

NI ORIENTALISMO NI OCCIDENTALISMO: EDWARD W. SAID Y EL LATINOAMERICANISMO

(Neither Orientalism nor Occidentalism: Edward W. Said and Latin Americanism)

EDUARDO MENDIETA¹

Stony Brook University (Estados Unidos)
Centro de Estudios Culturales UC Santa Cruz
emendieta@notes.cc.sunysb.edu

Artículo de reflexión Recibido: 18 de septiembre de 2006 Aceptado: 11 de octubre de 2006

(Traducción del manuscrito en inglés de María Luisa Valencia)

Resumen

El artículo se inicia con una discusión sobre el gran avance metodológico logrado por Said en su magistral obra *Orientalismo*, de la cual se aduce configuró sus obras siguientes. Es defendido contra los críticos que le imputan y ponen en duda su obra por pecados foucaultianos. En lugar de ello se muestra a Said como una mente filosófica innovadora que confrontó de manera frontal y autoconciente los retos metodológicos de su proyecto. En una segunda parte, el autor analiza la importancia de la figura fundadora del orientalismo que creara Edward Said para el desarrollo de una forma única de crítica latinoamericana. Aun cuando Roberto Retamar se acercó a las ideas centrales del orientalismo en su libro *Calibán*, lo hizo con referencia a una figura literaria que ocultaba parcialmente su utilidad crítica. La parte siguiente discute las formas en las que surgió un discurso paralelo durante los últimos años de la década de los sesenta y comienzos de los setenta, a saber la Filosofía de la Liberación. Se ha prestado especial atención a los primeros trabajos de Enrique Dussel y a su agenda de una «geopolítica de la filosofía». La etapa siguiente del desarrollo de la fertilización de los discursos críticos latinoamericanos por parte de la obra *Orientalismo*, de Said, comienza con el surgimiento de una comunidad crítica latino transamericana, que incluye a Fernando Coronil, Walter Mignolo, Santiago Castro-Gómez y Ofelia Schutte. El propósito general es relatar, documentar y subrayar las formas en las que las tesis de Said sobre el orientalismo han influenciado de manera productiva el surgimiento de un tipo de discurso único que ha dado en llamarse «latinoamericanismo».

Palabras clave: Edward Said, orientalismo, latinoamericanismo, teoría crítica.

¹ Profesor asociado de filosofía en la Universidad de Stony Brook. Es autor de *The Adventures of Transcendental Philosophy* (2001) y *Global Fragments: Globalizations, Latinamericanisms, and Critical Theory* (2004). Ha traducido y editado obras de Enrique Dussel. Escribe sobre la globalización, la teoría postcolonial, Foucault, Habermas y la Teoría Crítica.



HOLANDA, 2006
Fotografía de Marta Cabrera

Abstract

The article begins with a discussion of the methodological breakthrough made by Said in his magisterial *Orientalism*, which it is claimed also informed his subsequent works. He is defended against critics who impute on him with, and impugn him for, Foucauldian sins. Said is instead shown to be an innovative philosophical mind that confronted the methodological challenges of his project frontally and self-consciously. In a second part, the author considers the importance of Edward Said's pioneering trope of Orientalism for the development of a unique form of Latin American criticism. While Roberto Rattmann approximated the central ideas of Orientalism in his book *Caliban*, he did it with reference to a literary trope that partly concealed its critical usefulness. The next section discusses the ways in which a parallel discourse emerged during the later sixties and early seventies, namely Liberation Philosophy. Particular attention is given to the early work of Enrique Dussel and his agenda of a "geopolitics of philosophy." The next stage of the development of the fertilization of Latin American critical discourses by Edward Said's Orientalism work begins with the emergence of a trans-American Latino critical community that includes Fernando Coronil, Walter Dignolo, Santiago Castro-Gómez, and Ofelia Schutte. The overall aim is to chronicle, document, and underscore the ways in which Edward's Said's theses about Orientalism have productively influenced the emerge of a unique type of discourse that has been called "latinamericanism."

Key words: Edward Said, orientalism, latinamericanism, critical theory.

