

La razón postcolonial: Herencias coloniales y teorías postcoloniales

*Walter D. Mignolo **

Lo postcolonial o la postcolonialidad es -según se ha observado (McClintock 1992; Radhakrishnan 1993; Dirlik 1994)- una expresión ambigua, a veces peligrosa, otras veces confusa y generalmente limitada o inconscientemente empleada. Es ambigua cuando se la emplea para referirse a situaciones coio-históricas conectadas con la expansión colonial y la descolonización posterior a través del tiempo y el espacio. Así, por ejemplo, tanto Argelia cuanto los Estados Unidos del siglo XIX y el Brasil de la misma época son todos categorizables como países postcoloniales.

Es peligroso, cuando el término se emplea en el medio académico como otra más entre las direcciones "post" teóricas y se convierte así en fundamento de la oposición a la discriminación de

* Duke University

Nota de la Dirección: Agradecemos muy especialmente al autor no solamente su valiosa contribución, sino que nos haya permitido abreviar el trabajo para ajustarlo a los límites del espacio concedido a este número de CELEHIS. Asimismo, la traducción de algunas citas textuales es de nuestra responsabilidad.

• La razón postcolonial: Herencias coloniales y teorías ...

la "gente de color", "intelectuales del tercer mundo" o "grupos étnicos". Es confuso, cuando vocablos como "hibridación", "mestizaje", "espacio intermedio" y otros equivalentes, se convierten en objeto de reflexión y crítica de las teorías postcoloniales, porque sugieren una discontinuidad entre la configuración colonial del objeto de estudio y la posición postcolonial del lugar de la teoría. Por fin, este término es empleado inconscientemente cuando se lo desarraiga de sus condiciones de manifestación. Por ende, "postcolonialidad" o lo "postcolonial" es un término problemático al aplicarse a prácticas culturales tanto del siglo XIX cuanto del XX.

Pese a todas estas dificultades, considero que no debemos perder de vista que lo postcolonial revela un cambio radical epistemo/hermenéutico en la producción teórica e intelectual. No es tanto la condición histórica postcolonial la que debe interesarnos, sino los *loci* de enunciación de lo postcolonial. Asumiré, pues, en este artículo, que se está llevando a cabo una transformación fundamental del espacio intelectual a raíz de la configuración de una razón postcolonial tanto como lugar de una práctica oposicional en la esfera pública, cuanto en el de la lucha teórica en los medios académicos. En este contexto, adhiero a la descripción de Ella Shohat sobre las teorías postcoloniales como *loci* de enunciación y a su opinión de que la teoría postcolonial ha generado un espacio de fuerza y resistencia para la erudición crítica; mientras por su parte, los discursos postcoloniales sustentan prácticas oposicionales en países con una pesada herencia colonial. En palabras de Shohat:

The term "post-colonial" would be more precise, therefore, if articulated as "post-First/Third Worlds theory", or "post-anticolonial critique", as a movement beyond a relatively binaristic, fixed and stable mapping of power relations between "colonizer/colonized" and "center/periphery". Such rearticulations suggest a more nuanced discourse, which allows for movement, mobility and fluidity. Here, the prefix "post" would make sense

less as "after" than as following, going beyond and commenting upon a certain intellectual movement - third worldist anti-colonial critique- rather than beyond a certain point in history -colonialism-; for here "neo-colonialism" would be a less passive form of addressing the situation of neo-colonized countries, and a politically more active mode of engagement (1992 , 108)

La cita anterior subraya un aspecto crucial de las prácticas teóricas contemporáneas identificadas como "postcolonialidad", aunque el término va más allá de su propia descripción

No pretenderé mirar a lo postcolonial como un nuevo paradigma, pero si visualizarlo como parte de uno más amplio e insistiré en el hecho de que el "post" en "postcolonial" es muy diferente a otros "post" de la crítica cultural contemporánea. Yendo más lejos aún, sostengo que en relación con la razón postmoderna, encontramos dos maneras fundamentales de crítica a la modernidad: una, la postcolonial, desde las historias y herencias coloniales; la otra, la postmoderna, desde los límites de la narrativa hegemónica de la historia occidental

Convendrá comenzar con algunas precisiones. Primero, limito mi comprensión del "colonialismo" a la constitución geopolítica y geohistórica de la modernidad occidental europea (conceptualización de Hegel) en sus dos sentidos: la configuración económica y política del mundo moderno, así como el espacio intelectual -desde la filosofía hasta la religión, desde la historia antigua hasta las modernas ciencias sociales- que legitiman tal configuración. La razón postcolonial presenta lo contramoderno como lugar de disputa desde los comienzos de la expansión occidental (por ej., **La nueva crónica y buen gobierno** de Guamán Poma de Ayala, de alrededor de 1615), haciendo así posible el cuestionamiento del espacio intelectual de la modernidad y la inscripción del orden mundial en el cual el Oriente y el Occidente, el Yo y el Otro, el Civilizado y el Bárbaro, fueron

• La razón postcolonial: Herencias coloniales y teorías ...

articulados como entidades naturales. Aproximadamente desde el 1500, el proceso de consolidación de Europa occidental como entidad geocultural (Morin, 1987) navegó a Ultramar con la expansión del Imperio español y el portugués. Durante el siglo XVI y la primera mitad del XVII, Italia, España (o Castilla) y Portugal eran “el corazón de Europa”, usando la expresión que luego Hegel aplicara a Francia, Inglaterra y Alemania en el siglo XIX. Por lo tanto, me referiré a las situaciones/condiciones postcoloniales entendiendo la configuración sociohistórica manifestada a través de los pueblos que obtienen independencia o se emancipan de los poderes imperiales y coloniales de Occidente, tales como Europa hasta 1945 o los Estados Unidos desde comienzos del siglo XX. La razón postcolonial precede y coexiste con las situaciones/condiciones postcoloniales. Si bien el prefijo “post”, semánticamente hablando, es contrapuesto a la idea de “precedencia”, podría justificarse en términos de condiciones postcoloniales, refiriéndose a utopías o como equivalente de la razón anticolonial (contramoderna), antes y después de la independencia política.

