, sino a sus pares intelectuales, la necesaria “infidelidad” se vuelve impedimento para quienes ya “pertenecen” a la civilización, los que leerían los clásicos para aprender de una herencia supuestamente propia. Tal es el caso en el texto “La *Ilíada*”, traducida por don José Gómez Hermosilla”, un texto de, al menos, 14 años antes del “Discurso” de 1843⁶⁴. Allí, uno se encuentra con la “ruda civilización” (*Obra* 380), el trasfondo de una práctica humanista-clasicista propia, y no un insumo para la cohesión social, por eso Bello señala que “la fidelidad, [...] es el primer deber del que traduce. En la versión de

⁶⁴ Este texto forma parte de sus estudios inéditos durante su estadía en Londres (1810-1829), encontrados y publicados póstumamente (Bello, *Obra* 579).

un poeta tan antiguo, deben dejarse ver los vestigios de candor que caracterizan a una civilización naciente” (*Obra* 387).

Por otra parte, el año siguiente, Francisco Bilbao publica su *Sociabilidad chilena*, con tan solo 21 años de edad. De forma mucho más emancipatoria que Bello, el joven intelectual elabora un ensayo que critica el retraso en su país natal por su insistencia en no dejar atrás la tradición colonial, que, a su juicio, sería española, católica, medieval, “oriental” y –por extensión metonímica– bárbara (Bilbao 59). Está claro que, por oposición a dicha tradición, el horizonte a que éste apunta es uno de los derechos sociales, una sociedad moderna y liberal, inspirada en la Revolución francesa; o en otras palabras, “la civilización”. De hecho, desde la primera línea del texto, Bilbao pone el concepto al centro del debate, señalando que Chile adolece de las dificultades características de “las épocas transitorias de la civilización” (58).

En Bilbao también se opera un enfoque traductológico en su formulación de civilización, pues propone una relación de continuidad –y no de copia o reproducción– con el pensamiento francés fuera de Francia, diciendo que: “La edad nueva estalló en Francia; luego, *eslabonemos nuestro pensamiento* revolucionario al pensamiento francés de la revolución” (69). Este entusiasmo dice relación con la importancia de transformar a los sujetos marginalizados en sujetos de derecho, y de ahí su radicalidad. Por ejemplo, éste sentencia que “El servicio doméstico no es contrato” puesto que genera una relación de siervo-amo y no trabajador-propietario, donde los potenciales agravios pueden presentarse ante tribunales, mientras que en la primera situación “El testimonio del pobre no vale, no es persona” (68). No obstante, no sólo es que su

progresismo no salga de lo marco de una *imposición* civilizatoria, sino que lo reafirma, señalando que: “La conciencia del derecho libre, que da el derecho de defenderlo y propagarlo para convertir en individuos libres a los que no lo son, es decir *derecho de civilizar*” (88; destacado mío).

Si bien, el estado de derecho tiene un dejo de contención social hacia las masas urbanas en Bello, este texto temprano de Bilbao lo tiene también, pero en relación a lo que él considera los sectores retrógrados y anti-liberales del campo, en donde el huaso, indígena, español y católico resisten una liberalización de la sociedad y cultura (78-79). En el fondo, –al igual que en Francia y el anti-clericalismo que su Revolución establece– la iglesia es vista por algunos (como los fisiócratas de mediados del XVIII) como baluarte del orden social civilizado, y por otros como lo contrario de la civilización y generadora de la barbarie pues, aunque Bello sostenga que todas las verdades “se tocan”, en el sentido de una complementariedad⁶⁵ (“Discurso” 22-23), para Bilbao algunas verdades se contradicen, cancelándose entre sí.

No obstante, de nuevo, la diferencia y la pugna –por lo real y consecuente que sean– no hacen sino fraguar el marco en el que la traducción letrada de civilización se escenifica. Por ejemplo, como señala Alejandro Fielbaum, con respecto a Bilbao y Domingo Faustino Sarmiento:

mientras allí el oficialista Sarmiento lee la autoridad conservadora aliada con el progreso, el opositor Bilbao considera, desde Santiago, que el nuevo orden sigue recayendo en el autoritarismo. Ese diferencia, sin embargo, *parte de un*

⁶⁵ A diferencia de lo que podría entenderse como un rotundo rechazo a la iglesia, o una ambivalencia contextual (dependiendo del tipo de catolicismo), por parte de otros letrados, Iván Jaksic sostiene que la convicción de la importancia del aspecto religioso en Bello le da a su obra “un sello particular a la civilización” (Bello 10).

supuesto conceptual común: afirmar la civilización, denegar la barbarie. (165; destacado mío)

Ahora, detengámonos en esta obra tan canonizada en las letras latinoamericanas, la que salió en 1845 en una serie de entregas en *El progreso*, periódico dirigido por el mismo Sarmiento. En tan solo dos años desde del discurso inaugural de la Universidad de Chile, la preponderancia del concepto como vocablo aglutinador de un común discurso se ve reflejada como un hecho consumado en su *Facundo. Civilización y barbarie*. A estas alturas, ya no cabe duda sobre lo central –y lo asentado que está– dicho concepto para entender el mundo de los letrados, pues, si bien la obra de Sarmiento contiene el fervor de una retórica persuasiva como la de Bello o Bilbao, se desenvuelve con un extenso descriptivismo que recuerda a la etnología y antropología que emergería a finales del siglo; un detallado retrato que cobra vida dentro de las coordinadas civilizatorias que Sarmiento intenta llevar a sus últimas consecuencias. Pese a lo anterior, no hay mucho al respecto que se pueda citar desde el *Facundo* –podría resultar hasta banal– pues, la palabra “civilización” atraviesa la obra entera desde el título, como un marco binario que sirve para entender por qué las sociedades latinoamericanas no han podido salir de la “barbarie” luego de las independencias y alcanzar una modernidad como la de Francia o Inglaterra. Para ello, Sarmiento ofrece el arquetipo de Facundo Quiroga, el abatido caudillo provincial, como un modo y lógica de gobierno que llega hasta la presidencia *de facto* del gobernador Juan Manuel de Rosas –a la vez autoritaria y popular– quien supuestamente salvaguarda las tradiciones culturales y políticas rioplatenses, las cuales, para Sarmiento, no constituirían sino vestigios del “atrasado” y decadente imperio español, o también el enaltecimiento de la

vida rural (de gauchos, indígenas, etc.), la que éste vincula al imaginario orientalista⁶⁶: “es preciso ver estas caras cerradas de barba, estos semblantes graves y serios, como los de los árabes asiáticos, para juzgar del compasivo desdén que les inspira la vista del hombre sedentario de las ciudades” (Sarmiento 24).

Sin embargo, la perspectiva narratológica del observador se intercala con una abierta postura que sitúa la civilización –prescriptiva, pero también irónica y ambigüamente autorreferencial– como marco no sólo de entendimiento, sino también de *producción* de un acervo cultural que representaría lo que entendemos hoy en día como “América Latina” (palabra no utilizada todavía en estos textos⁶⁷). En otras palabras, estamos frente a una encuadración conceptual que se habría hecho, al menos en parte, a propósito y no inconscientemente. Volviendo a la cita de Sarmiento más arriba, de que la civilización, como la religión, es generalizadora y propagandista, el siguiente pasaje de *Facundo* demuestra una manifestación concreta de esta afirmación –la que podría parecer como anécdota a primera vista– en el caso de la producción textual de Sarmiento y sus interlocutores contemporáneos:

Si un destello de literatura nacional puede brillar momentáneamente en las nuevas sociedades americanas, es el que resultará de la descripción de las grandiosas escenas naturales, y sobre todo, de la lucha entre *la civilización europea y la barbarie indígena*, entre la inteligencia y la materia: la lucha imponente en América. (27; destacado mío)

⁶⁶ Con orientalismo, aquí se refiere a la obra homónima de Edward Said, quien identifica tres manifestaciones de este fenómeno que se concretiza en el seno del imperialismo moderno: 1) un campo académico con el oriente como objeto de estudio; 2) un imaginario cultural con consecuencias epistemológicas y ontológicas y) las formas institucionales de relacionarse con el “oriente” (2-3). Si bien las tres están estrechamente interrelacionadas, el orientalismo de Sarmiento tendría que ver la segunda, un bagaje cultural que le hace vincular la civilización con lo “occidental” y la barbarie con lo “oriental”.

⁶⁷ No obstante, aunque la palabra América Latina no se encuentre en ninguno de estos textos de entre 1843 a 1852, tampoco resulta totalmente anacrónica, pues fue introducida al léxico latinoamericano a partir de 1856 a través de la producción textual de letrados exiliados en Francia de la misma generación, uno de los cuales siendo precisamente Francisco Bilbao (McGuinness 88).

Del *Facundo* en adelante, la noción de civilización como eje conceptual letrado, con todas sus particularidades latinoamericanas que le otorgaron las traducciones letradas, ya forma parte de un común lenguaje. Entonces, no ha de resultar sorprendente que otro letrado de renombre –Juan Bautista Alberdi– interlocutor prolífico con, al menos, Sarmiento, articule sus ideas en su *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* en clave civilizatoria, publicado desde su destierro chileno en 1852, de esta forma:

Con la revolución americana acabó la acción de la Europa española en este continente; pero tomó su lugar la acción de la Europa anglosajona y francesa. Los americanos de hoy *somos europeos que hemos cambiado de maestros*: a la iniciativa española ha sucedido la inglesa y francesa. *Pero siempre es Europa la obrera de nuestra civilización.* (87; destacado mío)

Ahora bien, es importante aclarar la posible confusión que puede traer una cita aislada donde aparece el uso sustantivado de “nuestra” civilización. Pero más allá de la retórica propia del argentino, todo lo que se nombra como civilización o civilizado a lo largo de libro es de origen euro-occidental; negando así una pluralidad civilizatoria, como es común hoy en día. De hecho, el texto está repleto de afirmaciones que revelan el más descarado desdén del autor para todo lo que no sea europeo⁶⁸, por ejemplo, en referencia a poblaciones de mayoría indígena en el interior, sostiene que “De Chuquisaca a Valparaíso hay tres siglos de distancia” (86).

En resumen, la obra de Alberdi viene a fraguar casi diez años de obras que hicieron de la civilización un objeto de discusión inter-textual; quién o qué cosa cupiera

⁶⁸ Los dichos de los cuatros autores muestran semejante desdén –discursos que hoy calificarían como racistas, y con razón– pero en Sarmiento, Bello y sobre todo en el igualitario de Bilbao, esto se ve de forma atenuado, relativo y/o ambiguo.

dentro del concepto era tema de intenso debate, pero mientras más los parámetros del concepto se cuestionaban, más se ampliaban, desembocándose así en un marco nocional y discursivo propio letrados de la época. Esto se nota con la manera en que Benjamín Vicuña Mackenna –uno de los más jóvenes de la generación de los anteriores– en un discurso de 1856, sentencia con toda confianza y naturalidad que “La era de la Independencia queda cerrada. La era de la Civilización está, pues, desde hoy abierta.” (Subercaseaux 57).

Para ir cerrando, cabe hacerse dos preguntas: por un lado ¿por qué hablar de esta discursividad como una traducción? y por otra ¿para qué sirve dicha traducción en su contexto de producción?

Respecto al primer interrogante, el que atañe directamente a la postura propia del que escribe, puedo decir que un análisis traductológico permite justamente ir más allá del enfoque binario con el que se viene estudiando la producción letrada; es decir, entre la idea de unos intelectuales eurocéntricos –hijos de colonos– que hacían caso omiso de la población autóctona para construir una sociedad en la imagen de la modernidad europea por imposición o, en cambio, de unos verdaderos adelantados, precursores del pensamiento crítico actual que sentaron las bases de un quehacer intelectual latinoamericano dentro de un escenario de tensiones y ambigüedades de una cultura “occidental” que se independiza del centro metropolitanos de donde ésta emana. Este binarismo no es tan distinto de la recepción dicotómica de las obras –ya canonizadas en las letras latinoamericanas– de Ángel Rama y Julio Ramos sobre la producción letrada (mencionada más arriba en referencia al trabajo de Alejandra

Bottinelli-Wolleter, el cual es sintomático de una tendencia mayor). Es que ambas posturas son correctas, y tomadas aisladamente, también reduccionistas. Entonces, para no contribuir a las inagotables debates latinoamericanistas que giran en torno a los polos de la “copia” y la “originalidad” –posturas cuestionables en cualquier contexto, considerando que la cultura y el pensamiento no se crean *ex-nihilo*– esta tesis aborda el concepto de civilización como una traducción, es decir, un concepto acuñado allende las fronteras que continua a partir de una transformación situada.

Por otra parte, para saber por qué habrá tenido sentido traducir la idea de civilización al contexto intelectual latinoamericano, primero, antes de ofrecer una respuesta, es importante añadir un último concepto traductológico, el cual, a su vez, ayuda a esclarecer el proceso de traspaso entre el contexto de emergencia de la idea de civilización y el de los letrados latinoamericanos de mediados de siglo XIX, a saber: la traducibilidad. Según Walter Benjamin, la traducibilidad de una obra consiste en dos factores: 1) “que entre el conjunto de sus lectores la obra encuentre un traductor adecuado”; y 2) “que la obra, en su esencia, consiente una traducción y, por consiguiente, la exige, de acuerdo con la significación de su forma” (128). Y si bien aquí no estamos hablando de una obra, sino un concepto, podemos concluir que la civilización gozaba de una alta “traducibilidad” en el sentido de encontrar en América Latina a gente más que adecuada para asumir la tarea traductológica, así como un contexto intelectual que habrá beneficiado de su utilidad conceptual para articular un esfuerzo común. Además, como señala Lawrence Venuti, la traducción ha históricamente servido en la construcción de comunidades –y aquí estoy extrapolarlo la

noción de comunidad al ámbito nacional y regional– estableciendo lo propio a partir de elementos extranjeros (469); si los letrados vieron la herencia española en su propia población como antítesis de la civilización, la traducibilidad benjaminiana se vuelve clave para entender a los letrados como un conjunto de lectores con una sensibilidad común, los que luego buscan extender esta misma hacia el establecimiento de comunidades nacionales, pero no a partir de la “materia prima” (textos eruditos, obras “clásicas”, etc., muchas veces en otros idiomas), sino a través de materiales transformados por medio de la traducción.

De acuerdo a lo anterior, quisiera reiterar que este aspecto *común* no presupone, de ninguna manera, un *acuerdo* o consenso alguno entre los mismos letrados. Sin siquiera atender a las diferencias entre sus textos, el ideal de la construcción de una serie de repúblicas modernas en América Latina frecuentemente chocó con la *realpolitik* de las alianzas políticas –tanto regionales como nacionales– y con los movimientos sociales. Por ejemplo, mientras Bello y Sarmiento estuvieron cercanos a las autoridades⁶⁹, Bilbao y Vicuña Mackenna se vieron obligados a permanecer años en el exilio por su participación en la Revolución de 1851, en contra del mismo gobierno de presidente Manuel Montt. En otras palabras, aunque en algunos momentos éstos estuvieran en bandos armados opositores, nunca salieron de forma significativa (al menos no en esa época) de los parámetros de un común marco discursivo.

⁶⁹ Como señala Iván Jaksic, “Bello y Sarmiento estaban igualmente comprometidos con el orden portaliano, y con las políticas de Montt, pero diferían en cuanto a los métodos de conseguir los fines deseados” (181). Además, está claro que, para algunos exiliados argentinos –como Sarmiento y sus alabanzas en el *Facundo* de la libertad de prensa en Chile (6)– el autoritarismo portaliano era un mal menor, si no derechamente un mal necesario para ellos y sus proyectos de oposición exílica al gobierno de Juan Manuel de Rosas.

Entonces, volviendo a la segunda pregunta: ¿a qué fin sirve la traducción letrada de “civilización” en el ámbito latinoamericano, más allá de un cierto prestigio que podría haberles otorgado a sus adeptos como concepto vanguardista de la filosofía política europea de aquel entonces? Sirve, a mi modo de ver, para generar un concepto que vehiculice un *gatopardismo* en las sociedades latinoamericanas, el que –siguiendo a lo aludido por Rama– permitió la continuidad de una matriz de poder constituida en la colonia pero temporalmente por fuera de este período que tanto desprecian y buscan superar todos los letrados, cada uno a su manera.

Aquí el gatopardismo se entiende en el sentido de la novela *Il gattopardo*, de Giuseppe Tomasi di Lampedusa, donde dicha expresión –que hoy forma parte del léxico coloquial– fue acuñada. Publicada en 1958, y luego llevada al cine en 1963, el libro se ambienta en la unificación de Italia –a partir de un conglomerado de distintos reinos, ducados y pequeñas repúblicas todavía feudales en su mayoría– en donde sucede una especie de continuidad entre el antiguo régimen y el estado unificado “moderno”. En otras palabras, una vez que las noblezas locales pierden su supremacía sistémica, mantienen *de facto* gran parte de sus privilegios sociales en el orden estatal nuevo, en donde las relaciones sociales no transforman junto con la política. De ahí que se hable del “gatopardismo” como una expresión que da cuenta de las transformaciones políticas que efectúan cambios en el imaginario y en lo simbólico –los referentes discursivos y conceptuales que caracterizan un orden político– sin tocar, muchas veces al propósito, la estructura profunda; o sea, como el joven Tancredi le explica a su tío de la vieja

guardia aristocrática: “Si queremos que todo siga como está, es preciso que todo cambie” (Tomasi 20).

Los letrados buscaron desechar todo el sistema político colonial, se esforzaron por construir una sociedad moderna y liberal como buena parte del mundo “occidental” de mediados del siglo XIX (exceptuando, como vimos, Italia). Pero la relación con quienes serían los peones, los marginados, los “subalternos”, no sólo no cambia para muchos, sino que se empeora en algunas instancias. Con el siglo XIX latinoamericano, tanto los cambios como las continuidades son radicales. Y lo que sirve en este contexto para suturar esta contradicción es el poder transformativo de la traducción, *la que hace y deshace equivalencias naturalizando aquello que antes era extraño*.

Ahora, de acuerdo a la misma novela, no toda la nobleza estaba de acuerdo con esta apuesta por redefinir su existencia con el fin de no cambiar su forma de vida, pero lo que está claro es que –tal vez con algunas notables excepciones como el caso de Francisco Bilbao más adelante en los años 1850 y 60⁷⁰– los letrados en su incesante esfuerzo por levantar sociedades modernas en América Latina, no buscaron empoderar a los sectores marginados –su forma de liberalismo republicano no era ni populista (ya sea caudillista, o no) ni proto-comunista– sino hacer que la misma élite intelectual permaneciera ejerciendo el poder (de la letra) durante la república que detentaba desde el orden colonial. Se trataba de superar un orden político a partir de una matriz de poder

⁷⁰ Si bien hemos mezclado a Bilbao como parte de un grupo inicial de “civilizadores”, su producción posterior a *Sociabilidad chilena* muestra un importante cambio en donde se da cuenta de las contradicciones de la Revolución francesa cuando, por ejemplo, Francia mantiene sangrientas administraciones coloniales de ultramar, así como las de otros países, como Estados Unidos, que tenía explícitas ambiciones imperiales en América Latina (35-36 Corvalán Márquez).

que se constituyó durante el mismo; de ahí que se pueda hablar de un gatopardismo realizado por medio de la traducción.

Con todo, las tres vertientes señaladas en el capítulo anterior –las que rastreamos en los capítulos siguientes– se encuentran fraguadas en esta traducción letrada. Pero cabe recordar que –aunque los albores del concepto de civilización, formulado por una élite de terratenientes de la nobleza francesa antes de la revolución, dan cuenta de un cierto grado de atavismo, de jerarquía perene y de rechazo al “desorden” de los sectores urbanos populares– el vocablo permea la revolución francesa extendiéndose así como pieza fundamental tanto del progresismo moderno como del imperialismo colonizador. Y fue esa idea, junto con la maleabilidad de su contexto inicial, la que llega a América Latina, a contexto favorable para su recepción. Miradas desde esta perspectiva, las contradicciones no son sino operativas para los letrados de mediados del siglo XIX, quienes encuentran en dicho concepto su debida traducibilidad.

Más adelante, la impronta que deja la omnipresencia del concepto (en tanto vocablo) es que se instala, y luego perdura, en una serie de binarismos que siguen una valoración dicotómica –bueno/malo⁷¹– los que se caracterizan en estas tres vertientes, o manifestaciones sintomáticas, que aquí se reiteran: la espacial (oriente/occidente), la temporal (moderno/pre-moderno) y la política (liberal/despótico). Por ejemplo, volviendo a los pasajes citados arriba de las obras letradas entre 1843 y 1852, se pueden apreciar explícitas referencias al elemento espacial en Sarmiento, temporal en Alberdi y

⁷¹ Claro está que esta dicotomía valorativa no impide de ninguna manera que aparezcan posteriormente reapropiaciones y revalorizaciones; por ejemplo, el valor contestatario que tendría ser premoderno o bárbaro, etc. El punto es que se establece una dicotomía cultural que sirve como un antecedente con el que se puede aliar y contra el que se puede rebelar de múltiples maneras.

político en Bello. No obstante, como veremos en la sección que sigue, el punto de esta revisión no es el de ofrecer una relectura de siglo XIX latinoamericano a partir de estas obras, ni tampoco un análisis sincrónico de cómo circulaban estas ideas, sino justamente interrogar cómo la civilización letrada nos llega hoy en día, como un marco conceptual que ambienta la elaboración del corpus de la presente tesis.

*La pervivencia explícita: o el marco en el que transcurre la vuelta a la
“civilización” implícita en el corpus*

A parte de la necesaria contextualización del tema y de los conceptos, es importante resaltar que esta tesis no es –no pretende ser– una reconstrucción historiográfica del discurso letrado decimonónico. Primero que todo, esto se debe a que los objetivos son otros, es decir: es más relevante cómo el siglo XIX llega entenderse contemporáneamente –el meta-discurso elaborado sobre dicho siglo– que interrogar cómo efectivamente fue a partir de un trabajo de archivo (en el sentido más convencional de una colección de textos, no de reglas que condiciona el discurso en un momento determinado, como sugiere Foucault), o de un rescate historicista del contexto.

Más bien, para completar el marco conceptual que se viene elaborando en este capítulo, nos enfocaremos en cómo se lee el siglo XIX hoy en día –como época terminada pero lejos estar agotada– a partir de la curiosa ubicuidad del concepto de civilización –a veces interrogado directamente, o otras veces mencionado como anécdota– en textos que formarían parte del mismo ámbito que nuestro corpus.

Sin embargo, ¿cuál es este ámbito, o contexto, en el que la civilización de los letrados cobra una importancia a tal nivel que se la pueda identificar incluso de forma sintomática; como una fuerza que obra en varios textos sin que se la nombre? Bueno, se trata de un ámbito de producción textual algo disperso, con distinta nomenclatura según las tradiciones institucionales que lo rotulen; pero lo que le da coherencia es que se puede trazar una relación dialógica entre las diferentes localidades desde las cuales cada quien escribe. Concretamente, dicho ámbito se entendería, a grandes rasgos, como la crítica y análisis cultural –de disciplinas universitarias de las humanidades (sobre todo literatura, pero con participación también desde la historia, filosofía y sociología)– en América Latina empeñada en el estudio de las formaciones y debates intelectuales de la región; o lo que se llamaría en otros lugares, sobre todo en países angloparlantes, el “latinoamericanismo” (ver nota 2). No es que el latinoamericanismo norteamericano sea igual a la crítica cultural y literaria en América Latina; es sólo que estas discusiones atraviesan estos campos heterogéneos y, a veces dispares, generando un ámbito de producción textual fecundo y singular, pero también lleno de contradicciones y tensiones. Si bien entraremos de lleno en este ámbito en el próximo capítulo, en la medida en que se despliegue el análisis, esta subsección busca mostrar cómo la civilización letrada decimonónica se lee en algunos estudios latinoamericanistas –que no son textos del mismo corpus por el hecho de que allí, como ya se ha dicho, la civilización aparece como síntoma más que objeto de estudio– de la misma época del corpus.

Para empezar, hay que tener en cuenta que el tema de civilización, incluso cuando está abiertamente al centro de la discusión, se aborda muchas veces como una clave para interrogar otra cosa, estableciéndose así –con algunas excepciones– como parte del paisaje cultural, pero no como problema intelectual en sí. Recordemos, más arriba, la afirmación de Ricardo Piglia, de que la composición binaria de civilización y barbarie desplegada en la obra de Sarmiento sería una maniobra realizada mediante la traducción (16); dicha cita remonta a un texto escrito en 1980. Pero llegando al último año del período que encierra nuestro corpus, 1990-2010, vemos una misma apreciación del traductor alemán, quien vincula el afán de civilizar con la actividad de traducir (Zilly s.n.). En otras palabras, llama la atención que el elemento novedoso en la obra de los letrados (específicamente Sarmiento en este caso) sea la traductología escritural, dejando así el marco discursivo civilizatorio por sentado, como algo casi banal. Y justamente es esto lo que esta subsección busca desentrañar. No es que no haya estudios que aborden el tema directamente –como objeto principal, o asunto recurrente con cierta importancia para la cuestión principal– sino que ésta se vuelve la manera en que se suele entender el discurso intelectual decimonónico desde hoy día.

Por eso, para situar la importancia del concepto de civilización en el ámbito académico-intelectual contemporáneo, tendríamos que ver la medida en que – independiente de que así fuera o no durante el siglo XIX– la “civilización” de los letrados adquiere el carácter de paradigma en la forma en que se nos presenta hoy, lo cual no es menor considerando que el concepto de paradigma apunta a formas de pensar

que se vuelven tan arraigados que se dan por sentado. Detengámonos en dicho concepto para seguir leyendo la civilización como paradigma contemporáneo del corpus.

Thomas S. Kuhn, en su libro ya canónico sobre las grandes revoluciones científicas denomina paradigma aquellos logros científicos que instauran una serie de premisas fundamentales que los miembros de una comunidad científica deben aceptar para su trabajo se legitime por los mecanismos internos de la misma (11). Para alcanzar el nivel de paradigma, el nuevo marco referencial tendría que cumplir con dos funciones: 1) que los problemas y métodos sean novedosos y sin precedentes; y 2) que sea suficientemente abierto para que en él se puede abordar problemas de muy diversa índole (10).

De ahí que no sea sorprendente la común extrapolación del concepto a ámbitos de conocimiento y saber institucionalizado –como las humanidades– en donde, si bien no muchos no se ciñen al método científico moderno, la noción de pertenencia a una comunidad que determina sus propios parámetros discursivos y de legitimación aplica de sobremanera. Por otra parte, la funcionalidad del concepto de civilización –tal como lo hemos analizado hasta aquí– cumple con creces los dos requisitos de novedad y amplitud, siendo un concepto permite una transición donde las contradicciones se justifican y un debate donde el desacuerdo no pone el jaque los parámetros del mismo.

Claro está que, según Kuhn, un cambio de paradigma no significa necesariamente un cambio en el mundo (aunque eso sí podría pasar después, en la medida en que dicho paradigma se vehicule hacia el ámbito de las políticas públicas y educativas). El mundo por fuera del ámbito reducido de una élite intelectual (ya sea en

los gabinetes ministeriales o en la torre de marfil) sigue relativamente igual a lo fue antes del cambio de paradigma. Pero, simultáneamente, los investigadores empiezan ver este “mismo” mundo de forma radicalmente distinto, pues su único recurso al mundo es a través de sus prácticas (111). Es más, los necesarios procesos de reeducación institucional que vienen emparejados con un cambio de paradigma, hacen que el mundo que los estudiosos ven a través del nuevo paradigma sea inconmensurable con él que habitaban anteriormente (112).

Considerando que la construcción de un paradigma muchas veces puede ser un proceso lento –atravesando generaciones, con reveses y momento álgidos a lo largo– el diálogo con los textos letrados que existe hasta hoy en día da cuenta de la importancia de la discusión decimonónica sobre la civilización en la composición intelectual humanista-latinoamericanista contemporánea. En otras palabras, no es que todo lo que se puede identificar al respecto se dé sin mención directa; lo que esta tesis busca mostrar –en un ámbito discursivo acotado– es simplemente que la noción de civilización tiene más protagonismo y, sobre todo, más incidencia, de lo que se le suele reconocer. Por eso, a continuación revisaremos una selección de textos latinoamericanistas (o, al menos, de autores que han participado en discusiones latinoamericanistas) de 1993 a 2002; textos y/o académicos con los cuales buena parte de los autores de corpus de esta tesis estaría familiarizados, en pos de entender cómo el tema de civilización reemerge en el contexto intelectual en cuestión.

Un primer ejemplo de interés sería el libro de 1993 de Bernardo Subercaseaux (mencionado más arriba) la *Historia del libro en Chile*. Si bien el trabajo se enfoca en

aspectos típicos de semejante historia –avances tecnológicas de impresión, políticas públicas y la cultura lectora– el segundo capítulo, “Cultura liberal: formación de una sociedad lectora”, indaga en el contexto intelectual en Chile de mediados del siglo XIX; un contexto en que, como ya hemos mencionado, las discusiones intelectuales tendían a proyectarse a nivel regional, debido a la cantidad de letrados de otros países que allí vivían en aquella época. En el fondo, Subercaseaux tilda la actividad intelectual a partir de 1840 como un esfuerzo social de cultivo y fomentación de la “civilización”, a tal nivel que el académico chileno plantea que estos letrados se veían a “sí mismos como *cruzados de la civilización*” (58; destacado del original).

Con este renovado interés por la preponderancia de civilización en el trasfondo intelectual latinoamericano, no ha de sorprenderse que el año siguiente se publique lo que sería tal vez el libro que más en serio ha tomado el tema hasta hoy en día, *Civilización o barbarie: El dilema argentino*, de Maristella Svampa. De hecho, el trabajo de Svampa es el único libro latinoamericanista que mencioné más arriba que han desentrañado la genealogía el vocablo en general, pues, el primer capítulo trata sobre la emergencia del concepto en la Europa del siglo XVIII, mientras que el segundo hace, precisamente, un recorrido del concepto en América Latina, antes de enfocarse en la trayectoria de éste específicamente en Argentina durante el resto del libro.

Lo que la socióloga argentina deja en claro es el elemento aglutinador –tal vez la única que comparte esta premisa que resulta central para la presente tesis⁷²– del

⁷² No es que no haya escritores que planteen una tendencia civilizatoria en el pensamiento latinoamericano, pero éstos –por ejemplo el *Caliban* de Roberto Fernández Retamar (a eso volveremos más adelante) o la misma *Ciudad letrada* de Rama (quien subsume la civilización al proyecto letrado)– se

concepto que constituía un punto de convergencia más acá de las férreas e importantes diferencias; a saber:

Los pensadores más salientes del siglo XIX acometieron dicha tarea: José A. Saco en Cuba, Mora en México, Lastarria y Francisco Bilbao en Chile, Sarmiento, Echeverría y Juan B. Alberdi en la Argentina, los venezolanos itinerantes Simón Rodríguez y Andrés Bello, fueron los encargados de la conversión de la mentalidad colonial en mentalidad progresista. *Todos ellos coincidían en el diagnóstico y eran conscientes de que una nueva etapa se abría antes sus ojos* y que lo importante no sería ya tanto el triunfo de las armas sino el progreso de las ideas, el cambio en las costumbres y en las instituciones; en definitiva, aquello que constituía una nueva manera de enfrentar el futuro (35; destacado mío)

Esta postura de un afán civilizatorio compartido por todos los letrados de la época caló hondo en los estudios (ya sean literarios o no) sobre la producción textual de estos mismos. Por eso, las preguntas que se hacían en otros trabajos posteriores no cuestionaban la omnipresencia del concepto, sino que, más bien, interrogaban el funcionamiento de esta “palabra maestra” en la producción literaria, o derechamente le restaban importancia al citarla y luego soslayarla en el análisis posterior.

Por ejemplo, en una entrevista larga Ricardo Piglia del año 2000, entrevista alimentada por su extensa crítica literaria, el novelista y académico argentino relata lo llamativo que resulta el éxito del *Facundo*, ya que, resulta:

muy difícil explicar por qué un libro como el *Facundo* produjo el efecto que produjo, porque muchos otros habían dicho ya lo mismo que él; *uno encuentra muchos textos contemporáneos a Sarmiento que dicen exactamente lo mismo: que la Argentina se tiene que europeizar, que hay que llevar la civilización al*

concentran en una formación intelectual que se despliega *en conjunto* con el poder imperante. Si bien ese aspecto de la intelectualidad es importante de señalar, en lo que yo coincido con Svampa tiene que ver con una cierta preponderancia de civilización como común denominador del quehacer intelectual de la época –lo que le daba sentido a esta actividad– y no una posición tomada en torno a un determinado tema de debate. Por eso esta tesis es deudora del trabajo de Svampa. No obstante, la presente busca llevar esta misma idea un poco más allá, para ver de qué manera tal marco ha sido, al menos parcialmente, constitutivo de los debates latinoamericanistas contemporáneos, enfocándose en la cuestión postcolonial.

campo, etc., etc. Pero él lo dice de una manera única. (Pellegrini, Monder y Jeftanovic s.n.; destacado mío)

Lo curioso aquí es que –y con eso no me opongo al planteamiento que Piglia está desarrollando alrededor esa cita, de que Sarmiento sí es un *escritor* bajo los parámetros contextuales de la época– el hecho de que “muchos” estén diciendo lo mismo, deje la civilización como un mero lugar común. Es decir, aquí lo importante no es la originalidad o exclusividad de tal o cual concepto, sino la *singularidad* de la formulación de Sarmiento. Y está bien. Pero si el enfoque no está puesto en la astucia imaginativa de quien escribe (como en el caso de la entrevista), sino en un mundo de ideas en el que escritor está inmerso (como en esta tesis), el lugar común ya no aparece como una banalidad; al contrario, el planteamiento de Piglia admite que, si bien las formas y los efectos varían mucho de un texto a otro, muchos están diciendo relativamente lo mismo, entonces, ¿cómo podría eso no incidir en futuras generaciones de intelectuales latinoamericanos, así como en quienes estudian su producción desde otras latitudes?

Un año después, con el libro de Iván Jaksic, *Andrés Bello: La pasión por el orden* –uno de los estudios más importantes sobre el chileno-venezolano– la palabra aparece más veces en las citas a Bello, y en las polémicas respuestas a él en la prensa del día de otros letrados como Sarmiento, que en el texto mismo escrito por Jaksic. Desde el prólogo, el historiador chileno señala que, “En 1928, el crítico literario dominicano Pedro Henríquez Ureña se refirió a Bello como un «creador de civilización»” (21); pero Jaksic sólo menciona el concepto algunas veces de paso, extendiendo su sinonimia metonímicamente a cuestiones de progreso, educación y

política lingüística (103). De hecho, lo más sintomático es que, al final, en el “índice analítico” no hay ni siquiera una entrada para “civilización” (339), como sí la hay para “liberalismo” (343), a pesar de que el concepto aparece repetidas veces en citas a Bello, Sarmiento y su contemporáneo José Victorino Lastarria. Ahora bien, cabe mencionar que el académico chileno no tiene la obligación de enfocar su estudio en dicho concepto, pero llama fuertemente la atención que aparezca por doquier en el material que éste revisa en su libro, sin despertar mayor interés analítico, recordando así al planteamiento de Piglia de que simplemente era lo que “muchos decían”.

No obstante lo anterior, el período vio la aparición de otros trabajos, como el de Svampa, que sí enfocaban su análisis explícitamente en el tema de la civilización como parte del discurso letrado decimonónico. Tal es el caso de la politóloga Cristina Rojas y su libro de 2002 *Civilization and Violence* sobre la Colombia decimonónica. A través del conocido planteamiento de que la “civilización” sería la expresión de “la autoconciencia del occidente” (Elias 83), Rojas argumenta que la instalación de ciertos “regímenes de representación” en Colombia permitieron relaciones sociales atravesadas por una violencia simbólica que de ahí sirviera como precursor para la violencia librada en contra de quienes parecieran obstaculizar el proyecto civilizatorio de la élite colombiana (xix-xx).

Esto es otro punto de convergencia con el trabajo de Svampa, ya que ésta señala el aspecto contradictorio de un concepto ordenador de la sociedad que buscaba acabar con el oscurantismo religioso y absolutismo monárquico operando a base de binarismos que siempre presentan la civilización en contraposición de alguna cosa coyunturalmente

determinada como bárbara, en donde “diferentes países europeos, en nombre de la unidad del género humano, se autoinvertirían de una «misión civilizadora» sobre los pueblos juzgados menos evolucionados” (21-22). Es justamente este elemento, su lado oscuro o “bárbaro”, el que sirve de punto de partida para la investigación acotada al contexto colombiano de Rojas. En este sentido, la civilización sería un recorrido inverso a partir de la respuesta a su interrogante del por qué dicho país, al igual que otros de la región, ha estado plagado de repetidas olas de violencia.

Aquí los binarismos de la civilización en contra todo lo que no quepa bajo el rótulo de “civilizado”, desde el monarquismo medieval hasta el campesino analfabeto, se plasman en la Colombia decimonónica en una especie de, según Rojas, jerarquización con el criollo letrado en la cima. Aunque ellos ya ocupaban buena parte de la élite social y clase gobernante de la nueva república –en términos de *realpolitik*– su producción textual se encargaba de proyectar una imagen representacional que extendía su subjetividad como ideal nacional hacia el futuro (51-52). Es que, para ella, Bogotá representaba la quintaesencia de una ciudad letrada, desde donde el proyecto civilizatorio se podía asentar, sin que los letrados tuvieran que confrontar importantes diferencias de perspectiva de sus pares (52-53).