I

Como para confirmar una de las afirmaciones centrales de Edward Said sobre el orientalismo —a saber que el Otro que debe proyectar y fantasear el orientalismo debe por definición permanecer silencioso, debe, en realidad, comprenderse como incapaz de hablar y producir conocimiento por sí mismo o sí misma sobre ellos mismos—, la obra de Said ha sido tan prodigiosamente comentada, criticada, desechada, difamada, tergiversada, malinterpretada, e insinuada, que su gran avance epistemológico, conceptual y filosófico ha hecho todo menos desaparecer. Las obras de Said se han reducido a un *resentimiento filosófico* y su fuerza conceptual central ha sido desnudada por una psicología que se le ha imputado como de desaliento y envidia. En lo que sigue, por consiguiente, quisiera empezar por eludir todas las caricaturas de la obra de Said, y apuntar directamente a lo que creo que ha hecho su trabajo pionero, incomparable, irremplazable y también singularmente inimitable. En la segunda parte de mi artículo, me dirigiré a la forma en la que la obra de Said fue anticipada en parte, pero también apropiada por un grupo de pensadores latinoamericanos que desarrollaron un tipo de crítica que ha sido llamado latinoamericanismo, lo que en una de sus formas más recientes tiene como una de sus tesis centrales la superación del occidentalismo.

Debe recalcar desde el principio que *Orientalismo* no fue un libro huérfano, una especie de bosquejo afortunado. Como lo ha explicitado Said muchos textos y entrevistas posteriores, *Orientalismo* fue seguido muy de cerca por *The Question of Palestine* y *Cubriendo el Islam* (Said, 2001; 1997; 2005). Estos dos libros, de hecho, buscaron ejemplificar y documentar aún más lo que había elaborado de manera tan elocuente en *Orientalismo* (Said, 1979). Sin embargo, cuando se comenta y desecha la obra de Said, pocos, muy pocos comentaristas discuten la dependencia que las obras más abiertamente políticas tienen de la más teórica. Esta falla lleva a oscurecer y minimizar la dimensión práctica y comprometida de la obra de Said. También oculta que la obra de Said nunca fue simple o meramente condenatoria. A decir verdad, el no leer estas obras como una trilogía, que es como Said las concibió, si no al comienzo, luego cuando las escribía e investigaba sobre ellas, nos impide reconocer que la metodología que domina toda la obra de Said fue a la vez arqueológica y genealógica. Cuando uso estos términos, estoy de hecho haciendo alusión a la obra de Michel Foucault, que sin duda influenció la de Said, como él mismo lo ha señalado. Pero, creo que Said fue más allá de Foucault, quien en mi opinión lo dotó de un lenguaje y un par de metáforas, pero no del ímpetu metodológico ni de la visión humanística amplia ni ciertamente de lo que Said llamó la actitud secular y mundana del intelectual comprometido que dice la verdad al poder dominante.² Debe recordarse que los héroes conceptuales y generativos de Said fueron pensadores como Frantz Fanon, Aimé Césaire, C.R.L. James, pero también Ernst Robert Curtius y Erich Auerbach, pensadores que están lejos de las posturas estructurales y posthumanistas (Said, 2003). Esta digresión es necesaria, porque un grupo de académicos ha buscado desechar a Said alineándolo con Foucault y de este modo imputándole el antihumanismo, cinismo y nihilismo político que plagaron la obra de éste.³ También es importante recordar las muchas ocasiones en que de manera explícita, por escrito y oralmente, Edward Said rindió homenaje pero también tomó distancia de Foucault.⁴ Aun así, aunque no pueda asimilarse a Said con cierto tipo de análisis foucaultiano, quisiera mantener los términos «arqueología» y «genealogía» para hablar de lo que Said estaba elaborando en *Orientalismo*, por razones que se harán más evidentes a medida que avanzamos.

² En una entrevista Said señala que Foucault dejó de interesarle en la medida en que se le aparecía como un simple escriba del poder que celebraba el triunfo del poder pero ahora no tenía nada que decir sobre cómo el mismo poder estaba siempre en disputa y confrontación (Said, 2001:214).

³ Véase por ejemplo la que fuera una entrevista de James Clifford sobre *Orientalismo*, ahora reimpressa (Clifford, 1988:255-276).

⁴ Véase por ejemplo las composiciones sobre Foucault (Said, 2000). También, las numerosas referencias, tanto apreciativas como críticas, de Foucault (Said, 2001).