Una de las primeras dificultades al trazar este mapa de herencias coloniales y teorías postcoloniales es que los Estados Unidos generalmente no son vistos como una situación postcolonial y por ende, como una realidad con la que se puede contar en términos de teorías postcoloniales (Shohat, 1993: 102; McClintock, 1993: 1986-1987). Esta dificultad surge no solamente de las diferencias entre las herencias coloniales entre Estados Unidos y, digamos, Jamaica, sino y en especial porque la postcolonialidad (tanto como situación/condición, cuanto como producción teórica y discursiva), se conecta con las experiencias del Tercer Mundo. Si bien los Estados Unidos no tienen el mismo tipo de herencia colonial que el Perú o Indonesia, son, sin embargo, una consecuencia de la expansión europea y no otro país europeo estrictamente hablando. Pero a raíz del liderazgo norteamericano en la continuidad de esta expansión europea, los Estados Unidos estarían vinculados más con la razón postmoderna que con la postcolonial. La herencia cultural norteamericana adhiere a las teorías postmodernas como la de Fredric Jameson (Jameson,

1991), donde el espacio contestatario es producto de la herencia del capitalismo y no del colonialismo. La ya clásica discusión entre Jameson y Ahmad (Jameson, 1986; Ahmad, 1987) puede ser releída en este contexto. Como otro ejemplo que pueda sustentar la idea de lo postmoderno en complicidad con lo postcolonial, podemos citar los argumentos de Cornel West (1989) al referirse, como genealogía del pragmatismo norteamericano, a la evasión de la filosofía. Al leer a Emerson, Peirce, Royce, Dewey, Du Bois, James y Rorty entre otros, West sostiene que esta evasión norteamericana de la filosofía es consecuencia, justamente, del filosofar fuera de lugar. En otras palabras: de la práctica de una reflexión filosófica que no se sustentó en la necesidad de separarse de los centros coloniales, sino en las necesidades de los países coloniales mismos. De allí que West afirme que la postmodernidad puede comprenderse a la luz de tres procesos históricos fundamentales:

1 El final de la Edad europea (1492- 1945), que diezmó la confianza en sí misma de Europa y estimuló la crítica personal. En palabras de West:

[...] este monumental descentramiento de Europa produjo reflexiones intelectuales ejemplares, tales como la desmitificación de la hegemonía cultural europea, la destrucción de las tradiciones metafísicas occidentales y la deconstrucción de los sistemas filosóficos del Atlántico Norte (1989: 235).

2 El surgimiento de Estados Unidos como poder económico y militar que ofrecía las directivas en lo político y en la producción cultural.

3 Lo que West llama " 'el primer paso de descolonización del Tercer Mundo' promulgado por la independencia política en Asia y en Africa" (1989: 236).

En primer lugar, notemos que los tres procesos históricos invocados por West para la comprensión de la postmodernidad podrían también explicar el concepto de postcolonialidad. Hacien-

• La razón postcolonial: Herencias coloniales y teorías ...

do un juego de palabras, podríamos decir que la postmodernidad es el discurso de la contramodernidad emergida en las colonias de asentamiento; mientras la postcolonialidad es el discurso de la contramodernidad manifiesta en la colonización de profundo asentamiento, por ejemplo, Argelia, India, Kenya, Jamaica, Indonesia, etc.¹, donde el poder colonial se mantuvo con particular brutalidad

En segundo lugar, si se debe tomar en cuenta el primer paso de descolonización posterior a 1945 (lo cual nos remite a la descolonización en relación con el Imperio Británico y las colonias alemanas y francesas), entonces Latinoamérica -tanto la Hispana cuanto la Lusoamericana- no sería considerada como un proceso de descolonización prematuro y por tanto, no se aceptaría su ubicación en el Tercer Mundo. Ello explica que el concepto de postcolonialidad sólo recientemente ha comenzado a debatirse en los círculos académicos latinoamericanos de los Estados Unidos y es mayormente ignorado en los países de Latinoamérica, mientras que el concepto de postmodernidad goza ya de una extensa bibliografía particularmente en los países con una gran población de ascendencia europea, como Brasil y el Cono Sur

El mapa trazado por West sugiere una herencia colonial dividida en tres partes: a) colonias de asentamiento; b) colonias de profundo asentamiento antes de 1945; c) colonias de profundo asentamiento después de 1945. Según este mapa, el pragmatismo norteamericano, surgido en una colonia de asentamiento, sería el equivalente de las teorías postcoloniales surgidas en colonias de profundo asentamiento, de antes y después de 1945. El énfasis sobre la noción de postmodernidad -en lugar de postcolonialidad- en una colonia de asentamiento transformada luego en poder mundial, explica la atención que esta noción ha logrado en Latinoamérica. El hecho de que ya se empiece a observar artículos que vinculan la postcolonialidad con Latinoamérica, es el resultado de que el concepto de postcolonialidad se ha convertido en tema de debate en los círculos académicos de las mismas colonias de asentamiento elevadas ya a poder mundial, aunque la distinción entre la manifestación y los usos de la postmodernidad y de la

postcolonialidad no siempre se establezca claramente, ni se evalúen sus consecuencias. Cuando Dirlik, abierta y provocativamente afirma: "lo postcolonial comienza cuando los intelectuales del Tercer Mundo han llegado al mundo académico del Primer Mundo", no es posible evitar preguntarse lo mismo en relación con lo postmoderno, a la vez que considerar el argumento de West como una respuesta a la postmodernidad en los Estados Unidos.

En las colonias de profundo asentamiento como es el caso de la mayor parte de los países latinoamericanos, la preocupación por el tema de los discursos postcoloniales que coexiste con las condiciones postcoloniales, puede retrotraerse al momento inmediatamente posterior a la revolución bolchevique; es posible destacar algunas de sus manifestaciones, así el marxismo de José Carlos Mariátegui en Perú, en la década del '20; el caso de Enrique Dussel en Argentina, desde 1970 y también pensadores liberales como Leopoldo Zea y Edmundo O'Gorman, desde 1960 hasta hoy, en México.

En 1958, Zea publicó **América en la historia**, texto hoy legible como una teoría liberal postcolonial acerca de países de profundo asentamiento emancipados del poder colonial alrededor de los comienzos del siglo XIX. La problemática presentada por Zea se enraíza en una larga tradición cultural de los intelectuales hispanoamericanos desde el siglo XIX: la conflictiva relación con Europa y, luego del fin de siglo, con los Estados Unidos; en otras palabras: con el occidentalismo. En dos capítulos muy significativos, "España al margen de Occidente" y "Rusia al margen de Occidente", Zea permite inferir que las situaciones postcoloniales en Latinoamérica (colonias de profundo asentamiento, tipo b) tienen algunas similitudes con la transformación de Rusia en la Unión Soviética, pese a haber transcurrido casi un siglo entre la descolonización latinoamericana y la revolución rusa. Una semejanza muy obvia señalada por Zea proviene de la modernidad marginal de España y Rusia durante los siglos XVIII y XIX. Las enormes diferencias proceden de las épocas en que ocurrió cada uno de los procesos históricos, así como de que, mientras la descolonización de

- La razón postcolonial: Herencias coloniales y teorías ...