Si bien podríamos continuar con varios otros ejemplos, el punto ha sido mostrar la preponderancia del concepto letrado decimonónico –una preponderancia que no siempre se traducía a una importancia otorgada por los estudiosos– en las investigaciones latinoamericanistas desde las humanidades del mismo período del corpus (1990-2010). Tal vez un buen ejemplo que sirve para coronar ese período de

“omnipresencia con ambivalencia” para con la civilización de los letrados sea el del *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos* de 2009. De forma parecida a la constelación de textos que venimos revisando en esta sección, el diccionario, con toda la pretensión enciclopédica que semejante obra tendría, no consta con una entrada aparte para “civilización”; pero el concepto aparece en, al menos, siete entradas, de temas de diversa índole, como “alteridad”, “canon” y “modernidad”.

Además, dicha tendencia ha continuado hasta hoy en día. Por ejemplo, *La lucha por un pensamiento propio en Nuestra América* de Luis Corvalán Márquez⁷³ da cuenta de una “corriente civilizatoria” a mediados del siglo XIX, emanando principalmente del trabajo de Sarmiento y Alberdi (27-28). Si bien el libro despliega una reconstrucción anacrónica de una autenticidad u originalidad latinoamericana –dos nociones que difícilmente se sostienen desde una mirada genealógica o traductológica– de la que la presente tesis se distancia, muestra una agudeza analítica al posicionar el discurso de civilización como una de las matrices que impulsa el pensamiento latinoamericano de la época y que deja una impronta que los intelectuales venideros tendrán confrontar de una manera u otra.

Entonces, con eso surge la pregunta, ¿qué hacemos con un concepto que atraviesa los textos letrados de mediados del XIX? Está claro que no se debe ni hacer una lectura literal del uso ostentoso de civilización, ni soslayarlo. Considerando que el pensamiento, la crítica, la filosofía y la literatura no existen independiente de la lengua en la que están formulados –eso sí, sin decir de *manera alguna* que estén determinados

⁷³ Aunque el libro sale publicado en 2015, el capítulo en donde el autor habla sobre una “corriente civilizatoria” es una versión actualizada de un artículo que fue publicado en 2011 (Corvalán Márquez 27).

por ésta— la incidencia de esta herencia deja una huella, una hendidura muy profunda en el cuerpo de la intelectualidad latinoamericana (y latinoamericanista) de la que algunos intentan hacerse cargo (a eso volveremos más adelante), mientras que otros la reemplazan por otras preocupaciones consideradas de mayor envergadura (la economía, la nación, etc), muchas veces sin primero cerrar el vacío dejado por su sustitución.

Para cerrar esta sección, quisiera examinar una de las formulaciones más recientes, por lo menos al momento de la realización de esta investigación, de este *impasse*. Se trata de una reflexión de Grínor Rojo de 2019 sobre el *Facundo* que, si bien está claro que no la comparto plenamente, muestra con particular nitidez la presencia incesante de civilización en este ámbito textual:

Hoy todos los de mi oficio estamos contestes en que *no hay lectura menos productiva* de *Facundo* *que la que se toma en serio y absolutiza la oposición binaria del título*, esa sí de cepa liberal y proclamada demagógicamente. O la civilización, urbana, blanca y europeizante, o la barbarie, rural, no blanca y autóctona. Poner las cosas en tales términos no sólo *nos mete en un callejón sin salida*, sino que condena al discurso crítico a una aridez monocromática, y así es como lo han entendido la mayoría de los estudiosos actuales de Sarmiento. El fin de la biografía de Facundo Quiroga, en la segunda parte de ese volumen y la galería admirativa de gauchos que ocupa el segundo capítulo de la primera, nos suministran las pruebas que necesitamos respecto de la “desconstrucción” a que Sarmiento somete la fórmula maniquea al mismo tiempo que nos la está proponiendo. [...] A pesar suyo, el propio Borges avala la sospecha de que esto es así al afirmar, en el “Prólogo” citado, que para los escritores de la talla de Sarmiento “lo de menos son los propósitos”. (“Borges, Davi Arrigucci Jr. y yo” 68; destacado mío)

Pues bien, estamos de acuerdo que una lectura de la civilización letrada decimonónica no se agota en lo que sus promotores pretendían con ese vocablo, ni en un marco analítico dicotómico que, en última instancia, resulta moralista y poco riguroso. Pero se puede —y sostengo que hace falta— tomarlo en serio, sin absolutizarlo con una literalidad que reproduce aquello que se critica; esto es lo esta tesis pretende hacer. Pues, no

debemos perder de vista que estamos frente a un concepto que resulta tan maleable como es, a la vez, unívoco; un marco conceptual que pervive en los estudios contemporáneos al corpus de esta tesis, como un pasado ineludible al preguntarse por la producción intelectual latinoamericana post-independentista; un vocablo que pasa por un sinnúmero de reinterpretaciones, aplicaciones y apropiaciones, sin renunciar a su aspecto universal e incontestable –en las afueras de la(s) civilización(es) imperan el balbuceo y la irracionalidad– haciendo que la irónica y aguda sentencia de Sarmiento que comparaba este concepto con la religión o la propaganda sea considerablemente vigente hasta hoy en día.

Parte 2: Lo postcolonial como contexto de (re)emergencia

La segunda parte de este capítulo –última sección antes de que nos dediquemos al análisis del corpus– busca interrogar los elementos del campo intelectual previo al corpus que le dan una cierta inteligibilidad anterior, permitiendo así que las discusiones postcoloniales se acojan con relativa facilidad. Éstos no son los único factores relevantes a su recepción y circulación en América Latina –los cuales consideraremos más adelante– sino que son los más relevantes para la presente tesis, además de ser elementos poco explorados en otras investigaciones sobre teoría postcolonial y América Latina. Recordemos que el objetivo de esta tesis es realizar una lectura sintomática de la pervivencia de la civilización letrada decimonónica como eje nocional que se ha ido articulándose bajo otros conceptos y con otros vocablos que se condensan aquí en las vertientes tripartitas anteriormente mencionadas: la espacial, la temporal y la política.

Es que estas manifestaciones no aparecen de inmediato con las discusiones latinoamericanas y latinoamericanistas sobre lo postcolonial, sino que se ven gestándose de a poco en unas corrientes intelectuales que anteceden al momento en cuestión, prefigurando así un macro teórico-conceptual y una serie de temáticas con los que la *postcolonial theory* encuentra una afinidad que genera mayor ímpetu hacia a estos mismos.

Se trata aquí, de un intento fallido por cambiar el tema de las discusiones intelectuales de mediados del siglo XIX –primero a enfoques más cientifistas y, luego, economicistas– sin hacerse cargo de las bases epistemológicas sobre las cuales las sociedades republicanas fueron tejidas. Esto es lo que señala Idelber Avelar al destacar que el positivismo latinoamericano –es decir, cuando la civilización se torna plural y científico– subestimó la potencia de los idearios que intentaban cambiar:

no pasó mucho tiempo antes de que el proyecto civilizador positivista revelara sus limitaciones, *pues intentó modernizar a las jóvenes naciones latinoamericanas sin asumir la herencia del pasado*. Esto lleva a Zea a postular un tercer momento de la autoconciencia latinoamericana –lo que él llama “proyecto asuntivo”– en el cual pensadores como Martí, Ugarte, Rodó o Vansconcelos (la primera generación de latinoamericanistas fundadores de la tradición en la cual Zea mismo está inscrito) formularon una crítica al positivismo mostrando que América Latina debía volver sus ojos hacia sí para encontrar en ella misma la solución a sus problemas. (30; énfasis mío)

En otras palabras, esta orientación no logró lidiar con la herencia del pasado para entablar otra cosa que fuera duradera, sino que dejó el legado clavado a un nivel más profundo; más allá de lo que se percibe con la vista, pero suficientemente significativa para estallar nuevamente a principios de siglo XX y nuevamente en la segunda mitad del siglo.

No obstante lo anterior, este escrito no pretende sugerir que la crítica en contra del continuo poder de corte colonial operando en un orden republicano independiente nazca a partir de los años 60 y 70, sino que, justamente, es en ese momento cuando la intelectualidad latinoamericana –aquellos pensadores de habla hispana y portuguesa de la “ciudad letrada”– empieza a tomar cartas en un asunto que anteriormente se debatía en otros espacios lingüístico-culturales de América Latina. Como señala Alejandro de Oto, la crítica de las contradicciones de un cierto humanismo civilizatorio tuvo su momento de auge a través de figuras de la talla de Aimé Césaire entre los años 1930 y 1950, y luego Frantz Fanon (De Oto, “Humanismo crítico” 33-34). Pero sería en la estela de la Revolución cubana de 1959 cuando estas discusiones que antes circulaban principalmente en el mundo francófono llegarían⁷⁴ al largo y ancho de América Latina⁷⁵.

Claro está que una orientación postcolonial no se agota en la crítica de las continuidades coloniales, sino que también se funda a partir de ciertos enfoques teóricos (ya sean asumidos o implícitos), los cuales se convergieron en los años 1970 y 1980 en América Latina. Por eso, a continuación examinaremos –a través de unos ejemplos característicos de dichas corrientes intelectuales– cómo la paulatina reemergencia de

⁷⁴ Por ejemplo, las primeras traducciones en español y portugués del pensador anti-colonial martiniqués, Frantz Fanon, salieron en los años 1960: *Los condenados de la tierra* (1963) y *Os condenados da terra* (1968 en Brasil, luego de una primera versión portuguesa en 1965; véase Hernández). Aunque dicho libro fue el último antes de su temprana muerte, llegó a varios otros idiomas como su primera obra traducida. Y su impacto no se hizo esperar, dejando una impronta en los textos de Fausto Reinaga, para sólo mencionar un ejemplo de un autor ya citado; véase Lucero.

⁷⁵ Cabe señalar –como estamos revisando tendencias intelectuales mayoritarias– que siempre existen excepciones. Un buen ejemplo de eso es el trabajo intelectual de José Carlos Mariátegui quien, en su *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* de 1928 analiza la situación de su país natal a partir de distintos ángulos, desde las continuidades coloniales en la época republicana hasta las compatibilidades entre la economía tradicional indígena y el comunismo (15-16).

temáticas metonímicamente vinculadas a la civilización de mediados del XIX se empalman con un simultáneo interés en América Latina por cuestiones (teóricas y temáticas) que, en el “norte global”, terminarían clasificándose bajo la etiqueta de teoría o crítica “postcolonial”.

Una emergente sensibilidad postcolonial como metonimia de la civilización

*letrada decimonónica: tres obras claves*⁷⁶

¿Cómo se puede hablar de lo postcolonial en América Latina? Más bien, ¿cómo se puede hacerlo de tal manera que no reproduzca el vaivén dicotómico y algo trasnochado entre el imperialismo académico de la época neoliberal, y los precursores del pensamiento “propio” luego de las independencias latinoamericanas? Es que algo más se encuentra ahí –algo que se ubica incómodamente entre los dos polos mencionados– el cual queda sin explorar suficientemente. En eso esta última sección del capítulo pretende indagar.

Primero que todo, hace falta hacer una breve aclaración terminológica, considerando que se trata de un concepto que ha pasado por muchas reinterpretaciones y críticas y que, además, provoca un malestar con algunos estudiosos por la temporalidad que implica un “post-“ al legado del colonialismo que casi ningún intelectual hoy en día negaría. Como veremos a continuación, lo postcolonial –en toda su plétora de versiones adjetivales que algunas veces se intercambian indistintamente,

⁷⁶ Esta sección está basada principalmente (menos las partes sobre Ángel Rama, las que añadí para esta tesis) del artículo mío de 2018, “Más allá del binario colonial: el Caliban, el Entre-lugar y la emergencia de una crítica postcolonial *avant la lettre* en América Latina”, el cual, a su vez, fue presentado como ponencia y trabajo de seminario y varias instancias previas en 2016.

otras diferenciándose implícitamente– se refiere a varias cosas distintas pero interrelacionadas. Primero existe la palabra postcolonialismo o postcolonialidad (la primera siendo preferida en inglés), la cual se emplea para reunir todas las discusiones académicas al respecto. Luego hay el concepto de “condición postcolonial”, el que apunta a las condiciones sociales sobrevenidas como efecto de la colonización, así como los textos intelectuales (el “pensamiento anti-colonial”) que dan cuenta de aquello; la teorización de dicha condición es lo que a veces se llama “teoría postcolonial”. La “crítica postcolonial”, en cambio, se refiere a los intelectuales universitarios provenientes de ex-colonias británicas, entre fines de los 1970 y principios de los 1990, que empezaron a analizar críticamente el legado duradero de la colonización en el mundo contemporáneo a partir de la teoría “postestructural francesa”; a esto también se le denomina a veces “teoría postcolonial”. Finalmente, existen los “estudios postcoloniales” o *postcolonial studies*, que serían la institucionalización programática y editorial de lo anterior, sobretodo en países anglófonos del “norte global”.

¿Pero en qué consiste la cuestión postcolonial? Robert Young traza una historia del postcolonialismo que parte desde los primeros cuestionamientos del siglo XVI por parte disidentes europeos (Bartolomé de Las Casas y Jeremy Bentham, entre otros), hasta las luchas de liberación nacional y anticolonial del siglo XX (los escritos de Che Guevara y Fanon, por ejemplo), antes de llegar a los pensadores más importantes de los “estudios postcoloniales” (una vez que se institucionalizan) –Edward Said, Gayatri Spivak y Homi Bhabha– y del “postestructuralismo” –Michel Foucault, Jacques Derrida

y Gilles Deleuze, entre otros— que elaboró cuestionamientos parecidos del legado de Europa en el mundo de hoy y que, sobre todo, les servirá a estos últimos de marco teórico⁷⁷.

El inicio del concepto gira en torno al trabajo del académico australiano Bill Ashcroft y sus colegas pues, se consolida a partir del libro de 1989 *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures* de Ashcroft junto con Gareth Griffiths y Helen Tiffin (Bahri s.n.), luego de que él y otros colegas empezaran a usarlo a partir de 1977 para describir las representaciones literarias de interacciones culturales dentro de sociedades coloniales (Ashcroft 1). Para éste, lo postcolonial nace como un marco conceptual que permite explorar las producciones culturales elaboradas en el entramado colonial, sobre todo por parte de sujetos colonizados, las que dan cuenta de las articulaciones de la condición postcolonial plasmada en textos de distinta índole. Aun así, Ashcroft mantiene una distancia ambivalente frente a Bhabha, Spivak y Said — aunque reconozca lo fundamental que resultó el *Orientalismo* de este último— cuyo trabajo se enfoca en lo que éste denomina el “discurso colonial” a veces en desmedro de los aspectos históricos y materiales de la condición colonial (Ashcroft 2-3). Esto constituye un punto de convergencia y divergencia con Young, pues, si bien ambos

⁷⁷ A lo largo del libro *Postcolonialism: An Historical Introduction* de 2001, Young intenta abarcar toda la cuestión postcolonial desde la disidencia al interior de Europa respecto a sus hazañas imperiales, hasta las luchas nacionales de corte anti-colonial del siglo XX, todos los cuales desembocarían hacia las vetas más críticas del postestructuralismo francés y la teoría posteriormente denominada postcolonial desplegada por pensadores críticos que trabajaban en facultades de humanidades en EEUU pero que provenían de países hasta mediados del siglo XX eran colonias del imperio británico. De hecho, básicamente cada elemento que mencioné constituye un capítulo. Abordando lo postcolonial desde una perspectiva latinoamericana, Castro-Gómez también se repara en esta paradoja, al menos en lo que concierne al trasfondo “post-estructuralista” del trabajo de Said, Spivak y Bhabha (30-31) en su *La poscolonialidad explicada a los niños* de 2005.

coinciden en que el “post” en postcolonial no significa después de que termine –sino luego de que empiece– Ashcroft destacaría, anacrónicamente pero tal vez con mayor compromiso, la crítica anti-colonial, así como la representación literaria de la subalternidad colonial⁷⁸ como el meollo del postcolonialismo. Aun así, para sus mayores exponentes la cuestión postcolonial no apunta a una periodización con fechas de corte entre una época y otra, sino de algo que se activa inmediatamente después del contacto colonial y que se va complejizando a tal nivel que sus continuidades se cuelean incluso en períodos posteriores a una determinada colonia como ente geopolítico.

No obstante, volviendo al tema que nos convoca, si uno considera las características de la llegada de los estudios postcoloniales (al igual que la de muchos de los “estudios de” y otros “post-ismos”) a América Latina, se podría llegar fácilmente a la conclusión de que se trata de una suerte de imperialismo académico en donde unas discusiones ajenas se instalan en la periferia como modas académicas sobre las que “hay que” pronunciarse o posicionarse. Son varios los pensadores que se han preguntado por la cuestión postcolonial en América Latina como parte de las lógicas del capitalismo neoliberal globalizado que permea cada vez más el quehacer universitario en un; uno de ellos es Grínor Rojo, quien llama la atención a lo que éste considera una clase de intelectuales “compradores” que se esfuerzan por criticar el imperio sin admitir que el privilegio de que se les escuchen mundialmente provenga de su ubicación dentro del mismo, a pesar de su procedencia periférica (“Crítica del canon” 80). Éste plantea

⁷⁸ Un ejemplo clave es –en una contribución a una antología del corpus que examinaremos después– Ashcroft indaga en el *testimonio* de Rigoberto Menchú y el retrato del habla popular y rural en las novelas de Juan Rulfo como ejemplos de textos postcoloniales en el contexto latinoamericano (Cr. Toro y Toro 28).

también que en estos textos opera una trivialización de la pertenencia nacional y del exilio forzoso, los cuales terminan articulándose como meras metáforas de un mundo en constante flujo (“Crítica del canon” 83).

Entre las voces anti-coloniales de siglos atrás que sólo hoy se denominan como tales, las de siglo XX que indudablemente lo fueron de forma asumida, e incluso la misma “Santa Trinidad” (Said, Spivak y Bhabha) de la crítica postcolonial, la etiqueta postcolonial y el campo de estudios postcoloniales fueron atribuidos a un cuerpo de textos que, al menos al inicio, no se presentaron como tales; una práctica común hoy en día en los campos académicos que emergen para disputar el espacio a las “disciplinas” tradicionales⁷⁹. Esta maniobra anacrónica –como no derechamente teleológica– ha sido puesta en tela de juicio; por ejemplo Grínor Rojo, esta vez en co-autoría con Alicia Salomone y Claudia Zapata, plantean que existe una “incompatibilidad” entre los pensadores anti-coloniales –los cuales escribían al calor de las luchas sociales (unas políticas y otras armadas)– y los teóricos postcoloniales, quienes trabajan desde la comodidad de la torre de marfil durante el auge de la neoliberalización de la universidad (14). Si bien la contradicción que ellos señalan es innegable, no es del todo negativa, como sostendré más adelante.

⁷⁹ Harish Trivedi habla de un intento parecido en la consolidación de la “traductología” o “estudios de traducción” cuando la incipiente disciplina buscó incluir una larga tradición de pensadores (desde la literatura, lingüística, filosofía, etc.) que reflexionaron sobre el fenómeno, pero sin pertenecer al campo que aún no existía (277-287). Su argumento es muy interesante pues, en cierto sentido, y no sin ironía, da la razón a quienes, como yo, sostendrían que no es necesario que la crítica postcolonial invente un pasado propio para inspirarse de ciertas tradiciones –las que, a primera vista, podrían parecerse hasta contradictorias entre sí– para formular una crítica radical en contra de los elementos residuales del colonialismo.

Sin embargo, es importante considerar el contexto en el que se produce este giro analítico. En los años anteriores a la caída del muro de Berlín y la desintegración de la Unión Soviética –pero posteriores a la consolidación del bloque capitalista euro-norteamericano al finalizar la Segunda Guerra Mundial, y las subsiguientes descolonizaciones de antiguas colonias de Gran Bretaña y Francia– el mundo se encontró de frente con los fracasos del modelo de estado-nación como forma de organización social, en un período en donde el dominante enfoque macro-estatal y desarrollista en el pensamiento crítico⁸⁰ se ponía cada vez más en entredicho por las revueltas políticas y culturales de los 1960 a lo largo del mundo. Por eso, empieza paulatinamente a gestarse un modo de crítica –con y contra (pero indudablemente a través de) las perspectivas postestructuralistas francesas –que buscan interrogar y desestabilizar la idea de Europa y sus varios “otros”, producidos a partir de sus empresas coloniales. En este sentido, las líneas que siguen pretenden arrojar luz sobre quiénes fueron los que se sumaron a estos esfuerzos (contextuales mas no programáticos) a través de obras e interrogantes que vincularon las problemáticas que posteriormente se llamaría “postcolonial” a América Latina.

En específico –y a modo de ejemplo sin ninguna pretensión de exhaustividad– aquí se plantea que el trabajo de Roberto Fernández Retamar y Silviano Santiago, a principios de los años 1970 –así como el de Ángel Rama en los 1980– deja de

⁸⁰ Eso sí, había importantes excepciones, como la Escuela de Frankfurt, particularmente el integrante de ésta Theodor Adorno, el que, sintomáticamente, servirá como sustento teórico –junto con Michel Foucault y Antonio Gramsci– en el *Orientalismo* (1978) de Edward Said.

manifiesto una incipiente “sensibilidad de crítica postcolonial” que vale la pena no sólo examinar, sino también ponerlos en diálogo.

Primero que todo, cabe señalar que esta sensibilidad crítica que emergía en paralelo se debe a varios factores contextuales. Santiago Casto-Gómez plantea que, debido a la circulación tardía de los textos fundacionales de estudios postcoloniales en español, la recepción crítica fue escasa; y las interpelaciones que sí se desplegaron (de las cuales se destacan la de Nelly Richard, Carlos Reynoso y Eduardo Grüner) fueron algo repetitivo a lo que ya se había discutido en inglés (*La poscolonialidad* 35-42). Además, el filósofo colombiano apunta también al hecho de que ya existía una genealogía de crítica intelectual del legado del colonialismo entre las décadas de 1950 y 1970 por parte de pensadores como Edmundo O’Gorman y Pablo González Casanova en México, Darcy Ribeiro en Brasil y Enrique Dussel en Argentina, la cual informa la recepción de teoría postcolonial en América Latina (*La poscolonialidad* 42-43). No obstante lo anterior, la utilidad de lo que conocemos hoy como crítica postcolonial –y lo que planteo aquí como sus correlatos latinoamericanos– no se apreciaba sino hasta más tarde, en donde la crisis de la izquierda más tradicional se hizo evidente, al igual que la necesidad de una teoría crítica que estuviera a las alturas del momento. Al, respecto, Román de la Campa:

después de 1989, tras la desaparición casi absoluta de proyectos estatales de izquierda y el comienzo subsecuente del orden político neoliberal en todo el continente. En ese momento, los estudios latinoamericanos se encontraron atrapados de repente en un vacío discursivo que nunca habían imaginado en realidad. (“Literatura, neoliberalismo, poscolonias” 102)

Entonces, considerando que todo vacío se llena con algo compuesta previo al momento del derrumbe de determinado orden, en este contexto hace falta importante revisar las coordenadas que proporcionaron el lenguaje que permitió una fluida, aunque tensionada, recepción de los postcolonial en América Latina. Por eso, a continuación se reflexionará sobre el “Caliban” de Roberto Fernández Retamar, el “entre-lugar” de Silviano Santiago y la “Ciudad letrada” de Ángel Rama para indagar en la medida en que establezcan una antesala que facilita la integración de las discusiones posteriores que vendrían explícitamente con la etiqueta “postcolonial”.

Tres conceptos que sirven de antesala: Caliban, entre-lugar y ciudad letrada

El “Caliban” de Fernández Retamar responde a y, a la vez, genera varias polémicas dentro del largo debate latinoamericano sobre a la figura de Ariel de la obra de teatro de principios del siglo XVII, *La tempestad*, de William Shakespeare. El texto en cuestión, *Caliban*, se publica en 1971 con la tesis principal de que la alabanza a Ariel como símbolo de la cultura y sociedad latinoamericanas, planteada en por José Enrique Rodó en 1900 en *Ariel* (texto fundador de dicho debate y, luego, la corriente intelectual denominada el “arielismo”) se equivocó, pues es Caliban quien encarna y representa mejor la realidad latinoamericana, pero no por las características de éste que Rodó señala.

En *Caliban ante la antropofagia*, el último texto de la serie de reflexiones sobre el “Caliban” –publicado junto con todos los otros textos del autor respecto a este concepto en 2003 en *Todo Caliban*– Fernández Retamar explica que la nomenclatura

del personaje shakesperiano probablemente se hizo a partir de la palabra caníbal en inglés (la lengua en que Shakespeare escribía). Es decir, en inglés caníbal tiene la sílaba tónica sobre la primera “a” (cannibal/caliban), al igual que su equivalente en francés, pero en la última “a” (caliban/cannibale); por consiguiente, el nombre del personaje en *La tempestad* ha de mantener un vínculo sonoro con el correlato “caníbal”. Entonces, éste opta por escribirlo de tal manera en castellano que el juego lingüístico pueda aparecer también, afirmando que: “de la palabra *caribe*, hizo *caniba*, y luego *caníbal*, cuyo anagrama lógico es Caliban [...] Por mi parte, me parece bien paradójico que un texto que se quiere anticolonialista empiece por no serlo en el título mismo” (36).

En este sentido, Fernández Retamar se adentra en el imaginario que ambienta la elaboración de *La tempestad* apenas 100 años después de la llegada de los europeos al “Nuevo Mundo”, la incipiente y continua colonización que la sigue y la creciente conciencia de ello por parte de los mismos europeos; contexto en el que no es de extrañarse que aparezca una historia en donde un miembro de la nobleza europea toma posesión de una isla y esclaviza a sus habitantes mortales (Caliban) y espíritus (Ariel). En el fondo, a partir de los *Diarios de navegación* de Colón –que dan paso a una serie de crónicas posteriores escritas por integrantes de las expediciones europeas– se fue forjando una imaginación fantasiosa sobre los habitantes nativos que sentó las bases para los arquetipos de estos mismos: el manso obediente y el monstruo amenazante, o sea “El taíno se transformará en el habitante paradisíaco de un mundo utópico [...] El caribe, por su parte, dará el caníbal, el antropófago, el hombre bestial situado irremediabilmente *al margen de la civilización*” (11; destacado mío). Sin embargo,

como se señala en el texto, estos dos polos tienen más que ver con el imaginario colonial que tomaba forma en aquella época que con la idiosincrasia o relaciones sociales de los pueblos indígenas que los cronistas apenas entendían: “Francisco de Quevedo traducía Utopía como «No hay tal lugar». «*No hay tal hombre*», puede añadirse, a propósito de ambas visiones” (12; destacado mío).

Como trasfondo de su crítica, Fernández Retamar hace un recorrido de las distintas reinterpretaciones de *La tempestad* que mantienen a Ariel en el lugar de la virtud y a Caliban como manifestación de los males sociales, como la de Ernest Renan, en la cual Caliban representa al pueblo desobediente y amenazante para la clase dirigente durante la Comuna de París (15-16). A fines del siglo XIX y principios del XX, los escritores latinoamericanos empiezan a utilizar la metáfora para denunciar la incipiente dominación político-cultural de los Estados Unidos, como en el caso Paul Groussac. Sin embargo, la reinterpretación más importante es la de Rodó de 1900, en la que éste posiciona “nuestra civilización” como la tradición greco-romana heredada de Europa –tradición cuyas sensibilidades son encarnadas por la astucia y las sensibilidades de Ariel– como un camino hacia el futuro en contra del creciente materialismo emanado de Estados Unidos, cuya falta de “cultura” y “tradiciones civilizadas” lo sitúa como la amenaza calibanesca (18-19).

No obstante, a mediados del siglo XX se inicia una revaloración del Caliban por parte de varios pensadores como el psicoanalista francés Octave Mannoni, el ensayista marxista argentino Aníbal Ponce y el escritor barbadense George Lamming (21-23), quienes identifican la desafortunada realidad de Caliban como parte de su condición de

colonizado. Es precisamente por eso que Fernández Retamar recurre a la cita de Mario Benedetti que afirma que, “quizá Rodó se haya equivocado cuando tuvo que decir el nombre del peligro, pero no se equivocó en su reconocimiento de dónde estaba el mismo”(20), para articular que el Caliban que tanto se ha descrito *no es* el Caliban pensado desde su propia vivencia, sino el que se describe (que se inventa, más bien) desde la perspectiva del colonizador. Por lo tanto, éste propone una total inversión de Caliban en términos de qué es lo que ha de representar y cómo se ha de entender a esta figura shekespeariano:

Nuestro símbolo no es pues Ariel, como pensó Rodó, sino Caliban. Esto es algo que vemos con particular nitidez los mestizos que habitamos estas mismas islas donde vivió Caliban: Próspero invadió las islas, mató a nuestros ancestros, esclavizó a Caliban y le enseñó su idioma para entenderse con él: ¿Qué otra cosa puede hacer Caliban sino utilizar ese mismo idioma para maldecir, para desear que caiga sobre él la «roja plaga»? (25-26; destacado mío)

A partir de ahí, el texto mapea las alternativas que se han dado en América Latina entre las posturas que toman la “cultura europea” como herencia esencial (o por lo menos constitutiva) y aquellas que consideran dicho legado como una parte de una cultura que ya es otra, diferencia articulada a través de las figuras del “mestizo autóctono” y el “criollo exótico” planteadas José Martí. En esta trama Fernández Retamar identifica a los partidarios de la tesis de una cultura y sociedad latinoamericanas caracterizadas por la convivencia coetánea de “Civilización y barbarie”, como Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi –“criollos exóticos”– los cuales serían, paradójicamente, continuadores de una tradición colonial pero con vistas de participar en la conformación de burguesías metropolitanas modernas

en América Latina parecidas a las de Europa, a diferencia de José Martí y, luego, otras figuras de las revoluciones latinoamericanas (40-48).

El “entre-lugar”, a diferencia del “Caliban”, tuvo un impacto más paulatino y tardío –sintomática de la sensibilidad que, con su singular articulación, ayuda a inaugurar– considerando que Silviano Santiago fue, en aquel entonces, un intelectual de más bajo perfil que Fernández Retamar. El ensayo donde el concepto se acuña fue compuesto primero en francés y presentado en un encuentro en la Universidad de Montreal en 1971 bajo el título “L’entre-lieu du discours Latino-américain”, luego fue traducido al inglés y publicado en 1973 como “Latin American Literature: The Space In-between” y finalmente en 1978 en portugués en *Uma literatura nos Trópicos* junto con otros ensayos del autor (Estupiñán 307).

Fundamentalmente, el concepto de entre-lugar que toma forma a lo largo del escrito, se basa en la cuestión de la “diferencia” dentro de situaciones coloniales y las posibilidades de expresión que tiene el sujeto postcolonial que comparte el mismo bagaje cultural que el del colonizador. El texto –que está repleto de referencias a etnólogos y antropólogos, los que han tradicionalmente representado a los “otros”– parte con una reflexión del siglo XVI de Michel de Montaigne (el mismo texto cuya temática central son los caníbales del “Nuevo Mundo”) sobre la invasión de las tropas helénicas del Rey Pirro y su enfrentamiento con los romanos. El cronista dice, en respuesta a la sorpresa de que los romanos manejan la técnica de guerra, que “Os bárbaros *não se comportam como tais*”(10; destacado mío). Santiago utiliza este ejemplo, metafóricamente ilustrativo, para plantear que tal aseveración está atravesada

por las dicotomías binarias coloniales que colocan a la barbarie en contra de la civilización, colonizador/colonizado, Europa/Nuevo Mundo, etc. que, en última instancia, podría entenderse como un correlato del “discurso literario latino-americano no confronto com o europeu”(9).

Esto es porque, según Santiago, –a pesar de las diferencias económicas y sociales (metrópoli/periferia)– como los antiguos ejércitos que éste menciona, los intelectuales y artistas se presentan a Europa con un equilibrio de fuerzas en el campo de la batalla. No obstante, aunque se compartan formas similares de producción cultural (idiomas, géneros, etc.), los valores que éstos propugnan en América Latina se invierten (10-11).

Según el crítico brasileño, la conquista parte con una ignorancia mutua entre los europeos e indígenas; ignorancia que paulatinamente convierte en descripciones de los habitantes del “Nuevo Mundo” como “esclavos” y “animales” que va de la mano con la violencia desatada su la empresa colonial (11). Paralelamente, los indígenas, por su parte, empiezan a tratar de entender a los europeos que han llegado a estas tierras. Como se ve en la cita a Lévi-Strauss con el ejemplo que da de algunos “indios” –en lo que hoy en día se llama Puerto Rico– que mataron a unos “blancos” para comprobar “científicamente” si los cuerpos se descompondrían como cualquier otro cuerpo humano y de ahí determinar si son dioses o no (13). En el contexto de este tipo de investigaciones, Santiago señala que fue sólo a partir de este encuentro que un campo como la etnología pudo nacer, lo que generó una expulsión de la cultura europea de su antiguo lugar como *la* cultura de referencia contra la cual las demás culturas se

comparan (11)⁸¹, por consiguiente, va a crear un contexto en que es posible enseñarles a los europeos su *propia diferencia*.

Con la dominación militar de la conquista y la subsiguiente imposición de su idioma y religión, los habitantes no “blancos” y no “occidentales” se vieron obligados a “asimilarse”, o sea: “Evitar o bilinguismo significa evitar o pluralismo religioso e significa también impor o poder colonialista. Na álgebra do conquistador, a unidade é a única medida que conta” (14). No obstante, como señala el autor, esta asimilación no fue pasiva, sino ocurrió mediante técnicas de *representación* de lo que vieron y de lo que se les fue enseñado. Más específicamente, el simulacro con el que se representaba el “original” metropolitano en forma de “copia”, en territorio conquistado, arrojaba luz sobre la misma borradura de la cultura originaria, dando paso así a una cultura mestiza que no se deja homogeneizar pese a las pretensiones del colonizador, el que busca imponer la “unidad” cultural. En otras palabras, se trata de “um caminho percorrido ao inverso do percorrido pelos colonos” (15).

De ahí que la lengua y la religión dejen de ser como eran, marcadamente transformadas por esta asimilación forzosa y, a la vez, subversiva, por lo cual Santiago afirma que “a maior contribuição da América Latina para a cultura ocidental vem da destruição sistemática dos conceitos de *unidade* e de *pureza*” (16). En este sentido, lo único que podría servir para restablecer dicha “pureza” y “unidad” sería el silencio de los sujetos colonizados, pues es su mero acto de enunciación el que sirve para desplazar

⁸¹ Cabe señalar que la misma “cultura europea” no es una sola homogénea —esta tesis, y tampoco el ensayo de Santiago (como yo entiendo), quieren decir eso— sino que adquiere este aspecto en la medida que se cosifique en las imposiciones coloniales y las ciencias elaboradas en los países imperiales.

los códigos culturales mediante los cuales éstas se instalan, es decir “Falar, escrever, significa: Falar contra, escrever contra” (17).

Para ejemplificar a qué cosa se refiere el crítico, el ensayista brasileño recurre a un ejemplo de Cortázar y otro de Borges. Veamos el de Cortázar: en *Rayuela*, el protagonista entra en un restaurante y pide un “château saignant”, pero en vez de traducirlo a su equivalente en castellano para la cocción del bistec que pide el personaje, escribe, “quisiera un castillo sangriento”. Según Santiago, este gesto sirve para introducir un nuevo significado a contrapelo del contexto feudal y colonialista del contexto de emergencia de la expresión, y a contrapelo de su inocencia del uso gastronómico; las lecturas del escritor latinoamericanos no son inocentes (22).

Tal vez la más canonizada de las tres obras –además del hecho de que ya se ha desplegado sus ideas principales aquí en la sección sobre la civilización como una traducción letrada– es la *Ciudad letrada* de Ángel Rama, publicada póstumamente en 1984 luego de su repentina muerte en un accidente aéreo a fines de 1983. A continuación revisaremos algunos puntos claves, sobre todo en relación a Caliban y al entre-lugar.

Para empezar, es importante señalar que la noción de una “Ciudad letrada” remite a una construcción espacial, como el entre-lugar; pero éste, en cambio, sería un espacio establecido a partir de una lógica de conquista, conformado por un sector erudito/intelectual que forma parte de los aparatos gubernamentales de las colonias españolas y portuguesas, pero luego, incluso como elemento clave de los estados republicanos hasta el siglo XX (34-35). En el fondo, desde estos centros neurálgicos se

proyectaba un orden social de forma prescriptiva hacia los territorios bajo su mando, operando no sólo en lo jurídico, sino sobre todo en lo simbólico. En otras palabras:

en vez de representar la cosa ya existente mediante signos, éstos se encargaban en representar el sueño de la cosa [...] El *sueño de un orden* servía para perpetuar el poder y para conservar la estructura socio-económica y cultural que ese poder garantizaba. Y además se imponía a cualquier discurso opositor de ese poder, obligándolo a transitar, previamente, por el *sueño de otro orden* (23; destacado del original)

Concretamente, un ejemplo de la impronta urbanística de este orden soñado sería, según Rama, el traspaso de una toponimia metonímica (como la calle Monjitas en Santiago, donde había un convento) a una basada en conceptos, sucesos y próceres que “manifiestan una voluntad”, ambientando así la experiencia espacial de la ciudad a partir de lo que los letrados buscaban inculcar (39). Dicho afán se debe al hecho de que estas urbes céntricas latinoamericanas se encontraban rodeadas de dos anillos “lingüísticamente y socialmente enemigos”: la plebe urbana, pobre, étnicamente mezclada o ambigua, hablantes del mismo idioma metropolitano pero de una forma “degenerada”; y el campo (en tanto las afueras de la ciudad), donde se hablaban idiomas indígenas, a veces africanas, y las propiedades y jerarquías no los detentaban los peninsulares o criollos, sino una cúpula interna (44-45).