Una lectura cuidadosa y atenta de la introducción de *Orientalismo* revelará en primer lugar, y lo que es más importante, que Said estaba muy conciente de que estaba abriendo nuevos caminos conceptuales y metodológicos. La presentación de este ya canónico texto del pensamiento crítico del siglo XX es una densa «meditación sobre el método». En estas páginas, Said se esfuerza por dejar explícito qué es lo que trata de hacer, pero también se muestra impaciente por continuar con la historia. Está más interesado en mostrar lo que le ha revelado su método que en retrasar sus descubrimientos prolongando una discusión metodológica. De hecho, muy al comienzo en la introducción a *Orientalismo*, Said hace referencia a las dos obras más metodológicas de Foucault, *La arqueología del saber* y *Vigilar y castigar*, con el fin de apropiarse del análisis del discurso de Foucault (Said, 1979). Pero, creo que la referencia a esas obras metodológicas anuncia también que el mismo Said está desplegando una obra metodológica, cuyo método se dilucida mejor por lo que logra, lo que produce, en lugar de por cuán exhaustiva y detalladamente hace explícito su *modus operandi*. Un método es lo que nos permite descubrir, develar, desenterrar y dilucidar lo que el positivismo de lo evidente esconde y entierra con la fuerza de la autoridad de la ciencia y la sabiduría conferida. Sin embargo, Said logra desplegar en algunas páginas de densa argumentación lo que piensa que es generador e innovador, aunque incipiente, en su perspectiva.

Said comienza analizando tres significados que se propone adherir al término orientalismo. En primer lugar, es el nombre colectivo para una serie de disciplinas, y en tal sentido se refiere a la forma en la que se codifica y disciplina el conocimiento en una cierta matriz epistemológica que corresponde a la forma en la que se legitima y autoriza el conocimiento dentro de la academia occidental. En segundo lugar, el término se refiere a una «institución corporativa» que impera sobre una «geografía imaginaria» «epistemológica y ontológicamente» constituida, que autoriza, augura, instiga, exige y prohíbe declaraciones académicas, literarias, legales, estéticas y geográficas que hacen al oriente disponible, controlable, adquirible. El orientalismo, en tal sentido, es un *dispositivo*, es decir, un artefacto de poder-conocimiento que convierte las culturas y sus territorios en objetos de conquista y consumo imperiales. Un tercer sentido como Said quiere que se entienda el término es en su sentido Vichiano radical, es decir, como un término que en su evidente contingencia e indexicalidad histórica nos remiten al hecho de que estas metodologías disfrazadas como marcadores geográficos son productos de la historia humana, que una vez analizados como formaciones históricas nos revelan cuánto están implicados y son cómplices «Oriente» y «Occidente» en las fantasías y sueños de dominación de cada uno. El orientalismo, en este tercer sentido debe entonces evocar la coproductividad y la codeterminación de Oriente y Occidente. Como lo escribe Said: «Por consiguiente tanto como Occidente mismo, Oriente es una idea que tiene una historia y una tradición de pensamiento, imagería y vocabulario que le han

dato realidad y presencia en y para Occidente. *Así es como las dos entidades geográficas se apoyan y en cierta medida se reflejan*» (Said, 1979). No podemos pensar, entonces, a Occidente sin su imaginado y abyecto Oriente, ni podemos concebir a Oriente sin la forma como éste a su vez debe imaginar a su contraparte, Occidente. De hecho, Said había aludido a este entrelazamiento antes en la introducción cuando escribió: «La cultura europea ganó en fuerza e identidad deslindándose de Oriente como una especie de sucedáneo e incluso de ser subterráneo» (Said, 1979).

Hasta aquí, entonces, tenemos que el orientalismo es un régimen disciplinario de producción de conocimiento con efectos de poder muy reales, efectos de poder que a su vez sancionan más de su producción de conocimiento y más de su propia acumulación y consolidación de poder. A la vez, el orientalismo es también, esto se hace bastante evidente a partir de las dos partes que cité, una «máquina de identidad»,⁵ una máquina que produce y reproduce cierta ontología del sí mismo

⁵Para una discusión sobre el término «máquinas de identidad» véase Appiah, 1992.

(*self*). El orientalismo, como dispositivo de poder-conocimiento, es lo que yo llamaría un dispositivo epistemo-onto-lógico que produce un «sí mismo» (*self*) y un «otro» en oposiciones conflictivas, jerárquicas y aborrecibles de tal manera que el sí mismo (*self*), el yo, o «nosotros» del Occidente, vive en forma parasitaria y depredadora de la derogación, abyección y subalternización de su otro. Al mismo tiempo que su otro es producido, debe producir para sí una mismidad ficticia, imposible, alienante. Así, ya en las primeras cinco páginas de la introducción de *Orientalismo* Said ha anunciado que el orientalismo no se trata sólo de la producción de un otro, el oriente, al que occidente excluye y del cual deriva beneficios muy tangibles. El orientalismo debe por definición entrañar la producción y la productividad de otra ficción meta-geohistórica, el oeste, occidente. El orientalismo es un elemento imprescindible de un proceso de occidentalización, la producción de un imaginario sobre y en torno al occidente. A su vez, entre más se constituye occidente mediante este imaginario, más orientaliza a su otro.