Latinoamérica ocurrió en las colonias españolas y portuguesas de profundo asentamiento, la revolución rusa se llevó a cabo en el corazón del imperio. Zea dedica un capítulo de su producción más reciente (Zea, 1988) a la relación semejante que tanto España como Rusia sostienen con el eurocentrismo, y que él considera una consecuencia de las fundacionales conceptualizaciones cartesianas y hegelianas de la "razón", como también del hegelianismo invertido de Marx y Engels en tanto utopía que no se materializa en Europa, sino en sus márgenes. Por mi parte, considero que la herencia histórica y su implementación revolucionaria en la Unión Soviética no están conectadas con la herencia colonial y el pensamiento postcolonial, por razones que ya describiré.

Jorge Klor de Alva es uno de los que reaccionan fuertemente en oposición a pensar las Américas en términos postcoloniales, y al hacerlo, pone en un primer plano la diferencia entre las herencias coloniales de asentamiento y las de profundo asentamiento. Al reproducir extensamente una cita de su tesis, se puede apreciar la diferencia entre un pensador neoliberal mexicano de los años sesenta como Zea, y uno chicano de los noventa que se enfrenta con la occidentalización y las herencias coloniales:

The first part of my thesis is simple: given that the indigenous populations of the Americas began to suffer a devastating demographic collapse in contact with the Europeans; given that the indigenous population loss had the effect, by the late sixteenth century, of restricting those who identifies themselves as natives to the periphery of the nascent national politics; given that the greater part of the mestizos who quickly began to replace them fashioned themselves primarily after European models; given that together with Euro-Americans (criollos) and some Europeans (peninsulares) these westernized mestizos made up the forces that defeated Spain during the nineteenth-century wars of Independence' and, finally, given that the new countries under criollo/mestizo leadership constructed their

national identities overwhelmingly out of Euro-American practices, the Spanish language and Christianity, it is misguided to present the pre-independence non-native sectors as colonized, it is inconsistent to explain the wars of independence as anti-colonial struggles, and it is misleading to characterize the Americas, following the civil wars of separation, as postcolonial. In short, the Americas where neither Asia nor Africa, México is not India, Perú is not Indonesia, and Latinos in the U.S. - although tragically opposed by an exclusionary will- are not Argelians (1992: 3).

Klor de Alva formuló esta tesis basado en sus investigaciones de la construcción de identidades entre los latinos y mexicoamericanos de la actualidad en los Estados Unidos. Aunque no está muy claro, su concepto de las Américas excluye el Caribe cuya consideración cambiaría radicalmente la visión de lo colonial y lo postcolonial, ya que el Caribe inglés y francés son colonias de profundo asentamiento del tipo c, mientras el Caribe español es de tipo b. Básicamente, la idea de Klor de Alva sobre las Américas es puramente hispana y angloamericana.

Aquí aparecen dos problemas a considerar. Uno es el de la diferencia entre las situaciones postcoloniales; el otro, entre los discursos y las teorías postcoloniales. Me inclino a comprender "las situaciones y discursos postcoloniales" como una configuración manifiesta por la liberación de las normas coloniales y las diferentes etapas del periodo moderno; por ejemplo, las independencias de Angloamérica e Hispanoamérica a finales del siglo XVIII y principios del XIX respectivamente, tanto como la descolonización de Indonesia o Argelia. Serían así situaciones y discursos postcoloniales del tipo a), b) o c). Tal formulación es quizá muy esquemática pero permite distinguir algunas de las confusiones y ambigüedades que conlleva la expresión.

• La razón postcolonial: Herencias coloniales y teorías ...

En contraste, las teorías postcoloniales no son parte de ninguna de las situaciones ni discursos postcoloniales, sino más bien la manifestación de las consecuencias de las situaciones y discursos postcoloniales del tipo b) y especialmente del c) Es la conciencia de la teoría postcolonial la que permite describir y separar -esto es, construir- las diferentes experiencias coloniales y postcoloniales, tanto situaciones cuanto discursos. Ahora bien, si entendemos la postmodernidad y la postcolonialidad como construcción de teorías, ambos términos emergen desde distintos tipos de herencias coloniales: [tipo a) la postmodernidad; tipos b) y c) la postcolonialidad]; es así que ambas teorías pueden verse como movimientos contramodernos que responden a diferentes clases de herencias coloniales y tienen en común el proceso de expansión occidental que identificamos con la modernidad.

El lector podría objetar aduciendo que la postmodernidad no es particularmente angloamericana ni siquiera europea, sino que pertenece a la historia del ser humano. Se puede argüir con la misma lógica, que otro tanto cabe decir de la postcolonialidad, afirmando que no es un problema de la modernidad y los países colonizados entre 1492 y 1945, sino más bien una cuestión global o transnacional. Estoy de acuerdo en parte con ambas afirmaciones. La modernidad es tanto la consolidación de los imperios coloniales de Europa, incluyendo sus consecuencias, cuanto también el sojuzgamiento de pueblos y culturas en lucha por su liberación, aunque su historia haya sido relatada principalmente por los discursos coloniales producidos por quienes detentaban el poder y lo hacían efectivo. De este modo, si la modernidad es tanto la consolidación de la historia europea, cuanto la historia silenciosa de las colonias de la periferia, la postmodernidad y la postcolonialidad -como operaciones de construcción literaria- son aspectos distintos de un intento por contrarrestar la modernidad desde diferentes herencias coloniales: 1 herencias desde/en el centro de imperios coloniales (por ej., Lyotard); 2 herencias coloniales en colonias de asentamiento (por ej., Jameson en los Estados Unidos); y 3 herencias coloniales en colonias de profundo asentamiento (por ej., Said, Spivak, Glissant)

Mi posición es, entonces, que la teorización de lo postcolonial permite descentrar las prácticas teóricas en términos de ubicación geocultural. Precisamente es aquí donde la distinción entre discursos postcoloniales y teorías, se hace dificultosa. Las teorías postcoloniales son discursos postcoloniales (políticos, legales, históricos y literarios de emancipación) que tienen la autoconciencia de ser prácticas teóricas en el sentido erudito de la palabra, como los discursos académicos, conectados a las tradiciones y reglas de las instituciones científicas. Por eso hubiera sido muy difícil concebir a Fanon, en 1961, como un teórico postcolonial. Su discurso, pese a ser atractivo y seductor, no ingresaba al marco conceptual de lo que en la época, era pensable académicamente, como discurso teórico. En ese entonces, la teoría en el campo de las humanidades se concebía principalmente en función de modelos lingüísticos, y en las ciencias sociales, en términos de leyes establecidas. Fanon se convierte en un teórico postcolonial, después de que la academia conceptualiza una nueva práctica teórica, inventa un nombre que la distingue de otras y la sitúa en un campo académico específico.