El alcance del poder letrado se limitaba más a la urbe (dada la relativa autonomía del campo), y es por esa razón que Rama plantea que habría que entender a los letrados como protagonistas de un esfuerzo comunicológico que sólo se puede comparar con los *mass media* del siglo XX; es decir, debían “transmitir su mensaje persuasivo a vastísimos públicos analfabetos” primero a servicio de un proyecto imperial y colonizador, y luego de uno nacionalista y modernizante (34-35). Esta

tremenda “capacidad de adaptación al cambio” y la considerable autonomía que tenían en el ejercicio del poder se negociaba en un entramado de necesidad mutua pues el “Poder real” necesitaba de ellos para desplegar su orden más allá de la fuerza de las armas, pero los letrados dependía del mismo por falta apoyo popular, el que se dirigía a la monarquía y al gobierno nacional como garante de ciertos derechos (51-52).

Sin embargo, lo anterior no pretende negar los cambios que acontecieron en el traspaso de la colonia monárquica a la independencia republicana –dichos órdenes social no se reducen a los letrados– sino señalar el hecho irónico, pero sintomático, de que los países latinoamericanos utilizarían el mismo poder derivado de la estructura colonial para la implementación de sus proyectos, tanto al nivel institucional como en el plano de la sensibilidad. De ahí que no sea sorprendente que sólo en el siglo XX empiece a invertirse la valorización de la dualidad Ariel/Caliban, pues el poder letrado se relativiza y se reinventa al calor de las revueltas y revoluciones que transformaron las sociedades y las alianzas políticas.

En muchos sentidos, este texto de Rama va a contracorriente de lo que plantea en su segunda obra de mayor importancia, *Transculturación narrativa en América Latina* de 1982 (dos años antes de *Ciudad letrada*): una síntesis integradora donde las profundas diferencias existentes a nivel de idiomas europeos o indígenas, vida rural o urbana, tendencias modernizantes o tradicionales se representan por parte de los escritores latinoamericanos desde fines del siglo XIX como distintos componentes que forman parte de una cosa llamada América Latina. No obstante, que hay dos perspectivas distintas no significa necesariamente que se cancelen entre sí, pues en

Transculturación se aborda cómo las peculiaridades de América Latina se plasman en un “sistema simbólico en el cual se expresa y se reconocen como miembros de una comunidad” (142), mientras que en la *Ciudad letrada* el enfoque está puesto en las maneras en que la letra ha estado a servicio del poder imperante en las sociedades latinoamericanas, sin necesariamente insinuar que la letra se reduzca a ese rol. La letra, como espada de doble filo, contribuye al establecimiento de ciertos regímenes de poder mientras que desdibuja otros. En este sentido, si el Caliban y el entre-lugar pretenden desestabilizar las continuidades coloniales desde la literatura y el ensayo, la ciudad letrada busca visibilizarlas en la otra cara del mismo manejo de la letra, extendiendo así el alcance de semejante tarea crítica.

El legado intelectual que acecha

Si bien el objetivo aquí de demostrar una cierta afinidad teórico-conceptual entre las tres obras revisadas, también hace falta detenernos un poco en la marcada importancia de las manifestaciones sintomáticas metonímicamente vinculadas a la noción letrada decimonónica de civilización, las que cobrarán aun más protagonismo en los textos del corpus. En el fondo, es aquí donde se crean las condiciones en donde ciertos elementos residuales de la herencia letrada decimonónica empiezan a ambientar el quehacer intelectual de la época. Veamos sólo algunos ejemplos, como la discusión en torno a la idea de lo “occidental”.

Al respecto, se refiere al entre-lugar y al Caliban, conceptos que tratan la noción de “Occidente” y sus distintas formas adjetivales de forma muy diferente, cosa que no

ha de resultarnos tan sorprendente por las distintas corrientes intelectuales en las cuales sus autores se enmarcan. No obstante, lo que nos interesa es el protagonismo del tema, así como una eventual complementariedad dentro de su diferencia.

Cabe señalar que dichas diferencias no radican necesariamente en un desacuerdo interpretativo sobre un objeto en común, sino en qué consiste la cosa en cuestión. En específico, el Occidente que plantea Santiago constituiría un *sistema de códigos culturales* mientras que el de Fernández Retamar sería, más bien, un *locus de enunciación*. Es decir, sería la *procedencia* de una tradición a partir de la cual se componen los productos culturales, versus la *condición* ontológica desde la cual éstos cobran sentido.

Entonces, para Fernández Retamar –quien profundizaría en estas ideas siete años más tarde en “Nuestra América y el Occidente”– el “Occidente” es algo bastante efímero e históricamente contingente que refleja, más bien, las jerarquías de poder internacionales e intersubjetivas. En otras palabras, éste entiende el occidente y sus exterioridades como una etapa que ha de superarse. De ahí que en “Caliban” se burle de la insistencia de los propios intelectuales en la pertenencia de América Latina a la “civilización occidental”, pues: “Es bastante poco probable que por esa época escritores argelinos y vietnamitas, pateados por el colonialismo francés, estuvieran dispuestos a suscribir [a esa idea]” (*Todo Caliban* 29).

Por su parte, la postura de Santiago –siempre más filosófica que histórica– también se esclarece en un texto posterior, siendo algo implícito en el “entre-lugar”⁸², titulado “Por que e para que viaja o europeu?”. En este escrito, el viaje se conjuga con la transmisión –eso sí, ida y vuelta– de lo occidental, a saber: “a partir da independência, a finalidade da viagem toma novos rumos. Passa a ser o requisito inadiável para que a jovem nação dê continuidade *ao processo de ocidentalização em que entrou sem ter pedido*” (231). Aquí el Occidente es igual a lo moderno, un proceso de acercamiento a la lógica social de los países imperiales (anteriormente colonizadores). Sin embargo, como no es de extrañarse, hay un elemento subversivo en donde la periferia logra transformar aquello que les fue impuesto: “A cópia (americana) só pode ser «real» no momento em que suplantar o modelo (europeu). Ou seja: a cópia é mais real do que o real no momento em que puder começar a «influenciar» o modelo” (240).

Sin embargo, las importantes diferencias permiten, justamente, una complementariedad en donde el crítico brasileño es capaz de responder al interrogante que el cubano deja retóricamente sin contestar para ridiculizarla: ¿por qué se le ocurriría a un norteamericano o a un europeo preguntar si existe una cultura latinoamericana, o no?⁸³.

Al parecer, esto se debe a que, con otras culturas más distantes a las suyas, estos

⁸² Implícito porque el ensayo critica la supuesta coherencia entre lugar geográfica y contenido cultural. Al respecto, Alejandro Fielbaum S., en *Los bordes de la letra*, tiene razón cuando señala que las lecturas que hablan del “entre-lugar” como *un* lugar se equivocan. Éste explica que, más bien, se trata de “la imposibilidad de delimitar el lugar que se escribe en la literatura latinoamericano” (59).

⁸³ Fernández-Retamar sentencia que, luego de recordar la pregunta de si existe una cultura latinoamericana que lo había dejado perplejo, “A un euronorteamericano podrán entusiasmarlo, dejarlo indiferente o deprimirlo las culturas china o vietnamita o coreana o árabe o africana, pero no se le ocurriría confundir a un chino con un noruego, ni a un bantú con un italiano; ni se le ocurriría preguntarles si existen.” (*Todo Caliban* 19-21).

“occidentales” sólo ven la diferencia del otro, pero con la cultura latinoamericana *la inquietante diferencia propia* es la que resalta.

No obstante lo anterior, está claro que cualquier comparación que les encuentre puntos en común a Santiago y Fernández Retamar se hace en un campo en donde éstos se suelen entender como antípodas⁸⁴. Tal es el ejemplo de Rodríguez Freire y Estupiñán, quienes plantean que:

[...] la deconstrucción de los conceptos de unidad y pureza también permite darle un vuelco al debate radicado en esa falsa dicotomía que *todavía* tiende a separar el pensamiento entre lo propio y lo ajeno, como si con ello se pudiera resolver el problema de la subalternización de la intelectualidad no metropolitana. La izquierda identitaria latinoamericana no sólo ha caído, sino que ha profundizado el juego maniqueo de las polaridades, ahora encubiertas en nombre de la decolonialidad. El mismo año que Silviano presentaba su apuesta por la diferencia del discurso latinoamericano y, por extensión, de todo discurso, *Roberto Fernández Retamar vociferaba su relectura del arielismo, y ponía en boca de Caliban el grito metafísico de lo “nuestro”. Es cierto que Próspero impuso su monolingüismo, pero la forma que adquiere su denuncia reinstala la fuerza dominante, no la aminora*. La posibilidad de un pensamiento “latinoamericano” lleva implícitamente el reconocimiento de un pensamiento “europeo”, obliterando que la posibilidad de un pensamiento tal se levanta sobre cientos de contactos transculturales, violentos unos, calmos otros, pero siempre a partir de un entre-lugar que hace imposible el determinismo de un origen. (24-25; segundo destacado mío)

Si bien esta lectura tan minuciosa (al igual que otras parecidas) cuestiona –y con razón– las derivas identitarias de la crítica latinoamericanista contemporánea por reproducir la lógica de aquello que critican, adolece –en cuanto al Caliban de Fernández-Retamar y no necesariamente a los distintos calibanismos– de una

⁸⁴ Existe al menos una excepción en donde la similitud de fondo entre “Caliban” y el “entre-lugar” se pone de relieve. Se trata de un texto de Florencia Bonfiglio sobre las apropiaciones de la figura de Calibán, en el que señala que: Y, no por azar, su mejor figuración ha resultado ser, para muchos, la del “canibal” de Shakespeare: significativamente, *el mismo año en que Fernández Retamar se apropia “del grito extraordinario” que Calibán dirige a Próspero [...] Santiago afirma sobre el escritor latinoamericano: “Es necesario que aprenda primero a hablar la lengua de la metrópoli para inmediatamente combatirla mejor”*. (104; destacado mío)

interpretación demasiado literal. Las formas y la intertextualidad que sostienen sus planteamientos sí importan; por eso el pensador brasileño y el cubano no pueden sino escribir de forma muy distinta (más allá del idioma). Pero esto no debe impedir una lectura que atienda a los elementos irónicos, burlones y juguetones que les dan un aspecto algo críptico a estos dos escritos. Por ejemplo, hay que considerar que el mismo Santiago habla explícitamente de la “indisciplina” como su manera de trabajar (Herrera, “O tempo” 309), mientras que en el mismo texto de Fernández Retamar se percibe una fuerte ironía en la manera en que éste describe los cronistas coloniales y las élites post-independentistas, una forma de escribir que probablemente se perfeccionó en su contexto, tan entrelazado con la política institucional y estatal⁸⁵.

Más adelante, con la *Ciudad letrada*, vemos que el desasosiego con lo “occidental” se hace patente pero, a la vez, algo implícito, pues de eso se trata la obra: el despliegue de un orden simbólico en el plano *espacial*, en el sentido en cómo la cultura configura la topografía regional. Es más, en el texto de Rama, se perciben todas las manifestaciones sintomáticas solapadas una sobre la otra como una presencia importante –incluso lo espacial está atravesado por una veta temporal una vez que los letrados adoptan una orientación modernizante– pero algo ambivalente a la vez.

Tomemos por ejemplo, el tema del liberalismo⁸⁶ como manifestación sintomática de corte político. En la obra de Rama vemos que el liberalismo se desplegó

⁸⁵ Fernández-Retamar fue director de la *Casa de las Américas* desde 1986 hasta su muerte en 2019.

⁸⁶ Cabe señalar que con liberalismo se refiere a una orientación ideológica dentro de la política y no aquellos políticos que se considerarían “liberales” versus los que no lo son. Rama se repara en dicha orientación en varios momentos, pues incluso el conservadurismo latinoamericano estuvo atravesado de los idearios del liberalismo, los que gozaban de una hegemonía a nivel internacional durante el siglo XIX y principios del XX (*Ciudad letrada* 62; 87-88)

como un eje central del marco –un marco que esta tesis denomina “civilizatorio”– en el que los letrados decimonónicos que se refundan luego de las independencias. No obstante, a partir de fines del siglo XIX, cuando la política (institucional) y la literatura (narrativa y poesía) se profesionalizan, los letrados se adjudican una “función ideologizante” en la cual “les cabía la conducción espiritual de la sociedad, mediante una *superpolítica* educativa que se diseñó contra la política cotidiana” (*Ciudad letrada* 86; destacado mío). Ahora en adelante, opera un modelo de intelectual laico que reemplaza a los sacerdotes para “conducir” las almas de su respectiva nación; un contexto en el que la herencia “del liberalismo romántico” se impone dando lugar así a una articulación de los asuntos regionales en clave internacional y modernizante, y anticipando la “integración de América Latina en el discurso intelectual del Occidente” (*Ciudad letrada* 87-88). Lo que llama la atención es que en el texto del uruguayo se observa una más clara autonomización de las manifestaciones sintomáticas de su trasfondo nocional de civilización, sentando las bases para vuelvan a aparecer con esa autonomía en las discusiones venideras.

En resumen, lo que aquí se pretende señalar es que, a pesar de los distintos enfoques de cada uno de los tres textos, éstos actúan sobre el plano de las ideas de tal manera que se pueda identificar su complementaria contribución a la conformación de una común genealogía del pensamiento crítico latinoamericano/latinoamericanista. Para finalizar profundizaremos es este último punto.

La potencia de la contradicción: Una crítica postcolonial avant la lettre

No obstante, lejos de querer forcejar una relación donde tal vez no la haya –más allá de la interpretación que propone la presente investigación– debido a las distintas corrientes intelectuales en las que los conceptos de Fernández-Retamar, Santiago y Rama se enmarcan (corrientes que han seguido sus propios derroteros), habría que hacer la pregunta por los efectos de éstos –independiente de que sean consistentes, o no, con el enfoque con el que fueron acuñados– en las discusiones intelectuales posteriores. En específico, la pregunta con la que cerraremos este capítulo es: ¿cuál es su relación con la crítica latinoamericana/latinoamericanista de corte postcolonial?

Para empezar, hagamos una breve revisión de cómo se ha clasificado las distintas corrientes intelectuales luego de la llegada de los estudios postcoloniales (momento que coincide con los “estudios culturales” y con los debates sobre el postmodernismo) en América Latina. Como señala Santiago Castro-Gómez (parafraseando a John Beverley) al principio de este siglo ya existían:

los estudios sobre prácticas y políticas culturales en la línea de Néstor García Canclini, George Yúdice, Jesús Martín Barbero y Daniel Mato; la crítica cultural (deconstructivista o neofrankfurtiana) en la línea de Alberto Moreiras, Nelly Richard, Beatriz Sarlo, Roberto Schwarz y Luis Britto García; los estudios subalternos en la línea seguida por él mismo [John Beverley], Ileana Rodríguez y los miembros del *Latin American Subaltern Studies Group*; y, finalmente, los estudios poscoloniales en la línea de Walter Dignolo y el grupo de la «modernidad/colonialidad», entre quienes se cuentan Edgardo Lander, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Catherine Walsh, Javier Sanjinés, Fernando Coronil, Ramón Grosfoguel, Freya Schiwy, Nelson Maldonado y quien escribe estas líneas. (*La poscolonialidad* 11)⁸⁷

⁸⁷ Aunque es cierto lo que plantea Castro-Gómez respecto a “quién es quien”, es importante también reconocer la incidencia de los estudios postcoloniales en *todas* estas corrientes. Además, como veremos, algunos miembros de la corriente de colonialidad desmienten la impronta de los estudios postcoloniales en su trabajo.

Si bien semejante clasificación no hace sino tocar la superficie, simplificando las colaboraciones entre estas cuatro categorías y obviando las tensiones dentro de cada una, sirve para tener una idea de los proyectos colectivos y esfuerzos afines que emergieron en la estela de la desarticulación de los marxismos ligados a la experiencia soviética. Es más, De la Campa coincide con el filósofo colombiano de que la “colonialidad” y la “deconstrucción” constituirían tal vez las dos líneas más destacadas y polémicas en estos posicionamientos “post” de los 1990 y principios de los 2000, asunto al cual volveremos en el Capítulo 5 (De la Campa, “América Latina” 9-26).

Además, el ensayista cubano ha observado con agudeza la emergencia de lo él ha tildado –denominación que resulta de gran utilidad para la presente tesis– una “sensibilidad postcolonial” en el latinoamericanismo, no en el sentido de las distintas agrupaciones, sino más bien de una tendencia que marca tanto los enfoques teóricos como las temáticas tratadas en la que ya no se intenta ofrecer “soluciones nacionales a los problemas globales”, y donde la atención se pone cada vez más a “la «imposibilidad» o «negatividad epistémica», un aporte dedicado a la de-significación profunda” (“Literatura” 107). Según De la Campa, esto sería producto de un “vacío” que se genera en este traspaso en donde el imperialismo de estados fuertes y neo-colonizadores –teorizado con nitidez bajo el concepto de “dependencia”– se vuelca hacia el imperio del capital; en otras palabras:

la sensibilidad poscolonial llena un vacío, aunque su aplicación al entorno antes conocido como Tercer Mundo sea en gran medida indeterminada y sumida en capas de contradicción conceptual. Por ejemplo, la premisa de un *fracaso intrínseco el modelo occidental y europeo de formación estatal* nunca desaparece por completo; de hecho, aún se encuentra en tela de juicio. Lo

poscolonial ocupa un espacio retórico abandonado, pero no vaciado. (De la
campa, *Rumbos* 80)

No obstante lo anterior, lo que aquí se propone es que esta sensibilidad que permea los estudios latinoamericanos humanísticos a partir de los 1990 ya venía gestándose en América Latina desde antes –entre los 1970 y 1980– como una tendencia más que no gozaban ni de la omnipresencia que tendría después, ni tampoco de los rótulos que hoy manejamos al respecto. Por eso, lo que quisiera plantear es que los tres conceptos aquí discutidos de Fernández-Retamar, Santiago y Rama –por participar en el cultivo de una sensibilidad que después se generaliza por factores geopolíticos ajenos a su trabajo– formarían parte de una crítica postcolonial latinoamericana *avant la lettre*.

Sin embargo, antes de seguir ahondando en las conexiones entre los tres conceptos y la crítica postcolonial, hacen falta dos acotaciones.

Primero, al señalar una crítica postcolonial latinoamericana *avant la lettre*, esta tesis se desmarca de los numerosos planteamientos que comparten esta expresión francesa respecto al postmodernismo. Ya son muchos quienes han discutido respecto de la medida en que América Latina podría considerarse postmoderna *avant la lettre*⁸⁸; un debate cuyas raíces Sara Castro-Klarén sitúa en el trabajo del intelectual argentino Nicolás Casullo de principios de los 1990 (Cr. Toro y Toro 146). No obstante, la noción de (post)modernidad y aquello que se considera (post)moderno acarrea problemáticas

⁸⁸ Sólo para mencionar algunos estudios, Carlos Guevara Meza se refiere al trabajo de Martín Hopenhayn, George Yúdice y Nelly Richard respecto a si la heterogeneidad temporo-espacial de América Latina prefigura la postmodernidad (14-15), mientras que Marina Gálvez Acero señala el uso del término postmoderno *avant la lettre* por parte del crítico marxista estadounidense Fredric Jameson para referirse a Jorge Luis Borges (211-213). También en el corpus en cuestión, José Joaquín Brunner refiere a la heterogeneidad cultural en América Latina como una especie de “postmodernismo regional *avant la lettre*” (Cr. Beverley, Aronna y Oviedo 40).

distintas de lo postcolonial –algunas que, en relación a América Latina, corren el riesgo de exotizar la precariedad– por lo que es importante señalar que el uso de la expresión no pretende inspirarse o extender su alcance de un post a otro.

Segundo, cuando hablo de una sensibilidad postcolonial *avant la lettre*, tomo distancia de Walter Mignolo y quienes (como Bill Ashcroft) hablarían del pensamiento anticolonial –en tanto tal y no una fuente de– la teoría o crítica postcolonial. Eso sí, cabe dejar en claro esto no presupone que uno tenga más valor que otro, sino que constituyen formas discursivas distintas. En *Crítica de la razón latinoamericana*, Castro-Gómez critica a Walter Mignolo por insistir en la existencia de una “razón postcolonial” propiamente latinoamericana –la que prescinde de todo el bagaje del postestructuralismo– a través del trabajo de pensadores Leopoldo Zea, Enrique Dussel y Rodolfo Kusch. Para Castro-Gómez, esto correspondería más bien a crítica de la modernidad desde sus mismas coordinadas epistémicas (162); además resulta problemático reducir la producción discursiva de un determinado pensador a su posición subjetiva, y no a “las reglas epistémicas que posibilitan sus enunciaciones” (173; subrayado del original).

Ahora que queda claro que aquí se refiere a una forma de crítica que nace a partir de enfoques teóricos y formas de crítica parecidos a los estudios postcoloniales, sin estar vinculados formal o informalmente a éstos⁸⁹, sostengo que el Caliban, el entre-lugar y la ciudad letrada serían formulaciones postcoloniales *avant la lettre*, con la

⁸⁹ Sobre todo en el caso del Caliban y el entre-lugar que los anteceden de al menos siete años, considerando la publicación de *Orientalism* de Said como el texto inaugural, haciendo dicha vinculación imposible.

“*lettre*”, o letra, siendo justamente los *postcolonial studies*. Esto es porque despliegan “estrategias argumentativas”, “paradigmas teóricos” y “modos de escritura” (Castro-Gómez, *Crítica* 162) que después llegarán a ser características –para bien o para mal– de los estudios postcoloniales; pero lo hacen antes de que éstos lleguen a América Latina como agenda de estudios ya establecida. No obstante, tampoco estamos frente una coincidencia críptica y sin fundamento “empírico”, pues, no hay que perder de vista que estos tres autores están trabajando en un plano temporalmente sincrónica –sin bien las temáticas y contextos intelectuales son diferentes– que Said, Spivak y Bhabha, los que todavía no llevaban la etiqueta “postcolonial”.

Ahora bien, considerando que el objetivo de esta sección es terminar de establecer el marco dentro del cual entender el corpus, en lo que sigue nos detendremos en la bibliografía que también ha reparado en las conexiones entre estos tres conceptos latinoamericanos y la crítica postcolonial (incluyendo el postestructuralismo y el pensamiento anticolonial que le da sustento teórico).

Primero, con respecto a Silviano Santiago y el entre-lugar, se trata de un concepto subversivo para con el archivo euro-occidental de letras y cultura, del que es definitivamente partícipe, pero desde los márgenes. En este sentido, en el entre-lugar operan el “contraste”, “suplemento” y “diferencia” –evidente en la traducción literal del castillo sangriento en Cortázar– los cuales posibilitan una “lectura deconstructiva” (Estupiñán 307). Específicamente, en el texto donde la idea fue acuñada se hacen patentes el pensamiento de Jacques Derrida y su enfoque “deconstructivo” y, en menor medida, Michel Foucault y su enfoque arqueológico. Sin embargo, no es sólo la

bibliografía con la que el brasileño articula su concepto lo que nos interesa, sino sobre todo la semejanza –la cual *no* presupone una repetición de algo igual– que guarda respecto a uno de los planteamientos más importantes del académico postcolonial Homi Bhabha: “La primera vez que escuchamos del trabajo de Silviano, fue en casa de Horst Nitschack [... quien] nos dijo que mucho antes que Homi Bhabha, un intelectual brasileño venía trabajando con la diferencia cultural, a partir de un *in-between* que tenía su origen en un *entre-lugar*” (Rodríguez y Estupiñán 285). Aquí la ironía llega a un extremo, en cuanto a la idea de esta sección acerca de una emergente sensibilidad crítica en América Latina y en el “Norte global” que se desenvuelven en paralelo; pero también respecto a la crítica que subyace el entre-lugar, al igual que otros trabajos de Santiago, en términos de la simultánea igualdad de destreza en el “campo de batalla” de las humanidades, pero la periferización de esta misma producción intelectual que genera una situación en la que un crítico postcolonial radicado (pero no proveniente de) Estados Unidos pueda formular un concepto tan parecido como si el primero no existiese.

En términos de Roberto Fernández Retamar y la figura conceptual de Caliban, éste se elabora en un entorno intelectual algo distinto al de Santiago, donde priman enfoques como la sociología de la cultura, el materialismo histórico y vertientes locales y poco ortodoxas del marxismo (Palermo 133). No obstante, pensando en lo que va a caracterizar la teoría postcolonial más adelante, su crítica está atravesada por el pensamiento anticolonial (mayoritariamente del caribe francófono) de las décadas anteriores, específicamente (y explícitamente) como el de Frantz Fanon y Aimé Césaire.

Es más, el mismo Césaire publica dos años antes del ensayo “Caliban” su propia versión anti/postcolonial, *Una tempestad (Todo Caliban 33)*; una adaptación que, según Horst Nitschack, introduce la multiplicidad de experiencia “contra (*La Tempestad, (The Tempest)*), sin artículo o con artículo definido que se convierte así en la tempestad única y universal” como pretendería el relato colonizador (Nitschack 254).

Sin embargo, más allá de la mención abierta de un autor u otro, en el Caliban de Fernández-Retamar opera una forma de analizar que se asemeja a la de los estudios postcoloniales. Tal planteamiento podría resultar un tanto paradójico, pues, el texto del ensayista cubano está atravesado de una intertextualidad más relacionada a la revolución cubana y la crítica literaria hispanoamericana. Aún así, en el texto mismo se deja entrever una intuición analítica no tan distinta de la crítica discursiva foucaultiana que utiliza Edward Said para desentrañar cómo los lugares comunes de nuestro presente han llegado a ser como son, como prescripción y no descripción, que refleja más los intereses del poder que proyecta estas nociones –más el objeto que inventan en una relación imperial– que cualquier lógica que se pueda atribuir a los “orientales” o “indios” antes o por fuera de dicha relación.

Otros han reparado en lo anterior, a saber: “Varios amigos me señalaron puntos de contacto (que me honran) entre este propósito mío, tocante a nuestra realidad, y el que acomete para su mundo el palestino Edward Said en su notable libro *Orientalism*” (Fernández-Retamar, *Todo Caliban 94*). Aquí lo llamativo es que uno de estos tres amigos (los que nombra en pie de página) es John Beverley, uno de nombres que más aparece en el corpus de esta tesis (tanto en calidad de autor que firma como texto

citado), dejando entrever que la sintonía entre estos conceptos y la crítica postcolonial se percibía también por parte de participantes en las discusiones postcoloniales latinoamericanas de los años 1990 y 2000. Por otra parte, Víctor Barrera Enderle llevará su análisis a tal punto de no sólo hablar de la simultaneidad de sensibilidades emergentes, sino de situar al Caliban de Fernández-Retamar como uno de los elementos “prefiguran” la teoría postcolonial y el orientalismo de Said, “al exponer la construcción discursiva de América Latina hecha por Europa y Norteamérica” (20).

Por último hay incluso algunos –aunque muy pocos– estudiosos que han pensado los primeros dos conceptos publicados en 1971 como dos aportes a común esfuerzo para lidiar con los residuos coloniales, pese a su diferencias a nivel teórico. Un ejemplo es el trabajo de Bonfiglio, mencionado arriba en pie de página, que encuentra algo en común entre el Caliban y el entre-lugar en términos de la apropiación de las formas expresivas del colonizador como una manera combate cultural. Pero, particularmente en relación a la cuestión postcolonial, Claire Taylor plantea el concepto de Fernández-Retamar junto con el de Santiago como dos puntos cardinales en el pensamiento postcolonial latinoamericano ya que buscan apoderarse y luego contaminar –en vez de repetir y copiar– las letras euro-occidentales (124).

Ahora bien, está claro que el traspaso entre Roberto Fernández Retamar y Silviano Santiago a Ángel Rama sería el de una sensibilidad emergente a un enfoque crítico más consolidado. Por eso, la *Ciudad letrada* viene a coronar lo que antes surgiera en forma de destellos dispersos, haciendo que la tensionada recepción de los estudios postcoloniales sea una cuestión más política que un asunto de extrañeza frente

un lenguaje crítico que no era ajeno en América Latina. Por ejemplo, en la *Ciudad letrada*, Rama –quien ocupa un espacio en el plano social latinoamericano como el del cubano pero que ocupa teoría como la de brasileño con naturalidad– aborda su genealogía del poder letrado a través de la arqueología foucaultiana desplegada en *Las palabras y las cosas* y su periodización de epistemes en donde el siglo XVII inaugura una época clásica (o barroca en el mundo ibérico) en la que las palabras se desprenden de las cosas, como reflejo de semejanza, y empiezan a categorizarse y cobrar sentido dentro de un determinado sistema de conocimiento (Rama 18-19).

Román de la Campa sitúa a Rama como precursor señala que a Rama se debe el giro de una sensibilidad postcolonial más económica e interestatal (teoría de la dependencia, etc.) a una más cultural y epistemológico, dando paso a la posibilidad de pensar la colonialidad de hoy (*Rumbos* 82). No obstante, no se debe perder de vista tampoco que la *Ciudad letrada* tiene su revuelo en un emergente contexto en donde el trabajo intelectual va cambiando a lo largo del mundo con la proliferación del capitalismo neoliberal que hace que la cultura intelectual se repliegue hacia las universidades. Entonces, pareciera que Rama, en esta última obra, se encuentra definiendo otra forma de compromiso intelectual en un escenario en plena transformación. Al respecto, Julio Ramos señala que:

si los estudios humanísticos, al menos desde la rectoría de Andrés Bello en la Universidad de Santiago de Chile, habían estado íntimamente ligados a la formación del Estado y a la educación ciudadana, la crisis del privilegio estético-cultural a partir de la década de los setenta (por lo menos), implicaba también el reposicionamiento de muchos intelectuales en la época que comenzaba a denominarse “postmoderna”. Era la época en que *Rama escribía su irónica historia de los letrados*, puntualizando el poder público de la escritura –de ciertas escrituras–, mientras Ludmer [...] *En el medio de los*

estudios latinoamericanos comenzaban a escucharse también las opciones propuestas por la crítica postcolonial –las genealogías del poder cultural, en los trabajos de E. W. Said, por ejemplo– que gradualmente estimularon las discusiones en las zonas más críticas del latinoamericanismo del Norte. (45; destacado mío)

Pero, ¿cómo se puede entender estas orientaciones emergentes en el ámbito latinoamericanista?

Primero, volviendo al malestar que mencionamos más arriba, es necesario admitir que la llegada de los estudios postcoloniales a América Latina sí es parte del imperialismo académico, en donde el norte instala una serie de categorías insoslayables para que los países periféricos puedan acceder a circuitos de publicación y actividades internacionales, cuyas agendas son determinadas por las instituciones de donde éstas emanan⁹⁰. No obstante, *lo que es insostenible es que esto sea algo exclusivo de la época Post-Guerra Fría. ¿Acaso las categorías de las épocas anteriores no eran también impuestas a partir de discusiones metropolitanas? ¿No será que las letras y la filosofía estudiadas anteriormente fueron en su mayoría europeas (o, más bien, europeizantes) y, luego, cada vez más estadounidenses? Parece que lo que realmente cambió en este período de reconfiguración del pensamiento crítico fue que en la época de los “post”, las grandes categorías y relatos dejaron de pensarse como “universales” y, por lo mismo, la imposición extranjera se volvió más evidente. Entonces, ¿qué más hay?*

En este sentido, sin restar las diferencias (a las que la presente reflexión se refirió ampliamente), aquí plantean que los conceptos de Caliban, entre-lugar y ciudad letrada demuestran una complementariedad que se evidencia en su cercanía a la crítica

⁹⁰ Por ejemplo, Mark T. Berger en su libro de 1995, *Under Northern Eyes*, traza la emergencia de los estudios latinoamericanos entre 1898 y 1990 como un correlato entre el interés imperial de EEUU en las América y el conocimiento útil que las universidades podrían ofrecer.

postcolonial –en otras palabras, una crítica postcolonial latinoamericana *avant la lettre*– en tanto una tendencia crítica atravesada por las mismas contradicciones y potencias, *una potencia en la contradicción*, que permite hacer singulares y desafiantes preguntas sobre los efectos duraderos del colonialismo que constituyen nuestro presente.

La *potencia* de esta orientación teórica llena de contradicciones y posibilidades se debe también a que que rehúsa las ataduras de la *ultra-especialización* de los campos profesionales (sin renunciar al rigor intelectual) para presentar un modo intelectual rupturista y politizante, al menos por su momento histórico. Si dicho modo seguirá siendo como tal en el período del corpus es otro asunto.

En particular, llama la atención que las posturas de Santiago, Fernández-Retamar y Rama vayan a ser características de buena parte de la crítica post-Guerra Fría, tanto en su vertiente del “norte global” como en la de América Latina, en el sentido en que dan cuenta de los incipientes giros que luego caracterizarán esta sensibilidad crítica –cristalizada en las discusiones sobre “globalización”, “postmodernismo”, “crítica cultural/*cultural studies*”, “sistema mundo”, así como las agrupaciones de “estudios subalternos” y “colonialidad/modernidad/decolonialidad”– antes de que éstas aparezcan en la academia norteamericana de forma institucional, a saber: la mezcla de anticolonialismo y postestructuralismo con una interpretación poco ortodoxa del marxismo⁹¹, o como observa De la Campa, “capas de contradicción

⁹¹ Específicamente, con respecto a los tres que se suelen considerar los iniciadores de la crítica postcolonial, Edward Said elabora el marco teórico de *Orientalism* a partir de la hegemonía de Antonio Gramsci y el discurso de Foucault, mientras que Spivak lo hace para “Can the Subaltern Speak?” con la deconstrucción de Derrida y las dos formas de representación en Marx. Además, Homi Bhabha en *The Location of Culture*, dialoga con el anticolonialismo de Frantz Fanon (al igual que Said en *Culture and Imperialism*) y el psicoanálisis de Jacques Lacan.

conceptual” (*Rumbos* 80). Sin embargo, esta disimilitud, y las tensiones que genera, también puede resultar productivo, haciendo que un mismo bagaje teórico visto y pensando desde distintas experiencias del mundo tenga distintos efectos, ya que,

la crítica poscolonial fue un movimiento que conservó para sí todas las marcas del pensamiento filosófico francés contemporáneo, conocido en una extrema generalización como post-estructuralista, pero mantuvo también cierta exterioridad dada por la diferencia cultural, epistémica y subjetiva que el proceso del poder colonial había desplegado. (Katzner y De Oto *Rastros* 73; destacado mío)

Sin más contexto, a continuación pondremos a prueba analítica dicha potencia en lo que concierne a las discusiones y debates grupales latinoamericanos y/o latinoamericanistas de corte poscolonial.

Capítulo 4 - Lo postcolonial como lugar de reemergencia de la civilización

¿Cómo interpretar fenómenos como el fracaso del socialismo y el cambio de sensibilidad que se observa actualmente en casi todos los países de Occidente, incluyendo, por supuesto, a América Latina?

—Santiago Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*

Este capítulo⁹² busca posicionar la reemergencia de la noción de civilización como un fenómeno que fue vehiculizado metonímicamente por algo que podría llamarse *crítica postcolonial latinoamericana*, la que emana de las primeras discusiones grupales como lugar dialógico que se constituye en torno a la cuestión postcolonial. En otras palabras, lo que se detectaba como una “sensibilidad emergente” en el capítulo anterior, ahora se despliega como una orientación consolidada, fomentada por la circulación de los *postcolonial studies*.

Para llevar a cabo esta propuesta de estudio, revisaremos los primeros debates y polémicas latinoamericanistas respecto del tema para sentar las bases de una lectura sintomática de los mismos. Cabe señalar que, a diferencia de lo que exploramos en el Capítulo 3, se trataría, de ahora en adelante, de un corpus de textos que asumen explícitamente⁹³, a partir de los 1990, una realidad intelectual profundamente atravesada, independiente de la postura de los distintos participantes, de las premisas de

⁹² Un primer esbozo de varias partes de este capítulo fue elaborado para el capítulo “Entre traducciones y síntomas: o la postergada noción de «civilización» en la crítica postcolonial latinoamericana” del libro *Ejercicios sobre lo postergado. Escritos poscoloniales* (2020) editado por Alejandro de Oto. Dicho escrito también contiene extractos muy parecidos a algunas secciones del Capítulo 2 y, en menor medida, Capítulo 3 de la presente tesis, aunque esas secciones ya habían sido elaboradas anteriormente para otras publicaciones mías (mencionadas en las notas a pie de página en sus respectivos capítulos).

⁹³ Como nos recuerda Fernando Coronil en 2008, no existe un corpus de textos latinoamericanos que puedan llamarse “postcoloniales”, propiamente tal, debido al carácter polémico del significado y del alcance del concepto (Cr. Mabel, Dussel y Jáuregui 396); polémicas y desacuerdos que también atravesaron las discusiones generales que revisamos en el capítulo anterior.

los estudios postcoloniales, formulados principalmente en Estados Unidos por –y atribuidos posteriormente a– críticos provenientes de ex-colonias británicas.

Pero antes de seguir adelante con la propuesta, hace falta explicar cómo se organizará este capítulo, pues, los dos que siguen también se estructurarán como tal. Luego de unas palabras introductorias, habrá una primera sección que despliegue un mapeo general de los pilares de la discusión en términos de algunas de las ideas, conceptos y orientaciones que resulten más transversales, así como las disputas internas entre los mismos participantes y las intervenciones externas, tanto las críticas mencionadas en el corpus como las posteriores que sean de particular relevancia. Después, se profundizará en algunos de los temas recurrentes que se desprendan de la civilización decimonónica a la luz de las tres vertientes: la espacial, temporal y política. En este sentido, los tres capítulos de análisis del corpus empezarán de forma *descriptiva*, desembocando en una *perspectiva crítica propia*, volcada principalmente a la encrucijada sintomática entre la noción letrada decimonónica de civilización y las ideas principales de los debates postcoloniales.

El desencadenamiento de un debate

Como señala Julio Ramos, en su aguda reflexión introductoria de “Genealogías de la moral latinoamericanista”⁹⁴, en los años 1990 se produjo una “crisis” del

⁹⁴ El presente se refiere a la versión del año 2000 –cuyo título completo es “Genealogías de la moral latinoamericanista: el cuerpo y la deuda de Flora Tristán”– de *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: El desafío de los estudios culturales*, editada por Mabel Moraña. Cabe mencionar eso porque Ramos hizo otra versión después que prescinde de la primera parte sobre Cornejo Polar y su último trabajo presentado en Guadalajara, para enfocarse más de cerca en el caso de Flora Tristán; el tema central del escrito. No obstante, lo que sería una anécdota introductoria, una contextualización que

latinoamericanismo que vio su apogeo en 1997 en el vigésimo congreso anual de la Asociación de Estudios Latinoamericanos de Estados Unidos, *LASA*, en Guadalajara, México, con el último escrito de Antonio Cornejo Polar (leído “*in absentia*” mientras padecía la enfermedad que la causaría a la muerte unos pocos meses después) “Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes”. Ramos plantea que la intervención del literato peruano constituye “una de las últimas instancias de cierto discurso latinoamericanista, el legado de los ensayistas, la compleja tradición que posibilitó el trabajo de [...] figuras que narrativizaron la memoria, el canon de los estudios humanísticos latinoamericanos” (Cr. Moraña 186), advirtiendo en dicho ensayo un posible “desdichado y poco honroso final del hispanoamericanismo” (Cr. Moraña 185).

¿Por qué, entonces, empezar esta sección con un artículo que no se enfoca principalmente en lo postcolonial latinoamericano? Pues, porque da cuenta de una particular manifestación –relacionado al contexto de producción de buena parte de nuestro corpus– de un malestar de una época transicional –que sólo recién se ha podido empezar a interrogar seriamente con algo de distancia crítica– la que dice relación con el diagnóstico general del epígrafe de este capítulo, proveniente de un texto de sólo un año anterior al evento de *LASA*: “¿Cómo interpretar fenómenos como el fracaso del socialismo y el cambio de sensibilidad que se observa actualmente en casi todos los países de Occidente, incluyendo, por supuesto, a América Latina?” (Castro-Gómez, *Crítica* 17). Esta cita es, a la vez, una aguda observación de las transformaciones en la

permite a Ramos hablar de otro asunto nos resulta *central* para pensar la crítica postcolonial latinoamericana.

producción intelectual, ya irremediablemente encaminadas en los años 1990 hacia el reordenamiento político y económico neoliberales, pues insta a que estos acontecimientos se deban *interpretar*, además de dejar entrever ya la tensión entre lo occidental y lo latinoamericano que va a caracterizar buena parte del corpus. De esa manera, y volviendo a Ramos, en vez de simplificar estos cambios bajo rótulos moralistas –lo bueno y lo malo– el ensayista puertorriqueño intenta arrojar luz sobre la problemática de la globalización en el ámbito de las humanidades latinoamericanistas en donde la tensión que siempre estuvo presente, entre los supuestos saberes “propios” (al menos así delimitados) y las posturas aparentemente miméticas de las teorías “extranjeras” que se pretenden universales, llega a un punto álgido. En ese sentido, sugiere que hace falta “distinguir entre el latinoamericanismo vernáculo y los estudios latinoamericanistas metropolitanos”, no por ninguna diferencia absoluta entre ambos, sino justamente porque la crisis que experimentan tiene que ver con su común afán de demarcación, a saber: “Ambas formaciones discursivas intentan distinguir y legitimar la especificidad de sus objetos en términos de variables geopolíticas que supone la integridad más o menos autónoma de una región llamada América Latina” (Cr. Moraña 193). Este último resulta importante pues, para Ramos, lo curioso es que incluso el latinoamericanismo vernáculo donde abunda ilusiones a la autenticidad y lo propio tiene algo de “ausencia fundacional”, atravesado por el exilio y la migración, a saber: el mismo Cornejo Polar trabajó durante años en EEUU, hasta el ensayo “Nuestra América” de José Martí fue escrito desde su exilio en Nueva York (Cr. Moraña 192).

Aun así, existe una especificidad de la época en cuestión que no es menor; para algunos críticos como Cornejo Polar, el problema reside en que la heterogeneidad cultural latinoamericana se ve opacada por la creciente preponderancia del inglés como base lingüística a partir de la cual teorizar a otras culturas, la que ha acarreado consigo una “marginación de los saberes latinoamericanistas producidos en español” (Cr. Moraña 188-9). En este ámbito, donde se compiten distintos órdenes de legitimación intelectual, Ramos argumenta, y con razón, que:

La discusión actual acaso supone también la reubicación del trabajo intelectual y académico en el contexto de la crisis profunda de las instituciones culturales históricamente ligadas a las formaciones ideológicas del estado liberal-republicano. La autorreflexión misma es sintomática de la erosión de los modelos de integración elaborados por las humanidades y las universidades modernas. Tales modelos de integración cultural, conviene insistir, desde la fundación de los estados nacionales latinoamericanos habían garantizado la legitimidad y la autoridad pública del discurso cultural y humanístico en función de la construcción de la ciudadanía. (Cr. Moraña 186)

Pero, respecto al tema que nos convoca, ¿dónde se ubica la cuestión postcolonial en este tensionado ambiente? En el plano académico, cabe recordar, se trata de una época de los estudios culturales, y sobre todo los estudios tildados con el prefijo de “post-”, de los cuales la cuestión post colonial forma parte integral. No obstante, de que algo forme parte de un común entorno no ha de confundirse con que sea igual a lo que le rodea, o que promueva la globalización neoliberal en la que inexorablemente se ve inmersa; los académicos como todo ser social no eligen el contexto que les toca, pero sí eligen cómo operar en ello. En este mismo sentido, Ramos hace hincapié en que cierta crítica intelectual y teoría académica tendría una lógica más desarticuladora para con ese nuevo orden socioeconómico –la que invade la administración universitaria y, cada

vez más, el quehacer académico en esa época— así como con el legado colonial de la modernidad capitalista. Al respecto, éste plantea, para criticar posibles lecturas puristas o literales del texto de Cornejo Polar, que “Sólo en un sentido muy relativo y arriesgado podríamos tranquilamente pensar que Guha, Bhabha, Spivak, Beverley o Edward Said son figuras de un saber hegemónico europeo o norteamericano”⁹⁵ (Cr. Moraña 189). Entonces, lo postcolonial se sitúa ahí mismo, en ese espacio encontrado, para desajustarlo (al menos intentarlo) a partir de aquello que siempre quiso negar. En particular, surge en el ámbito de la crítica latinoamericanista como una articulación grupal o dialógica que parte con unas intervenciones escritas que, poco después, dan paso a varios encuentros presenciales y publicaciones de distinta índole.

Entonces, para identificar el bagaje nocional de civilización en forma de síntoma en las discusiones postcoloniales del ámbito del latinoamericanismo, ahora nos enfocaremos en dos acontecimientos en torno a los cuales se condensa un importante debate registrado⁹⁶ en una seguidilla de textos publicados como antologías y dossiers. Se trata de las discusiones sobre la postcolonialidad —tanto enfoque teórico-conceptual y como marco socio-histórico— en la revista *Latin American Research Review* (LARR) de 1993, y el Congreso de la LASA en Guadalajara, de 1997, los cuales corresponden a los números 26 y 28 de dicha revista y, luego, a las obras colectivas *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica* de 1998 y *Teorías sin disciplina* de 1999.

⁹⁵ A fin de sostener esta línea argumental, la que también coincide que los planteamientos de esta tesis, Ramos cita la introducción (escrita por José Rabasa y Javier Sanjinés) de un dossier que también forma parte de nuestro corpus: *Dispositio* 46, el que comentaremos con mayor detalle en el Capítulo 5.

⁹⁶ El “registro” textual aquí se refiere a las referencias a debates llevadas a cabo en dichos encuentros académicos, así como al texto escrito mismo como medio de discusión.

Como bien señalan Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta en la introducción de *Teorías sin disciplina* –libro que recoge y publica varios trabajos que remiten al segundo evento– estos dos momentos podrían entenderse como “dos rondas” de una misma contienda intelectual. En la primera, tres académicos responden enérgicamente a un ensayo/reseña, publicado dos años antes en la misma revista, en la que la historiadora Patricia Seed pone cinco libros sobre situaciones coloniales de territorios antiguamente colonizados por España (América Latina y Filipinas) en diálogo con “las nuevas perspectivas que ofrecen las teorías de Said, Bhabha y Spivak para un replanteamiento de los estudios coloniales hispanoamericanos” (Cr. Castro-Gómez y Mendieta 15). Para Seed, habría mucho que el giro post-estructuralista –estas teorías críticas francesas que sirven de marco para los primeros teóricos postcoloniales– por su crítica a la estabilidad del significado y la intención del autor, que nos podría aportar en el estudio de contextos coloniales, en donde los discursos no siempre circulan como el poder fáctico hubiese querido (Cr. “Colonial” 184). Aun así, si bien las respuestas de Rolena Adorno, Walter D. Mignolo y Hernán Vidal al texto de Seed apuntan su crítica a distintos aspectos –con la respuesta de Mignolo y Vidal siendo más intelectual, y la de Adorno propiamente académico, según la contra-respuesta de la misma Seed (Cr. “More Colonial” 146)– los tres coinciden en lo inadecuado que resulta el enfoque teórico postcolonial para estudiar la situación colonial en América Latina. De ahí en adelante, el tema de lo apropiado, o no, que resulta dicho enfoque será un problema recurrente –pero no por eso menos productivo– como veremos.

Por otra parte, vemos que estas mismas controversias fueron retomadas en la antología *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica*. Este libro también fue resultado de un encuentro *in situ* (realizado en la Universidad de Leipzig, Alemania) – evento que, como tal, no tuvo mayor trascendencia como el de LASA, que veremos a continuación– en donde varios participantes, centrales y tangenciales, buscaron ordenar, discutir y posicionarse respecto al debate incipiente que emerge a partir de los textos de LARR (revista de la misma asociación LASA) de 1993. Si bien este libro tendría uno de los paratextos (el prólogo) más escuetos, de ello dos puntos son de interés para la presente tesis: 1) por una parte, ellos sí ubican el inicio del debate postcolonial con la publicación de *Orientalism* de Said en 1978; pero, 2) por otra, sostienen que América Latina había entrado en dicho debate desde mucho antes de las discusiones en LARR, es decir, a partir de los cambios paradigmáticos en las ciencias sociales latinoamericanas de los 1980, en donde la cuestión de la otredad empieza a tomarse en serio como problema de investigación (Cr. Toro y Toro 7-8). Si bien no dan muchos ejemplos, el punto es que existe un diferendo en cuanto a la relación que tiene América Latina con la crítica postcolonial, el que va a animar las discusiones en cuestión.

Respecto a los distintos capítulos, el libro empieza con un trabajo de Bill Ashcroft, una de las primeras personas en publicar sobre la cuestión postcolonial en general. Su texto constituiría una respuesta a las críticas preponderantes que salieron en la estela de los mencionados textos de 1991 y 1993. Y si bien se trata de un académico australiano, algo alejado de las discusiones latinoamericanistas, él hace un recorrido riguroso de las aristas del debate, para luego arremeterse con las críticas en contra del

uso del enfoque postcolonial, señalando que, al igual Aníbal Quijano y otros pensadores de la colonialidad (tema del Capítulo 6), América Latina (como idea abstracta en el imaginario mundial) fue una de las primeras creaciones de la modernidad (Cr. Toro y Toro 17). Para éste, Vidal y Mignolo basan su rechazo a la crítica postcolonial, problemáticamente, en el lugar de procedencia de ésta (algo señalado también en los textos de Alfonso de Toro y Fernando de Toro del mismo volumen), aunque para el primero el problema sería que el enfoque postcolonial alimentaría una crítica tecnocrática y academicista alejada de la intelectualidad latinoamericana y, para el segundo, sería porque ya existen antecedentes en América Latina que han apuntado a los mismos fenómenos desde la experiencia local, como en el trabajo de Ángel Rama o Eduardo O’Gorman (Cr. Toro y Toro 14-15). Aun así, antes de pasar a algunos ejemplos de escritos postcoloniales de América Latina, Ashcroft menciona lo que probablemente haya sido la crítica más protagónica en contra del uso de la teoría postcolonial en los estudios sobre América Latina (crítica mencionada también en el texto de Adorno): la de Jorge Klor de Alva, quien plantea que un marco teórico desarrollado pensando en Asia y África, sobre todo desde el contexto del siglo XVIII y XIX, no tiene relevancia para la América Latina colonial del siglo XVI, antes de que siquiera los conceptos de colonia e imperio existiesen en su forma moderna. No obstante, Ashcroft recuerda que tampoco el concepto de “imperialismo” existía al principio del imperio británico, y que, si bien hay importantes diferencias contextuales, existe una continuidad entre las empresas expansionistas de España y de Gran Bretaña que cobran sentido en la formación de la modernidad (Cr. Toro y Toro 17); de esa

manera, la aplicación anacrónica del marco conceptual de lo (post)colonial se justificaría.

La crítica de Klor de Alva volverá una y otra vez en los distintos cuestionamientos del enfoque postcolonial del corpus de esta tesis, pero no es la única. Un ejemplo es la crítica de Santiago Colás, la que va más allá de esta última, en donde supuestamente identifica un deseo no asumido por la continuación de relaciones coloniales, sin las cuales una identidad “no metropolitana” no podrán constituirse (Toro y Toro 15-16). Aún así, todas estas críticas giran en torno a la idea propuesta por Klor de Alva respecto de una total incompatibilidad entre la experiencia histórica de América Latina y las ex-colonias francesas y británicas (Cr. Mabel, Dussel y Jáuregui 405).

Por otra parte, en el trabajo de Sara Castro-Klarén del mismo volumen, ésta sólo alude de paso a los mencionados aspectos controvertidos del debate, optando por confrontar directamente si es productivo pensar los textos coloniales latinoamericanos con la teoría postcolonial, por lo que aplica el concepto de mimetismo de Homi Bhabha a *Los comentarios reales* de Inca Garcilaso de la Vega (Cr. Toro y Toro 155-161). En otra contribución al libro, un trabajo sobre el proyecto teórico de los estudios subalternos latinoamericanos, Santiago Castro-Gómez saca una conclusión mixta sobre la potencia de semejante esfuerzo, ya que, por una parte, éste podría adolecer de una irreflexividad y reproducción de los nuevos esquemas neoliberales que han hecho de las teorías críticas una mercancía (Cr. Toro y Toro 92-93); pero, por otra parte, si lograra romper con los mecanismos de representación a espaldas de la heterogeneidad social, podría arrojar luz sobre América Latina no sólo como fenómeno mundial, sino también

desenterrar la manera en que “«América» o «Latinoamérica» fue construida por la intelectualidad *local* desde una discursividad global de los saberes expertos” (Cr. Toro y Toro 98; subrayado del original). Esta última aseveración –sobre un tema que se tratará en el próximo capítulo– resulta clave a la hora de pensar lo sintomático en estos textos en relación a la genealogía de la intelectualidad latinoamericana, pues rompe con la idea de lo propio y lo ajeno como algo históricamente escindido.

Virtualmente al mismo tiempo que se realizaba el coloquio en Leipzig, (abril de 1997), se celebraba el mencionado congreso internacional de la asociación estadounidense LASA, pero esta vez en la ciudad mexicana de Guadalajara. No está claro si fuera por el más fácil acceso que ofrecía a posibles participantes ir a México que a EEUU, el valor simbólico y las redes que implicaba el estar en América Latina, o la simple confluencia simultánea de interés por el tema en cuestión –probablemente fue una mezcla de todos estos factores– pero, según Walter Mignolo, desde las mesas y conferencias, hasta “en los pasillos y en el café, se puso en marcha un debate complejo” (Cr. Castro-Gómez y Mendieta 26) que definiría una serie de posiciones muy antagónicas, no sólo con respecto a la crítica postcolonial, sino también al latinoamericanismo en general, siendo éste el lugar donde se presentaron textos tan parteaguas como la mencionada ponencia Antonio Cornejo Polar, o como “El boom del subalterno” de Mabel Moraña, en la que esgrime ideas afines a las del literato peruano. Además, confirma la noción metodológica de la importancia del paratexto, en el sentido de la coincidencia del planteamiento de Mignolo con la idea que vimos más arriba de la

introducción de *Teorías sin disciplina* que plateaba el encuentro de Guadalajara como la segunda de dos “rondas” de una disputa que ponía lo postcolonial en tela de juicio.

A partir de un enfoque orientado a la potencia de la diferencia irreductible más que a la mentada tradición propia, la crítica chilena Nelly Richard visibiliza esta misma tensión de la perspectiva de quien se acerca a estos temas desde las instituciones universitarias latinoamericanas en “Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo: discurso académico y crítica cultural”. De hecho, como lo sugiere el mismo título del escrito de Richard, es por eso que esta tesis –por lo discutible que sea– se aborda la crítica humanista en América Latina y el latinoamericanismo desde afuera, pues, si bien no son de ninguna manera lo mismo, el debate postcolonial reúne a ambos tejiendo un ámbito textual tensionado pero productivo. Al respecto, Richard plantea que el problema es que existe un “guión académico” metropolitano que reduce la diferencia y la periferia a un objeto de intercambio, obligando a que las críticas que se hacen desde América Latina tengan que transitar primero estos discursos de la otredad para poder posicionarse de otra forma. En este sentido, se pregunta:

¿Cuál es el escenario, entonces, en el que se debate hoy lo latinoamericano? Un escenario marcado por la insidiosa complejidad de esta nueva articulación postcolonial hecha de poderes intermediarios que transitan entre la centralidad descentrada de la metrópolis, por un lado, y la resignación cultural de la periferia, conflictivamente agenciada por la teoría metropolitana de la subalternidad. (Cr. Castro-Gómez y Mendieta 189; énfasis mío)

De ahí que se pueda hablar de discusiones latinoamericanas de corte postcolonial, sin soslayar que lo postcolonial juegue un rol distinto dentro y fuera de la metrópoli imperial. No obstante, el cruce de factores literalmente *geo*-políticos del encuentro de LASA en México (al igual que otros parecidos) parecen haber encausado esta

confluencia entre ámbitos –latinoamericanismo del norte global y las humanidades latinoamericanas– que en otras épocas habían seguido sus propios derroteros; una situación productiva pero llena de contradicciones y tensiones que existe hasta hoy en día.

En términos del encuentro mismo, la programación gestionada e impresa por la *Latin American Studies Association* muestra un conjunto de tres mesas en el eje temático de literatura (“Más allá de lo híbrido” 1 y 2, y “Tras lo poscolonial”) que se realizaron el mismo día en el mismo lugar una tras la otra, cuyos participantes –tanto en calidad de moderador o comentarista como expositor– fueron mayoritariamente integrantes de los debates postcoloniales del corpus de la presente investigación, por ejemplo: Gustavo Verdesio, Walter D. Mignolo, John Beverley, Alberto Moreiras y Hernán Vidal (97). Es más, hubo varias “sesiones especiales”, de los cuales se destacan dos moderadas por Mabel Moraña, una sobre políticas culturales latinoamericanas frente a la globalización y otra sobre la crítica cultural a fin de siglo, en donde participaron Hugo Achugar, incluso el mismo Silviano Santiago (120-121).

Si bien la mayor parte de esta descripción nace inevitablemente de una interpretación del que suscribe, no hay que perder de vista la importancia de este encuentro según cuentan explícitamente los textos del corpus, pues no sólo lo mencionan las obras acá analizadas, sino también en el *post mortem* que hace Gustavo Verdesio respecto a los estudios subalternos latinoamericanos, sugiriendo que el evento en Guadalajara fue el “*peak*” de la confrontación entre posturas antagónicas en torno al enfoque postcolonial (Cr. Verdesio 6).

En cuanto a los textos, varios trabajos presentados en este encuentro fueron publicados después en *Teorías sin disciplina* –como el de Moraña y el de Richard– y otros remiten o derivan sus ideas del mismo. En general, se puede identificar al menos tres posiciones que se fraguan en las discusiones del evento: una postura más abierta a la potencia de la crítica postcolonial (como la de Ileana Rodríguez respecto a los estudios subalternos), otra más crítica de esta última, a no ser que se pueda reinventarla a partir de la tradición intelectual localizada en América Latina (como lo que plantea Mignolo) y una última que muestra desconfianza hacia estas “modas académicas”, las que serían perjudiciales para el estudio de cultura y pensamiento latinoamericanos (como con el caso Mabel Moraña y Hugo Achugar). Para este último, el problema no se reduce al hecho de no ser de, o estar en, el lugar del que se habla, sino el hacerlo desde una tradición de pensamiento que le es ajeno, usando la metáfora del estudioso que hace una historia de la cacería desde la perspectiva del cazador y no del león perseguido (Cr. Castro-Gómez y Mendieta 207).

Entonces, tomando en serio el asunto de leer estos trabajos a partir del propio trasfondo intelectual que les subyace, ahora cambiaremos el enfoque hacia las manifestaciones sintomáticas del bagaje nocional de civilización en los textos en cuestión.

El encuentro sintomático con “la civilización”, o la vuelta de lo postergado

No está demás repararse en las contradicciones, tensiones, ironías y desafíos que resultan del hecho de que los debates de este punto de inflexión en Guadalajara se escenifiquen

en una asociación basada institucionalmente en Estados Unidos –con pretensiones globales e incidencia real en la academia latinoamericana– la que se desplaza a una ciudad latinoamericana para realizar su congreso. Estas ambigüedades, al igual que las que se hallan al seno de los mismos estudios postcoloniales, no son casuales sino centrales al corpus y a las ideas aquí estudiados. Pero a diferencia de quienes simplemente soslayarían las contradicciones que les resulten inconvenientes para sus argumentos, y al contrario de los que tomarían estas mismas para concluir que, por eso, todo lo “post” no sirve para criticar aquello en el que se encuentra inmerso, esta tesis buscar tomarse en serio estas contradicciones para justamente interrogar de qué manera ayudan a visibilizar lo que queda *postergado* de otras épocas operando todavía dentro de la nuestra.

En este sentido, cabe recordar el *continuum* entre la genealogía (la constitución de un presente a partir de piezas que le son extrañas) y una lectura sintomática que atienda metonímicamente a aquello que no se visibiliza. Si consideramos el planteamiento de la crítica argentina, Sylvia Molloy, sobre los lapsus del multilingüismo, podríamos entender mejor el solapamiento de lenguajes que sustenta cualquier discurso, para así indagar en aquello que sólo se hace presente por medio de un estallido inesperado –como en las discusiones grupales en cuestión– o algo que siempre estuvo pero que no se percibe hasta el momento indicado, es decir: “La ausencia de lo que se ha postergado continúa a obrar, oscuramente, como un tácito *autrement dit* que complica lo escrito en el idioma elegido y lo percude” (21). En otras palabras, estamos frente a un elemento postergado en la agenda de las discusiones

intelectuales latinoamericanas, y que permanece relativamente inactivo hasta la época de la crítica cultural de los 1970; época en la cual resurge como una sensibilidad emergente. Esto ya se ve con la obra de los tres pensadores mencionados en el capítulo anterior –Fernández-Retamar, Santiago y Rama– quienes no necesariamente respondían a un programa académico imperio-metropolitano (como podría haber sido más adelante con la firme instalación del orden neoliberal) sino a un lenguaje intelectual emergiendo sincrónicamente en muchas partes del mundo, pero, en su caso, por sobre un trasfondo discursivo de civilización, cuyo bagaje nocional sobrevivió al decaimiento de su importancia temática.

Pues bien, ya tenemos una idea de qué es lo que está en juego en estas discusiones, por lo que ahora haría falta una mirada a las manifestaciones sintomáticas, en la medida en que éstas se vinculen metonímicamente con las cuestiones espaciales, temporales y políticas que se desprenden de la civilización de los letrados de mediados del siglo XIX. No obstante, es importante tener en cuenta que la lectura sintomática en este capítulo es un primer intento, en lo cual se profundizará al final de los dos capítulos que siguen; y eso porque el presente capítulo precisaba de mayor contexto, cosa que no será tan importante después considerando que las discusiones en torno a la subalternidad y la colonialidad se vinculan, al menos en parte, a este primero momento.

Primero que todo, frente a la crítica de Achugar, a la de Klor de Alva, o a la caricatura que se dibuja en éstas, habría que preguntar ¿qué hay en la insistencia de que los países latinoamericanos tienen nada, –o, por lo contrario, mucho– que ver con las ex-colonias francesas y británicas, las que cobraron un protagonismo inigualable

durante las luchas descoloniales de independencia en la estela de la Segunda Guerra Mundial? En otras palabras, son pocos los que han afirmado explícitamente cosas como que Senegal o Laos se entramen en la misma experiencia histórica que México o Bolivia: esto no resistiría análisis. Pero la negación de una posible conexión, afinidad o semejanza parece *confirmar* la importancia de dichas convergencias, por el fervor con la que se proclama –en el sentido de quien pregona el ateísmo de la misma forma y lógica que aquellos que imparten la palabra de Dios– pues, la total exterioridad o interioridad de un espacio-tiempo de corte moderno-occidental sigue respondiendo a la lógica prescriptiva civilizatoria (en el sentido singular y progresivo).

Aquí, la preocupación por la coherencia temporal –la realista y cortesana en la descripción del México del siglo XVI de Rolena Adorno (Cr. 144), sobre la cual las nociones de colonialismo, según Klor de Alva se habrían impuesto (Cr. Toro y Toro 17)– ignora el hecho de que, al igual que con el concepto de imperialismo, la necesidad de una periodización estricta es también producto de un marco clasificatorio “moderno”, marco que resulta anacrónico para la época que algunos quieren retratar con tanta precisión contextual. En otras palabras, una lectura política de la colonia “pre-moderna” no ha de requerir un mundo referencial idéntica (si es que semejante cosa existiese) para señalar afinidades que atraviesan contextos dispares.

José Antonio Mazzotti también muestra la misma inquietud que Adorno, pero no sólo con la aplicación anacrónica de las palabras que usamos para describir el pasado, o las posiciones subjetivas que tendrían los habitantes de las “indias” españolas, sino con el estatus político de las mismas, pues, según éste los virreinos eran “concebidos y

designados como provincias españolas”, no como colonias, en donde se hacía concesiones para resguardar la autonomía jurídica y económica de distintas poblaciones, designando así una república de indios y una para españoles (Cr. Vidal 203-204). Pero el académico peruano presenta su discrepancia con una interesante excepción; que dentro del arsenal postcolonial uno de los poco conceptos que sí le resulta útil es la “ambivalencia”, tal como la desarrolla Homi Bhabha, pues esto le sirve para pensar la situación ambigua de los criollos para con los intersticios entre colonizador y colonizado (Cr. Vidal 200). Aquí los criollos están dentro y fuera de lo moderno-occidental, dependiendo de las situaciones relacionales en las que se encuentren; de acuerdo a lo anterior, habría que preguntarse por la ambivalencia de los mismos indígenas y españoles (exceptuando los administradores coloniales) que allí vivían y compartían un mismo territorio escindido.

No obstante, volviendo a *Teorías sin disciplina*, en el diálogo que entabla Achugar con la crítica de Klor de Alva, el primero señala el peligro de ver los procesos de racialización en América Latina a través del lente del fracasado *melting pot* de EEUU, y la singular realidad de los latino-estadounidenses, ya que la “memoria histórica signada por la cultura en inglés del Commonwealth”, ahora incluye como parte de su imaginario ciertas ideas sobre América Latina que se habrían generado a partir de relatos universalizados por los que migraron hacia estos centros metropolitanos (Cr. Castro-Gómez y Mendieta 213-216). Tiene algo de razón el ensayista uruguayo, pues la exotización de América Latina a partir de la imagen de “lo latino” en EEUU, y el descuido de las particularidades de las historias locales, son desaciertos que restan rigor

intelectual al debate. No obstante, es difícil no leer en estas líneas que señalan cosas como “México no es India”, que América Latina está más allá (o por fuera) de la brecha espacial que divide al mundo, sin considerar, como insinúa la cita de Castro-Gómez más arriba, que tal vez esta escisión se hiciera, más bien, al nivel local, como una especie de occidente-oriental construido desde adentro, por parte de las élites nacionales.

Si hemos de coincidir con Giorgio Agamben, de que ser contemporáneo implica un cierto grado de anacronismo (59), pues el gesto de pensar lo colonial latinoamericano a través de la crítica postcolonial no es un intento de decir que las experiencias históricas de las colonias franco-británicas e ibéricas fuesen iguales, sino de encontrar un punto de encuentro en la disyuntiva. Entonces, la pregunta que de ahí habría que hacer es, ¿qué permite este punto de encuentro? Claramente muchas cosas, pero en lo que atañe a esta investigación permitiría, pues, la revisión de una historia que, si bien no se ajusta a la de las colonias “modernas”, tal vez muestre una etapa más avanzada de la trama colonial que lo que se suele pensar, una que el concepto político operativizado por los letrados decimonónicos de “civilización” ocultó como un pasado retrógrado, considerando que la potencia emancipatoria de la modernidad no había llegado a las multitudes latinoamericanas al instaurarse las repúblicas independientes, sino a las élites criollas, como señala Fernando Coronil en su interpretación de la crítica de Klor de Alva (Cr. Mabel, Dussel y Jáuregui 405). He ahí la paradoja, porque si bien algunos argumentarían que América Latina no debe pensarse de la mano de la crítica postcolonial por nunca haber pasado por un proceso de descolonización como el de muchos países africanos, caribeños y asiáticos después de la Segunda Guerra, lo que

sostengo aquí es que esta diferencia temporal –vista por la óptica de la crítica a la noción de civilización– no hace sino más relevante una crítica postcolonial latinoamericana en el sentido de pensar cómo se opera *una lógica colonial sin colonias*⁹⁷; una república ni de indios ni de españoles, sino de una ciudadanía recién definida, la que muchas veces no abarcaba a todos sus habitantes “naturales” y, por ende, fuera de la “civilización”. En este último profundizaremos en el siguiente capítulo.

No obstante, lo anterior sólo responde a las manifestaciones temporales y espaciales, entonces, antes de concluir esta sección, cabe preguntar: ¿Qué hay de dicotomía política en estos textos? Si bien, la tensión liberal/despótica se pone de manifiesto más adelante cuando las discusiones latinoamericanistas se vuelcan hacia lo subalterno, ello se puede ver en el texto de LARR escrito por Hernán Vidal, quien se lamenta de la pérdida del gran relato redencionista y utópico de una vanguardia literaria que pierde prestigio y, por ende, incidencia en la sociedad (Cr. “The concept” 113-114). Sin embargo, la función imaginativa de la literatura, la de proyectar futuras emancipaciones y liberaciones, no ha desaparecido con la reconfiguración del campo literario (y cultural, en general). Se puede leer una crítica en las líneas de Vidal a las culturas de masas que llenarían el vacío dejado por la institución literaria –y con razón– pero en realidad, esta transformación ya había empezado desde antes de la caída del

⁹⁷ Eso sí, sin “colonias” como entidades político-jurídicas propiamente tales, pues son innumerables las actividades coloniales –algunos que se tildaban con este vocablo y otros con distintos eufemismos– que continuaron como parte de los estados republicanos independientes. Hasta hoy en día se denuncian ciertas políticas como “coloniales” a lo largo de América Latina, a tal nivel que a fines de los años 1960s los académicos mexicanos Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen desarrollaron el concepto de “colonialismo interno” (Rojo “Borges, Davi Arrigucci Jr. y yo” 61).

muro de Berlín. Y si bien el crítico chileno admite la importancia de una “culturología” que preste atención a las culturas marginales y populares, lo hace desde una perspectiva institucional de la “concientización” popular (Cr. “The concept” 119), evocando así el fantasma distópico de las “masas despóticas”, con conciencia falsa, que se apoderarían de la letra. Irónicamente, ya 30 años después, si bien la cultura de los *mass media* crece sin parar, la literatura, dentro y fuera de las vanguardias, también sigue dibujando otros futuros en paralelo a esta última.

Esta primera lectura (de tres) que intenta arrojar luz sobre las manifestaciones sintomáticas del bagaje nocional civilizatorio, evocadas metonímicamente en los primeros debates en torno a la cuestión postcolonial en relación a América Latina, da cuenta de cómo la llegada de unas discusiones académicas de circulación “global” permite una revisión crítica del legado intelectual “propio” —el de los intelectuales letrados de mediados del siglo XIX y de su “civilización”— aunque muchas veces surgida al calor del debate, sin la expresa voluntad de quienes escribían.

A continuación veremos cómo estas tres vertientes civilizatorias se despliegan en los dos esfuerzos grupales que emergen en el marco de estos debates.

Capítulo 5 - Los estudios subalternos latinoamericanos: O la potencia de aquello que fue negado

El postcolonialismo rompe, así, con la historiografía liberal, la sociología weberiana, el marxismo occidental y les asigna un lugar subordinado en la historia. Por eso es sensible a dimensiones conocidas como hibridez, sincretismo cultural e identificaciones diaspóricas complejas que interrumpen la posibilidad del retorno al origen, lo primario, lo nativo.
—Ileana Rodríguez, *Debates culturales y agendas del campo*

Como vimos en el Capítulo 3, a fines de siglo XIX, la civilización empieza a pensarse de forma plural y, sobre todo de manera vital; es decir, como una vida que nace, crece y muere. Es que en las sociedades metropolitanas de la época —cada vez más industrializadas y urbanizadas— se comienza a percibir las masas como un ente más amenazante, por su potencial desestabilizador al orden imperante, que los mismos países rivales que podrían declararle la guerra e invadir su territorio. Pero estas primeras perspectivas analíticas de las ciencias “modernas” sobre las multitudes urbanas no dejaban de ser sino justamente eso: perspectivas desde y acerca del mismo poder que se ve puesto en jaque por lo estallidos multitudinarios. Entonces, lo que queda fuera es la realidad de aquellos que se rebelan, incluyendo sus articulaciones políticas que entretejen desde los márgenes de la sociedad.

He aquí el plano político que el pensador y militante comunista Antonio Gramsci quiere resaltar cuando redacta sus cuadernos desde la cárcel de la Italia fascista; que los grupos subalternos son dispersos considerando que sus propias formas de organización siempre se ven trastocadas por la injerencia de las clases dirigentes, las que mantienen una hegemonía, o consenso tácito, que les permite dirigir sin recurrir a las fuerzas de coerción. No obstante, en ciertos momentos históricos, logran disputar el

poder hegemónico y salir de la subalternidad, renovando así la composición de la sociedad (o Estado) en cuestión. Además, Gramsci se da cuenta de que, detrás del triunfalismo de las grandes sacudidas de la historia, las iniciativas subalternas suelen obedecer otra lógica, la que se puede analizar si es que se le aplica un grado muy alto de rigor investigativo (52-57). Como veremos a continuación, esta idea –mediada por los gramscianismos posteriores– caló muy hondo en los debates postcoloniales latinoamericanistas, constituyéndose como una de sus corrientes más significativas. Pero antes de adentrarnos en eso, hace falta un poco de contexto.

Ya en los años 1990, la cuestión de la agencia e historia subalternas en el pasado y en las continuidades contemporáneas del colonialismo estaba consolidada en algunas corrientes intelectuales. En la crítica postcolonial, la subalternidad entra como concepto por medio del decisivo ensayo de 1988 de Gayatri Spivak, “Can the Subaltern Speak?”, en donde la intelectual y profesora universitaria bengalí, vecinada en EEUU, se pregunta por la perspectiva intelectual sobre el subalterno, no necesariamente en su lucha por entrar en el juego de la hegemonía –pues eso queda registrado en el plano hegemónico– sino precisamente por el problema de la representación. Para ésta, existe una confusión entre dos tipos de representación en la producción académica comprometida; una diferencia que ya estaba puesta en tela de juicio en el *18 brumario* de Marx de 1852 a través de las dos palabras alemanas que dan cuenta de ello, a saber: la representación como sustitución, el hablar en lugar de, o *Vertretung*, y la representación como el volver a presentar, como en las artes visuales, o *Darstellung* (Spivak 275-277). De esa manera, concluye que el subalterno colonizado y femenino no

puede hablar en el discurso occidental, que siempre lo representa en sus propios términos, que le son ajenos (308). Como lo explica Claudia Zapata, Spivak “se encarga de sembrar la duda sobre la real apertura de intelectuales metropolitanos como Foucault y Deleuze, negando tajantemente que el modelo teórico elaborado por ellos contenga la posibilidad de mostrar al otro y de permitir que este hable, especialmente cuando ese otro es un no europeo.” (“Michel Foucault” s.n.)