Las dificultades en trazar límites precisos ubican la teorización postcolonial en un lugar distintivo. Primero, porque la posición geocultural se hace explícita. Las prácticas teóricas postcoloniales se asocian con individuos que provienen de sociedades con fuertes herencias coloniales, que han estudiado y/o están en algún lugar del corazón del imperio. Soy consciente de que esta afirmación podría resultar peligrosa si se la interpreta para sostener que solamente ciertos individuos pueden producir un determinado discurso. No estoy planteando la cuestión en un marco de determinismo ontológico, sino más bien en términos de opciones y posibilidades. Estoy convencido de que, mientras no es necesario ser X para entender a los X (por ejemplo, chicanos, mujeres, mujeres de color, hispanos, etc.), cuando se habla de prácticas teóricas como intervenciones culturales y políticas, la política de identificación se convierte en parte de la política de ubicación: identificarse a sí mismo como X sería parte del proceso mismo de teorización sobre la condición social en la que los X han sido y son ubicados. Por lo tanto, parece

• La razón postcolonial: Herencias coloniales y teorías ...

que las posibilidades de teorización de las herencias coloniales puede efectuarse desde diferentes lugares: desde uno estrictamente disciplinar; desde el lugar de alguien para quien las herencias coloniales son históricas pero no significan en lo personal, y finalmente, desde alguien para quien las herencias coloniales forman parte de su misma sensibilidad. Creo que parte de la confusión y ambigüedad del término se debe hoy a las diferencias en el compromiso personal de cada uno en las teorizaciones postcoloniales. Sin embargo, el prejuicio contrario es el más corriente, esto es: pensar que las personas que *son de* algún lugar del corazón del imperio tienen la competencia necesaria para teorizar, no importa el lugar donde *estén*. Tal prejuicio ancla en la distribución ideológica del conocimiento en las ciencias sociales y las humanidades, unido con la distribución geopolítica en primero, segundo y tercer "mundos". Para decirlo de otro modo, mientras la *razón postcolonial* muestra un cambio de terreno respecto de su propio fundamento como práctica cognitiva, política y teórica; la *razón moderna* habla del fundamento de las humanidades y las ciencias sociales durante el siglo XIX, basándose en la herencia del Renacimiento y la Ilustración, en lugar de las herencias coloniales.

Esta idea proviene de Carl Pletsch (1981), quien, entre 1950 y 1975, trazó la división social y científica del trabajo en función de la división geopolítica del Primero, Segundo y Tercer Mundos. En ese período la tarea científica y social se reorganiza de acuerdo con el nuevo orden mundial y es, coincidentemente, cuando comienzan a sentarse las bases de los discursos coloniales y teorías postcoloniales, que aún no eran un tema de discusión cuando Pletsch escribió su artículo dedicado a las ciencias sociales. También es importante el período que señala Pletsch por las conexiones implícitas entre la descolonización y la Guerra Fría, que coloca nuevamente a Rusia/ Unión Soviética en el panorama, al margen de la sociedad occidental, como Segundo Mundo. La tesis de Pletsch es simple: la ansiedad occidental debida al surgimiento de las naciones socialistas y al crecimiento económico y tecnológico de la Unión Soviética, inspira la división del mundo en tres grandes categorías: los países tecno-

lógica y económicamente desarrollados, organizados democráticamente; los países también desarrollados tecnológica y económicamente pero gobernados por la ideología y los países tecnológica y económicamente subdesarrollados. Las bases de esta distribución no consisten en propiedades de los objetos clasificados, sino corresponden al lugar de enunciación que construye la clasificación; la enunciación se halla en el Primer Mundo, no en el Segundo ni el Tercero. Puesto que la clasificación se origina en los países capitalistas democráticamente desarrollados, éstos se convierten naturalmente en el Primer Mundo y son el modelo de posteriores clasificaciones. Mi primera hipótesis, entonces, es que la teorización postcolonial lucha por el desplazamiento del locus de enunciación desde el Primero al Tercer Mundo.²

Desde un enfoque epistemológico, la clásica distinción entre sociedades tradicionales y modernas puede recolocarse y redistribuirse. Así, el mundo moderno se divide en dos: el Primer Mundo es tecnológicamente avanzado, libre de restricciones ideológicas, capaz de pensamiento utilitario, por ende, *natural*. El Segundo Mundo es también tecnológicamente avanzado, pero sobrecargado por una élite ideológica que impide el pensamiento utilitario y el libre acceso a la ciencia. El mundo tradicional es económica y tecnológicamente subdesarrollado, con una mentalidad que obstruye el pensamiento utilitario y científico. Por ello, la distribución epistemológica del trabajo se torna parte integrante de la distribución ideológica del mundo y de la reconceptualización de la ciencia, la ideología y la cultura (Pletsch, 1981: 579). Pletsch redistribuye substancialmente el orden de las cosas y de las ciencias humanas, así como Michel Foucault (1966, 1969) lo hiciera para el siglo XIX, y contribuye a establecer el lugar de las prácticas teóricas postcoloniales y postmodernas a fines del siglo XX, luego del colapso del orden de los tres mundos y el fin de la Guerra Fría. Puede afirmarse que un rasgo relevante de lo postcolonial lo constituye la emergencia de loci de enunciación de acciones sociales surgidas en el Tercer Mundo, invirtiendo la imagen opuesta generada por una larga tradición que va desde la herencia colonial hasta la redistribución

• La razón postcolonial: Herencias coloniales y teorías ...

de la tarea científica que Pletsch analiza. Según esa imagen, si alguien procede de un país subdesarrollado, no podría producir pensamiento teórico significativo cuando la teoría se define según los parámetros del Primer Mundo. Lógica según la cual la teoría y las ciencias sólo se producen en países donde no existen las supuestas obstrucciones ideológicas para el pensamiento científico y teórico.