Pero Spivak estaba trabajando a partir de –y llevando más allá– el concepto de subalternidad elaborado por el Grupo de Estudios Subalternos⁹⁸: un colectivo en su mayoría compuesto por historiadores de Asia del sur (los países de hoy que eran parte de la colonia británica de la India), el que buscaba repensar la historia de esa región que tradicionalmente fue dominada, o por el relato colonial británico, o por la élite dirigente de la India. Para realizar su cometido –principalmente en la revista *Subaltern Studies* que se publicaba entre 1982 y 1999– parten de una relectura de Gramsci ampliando su marco de clase social a través de un diálogo con la realidad postcolonial surasiática; una tarea que comienza en los trabajos de Ranajit Guha, incluso antes del formarse el grupo. Según Raúl Rodríguez, Guha encontró en Gramsci una manera de “rescatar la agencia histórica de los sectores subalternos, con el fin de dar cuenta incluso del rol que han jugado en la construcción de la política dominante” (24-25). Y es ese reconocimiento de las realidades (y sujetos) vernáculas como parte de la composición de las estructuras sociales, cuyas cúpulas no reconocen como elementos importantes, el que interesa al

⁹⁸ Esto se evidencia en “Can the Subaltern Speak?” en su diálogo con Ranajit Guha (283-284). Es más, ese mismo año ella editó, junto con Guha, la primera antología de estudios subalternos que tuvo amplia circulación en la academia anglo-americana, en donde también se hizo una conexión tácita entre el esfuerzo historiográfico surasiático y la crítica postcolonial, pues el prólogo lo escribió Edward Said.

grupo en cuestión en este capítulo, en su esfuerzo por pensar América Latina desde la izquierda en un mundo unipolar.

Con todo, un grupo de intelectuales cuyo trabajo académico y compromiso político se centraban en América Latina se formó a principio de los 1990, con su primer reunión formal en 1992, inspirado en el trabajo del grupo surasiático. El grupo de estudios subalternos latinoamericanos (el GESL de ahora en adelante) empezó como un colectivo mixto, pero principalmente de investigadores latinoamericanos radicados en EEUU; con una noción amplia de la región que también incluía el caribe franco y anglófono, evidente en el hecho de que uno de sus miembros fundadores fuera el jamaiquino-trinitense Robert Carr, junto con José Rabasa, Javier Sanjinés, Ileana Rodríguez y John Beverley (con los dos últimos como los coordinadores implícitos del grupo). Con el correr de los años, muchos participantes se sumarían y saldrían; nombres latinoamericanistas ya conocidos, algunos de los debates postcoloniales ya analizados como Sara Castro-Klarén, Walter D. Mignolo y Patricia Seed.

Como iniciativa, los estudios subalternos latinoamericanos respondían a la misma “crisis del latinoamericanismo” –mencionada en relación a los planteamientos de Julio Ramos el capítulo anterior, y aludida a lo largo de la tesis con respecto a los vacíos que dejó esa época de transiciones– en la que se produjo un repliegue de la crítica intelectual (de este campo y varios otros) hacia las universidades. Al respecto, Rodríguez cuenta que el GESL se organiza con la derrota electoral de los Sandinistas en su Nicaragua natal en 1990 como tela de fondo. Es así que se interesaron en el trabajo de subalternistas como Guha y, luego, Spivak como un marco a partir del cual repensar

los axiomas tradicionales tanto del liberalismo como de la izquierda tradicional, como el estado-centrismo. (Cr. Rodríguez, *Reader* 1-3; *Convergencias* 5-6). El grupo duró hasta aproximadamente el año 2000 generando varias antologías y dossiers especiales, los cuales dieron paso después a polémicas y repuestas críticas hasta más allá del año 2010⁹⁹; muchos de los cuales se comentarán en este capítulo.

Entonces, a continuación revisaremos algunos de los aspectos más importantes de este trabajo colectivo antes de dedicarnos a leer el mismo a la luz del bagaje de la noción letrada decimonónica de civilización como síntoma que incide en la elaboración de estos textos.

Un esfuerzo paralelo pero convergente

Si bien, con el GESL, se trata del primero de dos esfuerzos colectivos de corte postcolonial albergado en las discusiones latinoamericanistas, no se debe entenderlo como una rama que sale del tronco de lo que ya analizamos en el capítulo anterior y que sigue un camino aparte, sino algo que nace al mismo tiempo, generando así una línea paralela con muchas intersecciones entre este grupo en las discusiones postcoloniales en general. Por una parte el “Founding Statement”, o “Manifiesto inaugural”¹⁰⁰, ya fue

⁹⁹ Si bien el rango del corpus es de 1990 a 2010, sólo recientemente se calmaron las aguas respecto a los estudios subalternos latinoamericanos. Por ejemplo, en 2011 John Beverley dedica parte de su libro *Latinamericanism after 9/11* a revisar los aspectos positivos y problemáticos de legado del grupo y plantear así un post-subalternismo. A eso Alberto Moreiras responde tajantemente en 2012 que los problemas del colectivo están lejos estar resueltos y que él sigue siendo subalternista dentro de los estudios latinoamericanos, independiente de que exista un agrupación para tal efecto o no (Moreiras 213).

¹⁰⁰ El *Statement* o declaración, fue traducido como “Manifiesto inaugural” por Santiago Castro-Gómez en *Teorías sin disciplina*. Las citas que aparecen de dicho documento serán de esa versión. Además, como ninguna traducción logra decir exactamente lo mismo, la traducción de Santiago Castro-Gómez prescinde de las notas de pie de página, dejándolas como simples entradas bibliográficas en paréntesis. Esto llama

publicado en 1993 –el mismo año del debate en LARR en torno al texto de Patricia Seed de 1991– al igual que la primera obra colectiva del grupo –el dossier *Dispositio/n* “Subaltern Studies in the Americas”– un año después. Por otra parte, las primeras publicaciones colectivas de nuestro corpus que siguen al debate de 1993 –*The Postmodernism Debate in Latin America* de 1995, *Teorías sin disciplina* de 1998 y *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica* de 1999– incluyen, a su vez, importantes intervenciones respecto a la cuestión subalterna.

Es justamente esta conexión la que nos va a servir de marco de lectura –en conjunto con los textos paralelos– pues gran parte de la producción de este esfuerzo grupal se vincula de una manera u otra a lo postcolonial y a las controversias que de ahí se desprenden. Tomemos, por ejemplo, el texto retrospectivo sobre el GESL de José Rabasa de 2005 “Colonial/Postcolonial”; en él, el estudioso admite con sorpresa que sólo supo que hacía trabajo en el marco de los estudios postcoloniales empezando en los 1980, como muchos, hasta varios años después (Cr. Verdesio 82-83), sólo para enfrentarse más adelante a las ya conocidas críticas sobre la aplicabilidad de lo postcolonial a América Latina. Pero a eso responde enfáticamente que lo postcolonial es el lugar desde donde él escribe, no el objeto descrito, una conciencia histórica que emerge en el último cuarto del siglo XX; de ahí que el diálogo sobre distintas experiencias coloniales no carezca de sentido, sino que enriquece el trabajo propio (Cr. Verdesio 87). A pesar de la coincidencia entre los dichos de Rabasa y lo que plantea la presente tesis, lo anterior no se da por sentado, sino que forma parte de una controversia

la atención porque en castellano se pierde las explicaciones que algunas notas traen, indicando, tal vez, una mayor familiaridad con las temáticas tratadas haciendo innecesarias semejantes aclaraciones.

que comienza desde el principio de esta iniciativa. Por ejemplo, aunque el “Manifiesto inaugural” emplee el vocablo postcolonial varias veces (más adelante veremos un ejemplo), lo hace, pues, connotando la condición histórica más que la crítica o teoría que recorrimos en los capítulos anteriores. Además, John Beverley¹⁰¹ plantea un cierto malestar con lo postcolonial en 2002 –año en que la muerte del GESL se hace más o menos oficial– dada la intersección borrosa entre ambos campos, en la cual algunos integrantes del grupo participan en la medida en que lo subalterno coincida con otros proyectos, como fue el caso de Walter Dignolo. Para Beverley “la problemática de lo subalterno no se limita exclusivamente a lo poscolonial”, en el sentido en que el colonialismo que funciona como precondition para la emergencia de la modernidad es sólo una parte de este último (51).

Con respecto al sustento teórico de la crítica postcolonial, en el año que separa el “Manifiesto inaugural” de su primer texto colectivo, se publica una de las críticas más tajantes y duraderas de los estudios subalternos latinoamericanos. Se trata de un texto de 1994 de Florencia Mallon, quien empieza criticando desde fuera y termina contribuyendo a publicaciones tardías del GESL. El asunto es que, según Mallon, el grupo latinoamericanista, en vez de apoyarse firmemente en Gramsci y Guha, se sostenga en pensadores como Foucault y Derrida, prefiriendo así interrogar los efectos del lenguaje y discurso por sobre la reconstrucción historiográfica de la agencia del subalterno. Mallon atribuye eso a una composición grupal que consiste más en académicos del campo literario que del historiográfico, quienes, para ella, no querrían

¹⁰¹ Si bien este artículo no se encuentra como parte del corpus, sí es citado en él –por ejemplo en *Coloniality at Large*– así como en otros trabajos de los participantes de estas discusiones postcoloniales.

ensuciarse las manos en el “polvo” de los archivos (Cr. Rabasa, Sanjinés y Carr vi-vii). De ahí en adelante, cada publicación del grupo se hará cargo de una manera u otra de ese malestar, dando paso paulatinamente a una escisión –más política que disciplinaria-académica– la que, en parte, provoca la muerte del grupo entre –según relatan varios integrantes– quienes se acercaría a la cuestión del subalterno con una orientación supuestamente más marxista y, por ende, histórico-política (Beverley, Rodríguez, etc.) o deconstruccionista y, por eso, filosófico-teórica (Moreiras, Williams, etc.), con varios integrantes intentando de encontrarle una punta de inflexión entre ambas (Cr. Verdesio 148-149).

Claro está que existen varios otros constantes y temas que incitan enérgicos debates; el testimonio¹⁰² y el zapatismo¹⁰³ serían probablemente los más trascendentes. No obstante, no hay que perder de vista que el punto de esta tesis, en el sentido metodológico, no es una revisión exhaustiva de estos esfuerzos grupales de corte

¹⁰² De este tema ríos de tinta ya se han derramado, siendo objeto de tesis enteras. Y si bien el testimonio se podría analizar bajo el lente del legado civilizatorio, en cuanto al reparto profundamente letrado del acceso al discurso hegemónico, los debates que habían surgido al respecto tienden a enfocarse en temas que nos alejan de los objetivos de esta investigación, tales como la veracidad del discurso testimonial, el futuro de la literatura moderna, la capacidad auto-representacional del subalterno, etc. No obstante, sí examinaremos el tema del intelectual frente a la subalternidad, pero no limitado al testimonio. Cabe mencionar que el caso de Rigoberto Menchú y el controvertido libro de 1983 de su testimonio sobre la violencia librada contra las comunidades indígenas durante la guerra civil en Guatemala atraviesa el GESL desde el “Manifiesto inaugural” hasta la última obra colectiva (y retrospectiva) de 2005, en donde John Beverley lamenta la coincidencia que se da entre pensadores progresistas latinoamericanos y conservadores del norte por su rechazo al testimonio en el que cada uno busca guardar la autoridad de algún sector tradicional de la sociedad moderna (ciencia, estética, etc.) (Cr. Verdesio 63-65)

¹⁰³ El levantamiento de los zapatistas en el sur de México en 1994-95 coincide con las primeras publicaciones del GESL, constituyendo una fuente de gran interés para éste en tanto ente que interviene en el poder político desde la subalternidad, y no como ausencia representada, mostrando una pluralidad de la experiencia de la democracia desde abajo (Cr. Mignolo 7; Cr. Rabasa, Sanjinés y Carr ix). A lo largo del corpus José Rabasa tiene varios trabajos al respecto. Pero tal vez uno de los aportes más significativos es el de Josefina Saldaña-Portillo, quien señala que –a contracorriente de los que propondrían lecturas más “subalternistas” (es decir, identitarias) que aquellas *sobre* la subalternidad– los zapatistas irrumpen en la escena política no para conseguir una ciudadanía indígena, sino para conseguir una ciudadanía plena para los indígenas y otros marginados (Cr. Rodríguez, *Reader* 405).

postcolonial –ya existen semejantes intentos desde dentro y fuera de estas colectividades– sino el de seguir el discurso interno paratextual, priorizando aquellos temas que dicen relación con la cuestión postcolonial y las conexiones metonímicas con la civilización letrada decimonónica.

De acuerdo con lo anterior, para ordenar nuestro recorrido de esta parte del corpus –pues, a diferencia de los debates postcoloniales, las discusiones subalternistas no corresponden tan nítidamente a las actividades de las que derivan¹⁰⁴– nos enfocaremos en el tema del rol del intelectual universitario (o académico comprometido) frente a la condición subalterna en tanto una inflexión donde convergen las temáticas y debates más preponderantes del GESL con los intereses de la presente tesis.

A partir del mismo “Manifiesto inaugural” se marca el tono de una cierta imposibilidad y –simultánea– necesidad del intelectual para con el subalterno en el sentido en que, siguiendo a Guha, éste “por definición no está registrado ni es registrable como sujeto histórico capaz de acción hegemónica” (Cr. Castro-Gómez y Mendieta 71). De ahí que no deba sorprender el interés del grupo por “construir un mundo democrático” (Cr. Castro-Gómez y Mendieta 76) dado en contexto de la desarticulación de los grandes proyectos revolucionarios, junto con la concomitante

¹⁰⁴ Por ejemplo, entre las seis a siete reuniones del GESL, la composición del grupo fue cambiando de forma significativa entre una y otra (Cr. Rodríguez, *Convergencia* 6). También hubo un desfase de años entre algunos textos colectivos y el evento al que corresponden. Tal es el caso de *The Latin American Subaltern Studies Reader*, que corresponde a la reunión de 1994 en San Juan, Puerto Rico, el que demoró hasta 2001 en salir por la enfermedad y muerte de la coorganizadora María Milagros López (Cr. Rodríguez ix). Por último, varias de las antologías incluyeron textos adicionales (pedidos posteriormente) a los que se presentaron en las reuniones, mientras que el dossier de Nepantla, como explica Walter Mignolo en la introducción, incluye sólo algunos de los trabajos presentados en la reunión de la Universidad Duke (Cr. Mignolo 6).

valoración de la pluralidad social; pues, como los integrantes del grupos mencionan en varios momentos, dicha valorización podría, o fortalecer, o subvertir el orden hegemónico neoliberal.

Por lo mismo, el GESL se presentaba como una manifestación particular de la proliferación de los esfuerzos intelectuales colectivos de la época, pero una enfocada en América Latina, ya que:

En concordancia con la emergencia de proyectos como el Grupo de Estudios Subalternos o el Centro de Estudios Culturales en Birmingham dirigido por el jamaiquino Stuart Hall, los latinoamericanistas empezaron a criticar la persistencia de sistemas coloniales o neocoloniales de representación en América Latina (cf. Rama 1984)” (Cr. Castro-Gómez y Mendieta 75).

Además, no es casual que su referente para semejante proyecto sea Ángel Rama y su crítica a “la persistencia de sistemas coloniales”, ya que la repentina muerte del ensayista uruguayo dejó inconclusa una línea de argumentación que buscara profanar el poder letrado en tanto entidad que históricamente ha demarcado la frontera que determina dónde comienza la condición subalterna.

Pero esta ambigüedad que presupone la inserción de la subalternidad dentro de la institucionalidad que siempre le ha negado está presente como una tensión patente desde el inicio, pues el mismo manifiesto nace primero como un texto explicativo del proyecto para su postulación a fondos de investigación de la Fundación Rockefeller; una postulación que justamente no fue seleccionada (Cr. Rabasa, Sanjinés y Carr v). Sin embargo, esta negativa no impidió las actividades del grupo, sino que le dio el carácter de estar simultáneamente dentro (universidades metropolitanas) y fuera (sin

financiamiento); una posición sintomática de su tensionada postura teórica de abordar la subalternidad desde la hegemonía universitaria.

Dicha ambigüedad implica el interés por una realidad social a cuya destrucción buscan contribuir, haciendo que intenten mantenerse dentro de parámetros muy efímeros. Ya los estudios subalternos en general habían incitado muchas críticas por su idealización de la marginalidad, por lo que Gayatri Spivak tuvo que dejar en claro, en una entrevista en 1991, que –al menos en su trabajo– se trata de ayudar al subalterno, como aliado, a meterse en el circuito de la hegemonía, y no de intentar darle voz (De Kock 45-46). Lo mismo comenta Claudia Zapata respecto a lo que sería un malentendido de Gramsci por parte de algunos subalternistas del ámbito latinoamericanista, en donde presentan a sujetos subalternos propositivamente como una alternativa a la cultura dominante, siendo éstos supuestamente “depositarios de lógicas no modernas” (“El giro decolonial” 55-56).

Ahora bien, en el GESL ambas posturas se desenvuelven en conjunto con un horizonte de crítica al orden hegemónico en donde, según Ileana Rodríguez, la cultura se piensa desde “sus propias negaciones” (Cr. Rodríguez, *Reader* 9). Pero existe indudablemente una valorización de las realidades vernáculas subalternas que, si bien muchas veces no son idealistas o exotizantes, nace de una desconfianza de la posibilidad de lograr una contra-hegemonía a nivel profundo. Esto lo explica claramente John Beverley cuando lamenta que si para entrar en la hegemonía hace falta asemejarse a aquello que ya es hegemónico, dándole así una “victoria en la derrota” a los sujetos de la clase dirigente a que se les atribuía la cultural dominante (38). No obstante, y sin

necesariamente negar las posturas de Beverley, Rodríguez sentencia que los estudios subalternos no son “el estudio del subalterno”; son, más bien, una “crítica radical a las culturas elitistas, a las epistemologías liberales, burguesas y modernas, y a sus diferentes propuestas de representación del subalterno”¹⁰⁵ (Cr. Rodríguez, *Reader* 9)

Pese a la perspectiva interna de una escisión entre la deconstrucción “teórica” y un acercamiento hacia la inefable “realidad” de los subalternos, la mirada externa de Florencia Mallon permite destacar una curiosa similitud –incluso entre integrantes con muy distintas orientaciones– la que tiene que ver, a mi juicio, no con el marco disciplinario, sino que justamente con una propuesta recurrente en torno a la idea de un “registro doble”. Por eso, quizás, la crítica de Mallon siempre fue destinada a un diálogo de sordos, pues, en el GESL no emerge ninguna tendencia reestructuradora de una “verdad” subalterna; y eso lo dice claramente John Beverley al discrepar que, por más que ella “se ensucie las manos” con el trabajo de campo, su proyecto historiográfico sigue siendo representacional, en donde la voz del subalterno no está presente, sino que se encuentra parafraseada y re-narrada por la misma Mallon (Cr. Mignolo 41).

En específico, el “registro doble” al que me refiero se manifiesta, por una parte, en el texto de Beverley del dossier de *Nepantla*, bajo de la metáfora de la crítica subalternista como una “guerra fronteriza”; ni dentro ni fuera, sino liminal. Esto se debe a una serie de contradicciones que éste detecta cuando el GESL –en su IV reunión en la Universidad Duke de 1998– por fin iba a contar con el apoyo institucional, de esa

¹⁰⁵ Traducción mía del inglés.

prestigiosa universidad, que la Fundación Rockefeller les había negado. Para Beverley, ahí el desafío que se impone no es el de realizar investigaciones académicas de “otra manera”, sino el de formular una crítica a la autoridad de semejante conocimiento; es decir, los estudios subalternos deben ubicarse, a través de sus alianzas y posicionamientos ideológicos, “fuera del campus” (Cr. Mignolo 42). Por otra parte, y a pesar de las significativas diferencias¹⁰⁶, Alberto Moreiras, quien acuña la idea del registro doble, plantea su posicionamiento como una “doble articulación que le permita al subalternista comprometerse simultánea y distintamente con la negatividad radical y con la positividad estratégica” (Cr. Rodríguez, *Convergencia* 77). Esto responde al hecho de que las exigencias de la crítica y la política no son las mismas. Por eso, una orientación intelectual comprometida tendrá necesariamente que operar en dos frentes, articulándose desde una frontera que, en palabras de Moreira, constituye una separación aporética entre “las demandas negativas del trabajo subalternista y las necesidades políticas de la acción hegemónica” (Cr. Rodríguez, *Convergencia* 80).

No obstante, estas sutilezas en cuanto al rol del intelectual universitario frente a la subalternidad no logran convencer a varios de los interlocutores del ámbito de las humanidades latinoamericanistas. Basta recordar la sentencia de Hugo Achugar del Capítulo 4 en la que el subalternismo sería como hacer una historia de la cacería desde la perspectiva del cazador y no del León. Además, como señala Mabel Moraña, una vez que el subalterno en América Latina —el sujeto con el que supuestamente habría que comprometerse— pasa por el filtro de la industria editorial estadounidense, aparece en

¹⁰⁶ Diferencias no sólo implícitas, sino a veces en forma de tensionadas disputas por escrito; al respecto ver nota 99.

“breves y estereotipadas menciones limitadas a lo más conocido de la literatura del *boom* [...] o al corpus –no menor canonizado por la institucionalidad académica– del testimonio, donde *el otro* supuestamente *habla* –una ventriloquia que ha hecho derramar ríos de tinta– a través de la pluma de sus intérpretes letrados” (Cr. Moraña 12; destacado del original). Sin embargo, llama la atención que ambas críticas pasen por alto que –independiente de la pugna entre el cazador (intelectual metropolitano) y el león (élite local)– el punto –siguiendo con la analogía del uruguayo– es que toda la fauna que les sirve de alimento a ambos queda invisibilizada o estereotipada entre distintas ciudades letradas hegemónicas, sin ser necesariamente desbordadas por la subalternidad que habita en cada una.

Pareciera que los mismos integrantes estuvieran al tanto del peligro al que apunta Moraña; a tal nivel que en el “Manifiesto inaugural” señalan explícitamente que: “Al conceptualizar la subalternidad debemos, por ello, tener mucho cuidado en no colocarnos a nosotros mismos en la posición de letrados subalternos”. Pero con letrados subalternos, se refiere sobre todo a “letrados de la subalternidad”, quienes se desempeñarían con cierta autoridad como “transcriptores, traductores, intérpretes o editores”. Por esto, de acuerdo a esa “guerra fronteriza” o “doble articulación”, el GESL plantea desde el inicio la necesidad “de evitar, en otras palabras, la construcción de una *intelligentsia* poscolonial ubicada en los centros culturales hegemónicos” (Cr. Castro-Gómez y Mendieta 79-80). Y con respecto a *cómo* se realiza dicha conceptualización, Rodríguez arremete contra quienes acusarían al GESL de desconocer las especificidades

intelectuales de América Latina¹⁰⁷ –prefiriendo, en su lugar, importar teoría “desde afuera”– por el simple hecho de que el uso de teorías y conceptos acuñados allende los mares no sea un fenómeno nuevo en los estudios latinoamericanos. Además, para ella resulta paradójico que semejante crítica se exacerbe cuando se trata de un enfoque teórico que proviene de Asia del sur (Cr. Rodríguez, *Reader* 7).

Finalmente, fueron las peleas internas las que pusieron fin a esta iniciativa, pues se produjo un triángulo de poder en torno a las figuras asociadas a la corriente “deconstruccionista” (Moreiras, Williams, etc.), la “marxista” (donde se ubicaban algunos miembros fundadores como Rodríguez y Beverley) y un grupo que se giraban cada vez más en torno a la “colonialidad”, encabezado por Walter Mignolo. En el polémico encuentro de Duke (mencionado anteriormente), el nuevo escenario de respaldo financiero que esta institución académica había empezado a brindarle hizo que las diferencias dejaran de ser un aporte, convirtiéndose así en un obstáculo, ya que, según Gareth Williams: “fue la existencia de una discusión que trascendió y desplazó la idea original que tenía el grupo de sí mismo, la reacción que a esta discusión desataron algunos miembros fundadores, y el retiro definitivo de los miembros interesados en nociones de «colonialidad», lo que señaló la muerte del grupo” (Cr. Vidal 248).

No obstante –ya que nos ahondaremos en los elementos de las ruinas del GESL que contribuyen a la composición del grupo modernidad/colonialidad en el capítulo

¹⁰⁷ Según Gustavo Verdesio –en su introducción al dossier-“*post mortem*” que éste también editó– esta pugna llegó a tal nivel que Rodríguez, Beverley y otros integrantes del GESL respondieron a Moraña, Achugar y otros que habían reclamado una especie de imperialismo académico tildándoles –en algunos escritos suyos así como en los espacios compartidos como el mencionado congreso de LASA– de “neocriollistas”, “neo-arielistas” y “socialdemócratas” por su falta de compromiso con los históricamente marginados en América Latina (Cr. Verdesio 6; 20).

siguiente— ahora pasaremos a examinar algunos de los momentos en donde la civilización se hace sintomáticamente patente en la producción textual de este grupo.

La civilización como escenificación local del mundo entero

Dado el carácter del concepto en cuestión, no ha de sorprender que la mayoría de las conexiones metonímicas con el bagaje civilizatorio decimonónico tengan que ver con la vertiente temporal y política, ya que la subalternidad da cuenta de las capas heterogéneas de una localidad específica, en cuanto a lo que queda fuera de la hegemonía; a veces rezagada frente a su proceder, y otras veces resistente a su avance avasallador. En otras palabras, aquí la diferencia (entendida primordialmente como disparidad social) se halla dentro de un determinado espacio, y no como una disputa internacional. No obstante, buena parte de estas manifestaciones también vienen emparejadas con una perspectiva en donde las divisiones geopolíticas se juegan incluso dentro de una misma sociedad. Al parecer, es justamente en la vertiente espacial donde la noción de lo subalterno latinoamericano va un paso más allá de la crítica surasiática inicial pues, más que una élite postcolonial que se identifica con los vestigios de una cultura de la antigua colonia (considerando que los promotores letrados del ideario civilizatorio latinoamericano tenían una postura bastante anti-ibérica), se percibe un conflicto en torno la división occidente-oriente que se desenvuelve en la misma región latinoamericana, actuando como un posicionamiento político, cuando no derechamente una línea divisoria del territorio local.

De acuerdo a lo anterior, en vez de concentrarnos en una manifestación particular, analizaremos cómo la cuestión política y temporal se vehiculizan por medio del eje espacial.

De partida, el tema no se da por sentado, sino que aflora a la superficie en forma de tomas de posición duras que normalmente no se dirigen a nadie en específico, sino que se perciben como tendencias implícitas operando en los textos vinculados al GESL. Un ejemplo de aquello sería el mismo epígrafe de Santiago Castro-Gómez del capítulo anterior, en donde éste se sintió en la necesidad de aclarar que cuando se refiere al occidente, en la última década del siglo XX, incluye “por supuesto” a los países latinoamericanos.

¿Por qué razón habrá hecho semejante aclaración? Bueno, primero cabe señalar que, en general, el tema del carácter occidental, o no, de América Latina resulta complejo y atravesado por múltiples perspectivas vernáculas y debates intelectuales que exceden el alcance de esta tesis. Aun así, ya quedó claro que había una postura por parte de los letrados decimonónicos por revindicar su cultura occidental en una coyuntura geopolítica en la que no siempre se pensaría lo mismo sobre los países latinoamericanos en todos los centros metropolitanos “occidentales”; por ende, el asunto también está atravesado por disparidades de poder interestatal. Pero en lo que concierne a los estudios subalternos, hay una explícita postura –distinta a la de Gramsci¹⁰⁸– en donde el sujeto subalterno es, de por sí, heterogéneo y *pre-occidental* (Cr. Rodríguez, *Reader* 8).

¹⁰⁸ Oscar Ariel Cabezas plantea una afinidad entre los intelectuales latinoamericanos y el pensamiento de Gramsci, ya que sus textos les habrían permitido pensar desde los márgenes del mismo Occidente –tal como lo hizo el pensador comunista respecto al sur de Italia– del que históricamente varios se han sentido parte. Cabezas denomina esta postura, o sensibilidad, latinoamericana como el “Occidente Criollo” (93).

De hecho, si bien esta última aseveración se atribuye a Ileana Rodríguez, ella la plantea como estando de acuerdo con la manera en que Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán entienden la subalternidad en su libro de 1997, *Debates postcoloniales*¹⁰⁹, el que marcó la primera vez que se pusieron en circulación algunos textos fundamentales de los estudios subalternos en español.

Al respecto, Cecilia Méndez G., en su revisión crítica de los encuentros y desencuentros de los estudios subalternos en América Latina y en castellano, se extraña frente a la insistencia de algunos de sus exponentes en catalogar América Latina como un *otro* frente a Europa, considerando que incluso la religiosidad popular e indígena – por ejemplo, la mezcla de quechua con latín en los cánticos– se encuentra influenciada desde cientos de años por la cultura europea, sentenciando que: “La idea de que América Latina es parte de Occidente es un hecho tácito para la mayor parte de académicos latinoamericanos, así como para la mayoría (si no todos) de los latinoamericanistas europeos. Esta idea es, en cambio, minoritaria en Estados Unidos” (223). Pues bien, aunque este “hecho tácito” no sea tan blanco y negro que como lo plantea Méndez –y que la subalternidad poco veces se refiera a la vivencia de los académicos– estos antagonismos sí son reales y dan cuenta de una tensión espacio-geográfica no menor, la que tiene que ver con una cierta noción del rol que juega la “modernidad” –es decir, lo temporal– en el supuesto carácter occidental de América Latina; tensión que se hace patente en el corpus.

¹⁰⁹ Cabe mencionar que la única coincidencia a la que Rodríguez se refiere es la cuestión del sujeto “pre-occidental” pues, como ella misma señala, Rivera y Barragán son críticas del trabajo del GESL por asumir una “agenda norteamericana” y abordar la problemática subalterna desde el sesgo de los estudios literarios (Cr. Rodríguez, *Reader* 8).

Un ejemplo importante es el artículo de Walter Mignolo del primer dossier del GESL de 1994 titulado “Are Subaltern Studies Postmodern or Postcolonial?”¹¹⁰. Este escrito ha de entenderse como un momento bisagra entre su postura del mencionado debate de LARR y el concepto de colonialidad que después va a dominar sus aportes al grupo. Básicamente, la perspectiva del argentino vecino en EEUU radica en su advertencia de la posibilidad de un “colonialismo académico” por la paulatina omnipresencia de los enfoques “post-” en aquella época –en desmedro del propio “desmantelamiento” del relato colonial europeo por parte de figuras de destacada trayectoria como Edmundo O’Gorman o Ángel Rama (Cr. Mignolo 122)– pero de manera muy distinta de la de Moraña y Achugar en el sentido en que no le interesa a Mignolo la cultura letrada, sino más bien un posicionamiento periférico asumido como lugar que determina la singularidad de cualquier producción intelectual. Mignolo describe eso como una “sensibilidad geo-cultural” (Cr. Rabasa, Sanjinés y Carr 58), la que no tiene que ver con identidades estáticas, sino con la política de pensar *en, sobre o desde* un lugar geográfico –y las mezclas que se pueden dar entre estas tres posibilidades– en donde no es lo mismo estar ubicado en un lugar, pensar sobre este mismo y/o pensar desde sus propios referentes intelectuales (Cr. Rabasa, Sanjinés y Carr 54).

¹¹⁰ Un dato de interés es que, inspirándose del trabajo del intelectual brasileño Darcy Ribeiro sobre el proceso de civilización en América Latina, Mignolo sugiere que los estudios subalternos podrían tener como horizonte la rearticulación del proceso civilizatorio, de tal manera que la subalternización de la diferencia deje ser un pilar de los estadios tardíos del tal proceso a través de la apertura de la multiplicidad plural de civilizaciones (Cr. Rabasa, Sanjinés y Carr 63-64). De hecho, Mignolo volverá a hablar sobre la cuestión de la civilización (como veremos en el capítulo 6) al menos una vez. No obstante, no deja de ser irónico, por no decir derechamente problemático, que éste enarbore un concepto que, como esta tesis ha establecido, no ha hecho sino categorizar y controlar la diferencia, cuando no la margina simplemente.

Al intentar responder a su interrogante del título del mencionado artículo, Mignolo termina concluyendo que lo postmoderno y lo postcolonial son dos caras de una misma moneda, puesto que intelectuales en Bolivia como Xavier Albó y Silvia Rivera Cusicanqui estarían enfocándose en la cuestión subalterna desde referentes que, para éste, son postcoloniales; mientras que en Chile, Nelly Richard, estaría abordando esta misma desde lo postmoderno. Y es justamente *aquí* donde la manifestación sintomática espacial de civilización se vuelve temporal, pues el entorno intelectual del Cono Sur estaría supuestamente mayormente atravesado del legado del siglo XIX y los paradigmas de la modernización, mientras que en los Andes (del norte), el legado colonial de siglo XVI habría dejado una impronta más cercana al colonialismo interno y, por ende, el postcolonialismo (Cr. Rabasa, Sanjinés y Carr 63).

A pesar de lo cuestionable que resulta este especie de determinismo geográfico, cabe destacar aquí que la idea civilizatoria letrada de que distintos espacios de la región que pertenecerían a diferentes épocas –recordemos la supuesta diferencia temporal “de siglos” entre Valparaíso y Chuquisaca que sentencia la cita de Alberdi del Capítulo 3– caló muy hondo en el tejido intelectual latinoamericano, reemergiendo de distintas maneras –desde un sentido común que se reproduce, hasta un problema sobre el cual reflexionar– como se evidencia en los textos del corpus

Por ejemplo, al otro extremo de la vida del grupo, tenemos el aporte de Javier Sanjinés en el dossier retrospectivo de 2005 sobre el legado del GESL, el que examina la cuestión de la negación –pieza clave de la condición subalterna– desde los movimientos campesinos de los Andes. El académico boliviano reafirma la idea de

Mignolo de que lo postcolonial se ha desenvuelto con mayor fluidez en regiones con más presencia de población indígena, mientras que la ubicación subjetiva de intelectuales en Chile o Argentina (aquí el referente es Beatriz Sarlo en vez de Richard) implica que se ve la negación como tema de una “modernidad periférica”, una parte del occidente que ha sido históricamente negada (Verdesio 116).

Otro texto que presenta la cuestión espacial a través del lente temporal es el de José Rabasa, en donde éste identifica una similitud entre la élite bengalí y la élite criolla, la que hace imposible que éstos dos grupos salgan de la trama moderno-occidental para habitar más de *un* mundo, de modo que la subalternidad así presentada se absolutiza. Los pueblos indígenas de América Latina, en cambio, ofrecerían una perspectiva de la subalternidad que, según Rabasa, sería singular en comparación con Asia del sur y la América criolla ya que éstos siempre han participado de una manera u otra en espacios de hegemonía, pero de tal manera que su participación no resulte derivativa de dicha trama, sino de tradiciones paralelas (Verdesio 88-89).

Por otra parte, la cuestión subalterna en su vertiente más política se define indudablemente por un malestar con la implacable, pero latente, presencia del liberalismo. Sin embargo, aquí el liberalismo es también articulado a través de un cruce de manifestaciones de la civilización decimonónica, en donde la sensibilidad política liberal se despliega con el reparto espacial de lo occidental en América Latina.

Al respecto, no hay miembro regular del GESL más enfático en este punto que Ileana Rodríguez. Para ésta, algo que el grupo latinoamericano y surasiático tienen definitivamente en común es que el orden postcolonial ha sido esencialmente liberal en

ambas partes del mundo, una situación en la que Guha y compañía tuvieron que criticar apuntando al estado postcolonial liberal y sus élites desde una perspectiva de izquierda, mientras que los intelectuales latinoamericanos tuvieron que criticar a los gobiernos y partidos políticos de izquierda de los 1990, pero por *su* liberalismo (Cr. Rodríguez, *reader* 3-4).

En un artículo que examina la relación entre los estudios subalternos y los estudios culturales y postcoloniales, Rodríguez explica que la crítica al liberalismo unió el GESL con los intelectuales de estudios culturales en América Latina, con los segundos enfocándose en los cruces entre lógicas liberales y los procesos de modernización, y los primeros examinando eso en relación con la razón occidental. Aun así, dicho intercambio no duró mucho tiempo, pues el grupo subalternista quería tomar un camino que les permitiera pensar desde la izquierda, en vez de debatir sobre las “aporías del liberalismo”, llevándolos así a entablar mayor diálogo con el grupo surasiático donde el blanco de la crítica se mantenía en el desarrollo y modernización “de estilo occidental” de las clases dirigentes liberales de ambas regiones, sobre todo después de las independencias (Cr. Verdesio 49-51).

Ahora bien, lo del liberalismo no ha sido sólo tema de los integrantes más destacados, como se puede apreciar en el escrito “De la «cuestión indígena» a lo «indígena» como cuestionamiento” de Armando Muyolema. Este ensayo parte desde el *impasse* que implica la profunda huella colonial que dejaron los actos históricos de nombrar la región –llevados a cabo principalmente por una élite liberal– desde lo latino (como contrapuesto de lo “indio”), y luego lo mestizo, en donde los indígenas siempre

están movilizados para uno que otro fin sintético que los incluye o excluye en este bloque supranacional, desembocándose en el relativismo contemporáneo que los folkloriza en naciones atravesadas por “fronteras étnicas” (Rodríguez, *Convergencia* 328-329; 357). Muyolema plantea que los lugares comunes de las sociedades latinoamericanas de hoy han de ser cuestionados, incluso hasta “la idea de la democracia occidental”, para elaborar propuestas alternativas de vida en conjunto¹¹¹. Para eso sería necesario tomar el pensamiento de intelectuales indígenas en serio desde sus propios referentes, pues, en su defecto, nos quedaríamos con “un multiculturalismo de corte liberal que reduce a islas inconexas a los pueblos no occidentales” (Cr. Rodríguez, *Convergencia* 359-360).

Para cerrar este análisis, quisiera mencionar algo que, si bien no tenga que ver con una manifestación sintomática particular, sí dice relación con el profundo raigambre de la civilización en el trasfondo intelectual latinoamericano; algo que, sin lugar a dudas, se vincula a la compleja tarea de nombrar, como lo que acabamos de ver en el texto de Muyolema. Se trata, entonces, de la *intraducibilidad* de la cuestión subalterna y la sensación de desasosiego que esto ha generado.

Para recapitular, como vimos en el Capítulo 3, la traducibilidad, según Walter Benjamin, tiene que ver con la coincidencia entre aquello que se quiere traducir y la existencia de traductores adecuados; en otras palabras, se trata de la traducción de algo en un entorno ya predispuesto para recibirlo. Con eso no quiero decir que con mayor

¹¹¹ Cabe mencionar que Muyolema habla de “propuestas civilizatorias alternativas”, pero como esta noción de civilización no dice relación directa con las manifestaciones sintomáticas que aquí se está analizando, sino con el concepto contemporáneo de bloques sociales complejos, el liberalismo resulta más significativo para esta lectura de la civilización letrada decimonónica en estos textos.

traducibilidad más valor o utilidad tiene aquello que se traduce, sino que simplemente a veces las condiciones no están, pues el espacio que ocuparía la traducción por hacer ya está colmado de referentes que resisten su llegada.

Esto, a mi juicio, es lo que se observa con la dificultad con la que se nombra el *Latin American Subaltern Studies Group* en español, aunque dicho idioma parece ser el más cercano a la mayor parte de sus integrantes. Específicamente, existe al menos tres maneras de llamarlo en el corpus estudiado: 1) El grupo de estudios subalternos latinoamericanos, 2) El grupo latinoamericano de estudios subalternos y 3) El grupo de estudios latinoamericanos del subalterno. Los dos primeros se dan de forma intercalada a lo largo del corpus, según la preferencia de quien escriba, mientras que el tercero es la traducción que implícitamente propone Ileana Rodríguez (Cr. Rodríguez, *Convergencia* 5)¹¹², retomada también por otros, como José Rabasa (Cr. Vidal 165). Además, en castellano, se da la posibilidad de hablar de un grupo de “estudios de la subalternidad” para *subaltern studies*, como a veces se refiere al grupo surasiático en español (Rivera Cusicanqui 57).

Es que, en el inglés –al menos en la formulación inglesa que ellos eligieron para el nombre del grupo– “latinoamericano” describe tanto el grupo como los estudios de manera ambigua, dejando más apertura para interpretaciones posteriores. En lo que atañe a esta tesis, he optado por la primera opción, pues el grupo, como tal, ha operado

¹¹² Llama mucho la atención este desliz traductivo –el estudio “del subalterno”– pues, como vimos más arriba, Rodríguez plantea en una antología anterior (ambas editadas por ella), y en inglés, que los estudios subalternos no son el estudio del subalterno, es decir, no son “a study of subalterns”. ¿Qué habrá cambiado entre 1997 y 2000 (los años que corresponden a los eventos a partir de los cuales se elaboraron el *Reader* y *Convergencia*)? O quizás, ¿qué transformaciones habrán sufrido su propia conceptualización al traspasarla a castellano?

dentro y (más que nada) fuera de América Latina, con integrantes mayoritariamente, pero no exclusivamente, de América Latina. Pero lo que está claro es que la mayoría, si no todo, el trabajo del grupo gira en torno a la subalternidad latinoamericana (más que a los estudios latinoamericanos en general) como temática de investigación, reflexión, crítica y compromiso.

No obstante, el motivo de subrayar esta dificultad de nombrar el GESL en español es para dar cuenta de que este grupo y los conceptos que despliega ha tenido que pasar por un proceso de traducción al igual que lo que había ocurrido con la civilización en el siglo XIX. Aun así, la traducción del GESL resulta mucho menos fluida, por no decir torpe, en comparación con la maniobra letrada civilizatoria. Esto no significa que se trate de algo esencial al español o al inglés, sino que, hasta el momento, la cuestión subalterna ha resultado algo “fuera de lugar”, por pedir prestado la expresión a Roberto Schwarz, en comparación con otros conceptos e idearios.

Asimismo, cabe enfatizar que esta extrañeza lingüística no le resta valor a la crítica de corte subalternista; a lo que apunta, en cambio, es a la dificultad de “desalojar” la lógica civilizatoria, la que, sin ser nombrada permanece profundamente arraigada en la tradición intelectual latinoamericana. Además, sugiere que aquello que ose interpelar esta noción decimonónica se expone a una contienda desigual, contra algo que pasa desapercibido como parte del “paisaje natural” del acervo cultural.

Ahora, a continuación, examinaremos la última de las tres discusiones grupales que compondrían la crítica postcolonial latinoamericana entre los años 1990 y 2010, la de la colonialidad.

Capítulo 6 – Modernidad/Colonialidad, y la apuesta por destronar lo que nos constituye

I wanted to live outside history. I wanted to live outside the history that Empire imposes on its subjects, even its lost subjects.
—J. M. Coetzee, *Waiting for the Barbarians*

Si en la novela de J. M. Coetzee, *Waiting for the Barbarians* de 1980, por más que los habitantes esperen el ataque a su aldea fronteriza, los “bárbaros” nunca llegan –y por más que los busquen, a partir de su idea preconcebida de cómo éstos son, nunca los encuentran tampoco– es porque justamente son el producto de las ansiedades del imaginario colonial. No obstante, ¿cómo se estableció dicho imaginario? y por qué sigue incidiendo con tanta fuerza en la vida de hoy en donde las colonias parecen –con algunas importantes excepciones¹¹³– cada vez más vestigios del pasado?

Claro está que son muchos los que han intentado responder a estos interrogantes a partir de distintos enfoques y matices. No obstante, uno de los intentos más importantes de las últimas décadas por entender –y contribuir a desarticular– la vigencia actual del legado colonial se deriva de los debates que hemos recorrido a lo largo de esta tesis. Se trata, precisamente, de la discusión grupal en torno al concepto de “colonialidad”, cuya producción textual examinaremos en este capítulo.

La producción intelectual en torno a la colonialidad, a diferencia de la subalternidad, no constituye una “versión” latinoamericanista de una categoría anterior, sino una formulación *sui generis* a partir de una confluencia de tradiciones críticas de las cuales la impronta postcolonial es una de las más importantes. Por esto, no haremos

¹¹³ Hoy en día existen muy lamentables excepciones a esta regla, y no puedo dejar de mencionar la situación de Palestina como, a mi juicio, el caso más flagrante.

una revisión que dé cuenta de un momento de giro o de llegada, como en los dos capítulos anteriores, sino que partiremos desde el planteamiento inicial del concepto hasta su inflexión grupal, terminando con su decadente reinterpretación con la adición del prefijo “de-” al vocablo.

Respecto a este último, quisiera afirmar como acotación que si pareciera que esta tesis se concentra más el concepto de colonialidad por sobre su deriva hacia la “*decolonialidad*” –eso sí, sin ignorar esta última– es cierto, y fue a propósito. La razón es simple, como se verá a continuación, aquí se busca valorizar varios de los aportes en torno a la colonialidad justamente porque dicen relación con las premisas de esta tesis, mientras que –aparte del hecho de que la presente investigación coincida con gran parte de las críticas que se le ha hecho– la decolonialidad nos desvía de la lectura sintomática del bagaje nocional de civilización en el sentido en que reproduce, por no decir naturaliza, algunas de sus lógicas.

Por eso, para evitar largas y excesivas repeticiones como modernidad/colonialidad, o modernidad/colonialidad/decolonialidad, pero también para no aceptar sin crítica las siglas –MCD– que integrantes de este mismo grupo empezaron a usar a fines de los 2000 –ya que reproduce la idea que esta tesis no comparte de que una crítica de la colonialidad necesariamente presupone lo decolonial– y por último para no confundirnos con siglas que ya existen en otros ámbitos (como GMC) se utilizará la abreviatura Grupo MC ahora en adelante.

Pues bien, antes de adentrarnos en el corpus, cabe responder al inevitable interrogante sobre su carácter “postcolonial”, cuando muchos textos del grupo buscan

explícitamente desmarcarse de los estudios postcoloniales. Algunos tienen una postura tajante para con el postcolonialismo, como cuando Walter Mignolo plantea en 2005: “el pensamiento decolonial se diferencia de la teoría poscolonial o de los estudios poscoloniales en que la genealogía de estos se localiza en el postestructuralismo francés más que en la densa historia del pensamiento planetario decolonial” (Cr. Castro-Gómez y Grosfoguel 27). Otra diferencia que destacan algunos del grupo es que la crítica postcolonial había ignorado el colonialismo ibérico –algo no tan sorprendente considerando la procedencia de la mayoría de sus primeros exponentes– estableciendo su crítica a partir de la experiencia colonial franco-británica. En el Grupo MC, en cambio, caló muy hondo el concepto de Enrique Dussel de una “primera modernidad” española/portuguesa que coincide con expansión colonial de estas antiguas potencias, momento en que la colonialidad se habría iniciado (Restrepo y Rojas 24). No obstante, otros son definitivamente más conciliadores con la crítica postcolonial en el sentido en que si bien el postcolonialismo, al igual que el postestructuralismo y el mismo marxismo, han mostrado un punto ciego respecto a la colonización de lo hoy se llama América Latina, algunos, como Castro-Gómez, toman la crítica postcolonial como una base a partir de la cual dialogan en pos de extender sus problemáticas hacia la colonialidad y hacia la cuestión de América Latina (Cr. Lander 152-152).

No obstante, por más que algunos lo declaren, y por más que varios participantes del grupo citen poco o nada del postestructuralismo francés, la forma de su crítica y pensamiento, las preguntas que hacen –sobre todo en los primeros años– constituye un quehacer intelectual que resulta inseparable de la crítica postcolonial; su

impronta es innegable. Ya John Beverley no tuvo otra manera de describir el giro que estaba dando Mignolo y otros integrantes del GESL por su creciente interés en la colonialidad que plantearlo como una manifestación de “estudios postcoloniales” (51). Por otra parte, Román de la Campa ha hecho hincapié varias veces en este posicionamiento liminal describiendo el trabajo del Grupo MC como: “una suerte de poscolonialidad latinoamericana, al menos al comienzo, que viene estableciendo su perfil desde mediados de los noventa” (*Rumbos* 15). Él insiste en que esta separación entre lo post y lo decolonial sería una dicotomía falsa, un acto voluntarista más que un postura sustantiva, pues pensar el colonialismo, al menos desde las Américas, implica pensar la primera y segunda etapa colonial que han definido el continente; es decir: “Decir poscolonial o decolonial (preferido por algunos latinoamericanistas) implica abordar las dos vastas historias coloniales que se entrecruzan” (*Rumbos* 79). Incluso, en la crítica que hace Ochy Curiel al academicismo del grupo en un dossier del mismo MC, editado por Santiago Castro-Gómez, la teórica feminista plantea que “las feministas racializadas, afrodescendientes e indígenas” no han tenido que recurrir al vocabulario de la colonialidad para criticar las continuidades coloniales “desde donde han definido sus proyectos políticos, *todo hecho a partir de una crítica poscolonial*” (Cr. “Teorías decoloniales” 93-94; destacado mío).

Esta tesis coincide con la noción de que no basta con decir que algo es otra cosa totalmente aparte para que así lo sea. Además, el fervor por desmarcarse de la crítica postcolonial fue maniobra de sólo algunos de los integrantes del Grupo MC, sobre todo en los últimos años de su existencia (que corresponden a la preponderancia de la

decolonialidad). Por eso, aquí se afirma que sí existe una continuidad; una internalización de la teoría postcolonial que no sólo resulta obvia para cualquier lector o lectora atento, sino que debería pensarse como un vínculo *positivo*, algo para profundizar, y no negar.

La colonialidad, como tal, resulta de la confluencia de, al menos, tres tributarios: un giro en la trayectoria del trabajo de Aníbal Quijano, la vuelta a Colombia de Santiago Castro-Gómez y el alejamiento del GESL por parte de Walter Mignolo. Al respecto, sólo el tercero, y parcialmente el segundo, derivan de las discusiones latinoamericanistas de corte postcolonial; además –a diferencia de los capítulos anteriores– se trata de una iniciativa no se origina exclusivamente en instituciones del norte global, sino que despliega –al menos al principio– como una red de académicos en donde una parte importante participa desde universidades latinoamericanas. En todo caso, estos tres tributarios actúan como puntos nodales iniciales que ya reunían a varios intelectuales universitarios al momento de juntarse para formar el Grupo MC.

El primer tributario remonta a la llegada de Aníbal Quijano a la Universidad de Binghamton en EEUU, luego de renunciar a su cargo de profesor en la Universidad de San Marcos en 1995 como protesta en contra de la ocupación de la casa de estudios por las fuerzas armadas, mandadas por el presidente Fujimori (Jonas 43). Allí, en 1996, empieza a colaborar con el eminente teórico del análisis del “sistema-mundo”, Immanuel Wallerstein, para formular su naciente teorización sobre la “colonialidad del poder”, mientras también organiza seminarios y conferencias con los colegas sociólogos

Ramón Grosfoguel, Kelvin Santiago y el doctorando Agustín Lao-Montes, formando así el “Coloniality Working Group” (Cr. Castro-Gómez y Grosfoguel 9).

Por otra parte, el segundo tributario remite al momento en que Santiago Castro-Gómez vuelve a Colombia para trabajar en la Universidad Javeriana, luego de cursar su maestría y doctorado en Alemania. En aproximadamente 1998 el filósofo colombiano empieza a colaborar con colegas como Oscar Guardiola-Rivera, y a organizar actividades en el Instituto de Estudios Sociales y Culturales-Pensar de dicha universidad. Luego de realizar un simposio en 1999 en donde estas temáticas fueron ampliamente discutidas, el Instituto Pensar publica dos antologías entre 1999 y 2000 – *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial y La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*¹¹⁴ – las que serían algunas de las primeras publicaciones colectivas que dan a conocer el trabajo del Grupo MC (Cr. Castro-Gómez y Grosfoguel 10-11).

El tercer tributario tiene que ver con el ya mencionado giro que Walter Dignolo impulsa en el trabajo del GESL. Es que el académico argentino viene planteando su versión del concepto de colonialidad como aporte propio a la discusión sobre la subalternidad en toda publicación colectiva del grupo subalternista, menos la primera. Además, como vimos en el capítulo anterior con la cita a Gareth Williams, la preponderancia de la colonialidad, como una agenda aparte, llegó a tal nivel que generaba tensión en el encuentro de 1998 (Cr. Vidal 248). Y si bien ningún otro miembro destacado del GESL termina formando parte del Grupo MC como Dignolo, su

¹¹⁴ Quiero agradecer a la académica de FLACSO Ecuador, Valeria Coronel, por facilitarme una copia digitalizada de la introducción, siendo un libro de muy difícil acceso.

trabajo incide a tal nivel que se empieza a utilizar el concepto como parte del vocabulario común que sirve para explicar la condición subalterna. Esto se nota en un artículo de Javier Sanjinés donde éste explica el trabajo del GESL como el “intento de repensar la colonialidad”¹¹⁵ (Cr. Mignolo 323).

Pues bien, ¿cómo se unieron estas tres corrientes? Fue justamente a partir de un simposio organizado por el sociólogo venezolano Edgardo Lander en 1998 –llamado “Alternativas al eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericanos contemporáneo”, como parte del *Congreso Mundial de Sociología*– el que marca el inicio de una serie de encuentros del grupo entre ese año y 2006. Allí participaron el mismo Lander, Walter Mignolo, Fernando Coronil, el antropólogo colombiano vecinado en EEUU Arturo Escobar, Santiago Castro-Gómez, Aníbal Quijano y el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel –los que podrían considerarse como los “miembros fundadores”– con una serie de textos que saldrían dos años después en una antología titulada *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Con este libro, aunque saliera un poco después de los del Instituto Pensar, las ideas del Grupo MC empiezan a circularse ampliamente, ya que la antología fue editada por las organizaciones internacionales CLACSO y UNESCO. Poco después, cuando el grupo establecido a partir del evento y libro de Lander va al mencionado encuentro en Colombia, deciden formalizar sus actividades a tal nivel que inician las gestiones para la firma de “un convenio de cooperación

¹¹⁵ Traducción mía del inglés. Algo interesante de la perspectiva de Sanjinés es que éste –enfocándose en el caso de Bolivia– también vincula la instauración de la subalternidad en las repúblicas latinoamericanas, al igual que la perpetuación de la colonialidad, con el trabajo de los intelectuales letrados (Cr. Mignolo 323-325).

académica entre la Universidad Javeriana de Bogotá, Duke University, University of North Carolina y la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito” (Cr. Castro-Gómez y Grosfoguel 10). De ahí en adelante, el léxico de la colonialidad comienza a generar un revuelo en las humanidades y ciencias sociales¹¹⁶ latinoamericanistas, por lo que ahora examinaremos las premisas e implicaciones de este mismo concepto.

Aciertos y desaciertos de una apuesta intelectual estancada pero no agotada

Como vimos con el caso de Mignolo, las ideas que alimentaron el debate sobre la colonialidad venían gestándose durante los años anteriores a los primeros encuentros. Lo mismo vale para el caso de Quijano –al que volveremos– en el sentido en que su colaboración con Wallerstein sentó las bases para un concepto nuevo. No obstante, la corriente colombiana también fue prefigurando esta inflexión grupal, aunque esa parte muchas veces pasa desapercibida en las historias sobre el grupo.

Un texto poco conocido de Santiago Castro-Gómez de 1997 da cuenta de una de las primeras articulaciones claras del problema de la existencia de un componente altamente colonial de la modernidad. Se trata de un número de la *Revista Iberoamericana* –que también contiene varios textos que se encuentran reproducidos o mencionados en el corpus en cuestión– en el que el filósofo colombiano le responde a Eduardo Mendieta –el mismo con el que un año después editaría *Teorías sin disciplina*– por la crítica que éste hizo a algunos aspectos de su libro *Crítica de la razón latinoamericana*. No obstante, al aclarar algunas de sus posturas del libro, se ve con

¹¹⁶ Esta acotación no es menor, pues, a diferencia de las dos discusiones grupales anteriores, en el Grupo MC hubo mayor participación por parte de científicos sociales, sobre todo de la sociología y antropología.

nitidez el vínculo entre su reflexión crítica sobre la filosofía latinoamericana y algunas de las premisas fundamentales del Grupo MC: “me pregunto, entonces, cuál es la «gramática» que organiza la verdad de los discursos liberacionistas en los años setenta y llego a la siguiente conclusión: se trata de *la gramática de Próspero*, del mismo que en nombre de la *civilización y progreso, justificó la incorporación de América Latina en la dinámica de la modernidad occidental*” (540; destacado mío). En este sentido, la conexión entre la modernidad occidental y la civilización se hace explícita mediante la alusión a la metáfora de la colonización en la *Tempestad* de Shakespeare y, por extensión, las discusiones latinoamericanas al respecto. Este específico planteamiento no presupone una postura ni anti-colonial ni anti-moderna, sino un reconocimiento de su interrelación; la complicidad de una con la otra. Sin embargo, este mismo texto admite, a la vez, una de sus primeras escisiones; es decir, unos primeros destellos de una diferencia que el Grupo MC nunca lograría sortear:

[...] no estamos frente a una “ruptura epistemológica” del discurso europeo de la modernidad, como pretende Mignolo, sino frente a una *latinoamericanización* o canibalización del mismo [...] esto no significa que les esté despojando de todo valor. No todos los descentramientos discursivos tienen que tener el carácter de revolución epistemológica (540-541: énfasis del original)

Esta crítica de la “canibalización”¹¹⁷ del discurso de la modernidad se volverá más relevante al interrogar el mentado giro decolonial, pues lo que lo une con la

¹¹⁷ Si bien la presente tesis sí coincide con este deslinde que hace Castro-Gómez, hay un desacuerdo en cuanto a Ariel y Caliban de Fernández-Retamar, cuando el filósofo plantea en 1998 que: “no deja de sorprender el hecho de que autores como Said, Jameson y el mismo Mignolo vean en Calibán el símbolo de una «inserción epistemológica», y en Retamar a uno de los precursores latinoamericanos de la teoría poscolonial. En un universo discursivo como el de Retamar [...] La *Tempestad* de Shakespeare –así como la historia latinoamericana– es vista [...] como el escenario mítico en donde se enfrentan dos personajes (Próspero/Calibán) y dos visiones contrapuestas del mundo: la de «nuestra América», enunciada por intelectuales orgánicos como José Martí, y la de «Occidente», representada por intelectuales «lacayos del

colonialidad parece volver a separarlos, llevándolos de vuelta a este impasse mencionado por Castro-Gómez desde al menos 1997. El otro aspecto a recalcar es la importancia de la epistemología, pues, independiente de las diferencias entre los integrantes de grupo, ella se impone como parte del meollo de la discusión. Pero antes de profundizar en lo anterior, dirijamos la mirada hacia el concepto mismo de colonialidad para luego volver a desentrañar algunos de estos puntos.

El concepto de colonialidad –planteado primero como la “colonialidad del poder”– es el resultado de largos años de trabajo por parte del intelectual y académico peruano Aníbal Quijano, quien empieza a utilizar el vocablo a partir de fines de los 1980 como parte del nuevo rumbo que estaba tomando su trabajo en ese contexto de cambio mundial, antes del cual era conocido como uno de los mayores conocedores de la obra de José Carlos Mariátegui. En lo que sería, hasta el momento, el único estudio exhaustivo de la génesis de la colonialidad en el trabajo de Quijano, Rita Segato señala que el sociólogo usa el concepto por primera vez en 1988, y luego en 1991 (38). Segato hace una esquematización que identifica 14 “ejes argumentales” del concepto, de los cuales cabe señalar algunos –“reordenamiento de la historia”, “Colonial/moderno sistema mundo” y “raza/racismo”– pues estos tres son los que mejor encapsulan la intuición crítica que tenía el pensador peruano durante la última década del siglo XX. Para Quijano, la colonización ibérica en lo que hoy se llama América desencadenó un proceso de instauración de un entramado narrativo y clasificatorio de alcance mundial,

imperialismo» como Borges, Sarduy, Fuentes y Rodríguez Monegar [*sic*] (“Geografías” 180). Si bien hay algo de maniqueísmo en los textos de Fernández-Retamar –esto es innegable y parte de su entorno– lo que nos interesa cuando planteamos en el Capítulo 3 al Caliban del ensayista cubano como un precursor postcolonial no fue su “universo discursivo”, sino precisamente su aporte hacia otro tipo de crítica que hace sus textos *a pesar* de dicho discurso.

lo cual logra articular con mayor rigor y densidad cuando incorpora la mirada sistema-mundo de Immanuel Wallerstein; una concertación de factores que éste resume de manera frontal en 1991: “la modernidad, el capital, y América Latina nacen el mismo día” (Quijano, citado en Segato 38). En este sentido, paralelo a la transformación de América en una “entidad geosocial”, emerge una etnicidad –la idea de castas y luego razas– que sirve para jerarquizar el nuevo sistema-mundo (Segato 45). Al respecto, Segato recuerda que “antes de la llegada de los barcos ibéricos a estas costas, no existía Europa, ni tampoco España o Portugal, mucho menos América, ni el «indio», ni el «negro», ni el «blanco»” (44).

Es por eso que, con este concepto, la modernidad se entiende como algo que germina lentamente, mucho antes de su común periodización que sitúa su inicio en el siglo XVII o XVIII, pues “la emergencia de América como realidad material y como categoría no es periférica sino central [...] refunda el mundo, lo reorigina.” (Segato 45). En el fondo, se trata un simbiosis en donde lo colonial llega a ser la condición *sine qua non* de posibilidad para que algo así como la modernidad pudiese emerger o, en palabras de Aníbal Quijano respecto a la colonialidad: “América se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera *id-entidad* de la modernidad” (Cr. Lander 202; destacado del original). Al respecto, veamos una explicación más detallada del mismo corpus, del texto de Quijano en la antología hecha a partir del encuentro inaugural del Grupo MC:

Con América se inicia, pues, un entero universo de nuevas relaciones materiales e intersubjetivas. Es pertinente, por todo eso, admitir que el concepto

de modernidad no se refiere solamente a lo que ocurre con la subjetividad [...] El concepto de modernidad da cuenta, igualmente, de los cambios en la dimensión material de las relaciones sociales. Es decir, los cambios ocurren en todos los ámbitos de la existencia social de los pueblos y, por tanto de sus miembros individuales, lo mismo en la dimensión material que en la dimensión subjetiva de esas relaciones. Y puesto que se trata de procesos que se inician con la constitución de América, de un nuevo patrón de poder mundial y de la integración de los pueblos de todo el mundo en ese proceso, de un entero y complejo sistema-mundo, es también imprescindible admitir que se trata de todo un período histórico. En otros términos, a partir de América un nuevo espacio/tiempo se constituye, material y subjetivamente: eso es lo que mienta el concepto de modernidad. (Cr. Lander 216)

Con eso queda claro que la colonialidad permea no sólo los espacios del poder – en el sentido muy rudimentario de la imposición de una voluntad ajena– sino que incide en el reparto material, en la subjetividad, en las experiencias temporo-espaciales y en las relaciones a distintos niveles. De ahí que no sea sorprendente que el concepto no tardó en extenderse del poder, a la colonialidad sin más; pero también a la colonialidad del saber (como se titula la antología que se acaba de citar), del ser, y de otras dimensiones atravesadas por la trama interrelacional de la modernidad con la pervivencia de los hechos consumados de la colonización. A este concepto volveremos en repetidas ocasiones, pues sirve de base para la discusión entera; discusión que, en última instancia, es el objeto de análisis de esta tesis.

En términos de la recepción del concepto, lo primero que hay que señalar es que, aunque las dimensiones materiales y económicas (y su relación con la política) estén frecuentemente en primer plano –lo cual no es sorprendente considerando que el sistema-mundial es fundamentalmente una economía política– a veces estos aspectos quedan ahí, sin mayor profundización, ocasionando algunas de las críticas más recurrentes al trabajo del Grupo MC. Por eso, Claudia Zapata tiene razón en señalar que

en estos textos opera una “epistemologización del debate en torno a la cuestión colonial” (“El giro decolonial” 55). De hecho, me atrevería a afirmar que sería una de las pocas tendencias que une a todos los integrantes del grupo; en momentos de mayor informalidad, este elemento incluso se asume explícitamente. Un buen ejemplo de aquello sería cuando el mismo Lander plantea en 2016 –en una entrevista audiovisual realizada por CLACSO en una actividad de conmemoración del *La colonialidad del saber*– que uno de los pocos común denominadores entre los integrantes era la convicción de que, “la transformación de la sociedad pasa necesariamente por esta dimensión política tan trascendente que es el terreno epistemológico”. Aun así, cabe señalar que la forma que toma esta epistemologización en el trabajo de los distintos integrantes no es homogénea, y no siempre en desmedro de la dimensión material y/o económica. He aquí, entonces, lo que sería simultáneamente la mayor debilidad y fuerza del Grupo MC.

Otra crítica más centrada en la noción misma de colonialidad, tal como la trabaja Quijano, se encuentra en una serie de artículos de Abraham Acosta. En el fondo, Acosta alega que un concepto tan fundamental para un debate tan prolífico como el que generó el Grupo MC no puede pasar sin escrutinio riguroso (“(De)colonial” 18). Tal examinación la ofrece Acosta a partir de las transformaciones que sufre el concepto a lo largo de distintas reediciones de una de las primeras articulaciones de la colonialidad por parte de Quijano en 1992. Lo que le llama la atención es que, en el texto original, Quijano describe el colonialismo como “un sistema de dominación política formal de unas sociedades sobre otras” en donde, a partir de 1492, fueron los que más adelante se

llamaría “europeos” los que llevaron a cabo dicho sistema de dominación la que, de por sí, no sería algo que ellos habían originado (Acosta, “Unsettling” 9). En la primera traducción al inglés de dicho texto, la traductora repite casi palabra por palabra los dichos de Quijano de 1992. No obstante, en una segunda versión de la misma traducción, esta vez para el dossier especial del Grupo MC en la revista *Cultural studies*, en 2007 –dossier que luego fue publicado como antología en 2010 titulado *Globalization and the Decolonial Option*, editado por Walter D. Mignolo y Arturo Escobar– el inglés se encuentra “actualizado”, en el sentido en que el inespecífico colonialismo se vuelve “Eurocentered colonialism”, y la dominación ahora se trata de “sociedades europeas occidentales” sobre otras. Para Acosta, este cambio probablemente se habría hecho para mantener coherencia con las premisas de la decolonialidad, en donde la postura del grupo que sitúa la modernidad occidental como fuente de lo colonial desvanecería con semejante ambigüedad que admite la posibilidad de otros colonialismos antes o paralelos a la variante europea (“Unsettling” 9-10).

Sin embargo, es importante señalar algunas cosas respecto a lo anterior. Por una parte, no es impensable que la noción de colonialidad se hubiera “revisado”, problemáticamente, para que se ajustara al consenso táctico que se fue forjando en los últimos años del Grupo MC; a eso volveremos. Por otra parte, pese a semejantes “consensos”, hay que tener cuidado con este tipo de críticas, las que tildan ciertas teorías sobre asuntos complejos de reduccionistas mientras ellas mismas piden posturas categóricamente transparentes. No es anormal o problemático que las teorías evolucionen; tampoco es riguroso intentar “pillar” a los pensadores a partir de un solo

párrafo. Pero tal vez sea importante reiterar que el objetivo de esta tesis y el de la investigación de Acosta son distintos. La presente se enfoca en una teorización grupal y no en la trayectoria de determinados pensadores como individuos; no es un texto de Quijano de 1992, y tampoco una traducción muy trastocada de 2007, lo que nos interesa, sino cuál fue el aporte del concepto en el momento de formación del grupo. Y, justamente, este aporte fue algo ambiguo en el sentido en que plantea, por una parte, una especie de singularidad en la empresa expansionista europea a partir de fines del siglo XV pero, por otra, que esta singularidad tal vez se derive de, y se pueda replicar en, otras esferas históricas y políticas.

Ahora bien, sin más, ¿en qué consiste esta tan mencionada transición de la colonialidad/modernidad a la “decolonialidad”?

Primero, para contextualizar su emergencia, fue en el encuentro de 2004 (entre las universidades de Duke y Carolina del Norte, EEUU) donde el concepto de “decolonialidad” aparece por primera vez en el trabajo del Grupo MC, evidente desde el título de la reunión: “Teoría crítica y decolonialidad” (Cr. Castro-Gómez y Grosfoguel 11-12). No obstante, fue la próxima reunión de 2005 en la Universidad de California, Berkeley, donde el concepto fue discutido y trabajado en serio como tema de debate grupal. Es el académico puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres, organizador del encuentro en Berkeley, quien afirma haber entablado el tema con el resto del Grupo MC como un “concepto bisagra” que pudiera dar cuenta de los aportes únicos, al nivel epistemológico y teórico, de pensadores del “tercer mundo” como Frantz Fanon, Enrique Dussel, Aníbal Quijano y Sylvia Wynter (Maldonado-Torres 114). Después

hubo otros miembros –Walter Mignolo y Catherine Walsh– los que vinieron a coronar la idea inicialmente planteada por Maldonado-Torres.

La académica estadounidense vecinada en Ecuador¹¹⁸, Catherine Walsh, fue la que dio una de las primeras elaboraciones que explica lo decolonial, a saber:

La decolonialidad no es algo necesariamente distinto de la descolonización; más bien, representa una estrategia que va más allá de la transformación –lo que implica dejar de ser colonizado– [...] apuntando a la creación. Pero también es un momento que se diferencia del (de)colonialismo [...] una transición, superación y emancipación desde al interior de la modernidad, abriendo así la posibilidad de modernidad pos-coloniales o modernidades alternativas [...] la decolonialidad parte de un posicionamiento de exterioridad por la misma relación modernidad/colonialidad [...] la decolonialidad encuentra su razón en los esfuerzos de confrontar desde “lo propio” y desde lógicas-otras y pensamientos-otros a la deshumanización” (Cr. Walsh 24).

Años mas tarde, respondiendo a la presión por explicar por qué “de-” y no “des-” colonial, Walsh explica la ortografía profundizando en las ideas de la cita anterior en el sentido en que el “de-” no tendría que ver con un anglicismo, sino con un proyecto que no busque deshacer un legado que no puede eliminarse porque sí, sino que trazar, “un camino de lucha continuo en el cual podemos identificar, visibilizar y alentar «lugares» de exterioridad y construcciones alternativas” (Restrepo y Rojas 37). En este sentido, se trata de operar por fuera de la trama modernidad/colonialidad, más que de disputarlo desde dentro.

Al respecto, fue justamente Walter Mignolo el que, a partir de ese afán de exterioridad, elaboró el manifiesto titulado “El pensamiento decolonial: Desprendimiento y apertura”, como el sendero que el trabajo decolonial ha de seguir.

¹¹⁸ El mencionado convenio, acordado en Bogotá, el que incluye también la Universidad Andina Simón Bolívar en la capital ecuatoriana de Quito, se debe a la participación de Walsh en el Grupo MC, pues allí ella ha desempeñado como coordinadora del doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos durante años.

Con eso, la idea básica es que para abrirse hacia formas de pensar que no reproduzcan el binarismo modernidad/colonialidad, es necesario desprenderse de su legado para entramarse en otras tradiciones críticas, es decir:

El pensamiento decolonial, al desprenderse de la tiranía del tiempo como marco categorial de la modernidad, escapa también a las trampas de la poscolonialidad. La poscolonialidad (teoría o crítica poscolonial) nació atrapada con la pos-modernidad. [...] El pensamiento decolonial, por el contrario, se rasca en otros palenques. En el caso de Waman Poma, en las lenguas, en las memorias indígenas confrontadas con la modernidad naciente; en el caso de Cugoano, en las memorias y experiencias de la esclavitud, confrontadas con el asentamiento de la modernidad, tanto en la economía como en la teoría política. (Cr. Castro-Gómez y Grosfoguel 33).

Ahora bien, es importante señalar que la orientación propuesta en la cita anterior de Mignolo ha sido ampliamente criticada –y con razón– desde distintas perspectivas. Primero existe el dejo “nativista” en el giro decolonial que desactiva el diálogo crítico y políticamente productivo con los textos provenientes de los márgenes, por dotarles de una radicalidad sólo por su procedencia (Asher 833). Además, las lecturas mismas que hace Mignolo de estos supuestos pensadores fundacionales de la decolonialidad a veces carecen de rigor analítico; en el caso de Guamán Poma, el crítico argentino no estaría tomando en serio el compromiso que el escritor andino tiene con el cristianismo, reduciendo toda su perspectiva religiosa a una astucia retórica por falta de recursos discursivos seculares en su contexto colonial de principios del siglo XVII (Rosenthal 73-74). Por último, hay una especie de uso “interesado” de las voces de los colonizados por parte de algunos teóricos decoloniales. En este sentido estarían operando a través de una “traducción decolonial” que refracta los discursos de los colonizados hacia su proyecto grupal, “ya que al tratar de integrar la voz de los subalternos al terreno de los

debates académicos, terminan hablando por ellos, *no como intérpretes sino como ventrílocuos*” (Inclán 77; énfasis mío).

La crítica que esta tesis le haría al giro decolonial del Grupo MC (pero no al grupo en general) es que semejante postura intelectual resulta netamente voluntarista¹¹⁹, en el sentido en que buscar generar efectos a partir de meras declaraciones. Que no se confunda mi postura con un materialismo reduccionista, porque no me cabe duda de que los discursos pueden ser muy transformadores; la misma civilización letrada decimonónica, sin ir más lejos, es una prueba de ello. No obstante, debe haber más que sólo palabras, como por ejemplo nuevas formas expresivas, conceptos innovadores, perspectivas singulares, etc., que puedan incidir en un plano hegemónico o paradigmático. Además, como vimos más arriba con la renuncia a la crítica postcolonial que hace Mignolo, esto presupone una radical diferencia basada en una economía de citas bibliográficas. Pero esta declaración de exterioridad –tanto a la crítica postcolonial como a la modernidad/colonialidad– no se condice con los textos mismos del grupo. Por una parte, existe una clara impronta del postcolonialismo en el Grupo MC, sobre todo considerando el trato más ambivalente, en donde hubo diálogo con éste en los primeros años del grupo. Por otra parte, resulta muy discutible la apuesta por la exterioridad de la modernidad/colonialidad, pues –si siquiera fuese posible semejante ubicación desde el espacio universitario de fines del siglo XX principios del XXI– habría que hacer más que simplemente decir estar afuera a partir del análisis de textos que vienen de los

¹¹⁹La idea de esta forma de pensamiento como un *voluntarismo* surgió en una conversación con el profesor Alejandro De Oto de la Universidad Nacional de San Juan, donde hice mi estadia de investigación doctoral. Al explicar estas preocupaciones que tenía (y tengo) respecto al paso a lo *decolonial* en el estudio sobre la colonialidad, me mencionó que lo que yo le describía le parecía como una postura voluntarista, concepto que he decidido usar, pero no sin reconocer de dónde venía.

márgenes. No obstante, el voluntarismo sólo se profundiza con el pasar de los años, ya que la decolonialidad termina adjudicándose un discurso de la “libre elección” –tan poco útil en una época del neoliberalismo, en la que estamos todos y todas saturados de “choices”– cuando más adelante Mignolo actualiza la nomenclatura de su programa como la “opción decolonial” (Cr. Mignolo y Escobar 1-2).