Mi segunda hipótesis supone que el locus de la teorización postmoderna se ubica en el Primer Mundo, si bien en oposición a esa configuración epistemológica descrita por Pletsch. Se puede decir así, que la razón postmoderna se apoya en las prácticas y entrenamiento teórico del Primer Mundo, interpolada con la base ideológica del Segundo. Esto la distingue de la razón postcolonial, donde la alianza se produce entre la producción cultural del Tercer Mundo y la imaginación teórica del Primero. Si bien en el artículo de Pletsch no hay referencias a la literatura, no podemos olvidar el enorme impacto de la producción literaria del Tercer Mundo: García Márquez, Assia Dejar, Salman Rushdie, Naguib Mahfouz, Michelle Cliff y tantos otros. El hecho de que este impacto se produzca en literatura -es decir, en el campo de la producción cultural y no en el de las ciencias sociales- apoya la tesis de Pletsch sobre la distribución del saber según áreas geoculturales. Explica también que el realismo mágico se haya convertido en el símbolo de la producción cultural tercermundista.

Repensemos ahora la distinción entre *venir de*, *estar en*, y *ser de*. Si tanto los discursos como las teorías postcoloniales están asociados con gente que viene de países con herencias coloniales, ello muestra cómo se desplaza el locus de producción intelectual del Primero al Tercer Mundo. Sin embargo, mientras es fácil atribuir la literatura a la producción cultural del Tercer Mundo, no ocurre lo mismo con la teoría, porque -retomando la distribución científica del trabajo analizada por Pletsch- el locus de producción teórica se ubica en el Primer Mundo. De aquí que mi tercera hipótesis consiste en suponer que las prácticas teóricas postcoloniales están cambiando no sólo la visión de los procesos coloniales, sino la base misma del concepto del saber occidental, al establecer conexiones

epistemológicas entre el lugar geocultural y la producción teórica

Al insistir en la vinculación de la teorización y el locus de enunciación (*ser de, venir de, y estar en*), sostengo que los loci de enunciación no son algo dado, sino representado; pero no presupongo por ello que sólo quienes vengan de tal o cual lugar puedan teorizar ciertos temas, ya que no me ubico en una posición determinista, sino que argumento en el campo abierto de las posibilidades lógicas, de las circunstancias históricas y la sensibilidad personal. En otras palabras: sugiero que para quienes las herencias coloniales son algo real, y les duelen, están más inclinados tanto lógica cuanto histórica y emocionalmente a pensar el pasado en términos de historias coloniales. Asimismo, sostengo que la teorización postcolonial reubica los límites entre el conocimiento, lo conocido y el sujeto cognoscente, razón por la cual tomo en cuenta la complicidad entre la teoría postcolonial y lo que se ha llamado “las minorías”. Por una parte, considero que la reflexión sobre el lugar del sujeto cognoscente en la economía social del conocimiento, es la principal contribución de las teorías postcoloniales, mientras que por otra parte, la descripción y explicación de lo conocido aparece como el mayor aporte de las teorías postmodernas

En la segunda parte de este trabajo, me dedicaré a las teorías postcoloniales como contramodernidad y loci de enunciación diferencial.

El argentino Enrique Dussel, enrolado en la filosofía de la liberación, articuló una idea similar de manera clara y convincente en la introducción a sus conferencias dictadas en Frankfurt, donde destaca que la modernidad aparece cuando Europa se articula como “centro” de la historia mundial que inaugura, lo cual implica que la noción de “periferia” como lo que rodea ese centro, forma parte integrante dialécticamente de la definición que Europa construye de sí (Dussel, 1993). Esta construcción intelectual fue lo suficientemente poderosa como para durar casi quinientos años hasta que los discursos y las teorías postcoloniales comienzan a cuestionar su hegemonía. Este desafío era impensable e inesperado para quienes

• La razón postcolonial: Herencias coloniales y teorías ...

partían del presupuesto de que la modernidad como período histórico era el único locus de enunciación posible. Un locus de enunciación que, en nombre de la racionalidad, la ciencia y la filosofía, instauró su propio privilegio sobre toda otra forma de pensamiento que, desde la perspectiva de esta racionalidad moderna, aparecía como irracional. De aquí que propongo que los discursos y teorías postcoloniales construyen una razón postcolonial como locus de enunciación diferenciado, si bien simplifico la cuestión para acentuar mi propósito.

Con “diferencial” aludo al desplazamiento de los conceptos y prácticas debidas a la noción sobre los saberes que se articula durante el período moderno³. En este contexto, por otro lado, si pudiera pensarse un proyecto similar para la denominada postmodernidad, veríamos que la postura de Dussel es semejante a la de Hommi Bhabha cuando habla *desde* las diferentes herencias coloniales, tanto de tipo b) como c). La coincidencia entre Dussel y Bhabha radica en que la razón postcolonial no está únicamente vinculada a las necesidades políticas de descolonización -en Asia, África o el Caribe- sino y especialmente, a la relectura del paradigma de la razón moderna. Tal es la tarea emprendida por Dussel y por Bhabha de manera diferente, aunque no contradictoria.

Luego de un detallado análisis de las construcciones kantiana y hegeliana, y de la idea de Ilustración en la historia europea, Dussel resume los elementos constitutivos de los mitos de la modernidad de esta manera:

1 La moderna civilización europea se entiende a sí misma como la más desarrollada, la civilización superior; 2 Este sentido de superioridad la obliga, como imperativo categórico, a “desarrollar” (civilizar, elevar, educar) a las civilizaciones primitivas, bárbaras y no evolucionadas; 3 El camino para este desarrollo debe ser el seguido por Europa en su propia evolución al salir de la antigüedad y la Edad Media; 4. Cuando los primitivos o bárbaros se opongan al proceso civilizatorio, la praxis de la modernidad debe, en última instancia, recurrir a la violencia necesaria para remover los impedimentos de

la civilización; 5 Tal violencia, que de muchas maneras produce víctimas, adquiere un carácter casi ritual: el héroe civilizador inviste a sus víctimas (el colonizado, el esclavo, la mujer, la destrucción ecológica de la tierra, etc.) con el rango de participe de un sacrificio redentor; 6 Desde el punto de vista de la modernidad, el primitivo o bárbaro se halla en un estado de culpa, (desde el momento en que, entre otras cosas, se opone al proceso civilizador) Esto autoriza a que la modernidad no sólo se presente a sí misma como inocente, sino como una fuerza que emancipa o redime a sus víctimas de la culpa; 7. Dado tal carácter "civilizatorio" y redentor de la modernidad, el sufrimiento y sacrificios (el costo) de la modernización impuesta a los pueblos "inmaduros", - los esclavos, las otras razas, el sexo "débil", etc.-, son vistos como inevitables y necesarios (Dussel, 1993: 66).