Dicho lo anterior, pienso que estamos frente a una oportunidad perdida, porque el momento del traspaso de la modernidad/colonialidad a la decolonialidad parece ser también el momento en que el grupo empieza a desarticularse. Un claro ejemplos es que, si bien algunos miembros del Grupo MC siguen organizando actividades en nombre de la decolonialidad por iniciativa propia, no hubo más reuniones del colectivo después del 2006; y tampoco más publicaciones colectivas más allá del año 2007 – como *El giro decolonial*, editado por Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel– pues el *Globalization and the Decolonial Option* de 2010 –editado por Mignolo y Arturo Escobar– fue primordialmente una reedición del dossier de la revista *Cultural Studies* de 2007.

Y con el pasar de los años, se ha empezado a surgir algunas críticas internas que dan una cierta perspectiva de por qué algunos se alejaron del Grupo MC. Tal es el caso del sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel que, en una entrevista de 2013, da cuenta de lo que éste estima como “—una red muy débil—, donde incluso hay personas que no se comunican con otras” (Martínez-Andrade 42). Éste habla de unas tendencias que le parecen reduccionistas, oportunistas o simplemente no viables, como cuando algunos soslayan la importancia de repensar el rol de estado. Específicamente,

Grosfoguel se arremete contra dos figuras (crítica con la que esta tesis coincide en parte¹²⁰) que le han parecido los más problemáticos; a saber:

Ese tipo de posiciones reduccionistas están cercanas a la posición de Walter Mignolo. Cuando toma la noción de Enrique Dussel de “geopolítica del conocimiento”, Mignolo la convierte en un reduccionismo geográfico, burdo y simplista y dice que alguien como Boaventura de Sousa Santos quien se ha planteado desde Portugal un pensamiento en diálogo crítico con las epistemologías del Sur [...] Mignolo lo ataca como crítica euro-céntrica al eurocentrismo sólo porque es del Sur de Europa. [...] Por otro lado, si un indígena o un negro dice algo, Mignolo le otorga el derecho de autoridad. Por ejemplo, alguien como Cárdenas que es de origen aymara en Bolivia, para Mignolo ya es decolonial porque es aymara pero, cuidado, fue el candidato de la derecha movilizadado contra Evo Morales. Por ser aymara no es decolonial. [...] En este sentido, el populismo epistémico lo encuentras en Walter Mignolo. En el otro extremo, encontramos a Aníbal Quijano quien es el mestizo que si bien se ha nutrido del pensamiento crítico indígena y del pensamiento negro radical nunca los cita, nunca les da su justo reconocimiento. Quijano habla como si él fuera la tabula rasa o el punto de origen de las ideas que expresa. Me parece que aquí se reproduce el uni-versalismo. [...] Yo siempre he dicho que la palabra “colonialidad” acuñada por Quijano ya está dicha por otras personas [...] aunque usaran otros términos (Martínez-Andrade 43).

De forma muy distinta, y pese a la amistad que estos dos han mantenido a lo largo de los años, Santiago Castro-Gómez también se sincera en 2019 frente unas tendencias que le parecen intelectualmente poco rigurosas y políticamente problemáticas, ya que en ese momento se acababan “de cumplir los veinte años de la creación del grupo Modernidad/Colonialidad, una de las aventuras intelectuales más fascinantes que se han producido desde América Latina en lo que va corrido de este siglo” (*El tonto* 7). No obstante su satisfacción con varios aspectos del trabajo del grupo, se desmarca con vehemencia de “Este devenir *antimoderno* de algunos teóricos decoloniales”, pues le parece “no sólo un grave error político, sino también *un evidente paso atrás con*

¹²⁰ Si bien estoy de acuerdo con gran parte de lo que plantea Grosfoguel con respecto a Mignolo, no comparto su crítica de Quijano. Con eso no quiero decir que no sea problemática la ausencia de reconocimiento de sus fuentes, pero no es, de ninguna, cierto que toda su conceptualización ya se haya dicho por otros.

respecto a la propuesta inicial de la red’ (*El tonto* 10; segundo destacado mío). Para él, el problema tiene que ver con la proliferación de posturas *new age* disfrazadas de un compromiso con los pueblos indígenas; por eso las tilda de enfoques “abyayalistas”, en la medida en que cancelan la política dejándonos con la “elección imposible” entre, por una parte, el neofascismo que gana cada vez más terreno desde la segunda década del siglo XXI y, por otra, una postura purista en la que se niega toda posibilidad de emancipación mediante las instituciones modernas. De ahí viene el título de su libro, *El tonto y los canallas*¹²¹, pues, para el filósofo colombiano, da la sensación que uno está rodeado de neoliberales autoritarios, los canallas, o los tontos de una cierta izquierda que abandonan la disputa política por los bienes públicos “para replegarse en el microcosmos orgánico de la vida comunitaria” (*El tonto* 12-13).

A pesar de este decadente fin, no debemos perder de vista los aportes singulares y potentes que instaura el Grupo MC. Tal vez el más significativo sea justamente el cambio en la forma de pensar la modernidad –una noción que ha tendido a girar entre palabras clave y lugares comunes– ya no como *una cosa*, sustancializada, hipostasiada –aquello que permite tildar una determinada cosa de moderno o no– sino como una serie de *condiciones de posibilidad*, en el sentido de una estructura relacional que empieza a emerger a partir del siglo XV; gran parte de esta conceptualización remite a los

¹²¹ Si bien este libro constituye una reconceptualización fundamental y potente, con el que coincido en gran parte, cabe señalar que, como con Grosfoguel, no estoy de acuerdo con su argumento –el que, al parecer, se dirige sobre todo al trabajo de Aníbal Quijano– de que hay una postura que reduce la modernidad a la colonialidad y al capitalismo (*El tonto* 9-15). No es que esté totalmente en desacuerdo –o que piense que no haya algunas posturas reduccionistas en el grupo– pero me parece un argumento algo “hombre de paja” porque, según yo entiendo el concepto de colonialidad, efectivamente, no ha habido modernidad sin colonialidad y sin capitalismo, pero esto no quita que pueda haber en el futuro (de aquí la importancia de la política). En otras palabras, decir cómo *ha sido* no equivale decir cómo esta cosa será.

horrendos atropellos imperialistas, pero también a las posibilidades de darle la vuelta y aprovechar de los avances materiales y epistémicos para nuevas configuraciones de vida en común.

La civilización como herramienta conceptual del establecimiento de la colonialidad en el mundo postcolonial

Antes de dar paso a las manifestaciones sintomáticas de civilización, cabe mencionar que, si bien el tema de la civilización decimonónica no se explicita como tema central a lo largo de las discusiones sobre la colonialidad –al menos en el trabajo de los miembros centrales– hay destellos explícitos que apuntan en esa dirección, los que luego se apagan sumergiéndose nuevamente como síntoma. Veamos algunos ejemplos.

En el capítulo anterior ya se comentó en pie de página (ver nota 110) la curiosa perspectiva sobre civilización por parte de Walter Mignolo del texto de 1994 en el que plantea que el proceso civilizatorio es, de hecho, algo *positivo*, siempre y cuando no se trate sólo de la civilización occidental (64). Pero está claro que el argentino vecinado en EEUU estaría mezclando nociones de civilización de distintas épocas –como ya vimos en el capítulo 3– empleando el concepto de civilización contemporáneo –es decir, plural y diversa– junto con el lenguaje de Norbert Elias sobre el proceso de civilización, el que remonta al concepto singular, evolutivo y universal (el que también manejaban los letrados latinoamericanos del siglo XIX).

Pero más adelante, en un texto poco conocido, incluido en esta primera antología del Grupo MC del Instituto Pensar de 1999, Mignolo –profundizando en su “alternativa civilizatoria” a partir del trabajo de Darcy Ribeiro– logra hacer la necesaria

distinción entre los diferentes sentidos históricos del concepto, identificando un “concepto de «proceso de civilización» de Elias y de la versión de misión civilizadora del colonialismo interno de Sarmiento” (Cr. Castro-Gómez, Guardiola-Rivera y Millán de Benavides 57). En este escrito, el académico argentino se acerca mucho a cómo aquí se ha intentado explicar la genealogía de la noción de civilización –a pesar de que extrapole la propuesta de Elias a un proceso general y no uno que cobra sentido en un particular entramado histórico– señalando que: “La propia auto-descripción hecha por los intelectuales europeos de la noción de «civilización», que se convertiría luego en la base de la «misión civilizadora» colonial, es básicamente una construcción de la ilustración europea” (Cr. Castro-Gómez, Guardiola-Rivera y Millán de Benavides 55). Sin embargo, esta forma de entender la civilización, de identificar su importante vínculo con el colonialismo y los idearios letrados decimonónicos en América Latina, quedó como una aguda, pero pasajera, observación, ya que no llegó a ser problematizado o discutido por el Grupo MC.

Llama la atención que en una antología cuyos editores plantean “el poscolonialismo como teoría crítica de la sociedad globalizada” –una apuesta política que va a contracorriente de una de las mayores críticas en contra de la teoría postcolonial: su complicidad con el neoliberalismo– Mignolo decida traer la cuestión de la civilización a colación como un aporte para tal libro.

Pero no fue sólo eso, porque en la segunda antología editada por el Instituto Pensar, los autores de la introducción, Castro-Gómez y Oscar Guardiola-Rivera, también dan cuenta de esta intuición acerca del rol de civilización cuando plantean que,

para abrir las ciencias sociales latinoamericanas, hace falta ir más allá “de sus paradigmas decimonónicos” eurocéntricas, en donde la idea de aportar al desarrollo de un país implica un modelo preestablecido en el que “Europa ha marcado el *camino civilizatorio* por el que deberán transitar todas las naciones del planeta” (Cr. Castro-Gómez xxx-xxxi; destacado mío). En el fondo, salta a la vista que este paratexto deje entrever la importancia de este aspecto tan constitutivo de –pero operando sintomáticamente en– estas discusiones, el que brilla por su ausencia en el plano referencial.

Pues bien, con estos antecedentes establecidos, examinemos ahora algunas de las manifestaciones propiamente sintomáticas –al menos algunas de las más preponderantes– en el trabajo del Grupo MC, enfocándonos principalmente en algunos conceptos particulares que fueron ampliamente discutidos en el corpus.

Pese a lo anterior, con la vertiente política de las manifestaciones sintomáticas tendremos que ser un poco más atentos a la hora de leer, pues muchas veces la cuestión política no se condensa en los mismos conceptos discutidos.

Claro está que el tema del despotismo –cara negativa del binarismo político decimonónico– aparece de manera aleatoria, relacionado a referencias a las etiquetas coloniales vinculadas de forma metonímica a lo “incivilizado”: palabras como primitivo, bárbaro, salvaje, etc. Un ejemplo de eso se halla en el trabajo de Enrique Dussel que pone en diálogo el análisis del sistema-mundo con la “transmodernidad”, en donde critica el estereotipo racista del “despotismo oriental” como uno de los factores

que contribuyó a la invisibilización de grandes sociedades como China en el moderno sistema-mundo (Cr. Dube, Dube y Mignolo 206).

No obstante, es el liberalismo como sensibilidad política –hasta identitaria– el que surge a lo largo del corpus como un problema a abordar. Por ejemplo, en el libro inaugural del Grupo MC, *La colonialidad del saber*, Edgardo Lander intenta demostrar que el estancamiento en las ciencias sociales a la hora de proponer alternativas al neoliberalismo se debe a que, independiente de las políticas públicas y estrategias de gobierno, la lógica subyacente que rige las relaciones socioeconómicas sigue siendo profundamente liberal (Cr. Lander 11). Aquí la civilización –no necesariamente su alusión a la palabra, sino la impronta de la noción decimonónica– juega un papel fundamental, pues el liberalismo se establece en el siglo XVIII y XIX –período de auge del concepto en cuestión– en conjunto con los universalismos de la ilustración de Europa occidental (Cr. Lander 16-17). Como tal, el liberalismo, el que nace como doctrina económica, comienza a permear las sensibilidades políticas y sociales recíprocamente –por ejemplo, los políticos deben garantizar la propiedad privada como modo de vida propia de la cultura nacional– resultando en una especie de “naturalización” del mismo; es decir:

El proceso que culminó con la consolidación de las relaciones de producción capitalistas y *modo de vida liberal*, hasta que éstas adquirieron el carácter de las formas naturales de la vida social, tuvo simultáneamente una dimensión colonial/imperial de conquista y/o sometimiento de otros continentes y territorios por parte de las potencias europeas, y una encarnizada lucha civilizatoria interna al territorio europeo en la cual finalmente terminó por imponerse la hegemonía del proyecto liberal (Cr. Lander 20; destacado mío).

El asunto sigue presente, pero de bajo perfil, a lo largo del trabajo del Grupo MC, llegando a destacarse en una de sus últimas publicaciones colectivas, en donde Arturo Escobar habla del “post-liberalismo”. Pero más que un “post”, tal como se suele entender este prefijo en conceptos de análisis –algo que se desmarca de aquello del cual nació– sería más bien un no-liberalismo basado en las experiencias de levantamientos sociales –como con los zapatistas en el sur de México– en los que hacía falta que el mismo movimiento aprendiera a sustituir algunas funciones que antes cumplía (o debía cumplir) el estado, pero a partir de sus propias nociones de relacionalidad cambiando así el paradigma de uno estatal a otro comunitario (Cr. Mignolo y Escobar 393-395).

Pareciera que la sentencia de Castro-Gómez no fue gratuita, pues resulta contraproducente casar el liberalismo con el estado, en vez de preguntarse por la posibilidad de un “estado no liberal” que pueda garantizar los derechos de más de una comunidad. No obstante, es también cierto que la noción de un estado que opera a partir de una lógica civilizatoria letrada decimonónica funciona con una lógica liberal, por lo que, independiente de la postura que uno pueda tener respecto a las alternativas; el problema que identifica el antropólogo colombiano no es menor.

Pues bien, la vertiente espacial resulta algo más explícito que la política, pero con un grado de opacidad, debido a su omnipresencia en el corpus, requiriendo así una lectura más selectiva del concepto de “occidente” para determinar si se trata de una “palabra clave” vinculada a otro asunto, o si se desenvuelve como una apuesta propia. Ya hemos visto que, en la teorización de la colonialidad del poder, Quijano –trabajando a partir de la primera colonización de América– prefiere hablar de Europa y el

eurocentrismo que del occidente. Pero es precisamente en el momento cuando éste explica por qué no utiliza Europa y Occidente como sinónimos donde el vínculo de la civilización emerge, a saber: “La idea misma de Occidente-Oriente es tardía y parte desde la hegemonía británica. ¿O aún hace falta recordar que el meridiano de Greenwich atraviesa Londres y no Sevilla o Venecia?” (Cr. Lander 213). En términos de la lectura sintomática, lo anterior resulta particularmente interesante porque existe una contemporaneidad entre la instauración del concepto de civilización y el traspaso del poder de “Venecia” hacia más al norte. O sea, esta “idea misma” al que se refiere el sociólogo peruano se desprende del pensamiento civilizatorio, de la época en donde las categorizaciones binarias se proliferan de la mano del “colonialismo moderno”.

No obstante, hay un concepto particular que se discute entre los integrantes del Grupo MC, el que resulta clave para esta tesis: el occidentalismo. En realidad, este concepto antecede al grupo, apareciendo incluso en las partes anteriores del corpus, pero su importancia se debe a que sigue alimentando estas producciones textuales una vez que se inserta en los trabajos del Grupo MC. El concepto viene desde fuera de los debates latinoamericanos de corte postcolonial, como un término que busca extender el alcance de la crítica del orientalismo emprendida por Edward Said en 1978, acuñado por el antropólogo venezolano Fernando Coronil desde, al menos, 1992 (según aparece en el corpus).

Ya en *Teorías sin disciplina*, Coronil se preguntaba por el “más allá” del occidentalismo mientras que Mignolo trabaja la noción de un “post” occidentalismo. Y es ahí donde el crítico argentino nos da una breve pero clara explicación del concepto:

Pero antes conviene recordar una larga trayectoria en la cual las “Indias Occidentales”, el “Nuevo Mundo” y, finalmente, “América”, son las sucesivas palabras claves de macrorelatos del Occidentalismo para expandirse. Las diferencias radicales entre el Occidentalismo y el Orientalismo son, primero, que el Occidentalismo comienza a gestarse a fines del siglo XV con la emergencia de las “Indias Occidentales” en el panorama de la cristiandad europea”; segundo, que el “Occidentalismo”, a diferencia del “Orientalismo”, es el discurso de la anexión de la diferencia más que de la creación de un opuesto irreductible: el “Oriente”. Precisamente, “Indias Occidentales” es el nombre que anexa la diferencia al Estado y es el nombre que se mantiene en todo el discurso legal del imperio hasta su caída. (Cr. Castro-Gómez y Mendieta 36)

Si bien es discutible la periodización que sitúa al occidentalismo antes del orientalismo –aunque Said no lo trabaje, varios investigadores¹²² han demostrado que la conquista siempre operaba con lógicas que hoy identificaríamos como orientalistas– sí es cierto que hubo una concomitante asimilación y creación de la diferencia; un vaivén que sirvió para que el imperio pudiera expandirse mientras promovía una idea de diferencia cultura para proyectar el discurso identitario propio.

En *La colonialidad del saber* el concepto se menciona en varios trabajos. Y en el del mismo Coronil, él lo vuelve a plantear como un concepto que se estaba agotando, ya que con el neoliberalismo el gran relato del occidente estaba dando paso a la idea del globo –con la omnipresencia del discurso de la globalización en aquél entonces– ocasionado así un “globocentrismo”, según el académico venezolano. Además, éste indaga en el hecho de que la categorización jerárquica del occidentalismo actúa como truco discursivo que encubre “la mutua constitución de «Europa» y sus colonias, y del «Occidente» y sus postcolonias. Ocultan la violencia del colonialismo y del

¹²² Es decir, ya existen varios estudios que abordan el tema del impacto que tuvo la “reconquista” de la península ibérica –la que vio la expulsión de los árabe-musulmanes del sur de España, justo antes de que Colón llegara a lo que hoy se llama América– en la manera en que los españoles entendieran a los habitantes del “Nuevo Mundo”. Por ejemplo, véase *Transforming the Enemy in Spanish Culture* de Lauren Beck (2013).

imperialismo *detrás del embellecedor manto de misiones civilizatorias* y planes de modernización” (Cr. Lander 89-90; énfasis mío). Esta fugaz mención es muy interesante, pues, aquí Coronil no está trabajando el tema de civilización; pero da en el blanco, pues, si bien la modernidad no sería de por sí violenta o opresiva, la herramienta opresiva y violenta con la que la modernidad se ha impuesto es justamente eso lo que se llama civilización, en donde no hace falta hablar de civilización “occidental” porque la civilización decimonónica (la época en la que ésta era una “misión”) conlleva lo occidental como un elemento implícito.

Aunque, con el pasar de los años, el concepto de occidentalización dejara de trabajarse en el Grupo MC como objeto principal de las distintas investigaciones, seguía presente como concepto operativo, parte del léxico que servía para una crítica a la colonialidad. Esto se ve en el último párrafo de la introducción de *El giro decolonial*: “En efecto, la ciencia social contemporánea no ha encontrado aún la forma de incorporar el conocimiento subalterno a los procesos de producción de conocimiento. Sin esto no puede haber decolonización alguna del conocimiento *ni utopía social más allá del occidentalismo.*” (Castro-Gómez y Grosfoguel 21; destacado mío).

Con lo anterior, queda claro que las imposiciones de carácter colonial en un orden temporalmente postcolonial suelen conllevar la idea del valor del occidente como un espacio que hay que habitar, incluso si esto significa que hay que extender dicho espacio como prerequisite para que un determinado lugar pueda considerarse como parte de la civilización.

La vertiente espacial, por último, podría considerarse la más importante por su visibilidad y explicitud, con la palabra “modernidad” ocupando la mitad de la diada con la que se inaugura el grupo. Al respecto, existen dos aspectos de lo anterior que valen la pena destacar por la manera en que transitan metonímicamente por el bagaje nocional de la civilización letrada decimonónica, y éstos son: la re-periodización de la modernidad y la civilización como factor diferenciador de la segunda modernidad.

La re-periodización de la modernidad nace de una confluencia del concepto de colonialidad con el trabajo del filósofo Enrique Dussel. El argentino-mexicano ya venía elaborando esta idea desde antes, a través del tema del eurocentrismo y el encubrimiento del otro como parte del proceso de universalización de lo que más tarde se llamaría “Europa occidental”, considerando que antes de 1492, los “centros” económicos y culturales se ubicaban en otros lugares del mundo, como el mediterráneo (África del norte, Europa del sur y Asia occidental) y China. Y frente a un concepto que aglutina al Grupo MC como es la colonialidad –la que presupone que la modernidad que nace junto con la expansión colonial de países europeos– el filósofo dirige su trabajo en esa dirección señalando que: “España, como primera nación «moderna» [...] abre la primera etapa «Moderna»: el mercantilismo mundial” (Cr. Lander 46).

El aporte de Dussel aquí es clave, porque, como acabo de mencionar, esta idea ya circulaba como una noción implícita –pero poco trabajada específicamente en torno a la colonialidad– como se nota en un artículo de Mignolo en donde éste compara los estudios subalternos con la crítica de la colonialidad, es decir: “El proyecto universalista del siglo XVI tenía un origen más cristiano que burgués. Este «modelo» ya estaba en

marcha cuando Inglaterra intervino para transformarlo en la colonización de la India” (Cr. Rodríguez, *Convergencia* 167). Tal vez sea por esto que, un poco más adelante, en la antología *Modernidades coloniales* publicado en 2004 (pero hecho a partir de un encuentro en el año 2000 en *El Colegio de México* donde varios integrantes del grupo participaron), Dussel extiende su mirada historiográfica alternativa y su noción de una primera modernidad hacia el tema que reúne al Grupo MC, a saber:

La interpretación que he sostenido de lo que he denominado primera modernidad, con España y Portugal como primera referencia, gracias al “descubrimiento” de Hispanoamérica, y por ello como primer despliegue del “sistema-mundo” [... es que] la anexión de Amerindia en 1492 por España permitirá que Europa inicie el despliegue del sistema-mundo —ahora realmente “mundial”—, pero debemos tener conciencia de que esa Europa tenía significación periférica en referencia al espacio económico y cultural continental asiático, aunque ahora rearticulada por primera vez en el siglo XV [...] Gracias a la plata, y en menor medida al oro, [...] y debido a la falta de plata en el mercado externo del sistema chino (metal que obraba como instrumento para pagar el derecho de entrar en tal mercado, siendo que China no tenía colonias ni ocupación militar externa, aunque dominaba productivamente el mercado internacional del sudeste asiático), España —y Europa con ella— tuvo el dinero para comprar en el indicado mercado chino. (Cr. Dube, Dube y Mignolo 212)

Ahí queda claro cómo, para este grupo, la modernidad es mucho más que modernización tecnológica, o formas de ser moderno en sociedad; se trata de una relacionalidad que sirve como base para lo que después vendría, en el sentido en que lo que vendría encontraría su condición de posibilidad en esta primera fase moderna. Independiente de que uno esté de acuerdo o no con dicha periodización, el punto, en términos de la presente lectura sintomática, es que esta teorización da cuenta de una preocupación temporal, de un deseo por salir del marco civilizatorio de la modernidad “civilizada” (la del siglo XVIII en adelante). En efecto, los participantes del Grupo MC no niegan las grandes transformaciones de los siglos XVIII y XIX, sino que apuntan,

justamente, a algo que se podría resumir en las siguientes preguntas: ¿qué más hay? qué hay de moderno más allá de lo que la civilización nos ha inculcado? y por supuesto ¿cuál fue el rol de América Latina en la constitución misma de la modernidad?

Sin embargo, esta re-periodización operativizada por el Grupo MC no significa que la “segunda” modernidad (o simplemente *la* modernidad en la historiografía convencional) carezca de importancia; todo lo contrario, pues es aquí donde la modernidad se cruza *contextualmente* con la civilización. Y es precisamente el concepto del “Hybris del punto cero” de Santiago Castro-Gómez el que arroja luz sobre esta segunda modernidad del siglo XVIII, y cómo ésta se diferencia de la primera. Dicho concepto, en realidad, es un tema que el filósofo colombiano ya había trabajado en el libro homónimo de 2005. No obstante, su aporte a la antología *El giro decolonial* se trata justamente del mismo concepto en pos de pensar cómo “decolonizar la universidad”.

Primero que todo, quiero dejar en claro que se trata de mi interpretación del concepto, ya que Castro-Gómez mismo evita estas periodizaciones planteando su idea como “una genealogía del modo como las ciencias comenzaron a pensarse a sí mismas entre 1492 y 1700, pues es en esa época cuando emerge el paradigma epistémico que todavía es hegemónico en nuestras universidades” (Cr. Castro-Gómez y Grosfoguel 81). Sin embargo, éste admite que el apogeo del paradigma científico en cuestión reside en las misiones civilizadoras del siglo XVIII, cuando “Europa se mira a sí misma como en disposición de un aparato de conocimiento desde el cual es posible ejercer un juicio

sobre los demás aparatos de conocimiento” (Cr. Castro-Gómez y Grosfoguel 88). Y es precisamente eso lo que nos interesa en esta lectura de la veta temporal de civilización.

En el fondo, este concepto tiene que ver con la paulatina transición de una forma de conocimiento que busca entender las conexiones, a una que descompone las cosas a sus partes más básicas para poder controlarlas; “No sólo la naturaleza física, sino también el hombre, las plantas, los animales, son vistos como meros autómatas, regidos por una lógica maquínica”. Para eso, fue necesario mantener cada vez más distancia en las observaciones, para que, como diría Descartes, los sentidos influyan lo menos posible, llegando a tal punto que cualquier afirmación que se pueda juzgar como verdadera requiere de un punto de observación –único para alcanzar la veracidad y certidumbre– que se asemeje a la noción de la perspectiva de Dios: el que observa sin ser observado. De ahí que Castro-Gómez lo tilde de “hybris”, el pecado de la Antigua Grecia de la desmesura, la arrogancia de pensarse Dios, tan presente en la ciencia moderna (Cr. Castro-Gómez y Grosfoguel 82-83). No obstante, dicha arrogancia no sólo se radica al nivel epistémico en la producción del conocimiento, sino también en sus fines, pues, “Sin el concurso de la ciencia moderna no hubiera sido posible la expansión colonial de Europa” (Cr. Castro-Gómez y Grosfoguel 88). Esto genera un extraño escenario para los países que en algún momento fueron colonias porque, incluso antes de haber pasado por procesos de modernización, nunca estuvieron por fuera de la modernidad –marginados, cosificados, alterizados sí, pero no externos– en el sentido en que la ciencia moderna se hizo presente, de forma relacional, en distintos grados desde que las primeras embarcaciones arribaron a las costas.

En este sentido, la “dimensión epistémica del colonialismo” es constitutiva del mismo y no su efecto (Cr. Castro-Gómez y Grosfoguel 88). Por eso, aquí no sólo se trata de la preocupación intelectual por la modernidad como manifestación sintomática de la civilización decimonónica, sino también del reconocimiento de que mientras más se incorpora la ciencia como parte de la colonización, más se ve atravesada por la noción de civilización, la que surge junto con la secularización del estado y el ocaso de la evangelización de las colonias tempranas. En otras palabras, si el “paradigma epistémico que todavía es hegemónico en nuestras universidades” nace junto con la expansión colonial de Europa, según plantea Castro-Gómez, tardó muchos años en volverse “hegemónico”; demoró, precisamente, hasta que se desplegara el concepto de civilización¹²³. Y si la civilización busca afirmarse demarcando estrictos límites de lo que se puede considerar civilizado, con el avance de la ciencia moderna –que no sólo apoya la realización de expediciones, sino también sostiene el estudio y clasificación que sirve para dominar y lucrar de lo que allí se encuentra– esta noción aparece para propulsar el colonialismo más allá de su contexto de emergencia, es decir, para dar paso a *una colonialidad sin colonialismo*.

Frente a lo anterior, se podría afirmar que la civilización actúa como herramienta conceptual para la instauración de la colonialidad en el mundo postcolonial. Por eso, se podría concluir que la crítica de la colonialidad, por lo menos en los inicios del Grupo MC, ofrece algo que resulta simultáneamente humilde y potente: un marco

¹²³ Si bien estoy interpretando y atribuyendo una periodización que Castro-Gómez mismo no utiliza en el texto que aquí se cita, tampoco creo que sea una exageración o simplificación vincular la masificación de las ciencias modernas con la emergencia del concepto de civilización, pues el período que éste utiliza en su libro donde elabora el concepto de “Hybris del punto cero” es, como dice el subtítulo del manuscrito: “Ciencia, raza e ilustración en la nueva granada (1750-1816)”

conceptual para analizar cómo el poder colonial sigue estructurando el mundo de hoy – décadas después del fin de la mayoría de las colonias como entidades políticas– con una mirada específica del rol de América Latina en el establecimiento de dicha estructura. Y en América Latina, ha sido justamente esta noción letrada decimonónica de civilización –no como objeto dado, sino como concepto que se traduce en América Latina colándose como noción operativa en las políticas del estado– la que le ha permitido semejante traspaso y perduración; un verdadero *gatopardismo*, que sigue más vigente que nunca, borrándose las huellas siempre y cuando aparezca. Pues, de eso se trata lo sintomático: algo constitutivo y simultáneamente soslayado, que reviste otras formas pero que no para de surgir, pese a la inevitable evolución de aquello que habita.

Conclusión - Confrontando la “civilización” que nos habita

A modo de conclusión, esta sección se divide en dos partes: una recapitulación de los puntos sobresalientes de la tesis y, luego, una reflexión crítica que pretende desplegar, propositivamente, ciertas ideas propias –algunas que se manifestaron de una u otra forma a lo largo de la tesis, sin profundizar, y otras que se plantean ahora– respecto a lo que aquí fue examinado y lo que quedaría por hacer en futuros trabajos que sigan esta línea de investigación.

Recapitulación

Como corresponde, quisiera recordar a los lectores y lectoras lo central de lo que hemos recorrido hasta este momento, de acuerdo al objetivo de esta tesis, el cual ha sido el análisis de la impronta de la noción letrada decimonónica de civilización en las discusiones grupales en torno a la crítica postcolonial latinoamericana.

Considerando que tal impronta casi nunca se da de forma explícita en el corpus, la investigación se realizó a partir de una genealogía foucaultiana de la noción de civilización de los letrados latinoamericanos de mediados del siglo XIX, en la medida en que ésta se hace presente en las discusiones y, luego, esfuerzos colectivos latinoamericanos y latinoamericanistas de corte postcolonial entre 1990 y 2010. Para ello, se eligió una metodología exegética basada en la lectura sintomática –dirigida a los vínculos metonímicos con conceptos que guardan una relación no explícita con la noción de civilización– como una manera de identificar ciertas preocupaciones intelectuales comunes –relativas a la civilización decimonónica– en un conjunto de textos tan dispares como son los trabajos contenidos en estas antologías y dossiers,

pero donde los paratextos nos dan una idea de las prioridades y tensiones que atravesaron la elaboración de dichas publicaciones. También se ha revisado el concepto de civilización desde distintas ópticas: su establecimiento en la Francia del siglo XVIII, sus distintas transformaciones semánticas dentro y fuera de América Latina, su particular traducción por parte de los intelectuales latinoamericanos de mediados del siglo XIX y, finalmente, su pervivencia como marco analítico contemporáneo en las humanidades latinoamericanas que sirve para entender la producción textual de los letrados. Por último, se adentró en la emergencia de una sensibilidad postcolonial que había antecedido a la llegada de los estudios postcoloniales a América Latina a partir de tres publicaciones claves entre 1971 y 1984. Ésta no sólo sirvió como antesala para su recepción posterior, sino que también permitió la reemergencia de la noción de civilización –a veces abordada de forma explícita, otras veces de manera metonímica– como objeto de análisis crítico.

Si bien los tres capítulos de análisis, los últimos capítulos, contienen detalladas revisiones de los primeros debates postcoloniales, los estudios subalternos latinoamericanos y la crítica de la colonialidad, aquí quisiera recapitular sólo las “lecturas sintomáticas” –en tanto objetivo último de esta investigación– para ordenar las ideas que dichas lecturas nos han ofrecido.

Primero, tuvimos en las discusiones postcoloniales el encuentro sintomático con “la civilización”, o la vuelta de aquello que fue postergado, donde vimos los primeros destellos de un debate en el que el ideario civilizatorio decimonónico surge en forma de una preocupación intelectual en torno a la coherencia temporo-espacial de América

Latina, en comparación con la trama colonial franco-británica (temporalmente posterior a la de América Latina), la que sirve de punto de referencia en la crítica postcolonial de otras latitudes. No obstante, se hizo hincapié en el hecho de que las diferencias temporo-espaciales no siempre se deben entender como un impedimento, sino una oportunidad para revisar la singular experiencia propia desde otra perspectiva y así arrojar luz sobre las posibles circunstancias en común. Por último, si bien la vertiente política no estuvo muy presente en estas discusiones, sí se observó una inquietud por la pérdida de la autoridad que antes tenía la literatura en la batalla ideológica, pero también se comentó que esta autoridad no ha significado una pérdida de la potencia de la literatura para imaginar otros futuros.

En el Capítulo 5, en cambio, vimos una preocupación mayor por la vertiente política como extensión metonímica del binario liberal/despótico de la civilización. Aquí el liberalismo se despliega como un gran obstáculo histórico, uno que paraliza la izquierda latinoamericana, y que mantiene la subalternidad a partir de una especie de multiculturalismo racista que busca incluir a la diferencia cultural, pero no en iguales términos, sino *en tanto tal*. No obstante, en estos textos la civilización en América Latina se impone como una escenificación local del mundo entero. En este sentido, distintos lugares están otorgados una cierta temporalidad (y nivel de “occidentalización”) que supuestamente explica por qué su trabajo intelectual ha volcado más a la cuestión de lo colonial y sus continuidades (como en los Andes) o al despliegue incompleto y caótico de la modernidad (como en el Cono sur). Esto resulta tal vez una de las más explícitas –y más desafortunadas– manifestaciones sintomáticas,

la que sigue de cerca ciertos planteamientos letrados decimonónicos sobre el reparto poco uniforme de la civilización a lo largo del continente.

Por último, con el Grupo MC, vimos mayor presencia y problematización explícitas de la noción letrada decimonónica de civilización, pero sólo al principio, como una especie de intuición sobre la importancia de ésta en la perpetuación de la colonialidad hasta nuestros días. Lo último dice relación con la idea de la civilización como herramienta conceptual del establecimiento de la colonialidad en el mundo postcolonial, pero eso lo vimos más que nada en relación a las manifestaciones sintomáticas. Primero, había el liberalismo como un problema constante, pero a la vez latente. Segundo, revisamos la cuestión de la importancia de América Latina en la constitución del “Occidente” –el occidentalismo– como su otro y simultáneamente su condición de posibilidad. Por último, vimos una preponderancia de la vertiente sintomática temporal, en donde, por una parte, la colonialidad exige una re-periodización de la modernidad que no obedezca la temporalidad de la civilización, pero, por otra, la impronta de la modernidad que le es propia a la civilización –la segunda modernidad– surge, de todas maneras, con el auge de la ciencia dentro de la relacionalidad moderno-colonial.

Ahora, frente a lo anterior, quisiera ofrecer unas ideas propositivas en torno a lo que yo rescataría de estas discusiones de cara al futuro.

Voluntarismo y reconfiguración: Hacia el atravesamiento

Si la genealogía foucaultiana ha de enseñarnos algo, eso sería la importancia del estudio de aquello que nos constituye pero que no se expone a nosotros como tal. Esto indica – en tanto seres sociales e históricos, que no nacen *ex-nihilo* sino que se componen a partir de una herencia, un bagaje cultural al que no se puede negar– que lo que hay que hacer es esforzarse por visibilizar esta herencia, no para eliminarla por completo, sino para reconfigurarla de tal manera que ciertos factores que condicionan nuestra forma de pensar y actuar se desactiven.

En este sentido, como se mencionó en el capítulo anterior, el problema con la cuestión “decolonial”, tal como la plantea sus exponentes más fervientes, es que muestra un fuerte *voluntarismo*; uno que, de hecho, se asemeja más a un cierto tipo de activismo norteamericano que a un estudio serio que busca cambiar el presente y futuro a través del entendimiento del pasado.

El en fondo, esta tesis partió con el deseo de pensar, junto con el corpus, una eventual superación del legado “civilizatorio” heredado desde el apogeo del poder letrado decimonónico. No obstante, esta forma de pensar se articulaba en la misma lógica de dicha noción, de una marcha progresiva histórica, un *aufhebung* temporalmente lineal y espacialmente desnivelado¹²⁴. Después me di cuenta de lo cuestionable que resultaba semejante postura, pues la superación de una etapa histórica,

¹²⁴ Quiero agradecer a Valentina Buló, la miembro externa de mi comisión doctoral, por las críticas muy constructivas al respecto. Al momento de la presentación de mi proyecto de tesis, ella se reparó en mi llamativa propuesta de pensar posibles superaciones futuras del legado civilizatorio en las conclusiones. Dichas críticas me hicieron ver (según mi interpretación) que, sin darle un nuevo giro a la noción conceptual de “superación”, habría estado hablando en el mismo tono etapista del idealismo alemán, en la misma superación y, simultánea, conservación presente en el hegelianismo (Kervegan 16).

junto con su concomitante conservación, es justamente lo que vehiculiza un concepto como la civilización; un *gatopardismo* instaurado por los letrados para clausurar la etapa colonial sin hacerse cargo de algunas de sus lógicas más profundas.