Dussel confronta estos mitos con otras alternativas de interpretación. Mientras Horkheimer y Adorno -y también pensadores postmodernos como Lyotard, Rorty o Vattimo- proponen una crítica de la razón violenta, coercitiva y genocida, Dussel propone una crítica del momento irracional de la Ilustración en tanto mito sacrificial, e intenta hacerlo no como negación de la razón, sino como afirmación de la razón del otro. La intersección entre la idea de una modernidad egocéntrica, fundada en la apropiación de la herencia clásica greco-romana y la emergencia de la noción de modernidad desde el margen -o sea, la contramodernidad- nos revela que la historia no comienza en Grecia, sino que los diversos inicios históricos están a su vez, sujetos a diferentes loci de enunciación. Este simple axioma es fundamental para la razón postcolonial. Por último, cabe destacar que el proyecto de Bhabha de designar lo postmoderno desde la posición postcolonial, lo acerca a Dussel y legitima la razón postcolonial en tanto locus de enunciación diferencial.

Mientras Dussel dibuja el mapa de la modernidad incluyendo en su geografía la expansión de los imperios español y portugués después del 1500, y revisa la narrativa de la Ilustración incorporando el fantasma de los relatos coloniales, Bhabha trabaja sobre la

• La razón postcolonial: Herencias coloniales y teorías ...

articulación de las instancias enunciativas La sugerencia programática de Dussel acerca de que la superación de estas falencias de la modernidad radica hoy, no tanto en el intento de sobrepasar la modernidad desde su interior -esto es la postmodernidad-, sino en un proceso de trans-modernidad, parece coincidir con las preocupaciones de Bhabha Si, como afirma Dussel, la superación de esas dicotomías presupone en primer término, que el lado más oscuro de la modernidad -es decir, la periferia colonial- se descubra a sí misma como inocente, tal descubrimiento implicará afirmar, primero, los loci de enunciación en los bordes de la expansión colonial y segundo, la construcción de la razón postcolonial a partir de los escombros de la modernidad europea y de las herencias transformadas de la cultura universal La contribución de Bhabha a la razón postcolonial estriba, a mi entender, en la prioridad ética y política que asumen los loci de enunciación por sobre la rearticulación de lo enunciado Por ello, Bhabha ubica la representación enfrentada con la epistemología y explora las posibilidades políticas de la colocación enunciativa en torno del concepto de "racionalidad mínima" enunciado por Charles Taylor.⁴

Lo postcolonial como ubicación del locus de enunciación diferencial, organiza el discurso contramoderno de Bhabha, pero esas colocaciones de la enunciación no se oponen dialécticamente a los loci de enunciación generados por la modernidad -la constitución del sujeto moderno y su subjetividad- en la constante invención y reconstrucción del yo y los conceptos monotópicos de la razón Son, más bien, lugares de irrupción, discontinuidades en la misma invención de la modernidad. Desde mi perspectiva, la "dilación temporal", concepto que Johannes Fabian (1982) identifica como negación de la coetaneidad, es el tiempo presente de la enunciación desde el cual, al reclamar este presente, se relega a otros loci de enunciación a un pasado Bhabha responde así, desde las herencias coloniales de la India británica, a la misma preocupación manifiesta por Dussel desde la herencia colonial de Hispanoamérica, o que Fabian desde una crítica a la ideología de la temporalidad en la práctica antropológica En la conclusión a su

Location of Culture , Bhabha recuerda al lector que el término "dilación temporal" presentado y empleado por él en capítulos anteriores del libro, engloba la idea de una "disrupción" en el discurso colonial. La "dilación temporal" se convierte así en un concepto que recorta en cuanto objeto de estudio, el discurso colonial y la teorización postcolonial como su locus de enunciación, debido al conflictivo diálogo entre personas con visiones de mundo y epistemologías diferentes. La teorización postcolonial asume tanto la división del objeto de estudio -lo colonial-, cuanto la del sujeto de la teorización postcolonial -el locus de enunciación-. Un similar debate epistemológico se encuentra en Norma Alarcón en el contexto de los estudios de género y etnicidad sobre la mujer, al declarar que:

El sujeto y objeto de estudio es ahora la mujer, pero el punto de vista heredado no ha sido cuestionado en modo alguno. Como resultado, algunas feministas angloamericanas tienden a convertirse en una parodia del sujeto masculino de la consciencia, revelando de esta manera su base etnocéntrica liberal (1994: 337)

La controversia epistémica en la teorización postcolonial, reside en que el sujeto escindido del discurso colonial se mira en el sujeto escindido de la teorización postcolonial; del mismo modo en que la mujer como sujeto cognoscente, se mira en la mujer en tanto sujeto a conocer. Por esta causa, es que debe realizarse un giro epistemológico en el cual se otorgue prioridad a la enunciación como promulgación, por sobre la acción en tanto representación.

El relevante concepto de Bhabha de "dilación temporal", surge de la intersección de dos marcos teóricos dispares. Uno proviene de las teorizaciones de Benveniste en los años sesenta sobre el aparato formal de enunciación, de la teoría de los actos de habla de Austin y Searle elaborada en los años sesenta y setenta, y también del acento colonial con que Gayatri-Spivak formulan la

• La razón postcolonial: Herencias coloniales y teorías ...

pregunta: "¿ Pueden los subalternos hablar?" El otro marco teórico proviene de Fabian (1981) con su negación de la coetaneidad en el discurso antropológico colonial. Según él, si la negación de la coetaneidad se aplica al locus de enunciación en vez de ser presentada en términos de comparación cultural, o según la noción de etapas de la civilización basadas en el presupuesto de la idea de progreso, la "dilación temporal" permite admitir la negación de la coetaneidad enunciativa y por lo tanto, también la violenta privación de la libertad, de las razones y legitimaciones para la intervención política y cultural.

El debate con Foucault y su olvido de lo colonial, es un momento esencial de los complejos argumentos que Bhabha desarrolla en su libro. La interpretación que hace de Foucault apunta a que éste, "al desconocer el momento colonial como presente enunciativo en la condición histórica y epistemológica de la modernidad occidental", cierra la posibilidad de captar la proporción occidental en el conflictivo diálogo entre el Occidente y las colonias. Más aún, Bhabha denuncia que Foucault desconoce precisamente el texto colonial como base para la relación de proporción que Occidente mantuvo "aún con la sociedad en la que lo colonial apareció históricamente" (Bhabha, 1994: 196). Dicho en otras palabras: el presente enunciativo es el presente del tiempo occidental y de sus loci de enunciación. Así es que los loci de enunciación coloniales se disuelven debido a la falta de contemporaneidad: las colonias producen cultura, y los centros metropolitanos producen discursos intelectuales que interpretan esta cultura, reinscribiéndose a sí mismos como el único locus de enunciación. Por último, Bhabha reinscribe el diálogo entre modernidad y postmodernidad por un lado, y entre colonialismo y discurso crítico postcolonial por el otro, con estas palabras:

Reading from the transferential perspective, where the Western ratio returns to itself from the time lag of the colonial relation, we see how modernity and postmodernity are themselves constituted from the marginal perspective of cultural difference. They

encounter themselves contingently at the point at which the internal difference of their own society is reiterated in terms of the difference of the other, the alterity of the postcolonial site (Op cit : 196)

La consecuencia del proyecto ilustrado que Bhabha destaca en Foucault, también es subrayada por Paul Gilroy (1993), al criticar a Jürgen Habermas y a Marshall Berman. Gilroy declara su oposición a la creencia en las promesas incumplidas de la modernidad; sostiene que la historia de la diáspora africana y la revisión del rol jugado por la esclavitud en la construcción de la modernidad, "requiere de una revisión más completa de los términos en los que se han planteado los debates de la modernidad, que los que cualquiera de sus participantes académicos esté dispuesto a conceder". (Gilroy, 1993: 46). "La configuración descentrada y plural de las subjetividades e identidades modernas que adopta Gilroy, se opone a la creencia de Berman en la unidad íntima del yo y del ambiente moderno". (Gilroy, 1993:46).

Podemos así unir estos tres nombres: Dussel, Bhabha y Gilroy, en su crítica a la construcción de la modernidad en el pensamiento postmoderno. Lo que los separa son sus respectivas herencias coloniales: española y latinoamericana para Dussel; diáspora africana, imperio francés, alemán y británico para Gilroy; Imperio británico y la colonización de la India para Bhabha.

Mi interés al explorar estas distinciones, se localiza en una pregunta fundamental acerca de las implicancias políticas de las decisiones académicas al dedicarse a la investigación y enseñanza de los discursos coloniales y postcoloniales. La cuestión a dilucidar ha sido presentada por Patricia Seed, cuando destaca la posición ambivalente entre el Primero y el Tercer Mundo, de investigadores como Said, Spivak o Bhabha, nacidos y criados en Palestina o Bengala, pero que lograron reputación académica en Occidente, por lo que ya no son del Oriente. Subrayo las palabras finales del

• La razón postcolonial: Herencias coloniales y teorías ...

párrafo de Seed: "De aquí que sus contribuciones al delinear el campo de estudio hayan emergido del mismo contexto internacional que tratan de estudiar " (Seed, 1992: 198)

Quisiera situar esta última frase entre el *desde* y el *de* atender a la correlación entre diseñar un campo de estudio y *ser de o no ser de*. La cuestión no es si alguien nacido en Holanda debe ser molinero, u otro nacido en Nueva York ser corredor de bolsa, o si cualquiera de esas personas tiene más autoridad en lo que respecta a esos temas específicos, sino a determinar quién habla, de qué, desde dónde y por qué. Hay dos puntos a dilucidar en esto: uno es la situación política de aquellos de "nosotros" -categoría vacía a ser llenada- *de* Norte o Sudamérica, la India, Irán o África, que estamos enseñando aquí, en los Estados Unidos, preocupados por las herencias coloniales y las teorías postcoloniales. El otro punto es la situación política de aquellos de "nosotros" -nueva categoría vacía a ser llenada- que somos *de* escribimos aquí. Tengo conciencia de que en un mundo transnacional, estas distinciones pueden percibirse con sospecha. No obstante, creo que deben tomarse en cuenta no tanto en términos de identidades nacionales, sino respecto del locus de enunciación y de la representación desde la que se construyen las teorías, a la vez que desde el locus de enunciación y de representación construidos en el proceso mismo de teorización.

Quisiera ahora concluir, abriendo el campo de discusión a nuevas áreas de debate metateórico postcolonial. Me he limitado, en mi análisis, a los loci de enunciación y a las categorías geoculturales, terreno en el cual las herencias coloniales y las teorías postcoloniales han sido discutidas en el pasado. Conceptos tales como Primero y Tercer Mundo, Occidente y Oriente, margen y periferia, colonialismo español o británico, son todos ellos categorías geoculturales. Al pensar lo que vengo exponiendo como una ruptura epistemológica, lo hice en función del lugar geocultural, asumiendo que uno de los motivos que guían la teorización postcolonial es el lugar geocultural de producción del saber y distribución del conocimiento. En mis argumentos, trato de comparar la política y la sensibilidad del lugar geocultural con los del género, la raza o la posición de clase ya que

en todos estos casos, la necesidad de teorías y la producción de saber no responden exclusivamente al deseo por la verdad, sino y tal vez principalmente, a preocupaciones éticas y políticas acerca de la emancipación humana. Desde esta perspectiva, debemos enfatizar que la emancipación promovida por las teorías postcoloniales, significa la emancipación de las categorías epistémicas elaboradas y establecidas en Europa por la modernidad que fueron construidas en complicidad con la expansión colonial.

La importante distinción cronológica presentada por Sara Suleri respecto de “la India inglesa” sesga estas categorías y pone a los discursos coloniales y postcoloniales bajo una nueva luz:

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

Lo destacable de esta cita es su rearticulación cronológica de lo colonial-postcolonial, que aparece sujeta a la conspiración entre el lenguaje y el Imperio. Decir “la India inglesa” es similar a decir “hispano” o “anglo América”, desde el momento en que la construcción de categorías geoculturales está muy vinculada con las lenguas imperiales.