Por esto, pienso que habría que dirigir nuestros esfuerzos hacia a la reconfiguración del legado que nos toca como *integrantes* de estos espacios de debate y discusión. Una parte de eso tiene que ver con lo que afirmé al concluir el Capítulo 5; es decir, la necesidad de *desalojar* ciertas lógicas, no a través de un voluntarismo superyóico –diciéndoles que se vayan por “malas”– sino cambiando las condiciones en las que lógicas, como la civilizatoria decimonónica, se han acogido como parte “natural” del paisaje cultural. Y espero haber contribuido a esta humilde pero importante tarea.

No obstante, para llevar a cabo semejante reconfiguración, hace falta más que una investigación, como esta tesis; hace falta retornar a una cierta crítica postcolonial, la que nos permitiría el *atravesamiento* de aquello que nos constituye –en lugar de pretender superar o desprendernos de ello– y la que lo desbordaría de tal manera que genere una reconfiguración para con el futuro.

El primer momento del Grupo MC va en esa dirección; pero no es suficiente, considerando cómo esta iniciativa terminó. La misma crítica postcolonial, tema de tantos desencuentros en el “giro decolonial”, ya ofrece unas pistas hacia una práctica más “reconfiguradora”. Por ejemplo, Edward Said, quien supuestamente habría inaugurado la crítica postcolonial, ya esbozó un modelo de intelectual comprometido pero riguroso, que rechaza los nativismos de la autenticidad identitaria, pero también las

ingenuidades del liberalismo (eso sí, sin dejar de ser cosmopolita); un intelectual que trabaja con un *ethos* exílico que, según el palestino-estadounidense, vive inquieto e inquieta a los demás¹²⁵ (*Representations* 52-53).

Por otra parte, Laura Catelli señala la emergencia a lo largo de los últimos años de unos estudios postcoloniales latinoamericanos¹²⁶—no sólo una crítica “de corte” postcolonial o una influenciada por el postcolonialismo, como lo que hemos analizado—sino un campo que dialoga con la teoría postcolonial y la crítica de la colonialidad, pero que también se sitúa en la constelación de pensamiento latinoamericano (1). Pienso que esta nueva orientación representa, justamente, una forma de trabajo intelectual universitario que pone la reconfiguración de las tradiciones en las que uno se encuentra inmerso en el centro de sus prioridades.

Un ejemplo interesante de este tipo de orientación también se encuentra en el último libro de Santiago Castro-Gómez, *El tonto y los canallas*¹²⁷, en donde éste rescata el concepto de “transmodernidad” de Enrique Dussel para elaborar su idea de un “republicanismo transmoderno”. A eso me refiero con una orientación intelectual que permita el atravesamiento de aquello que nos constituye, pues, para el filósofo colombiano la transmodernidad: “Significa *atravesar la modernidad* pero desde «otro lugar», precisamente desde aquellos que fueron «negados» por la modernización hegemónica euronorteamericana” (85; destacado del original). En este sentido, el

¹²⁵ Traducción mía de la afirmación de que el intelectual exílico vive “constantly being unsettled, and unsettling others”.

¹²⁶ Cabe señalar, por razones de transparencia, que Laura Catelli es la directora del Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial (CIETP), con el que estoy afiliado.

¹²⁷ Quisiera agradecer a Nicolas Lema Habash por sugerir que revisara este libro, el que se publicó en un momento en que yo había dejado de buscar bibliografía por estar en plena redacción; y también por las estimulantes conversaciones que sostuvimos sobre la obra de Castro-Gómez.

“republicanismo transmoderno” constituiría un una realidad política que permita que los negados “se apropien de la universalidad abstracta del republicanismo moderno y la vuelvan «concreta» en un escenario *transmoderno*” (155; destacado del original), en donde el estado funcione “como una especie de *república de repúblicas*” (209; destacado del original). Lo que plantea Castro-Gómez muestra justamente este afán no voluntarista de encarar –como parte de una apuesta política colectiva que va más allá de uno en tanto intelectual– aquello que nos constituye, de atravesarlo, para que transforme en pos de justicia y emancipación.

Esto es precisamente lo que hace falta en la forma en que nos relacionamos con el bagaje nocional de la civilización letrada decimonónica –y con eso no me refiero a resignificar la palabra, cosa que ya ha pasado como parte del multiculturalismo liberal– es decir: un enfoque que busque atravesar y reconfigurar sus reduccionismos binarios del espacio, del tiempo y de la política –entre otros– para hacer que podamos vivir en sociedad(es) –lo que siempre ha prometido la civilización mientras se mostraba “incivilizada” a los que no cabían en sus parámetros– que sea(n) “para todxs”, donde la inevitable otredad no se articule en clave de la barbarie.

Bibliografía

Corpus (ordenado por editor):

- Adorno, Rolena. "Reconsidering Colonial Discourse for Sixteenth- and Seventeenth-Century Spanish America." *Latin American Research Review*, vol. 28, no. 3, 1993, pp. 135–145.
- Beverly, John Michael Aronna, y José Oviedo. *The Postmodernism Debate in Latin America*. Durham: Duke University Press, 1995.
- Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta. *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.
- Castro-Gómez, Santiago, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides. *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Colección Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, 1999.
- Castro-Gómez, Santiago. *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Colección Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, 2000.
- Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Eds. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- Castro-Gómez, Santiago "Teorías decoloniales en América Latina". *Nómadas*, no. 26. 2007.
- Dube, Saurabh, Ishita B. Dube y Walter D. Mignolo *Modernidades coloniales: Otros pasados, historias, presentes*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y Africa, 2004.
- Escobar, Arturo. "«Mundos y conocimientos de otro modo». El programa de investigación Modernidad/Colonialidad Latinoamericano". *Tabula rasa*, no. 1, 2003, pp. 51-86.
- Grosfoguel, Ramón, Nelson Maldonado-Torres y José David Saldívar. *Latin@s in the World-System. Decolonization Struggles in the Twenty-First Century U.S. Empire*. Nueva York, Routledge, 2005.
- Grosfoguel, Ramón. "From Postcolonial Studies to Decolonial Studies: Decolonizing Postcolonial Studies." *Review (Fernand Braudel Center)*, vol. 29, no. 2, 2006.
- Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.
- Mignolo, Walter. "Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism?" *Latin American Research Review*, vol. 28, no. 3, 1993, pp. 120–134.
- Mignolo, Walter. "From Cross-Genealogies and Subaltern Knowledges to Nepantla". *Nepantla: Views from the South*, vol. 1, 2000.
- Mignolo, Walter y Arturo Escobar. "Coloniality of power and de-colonial thinking". *Cultural Studies*, vol. 21, 2007.

- Mignolo, Walter y Arturo Escobar. *Globalization and the Decolonial Option*. Nueva York: Routledge, 2010.
- Moraña, Mabel. *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: El desafío de los estudios culturales*. Santiago: Editorial Cuarto Propio, 2000.
- Moraña, Mabel, Enrique Dussel y Carlos Jáuregui. *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham: Duke University Press, 2008.
- Rabasa, José, Javier Sanjinés C. y Robert Carr. *Dispositio/n*. "Subaltern Studies in the Americas," no. 46, Ann Arbor: University of Michigan, 1994.
- Rodríguez, Ileana. *Convergencia de tiempos*. Amsterdam: Editions Rodopi, 2001.
- Rodríguez, Ileana. *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Durham: Duke University Press, 2001.
- Schiwy, Freya y Michael Ennis. "Knowledges and the Known: Andean Perspectives on Capitalism and Epistemology" *Nepantla: Views from the South*, vol. 3, 2002.
- Seed, Patricia. "Colonial and Postcolonial Discourse." *Latin American Research Review*, vol. 26, no. 3, 1991, pp. 181–200.
- Seed, Patricia. "More Colonial and Postcolonial Discourses." *Latin American Research Review*, vol. 28, no. 3, 1993, pp. 146–152.
- Toro, Alfonso de y Fernando de Toro. *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*. Madrid: Iberoamericana, 1999.
- Verdesio, Gustavo. *Dispositio/n*. "Latin American Subaltern Studies Revisited", no. 52, Ann Arbor: University of Michigan, 2005.
- Vidal, Hernán. "The Concept of Colonial and Postcolonial Discourse: A Perspective from Literary Criticism." *Latin American Research Review*, vol. 28, no. 3, 1993, pp. 113–119.
- Vidal, Hernán. *Treinta años de estudios literarios/culturales latinoamericanistas en Estados Unidos*. Pittsburgh: Biblioteca de América, 2008.
- Walsh, Catherine, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez. *Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: Perspectivas desde lo andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2002.
- Walsh, Catherine. *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: Reflexiones latinoamericanas*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2005.

Referencias (ordenadas por autor):

- AbdelRahim, Layla. *Wild Children-Domesticated Dreams: Civilization and the Birth of Education*, Winnipeg: Fernwood Pub, 2013.
- Acosta, Abraham. "(De)colonial sources: the coloniality of power, reoriginalization, and the critique of imperialism." *Forma*, vol. 1, no. 1, 2019, pp. 17-36.
- _____. "Unsettling Coloniality: Readings and Interrogations." *Journal of Commonwealth and Postcolonial Studies*, vol. 6, no. 1, 2018, pp. 3-16.
- Agamben, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Traducido por Vinicius Nicastro Honesko, Chapecó: Argos, 2009.
- Alberdi, Juan Bautista. *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. 1852. Buenos Aires: La Cultura argentina. 1915.
- Althusser, Louis. *Lire le capital*. 1968. Paris: Maspéro, 1971.
- Ashcroft, Bill. "Postcolonial Theory" *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Social Theory*, editado por Bryan S. Turner, Nueva York: John Wiley & Sons, 2017, pp. 1-5.
- Asher, Kiran. "Latin American Decolonial Thought, or Making the Subaltern Speak." *Geography Compass*, vol. 7, no.12, 2013, pp. 832-842.
- Avelar, Idelber. "Hacia una genealogía del latinoamericanismo." Traducido por María Victoria Londoño, *Revista Pensamiento Político*, no. 2, 2011, pp. 19-31.
- Bahri, Deepika. "About Postcolonial Studies". *Postcolonial Studies @ Emory*. 1996. Consultado el 2 de diciembre de 2017, scholarblogs.emory.edu/postcolonialstudies/about-postcolonial-studies.
- Barrera Enderle, Víctor. "De vuelta a Caliban". *Vidas de Caliban. Herencia y porvenir del calibanismo*, editado por Julio César Guancho Zaldívar, La Habana: Editorial José Martí, 2016, pp. 13-22.
- Basalamah, Salah. *Le Droit de traduire: Une politique culturelle pour le mondialisation*. Ottawa: Presses Université d'Ottawa, 2009.
- Beck, Lauren. *Transforming the Enemy in Spanish Culture: The Conquest Through the Lens of Textual and Visual Multiplicity*. Amherst: Cambria Press, 2013.
- Bello, Andrés. "Discurso pronunciado en la instalación de la Universidad de Chile". 1843. *Todas las verdades se tocan*, editado y prologado por Iván Jaksic. Valparaíso: Editorial UV. 2015.
- _____. *Obra literaria*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 1979.
- Benjamin, Walter. "La tarea del traductor". *Angelus novus*. Barcelona: Edhasa, 1971, pp. 127-143.
- Benveniste, Émile. *Problèmes de la linguistique generale , 1*. Paris: Gallimard, 1966.
- Berger, Mark T. *Under northern eyes: Latin American studies and US hegemony in the Americas, 1898-1990*. Indiana University Press, 1995.
- Beverly, John. "La persistencia del subalterno". *Nómadas*, no. 17, 2002, pp. 48-56.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. Nueva York: Routledge. 1994.
- Bilbao, Francisco, "Sociabilidad chilena", *El Crepúsculo*, no. 2, tomo 2 Santiago, 1844.
- Binoche, Bertrand. *Les équivoques de la civilisation*. Seyssel, Francia: Editions Champ Vallon, 2005.

- Bonfiglio, Florencia. “Calibán, o los placeres de la apropiación: comienzos caribeños de La tempestad”. *Vidas de Caliban. Herencia y porvenir del calibanismo*, editado por Julio César Guanche Zaldívar, La Habana: Editorial José Martí, 2016, pp. 97-134.
- Bottinelli-Wolleter, Alejandra. “Letrados: Poder fundacional, escritura y política en el sur americano”. *Key Tropes in Inter-American Studies: Perspectives from the Forum of Inter-American Research*, editado por Wilfried Raussert, Brian Rozema, Yolando Campos García y Marius Littschwager, Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2015. 51-72.
- Bowden, Brett. *The empire of civilization: The evolution of an imperial idea*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- _____. “In the Name of Civilization: War, Conquest, and Colonialism.” *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, no. 23, 2019, pp. 73-100.
- Bustos, David. “Conversaciones con Federico Galende: El escándalo de una multiplicidad que estalla (primera parte)” *El Desconcierto*, 2 de febrero de 2020. Consultado el 6 de febrero de 2020, eldesconcierto.cl/libros/conversaciones-con-federico-galende-el-escandalo-de-una-multiplicidad-que-estalla-primera-parte.
- Cabezas, Oscar Ariel. “Antonio Gramsci, un latinoamericano heterodoxo”. *Gramsci en las orillas*, compilado por Oscar Ariel Cabezas, Adrogué: Ediciones La cebra, 2015, pp. 93-120.
- Cassin, Barbara. *Sophistical Practice: Toward a Consistent Relativism*. Oxford: University Press, 2014.
- Castro-Gómez, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. 1996. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2011.
- _____. *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2019.
- _____. “Geografías poscoloniales y translocalizaciones narrativas de «lo latinoamericano» La crítica al colonialismo en tiempos de la globalización”. *Enfoques sobre posmodernidad en américa latina*, compilado por Roberto Follari y Rigoberto Lanz, Caracas: Editorial Sentido, 1998, pp 155-182.
- _____. “La filosofía de los Calibanes o ¿qué significa una «crítica de la razón latinoamericana»?”. *Revista Iberoamericana*, vol. 63, no. 180, 1997, pp. 537-541.
- _____. *La hybris del punto cero. Ciencia raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2015.
- _____. *La postcolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca 2005.
- Catelli, Laura. “Humanidades y crítica poscolonial” (ponencia leída e inédita). Congreso: “Las Humanidades por venir. Políticas y debates en el siglo XXI”. 15-17 de abril de 2019. Universidad Nacional de Rosario, Argentina.
- Césaire, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. París: Présence africaine, 1955.
- CLACSO TV. “Lecturas: «La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales» por Edgardo Lander”. Entrevista audiovisual. 2016. Consultado el 16 de noviembre de 2020, youtu.be/WW2aB9JZoc4.

- Coetzee, J.M. *Waiting for the Barbarians*. Londres: Secker & Warburg, 1980.
- Colás, Santiago. "Of Creole Symptoms, Cuban Fantasies, and Other Latin American Postcolonial Ideologies." *PMLA*, vol. 110, no. 3, 1995, pp. 382–396.
- Cornejo-Polar, Antonio. "Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes." *Revista iberoamericana*, vol. 63, no. 180, 1997, pp. 341-344.
- Corvalán Marquez, Luis. *La lucha por un pensamiento propio en Nuestra América. Una aproximación posible a las primeras tres décadas del siglo XX*. Santiago: América en Movimiento, 2015.
- Dabashi, Hamid. "For the Last Time: Civilizations", *Civilizational Analysis*, editado por Saïd Amir Arjomond y Edward Tiryakian, Londres: Sage, 2004, pp. 245-250.
- De la Campa, Roman. *Rumbos sin Telos. Residuos de la nación después del Estado*. Querétaro: Rialto Ediciones, 2017.
- _____. "Literatura, neoliberalismo, poscolonias: acotaciones y precisiones". A contra corriente 6.1, 2008
- _____. "América Latina y el nuevo orden letrado: teorías, apuestas y mercados." A contra corriente 10.2, 2013
- De Oto, Alejandro. "Humanismo crítico y espectralidad. Notas a partir de dos textos de Aimé Césaire". *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, vol. 16, no. 1, 2014, pp. 33-44.
- De Oto, Alejandro y Leticia Katzer. "Rastros, restos y alteridad. Notas epistemológicas". *Estudios Avanzados*, no. 22, 2014, pp. 68-85.
- De Kock, Leon. "Interview with Gayatri Chakravorty Spivak: New Nation Writers Conference in South Africa." *Ariel*, vol. 23, no. 3, 1992, pp. 29-47.
- Del Valle Orellana, Nicolás. "Crítica de la civilización. Sobre la dialéctica de la Ilustración en Theodor Adorno y Max Horkheimer". *La actualidad de la crítica. Ensayos sobre la Escuela de Frankfurt*, editado por Nicolás del Valle Orellana, Santiago: Metales Pesados, 2015, pp. 131-171.
- Derrida, Jacques. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Traducido por Francisco Vidarte Fernandez, Valladolid: Editorial Trotta, 1997.
- Díaz Letelier, Gonzalo. "Calidad". *El abc del neoliberalismo*. Viña del Mar, Communes, 2016, pp. 183-210.
- Didi-Huberman, Georges. *Devant l'image. Questions posées aux fins d'une histoire de l'art*. Paris: Minuit, 1990.
- Devés, Eduardo. *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad. Tomo I. Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*. Buenos Aires: Biblos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2000.
- _____. *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Tomo II. Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)*. Buenos Aires: Biblos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2003.
- Dreyfus, Hubert L. y Paul Rabinow. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

- Elias, Norbert. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. 1939. Introducción por Gina Zabludovsky. Fondo de Cultura Económica, México, 2012.
- Escobar, Arturo. "Discourse and power in development: Michel Foucault and the relevance of his work to the Third World." *Alternatives*, vol. 10, no. 3, 1984, pp. 377.
- Estupiñán, Mary Luz. "Silviano Santiago". *Crítica literaria y teoría cultural en América Latina: Para una antología del siglo XX*, editado por Clara María Parra Triana y Raúl Rodríguez Freire, Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 2015, pp. 304-307.
- Fernández-Armesto, Felipe. *Civilizations: culture, ambition, and the transformation of nature*. Nueva York: Simon and Schuster, 2001.
- Fernández Retamar, Roberto. "Nuestra América y el Occidente". *Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, vol. 10, 1978.
- _____. *Todo Caliban*. San Juan: Ediciones Callejón, 2003.
- Fielbaum S., Alejandro. "Las fronteras de la civilización. Francisco Bilbao y la filosofía en la ciudad". *La Cañada*, no. 5, 2014, pp. 160-181.
- _____. *Los bordes de la letra. Ensayos sobre teoría literaria latinoamericana en clave cosmopolita*. Leiden: Almenara, 2017.
- Foucault, Michel. *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.
- _____. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- _____. "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 2001, pp. 1004-1024.
- Freud, Sigmund. "Advertencia sobre la edición en castellano". *Sigmund Freud Obra completas*, Ordenado, comentado y anotado por James Strachey con la colaboración de Anna Freud y asistencia de Alix Strachey y Alan Tyson, Traducido del alemán por José L. Etcheverry, París: Amorruto Editores, 1992.
- Fuentes, Carlos. *La muerte de Artemio Cruz*. 1962. Ciudad de México: Fondo de cultura económica, 1968.
- Gainza, Mariana. "Zizek y Althusser. Vida o muerte de la lectura sintomática". *Décalages*, vol. 1, no. 1, 2014, pp 1-16.
- Gálvez Acero, Marina. "Reflexiones sobre lo postmoderno «avant la lettre»: un problema de hermenéutica". *Anales de Literatura Hispanoamericana*, no. 28, 1999, pp. 211-226.
- Genette, Gérard. *Seuils*. París: Éditions du Seuil, 1987.
- Goberna Falque, Juan. "¿De qué estamos hablando? Las «civilizaciones» y su desenmascaramiento". *Miradas a los otros*, editado por Remedios Ávila, Encarnación Ruiz y José Castillo, Madrid: Arena, 2011, pp. 191-216.
- _____. *Civilización: historia de una idea*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1999.
- González, Horacio. *Traducciones malditas. La experiencia de la imagen en Marx, Merlau-Ponty y Foucault*. Buenos Aires: Colihue, 2017.

- Gramsci, Antonio. "Notes on Italian History". *Selections from the Prison Notebooks*, traducido y editado por Quintin Hoare y Geoffrey Nowell Smith. Nueva York: International Publishers, 1971 pp. 52-120.
- Guevara Meza, Carlos. *Posmodernidad en América Latina*. Ciudad de México: Cenidiap, 2005.
- Guha, Ranajit y Gayatri Chakravorty Spivak. *Selected subaltern studies*. Nueva York: Oxford University Press, 1988.
- Hernández, Rebeca. "«O armazém para a Pide não ver»: o contexto da primeira edição portuguesa de Os condenados da terra, de Frantz Fanon". *Mulemba*, vol. 9, no. 16, 2017, pp. 12-18.
- Herrera Pardo, Hugo. "De las «metáforas culturales» a la «metonimia discursiva» en la crítica latinoamericana. Alrededor del contrapunto entre «hibridez» de Néstor García Canclini y «sujeto migrante» de Antonio Cornejo Polar". *Estudios Filológicos*, no. 57, 2016, pp. 79-101.
- _____. "O tempo é a minha matéria, o tempo presente, os homens presentes, a vida presente". Entrevista a Silviano Santiago." *Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos* no. 7, 2016, pp. 307-321.
- _____. "«Próximo a publicarse». Sobre los paratextos sin texto de la vanguardia de Valparaíso (Vestigio y especulación)". *Vestigio y especulación*, editado por Nivaldo Acero, Jorge Cáceres y Hugo Herrera Pardo. Santiago: Chancacazo Publicaciones, 2014, pp. 195-229.
- Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Nueva York: Simon & Schuster, 1996.
- Inclán Solís, Daniel. "Contra la ventriloquia: notas sobre los usos y abusos de la traducción de los saberes subalternos en Latinoamérica". *CUHSO*, vol. 26, no. 1, 2016, pp. 61-80.
- Jakobson, Roman y Morris Halle. *Fundamentals of Language*. La Haya: Mouton & Co 1956.
- Jaksić, Iván. *Andrés Bello: La pasión por el orden*. Santiago: Editorial Universitaria, 2001.
- Jensen, Derrick. *Endgame I*. Nueva York: Seven Stories Press, 2006.
- Jonas, Susanne. "Aníbal Quijano Obregón (1930–2018)." *LASA Forum*, vol. 50, no. 1, 2019, pp. 41-44.
- Karmy Bolton, Rodrigo. "El nómos de la civilización: Para una genealogía de la razón imperial". *Escritos bárbaros*. Santiago: LOM, 2016, pp. 15-37
- _____. "La potencia de Averroes: Para una genealogía del pensamiento de lo común en la modernidad". *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, no. 12, 2013, pp. 197-225.
- Kervégan, Jean-François. *Hegel et l'hégélianisme*. Paris: Presses universitaires de France, 2005.
- Khatami, Seyed Mohammad. "Dialogue Among Civilizations: Contexts and Perspectives." *UN Chronicle* Vol. 49, No. 3. 2012. Consultado el 23 de julio de 2020, unchronicle.un.org/article/dialogue-among-civilizations-contexts-and-perspectives.

- Klor De Alva, Jorge. "Colonialism and postcolonialism as (Latin) American mirages." *Colonial Latin American Review*, vol. 1, no. 1-2, 1992, pp. 3-23.
- Koopman, Colin. *Genealogy as Critique: Foucault and the Problems of Modernity*. Bloomington: Indiana University Press, 2013.
- Kristeva, Irena. *Pour comprendre la traduction*. Paris: L'Harmattan, 2009.
- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. 1962. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- Lacan, Jacques. *Écrits I. Texte intégral*. 1966. Paris: Seuil, 2014.
- Latin American Studies Association (LASA). "Sessions by Program Section." *Program*. XX International Congress of the Latin American Studies Association April 17-19, 1997, Guadalajara, Mexico. Pittsburgh: LASA, 1997, pp. 50-120.
- Le Bon, Gustave. *Psychologie des foules*. 1895. Chicoutimi: Colección electrónica *Les Classiques des sciences sociales* de la Université du Québec à Chicoutimi, 2002.
- Lefevre, André [Editor]. *Translation/history/culture: A sourcebook*. 1992. Londres: Routledge, 2003.
- Lepe-Carrión, Patricio. "Civilización y barbarie. La instauración de la «diferencia colonial» durante los debates del siglo XVI y su encubrimiento como «diferencia cultural»", *Andamios*, vol. 9, no. 20, 2012, pp. 63-88.
- Lorenzano, Sandra. "Posmodernidad". *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, editado por Mónica Szurmuk y Robert McKee Irwin. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2009, pp. 228-234.
- Lucero, José Antonio. "Fanon in the Andes: Fausto Reinaga, Indianismo, and the Black Atlantic". *International Journal of Critical Indigenous Studies*, vol. 1, no. 1, 2008, pp. 13-22.
- Maldonado-Torres, Nelson. "The Decolonial Turn." *New Approaches to Latin American Studies. Culture and Power*, editado por Juan Poblete. 2018, pp. 111-127.
- Mallon, Florencia E. "The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History." *The American Historical Review*, vol. 99, no. 5, 1994, pp. 1491-1515.
- Marcuse, Herbert. *Eros and Civilization*. 1955. Boston: Beacon Press, 1966.
- Malloy, Sylvia. *Vivir entre lenguas*. Santiago: Alquimia Ediciones, 2016.
- Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. 1928. Barcelona: Linkgua ediciones, 2009.
- Martínez-Andrade, Luis. "Ramón Grosfoguel: «hay que tomarse en serio el pensamiento crítico de los colonizados en toda su complejidad»". *Metapolítica*, no. 83, 2013, pp. 38-47.
- Masotta, Oscar. "¿Qué es el psicoanálisis?". *Introducción a la lectura de Jacques Lacan*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2008, pp. 199-210.
- Mazlish, Bruce. *Civilization and its Contents*. Redwood City: Stanford University Press, 2004.
- McGuinness, Aims. "Searching for 'Latin America': Race and Sovereignty in the Americas in the 1850s." *Race and nation in modern Latin America*, editado por

- Nancy P. Appelbaum, Anne S. Macpherson y Karin Alejandra Roseblatt. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003, pp. 87-107.
- Mignolo, Walter. "Part 1: The colonization of languages". *The darker side of Renaissance*. Ann Arbor: Michigan University Press, 1994. 27-122.
- Moreiras, Alberto. "The Fatality of (My) Subalternism: A Response to John Beverley." *The New Centennial Review*, vol. 12, no. 2, 2012, pp. 217-246.
- Müller, Jan-Werner. "On conceptual history". *Rethinking Modern European Intellectual History*, editado por. Darrin McMahon y Samuel Moyn. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 74-93.
- Nelle, Florian. "Sarmiento excentrico o del nacimiento de un sujeto a través de la sordera". *Dispositio*, vol. 18, no. 44, 1993, pp. 65-77.
- Nitschack, Horst. "Transculturación y antropofagia cultural – Aimé Césaire: Une tempête". *Trans(it)Areas. Convivencias en Centroamérica y el Caribe. Un simposio transareal*. Eds. Ottmar Ette, Werner Mackenbach, Gesine Müller, Alexandra Ortiz Wallner. Berlín, Edición Tranvía - Verlag Walter Frey, 2011 p. 252-260.
- Oz-Salzberger, Fania. *Scottish political ideas in eighteenth century Germany*. Tesis doctoral. University of Oxford, 1991.
- Palacios, Nicolás. *Raza chilena: Libro escrito por un chileno y para los chilenos*. 1904. Santiago: Universitaria. 1918.
- Palermo, Zulma. "El desafío de escribir/inventar «nuestra América» desde el pensamiento crítico". *Tiempos de homenajes/ Tiempos descoloniales: Frantz Fanon*, compilado por Alejandro De Oto, Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2011, pp. 123-164.
- Pagni, Andrea. "Traducción del espacio y espacios de la traducción: *Les Jardins* de Jacques Delille en la versión de Andrés Bello." *Ficciones y silencios fundacionales. Literaturas y culturas poscoloniales en América Latina (Siglo XIX)*, editado por Friedhelm Schmidt-Welle. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2003, pp. 337-356.
- Payàs, Gertrudis. "La Biblioteca Chilena de Traductores, o el sentido de una colección." estudio introductorio de la 2ª edición de la *Biblioteca Chilena de Traductores (1820-1924)*, de José Toribio Medina, Santiago: DIBAM-Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2007, pp. 23-68.
- Pellegrini, Marcelo, Samuel Monder y Andrea Jeftanovic. "Conversación con Ricardo Piglia". *Lucero* 12. 2000. Consultado el 2 de marzo de 2020, letras.mysite.com/mp010810.html.
- Piglia, Ricardo. "Notas sobre Facundo." Punto de vista 3.8 (1980): 15-18.
- Poblete, Juan. "Latinoamericanismo". *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, editado por Mónica Szurmuk y Robert McKee Irwin. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2009, pp. 159-163.
- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. 1984. Montevideo: Arca, 1998.
- Ramos, Julio. *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial El Perro y La Rana, 2009.

- Reinaga, Fausto. *La revolución india*. 1970. Quito: Instituto Científico de Culturas Indígenas, 2009.
- Restrepo, Eduardo y Axel Rojas. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2010.
- Ricœur, Paul. *Sur la traduction*. París: Bayard, 2004.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa*. Buenos Aires: Tinta limón ediciones, 2010.
- Rodó, José Enrique. *Ariel*. 1900. Santa Fe: El Cid editor, 2003.
- Rodríguez Freire, Raúl. “Estudios Subalternos revoluciona la historia (“tercermundista”): notas sobre la insurgencia académica”. *La (re)vuelta de los Estudios Subalternos: una cartografía a (des)tiempo*, compilado por Raúl Rodríguez Freire, Santiago: Ocho Libros Editores, 2011, pp. 13-66.
- Rodríguez Freire, Raúl y Mary Luz Estupiñán. *Una literatura en los trópicos*. Concepción; Escaparate Ediciones, 2012.
- Rodríguez, Ileana. *Debates culturales y agendas de campo: Estudios culturales, postcoloniales, subalternos, transatlánticos, transoceánicos*. Santiago de Chile: Cuarto Propio, 2011.
- Rojas, Cristina. *Civilization and Violence: Regimes of Representation in Nineteenth-Century Colombia*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.
- Rojas, Grínor. “Borges, Davi Arrigucci Jr. y yo: «Biografía de Tadeo Isidoro Cruz (1829-1874)»”. *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, no. 23. 2019, pp. 59-71.
- _____. “Crítica del canon, estudios culturales, estudios postcoloniales y estudios latinoamericanos: una convivencia difícil”. *Mapocho. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, no. 43, 1998, pp. 73-84.
- Rojas, Grínor, Alicia Salomone y Claudia Zapata. *Postcolonialidad y nación*. Santiago: Lom Ediciones, 2003.
- Rosenthal, Olimpia. “Gaumán Poma [sic] and the Genealogy of Decolonial Thought.” *Journal of Commonwealth and Postcolonial Studies*, vol. 6, no. 1, 2018, pp. 64-85.
- Said, Edward W. *Culture and Imperialism*. Nueva York: Knopf, 1993.
- _____. *Orientalism*. Nueva York: Vintage Books, 1978.
- _____. “The Clash of Ignorance”. *The Nation*. 4 de octubre de 2001. Consultado el 23 de julio de 2020, thenation.com/article/archive/clash-ignorance.
- _____. *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures*. Nueva York: Pantheon Books, 1994.
- Santiago, Silviano. “O entre-lugar do discurso latino-americano”. *Uma literatura nos trópicos: Ensaio sobre dependência cultural*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978, pp. 9-26.
- _____. “Por que e para que viaja el europeo”. *Nas malhas da letra: Ensaio*. 1989. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2002, pp. 221-240.
- Sarmiento, Domingo Faustino. *Facundo, civilización y barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga*. 1845. Ciudad de México: Editorial Porrúa, 2006.

- Schleiermacher, Friedrich “Sobre los diferentes métodos de traducir”, traducido por Valentín García Yebra, 1813. *Textos clásicos de teoría de la traducción*, editado por Miguel Ángel Vega. Madrid: Ediciones Cátedra, 1994, pp. 225-235.
- Schmidt-Welle, Friedhelm. “Traducción y transculturación del romanticismo europeo en Esteban Echeverría”. *Cuadernos de Literatura*, vol. 21, no. 41, 2017, pp. 114-130.
- Schwarz, Roberto. *As ideias fora do lugar: Ensaio selecionados*. São Paulo: Penguin, 2014.
- Segato, Rita. “Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder”. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2015, pp. 35-68.
- Smith, Douglas Kristopher. “Entre traducciones y síntomas: o la postergada noción de «civilización» en la crítica postcolonial latinoamericana”. *Ejercicios sobre lo postergado. Escritos poscoloniales*, editado por Alejandro de Oto, Mendoza: Editorial Qellqasqa, 2020.
- _____. “Más allá del binario colonial: el Caliban, el Entre-lugar y la emergencia de una crítica postcolonial avant la lettre en América Latina”. *Demarcaciones: revista latinoamericana de estudios althusserianos*, no. 6, 2018.
- _____. “La traducción como gatopardismo: o la colonialidad civilizatoria de los letrados” (ponencia leída e inédita). III Coloquio del Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial “Condición (pos)colonial y racialización temporalidades, conceptos y problematizaciones”. 27- 29 de septiembre de 2017. Facultad de Humanidades y Artes Universidad Nacional de Rosario, Argentina.
- _____. “La civilización en sus tiempos y espacios” (ponencia leída e inédita). Simposio: “El enfoque civilizacional: balance y perspectivas” en el 56° Congreso Internacional de Americanistas (ICA). 19 de julio de 2018. Universidad de Salamanca, España.
- _____. “Prolegómenos para el estudio de las nociones civilizatorias orientalistas operativas en el pensamiento político latinoamericano: el caso de Chile decimonónico”. *Tabula Rasa*, no. 25, 2016.
- Smith, Douglas Kristopher y Enrique Riobó. “Civilización: genealogías e historias de una noción. Introducción.” *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, no 23. 2019, pp. 21-48.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. “Can the subaltern speak?” *Marxism and the Interpretation of Culture*, editado por Cary Nelson y Lawrence Grossberg, Urbana: University of Illinois Press, 1988. pp. 271-313.
- Starobinski, Jean. “Le mot Civilisation”. *Le Temps de la réflexion*, vol. IV. París: Gallimard, 1983.
- Subercaseaux, Bernardo. *Historia del libro en Chile. Desde la Colonia hasta el Bicentenario*. 1993. Santiago: LOM Ediciones, 2010.
- Surghi, Carlos. “Prólogo”. *La edad de la lectura*. Juan Ritvo. Rosario: Nube Negra, 2017.

- Svampa, Maristella. *El dilema argentina: Civilización o barbarie*. 1994. Buenos Aires: Taurus, 2006.
- Szurmuk, Mónica y Robert McKee Irwin. *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2009.
- Taboada, Hernán G. H. “En busca de una civilización: Para una historia del concepto en América Latina”, *Cuadernos del CEL*, no. 3, 2017.
- Taylor, Claire. “Latin America”. John McLeod. Ed. *The Routledge Companion to Postcolonial Studies*. Londres: Routledge, 120-128.
- Tomasi di Lampedusa, Giuseppe. *El gatopardo*. 1958. Barcelona: Editorial Argos Vergara, 1980.
- Toribio Medina, José. *Biblioteca Chilena de Traductores (1820-1924)*. 1925. Santiago: DIBAM-Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2007.
- Trivedi, Harish. “Translating culture vs. cultural translation.” *Translation Reflections, Refractions, Transformations*, editado por Paul St-Pierre y Prafulla C. Kar, Amsterdam: John Benjamins Publishing, 2007, pp. 277-287.
- Vasconcelos, José. *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*. 1925, 1948. Consultado el 9 de noviembre de 2016, ensayistas.org/antologia/XXA/vasconcelos.
- Verdesio, Gustavo. Comunicación personal electrónica con Douglas Kristopher Smith. 25 de febrero de 2020.
- Venuti, Lawrence. “Translation, Community, Utopia”. *The Translation Studies Reader*. Londres; Routledge, 2000, pp. 468-488.
- White, Hayden. *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1987.
- Williams, Raymond. *Keywords. A vocabulary of culture and society*. 1976. Nueva York: Oxford University Press, 1983.
- Young, Robert. *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Oxford: Blackwell, 2001.
- Zapata Silva, Claudia. “El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina” *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, no. 21, 2019, pp. 49-71.
- _____. “Michel Foucault, los intelectuales y la representación. A propósito de los intelectuales indígenas.” *Cyber Humanitatis* no. 35, 2005. Consultado el 23 de julio de 2020, web.uchile.cl/vignette/cyberhumanitatis/CDA/texto_sub_simple2/0,1257,PRID%253D16159%2526SCID%253D16162%2526ISID%253D576,00.html.
- Zilly, Berthold. “Civilizar es traducir”. *Humboldt*. Goethe Institut. 2010.
- Žižek, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology*. 1989. Nueva York: Verso. 2008.