No obstante, no toda la teorización postcolonial depende de la política y la sensibilidad del lugar geocultural. La ya citada Sara Suleri (1992a; 1992b); Trinh Minh-ha (1989), Chandra Mohanty (1988), entre otras, presentan una nueva dimensión teórica al leer el género y el feminismo en la condición postcolonial. Sus argumentaciones contribuyen a lograr una reorientación de las prácticas teóricas postcoloniales, en el encuentro con los aspectos destacados

• La razón postcolonial: Herencias coloniales y teorías ...

por mujeres de color o por quienes teorizan las fronteras, así el caso de Anzaldúa (1987), Saldívar (1992) o la diáspora africana en el ya citado caso de Gilroy (1993) Suleri visualiza dos temas importantes para el futuro de la crítica cultural y las teorías postcoloniales: uno pasa por el realineamiento de las polaridades Oriente/Occidente; colonizador/colonizado; nosotros/ellos, etc en la que se fundó la teorización inicial; la otra es la pregunta por el género y la condición postcolonial

La introducción del género y el feminismo en la crítica colonial confirma los avances epistemológicos mencionados de la teorización postcolonial, en dos direcciones diferentes pero complementarias, como mínimo: una de ellas compete a la rearticulación de la complicidad entre modernidad y la violencia de la razón, al denunciar la supresión de cualidades secundarias del campo del saber; la otra, al abrir la tarea erudita y la investigación académica a un campo que las excede: el de la esfera pública La fuerza de la teorización postcolonial -tanto como la de otras prácticas teóricas en el discurso de "las minorías"- reside tanto en su capacidad para una transformación epistémica, cuanto social y cultural Por otra parte, contribuye a redefinir y establecer la tarea de las humanidades en un mundo transnacional que es, él mismo, resultado de variadas herencias coloniales e imperiales

Notas

- ¹ Tomo de McClintock (1993: 88-89), la distinción entre "colonias de asentamiento", tales como Estados Unidos, Australia y Nueva Zelanda, y "colonias de profundo asentamiento", como Argelia, Perú, India y otras
- ² Se me ha advertido en ocasiones que no debiera hablar de Primero, Segundo ni Tercer mundo, porque tales entidades no existen Quiero aclarar que no me refiero a entidades sino a divisiones conceptuales del mundo que como tales, existieron y aún existen, aunque la conformación del mundo no sea la que inspiró tales divisiones Tengo la necesidad de disculparme por esta aclaración que siento como inevitable

- ³ Un ejemplo revelador de lo que vengo consignando es la contralectura que hace Norma Alarcón sobre las postulaciones teóricas de Jean-Luc Nancy. Nancy asigna un significado a la cultura chicana en una lectura donde la etnicidad y el lenguaje no interfieren con su propio discurso (un buen ejemplo de ello sería la ausencia de referencias al Maghreb en el lenguaje y la cultura francesas), por el contrario, el discurso de Alarcón proporciona una nueva ubicación desde un espacio en el cual la etnicidad y el lenguaje trastornan la posición del saber y del entendimiento (Nancy, 1994; Alarcón, 1994)
- ⁴ Si bien Taylor no elabora su concepto de "racionalidad mínima" en el libro citado por Dussel, las consideraciones epistemológicas surgidas de la trayectoria colonial no son los ejemplos paradigmáticos en los argumentos de Taylor

Bibliografía

- Adorno, Rolena and Mignolo, W D. (edit.). (1989) **Colonial Discourse** Special Issue of **Dispositio**: 36-38
- Alarcon, Norma (1990) "The Theoretical Subject(s) of This Bridge Called My Back, and Anglo-American Feminism" **Making Face/Making Soul**. G. Azaldúa (edit.): 356-369
- (1994) "Conjugating Subjects: The Heteroglossia of Essence and Resistance" **An Other Tongue. Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderland** Edited by A. Arteaga. Durham: Duke University Press, 125-138
- Anzaldúa, Gloria (1987) **Borderland/La Frontera** San Francisco: AuntLute
- Appiah, Kwame Anthony (1991) "Is the post- in Postmodernism the post- in Postcolonial?" **Critical Inquiry**, 17: 336-357
- Bhabha, Hommi (1994) **The Location of Culture** New York: Rutledge
- Dirlik, Arif (1994) "The postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism", **Critical Inquiry**, 2012: 328-356
- Dussel, Enrique (1993) "Eurocentrism and Modernity" **Boundary 2 (The Postmodernism Debate in Latin America)** J. Beverly and J. Oviedo (eds.) 20/3: 65-76
- Fanon, Frantz (1961) **Les damnés de la terre** París: Maspéro
- Jameson, Frederic (1991) **Postmodernism. Or the Logic of Late Capitalism** Durham: Duke Univ. Press

• La razón postcolonial: Herencias coloniales y teorías ...

- Nancy, Jean-Luc (1994) "Cut Throat Sun" **Other Tongue Nation and Ethnicity in Linguistic Borderland** Durham: Duke Univ Press, 113-124
- McClintock, Anne (1992). "The Angel of Progress: Pitfalls of the term 'Postcolonialism' " **Social Text** 31/32: 84-98
- Mignolo, Walter D (1993) "Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism?" **Latin America Research Review**, 2813: 120-134
- (1993) "Misunderstanding and Colonization: the Reconfiguration of Memory and Space" **SAO**: 212-260
- Minh-Ha, Trinh T (1989) **Women, Native, Other, Writing Postcoloniality and Feminism** Bloomington: Indiana Univ Press
- Mohanty, Chandra Talpade (1988) "Under western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse" **Feminist Review**, 30: 65-68
- Pletsch, Carl E (1981) "The Three Worlds or the Division of Social Scientific labor, circa 1950-1975" **Comparative Study of Society and History**, 23/4: 565-590
- Radhakrishnan, R (1993) "Postcoloniality and the Boundaries of Identity" **Calalloo**, 16/4:750-771
- Saldívar, José (1992) **The Dialectics of Our America** Durban: Duke Univ Press
- Seed, Patricia (1991). "Colonial and Postcolonial Discourse" **Latin America Research Review**, 2613: 181-200
- Shohat, Ella (1992) "Notes on the 'Post-Colonial' " **Social text**, 31/32: 114-140
- Suleri, Sara (1992b) "Woman Skin Deep: Feminism and the Postcolonial Conosition" **Critical Inquiry**, 18: 756-759
- (1992a) **The Rethoric of English India** Chicago: Chicago Univ Press
- West, Cornel (1989). **The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism** Madison: The Univ of Wisconsin Press
- Zea, Leopoldo. (1988) **Discurso desde la marginación y la barbarie** Barcelona: Anthropos
- (1958) **América en la historia** México: UNAM