La crítica del orientalismo por tanto no es simplemente una crítica que busque sacarnos de los errores y prejuicios sobre este otro imaginado, el «oriente», sino que es a la vez una crítica explícita de los errores, prejuicios y fantasías que tenemos sobre nosotros mismos, el «yo», el sí mismo de «occidente». De hecho, si concebimos el orientalismo como un mecanismo epistemo-onto-lógico que condiciona el horizonte de la existencia posible y de la experiencia para agentes históricos, entonces, la crítica del orientalismo debe proseguirse con el objetivo de una fenomenología del sí mismo imperial. A decir verdad, esto es lo que Said logra de manera explícita y magistral en la continuación de *Orientalismo*, a saber *Cultura e imperialismo* (Said, 1994). Sin embargo, ya en 1978 en la introducción que estamos analizando encontramos los elementos de esta fenomenología crítica y a la inversa de la agencia y de la subjetividad imperiales que inspecciona el mundo con petulancia, desdén e incuestionada soberanía.

Lo que he llamado fenomenología del ser imperial, que también podría llamarse análisis del *Dasein* Imperial, se hace explícita en la explicación posterior de Said sobre sus criterios metodológicos. Después de discutir los tres sentidos en los que define el orientalismo, Said limita y refina el sentido que quiere atribuir al término orientalismo haciendo tres calificaciones explícitas. En primer lugar, aunque el orientalismo se refiere a un sistema de ideas y textos que configuran y contienen una ideología, sería errado «asumir que Oriente era *esencialmente una idea*». Es más que una simple ideología. Segundo, aun cuando se tome como ideología y compendio de ideas, éstas no pueden comprenderse plenamente sin un «análisis de su fuerza y sus efectos, de sus configuraciones de poder» (Said, 1979). Las ideas tienen poder y el poder produce ciertas ideas, así como la verdad tiene efectos de poder y tales efectos producen ciertas verdades, para parafrasear al Foucault de los últimos tiempos. En tercer lugar, y como calificación final, la meta no es involucrarse en un acto ingenuo de purificación epistemológica. Aun cuando se dijera la verdad sobre el orientalismo, seguiría perdurando, precisamente porque el orientalismo se trata menos de lo real y más sobre el tipo de verdad y los efectos del poder que tiene debido a sus mitologías sobre «ellos» y «nosotros». Como lo plantea Said: «Yo mismo creo que el orientalismo es más valioso específicamente como signo del poder Europeo-Atlántico sobre Oriente que como discurso verídico sobre Oriente» (Said, 1979). No es que Said no esté interesado en la verdad, sino que para llegar a lo que puede ser «verídico» tenemos que trabajar a través de los siglos de ficción, mitología y tergiversación sedimentada que produjeron sus propias verdades, y sobre todo, tenemos que desmontar el dispositivo de poder-conocimiento que mantiene el monopolio no sólo de quién está autorizado para hablar, sino también de lo que puede decirse sobre el «otro» independientemente de quién lo diga.

Después de estas salvedades, Said afirma que malinterpretamos por completo el orientalismo si pensamos en él en términos de un complot malvado por parte de «Occidente» o «Europa». En lugar de ello, debemos entender el orientalismo como una *distribución* de «la conciencia geopolítica en textos estéticos, académicos, sociológicos, históricos y filológicos». En otras palabras, es una forma de delinear un mapa cognitivo del mundo. El orientalismo es también una *elaboración* del mundo según ciertas herramientas y propósitos. El orientalismo, entonces, es un *Gestell*, una manera de ubicar el mundo de cierta forma, según ciertas *Gestalts*, figuras y modelos, que divulgan y son la expresión directa del poder de volición. El orientalismo es la corporalización de, y así lo plantea Said: «una cierta *voluntad* o *intención* de entender, en algunos casos de controlar, manipular e incluso incorporar lo que es un mundo evidentemente distinto (o alternativo y original); es, por encima de todo, un discurso que de ninguna forma está en relación de correspondencia directa con el poder político en su crudeza, sino más bien que es producido y existe en un intercambio desigual con diferentes tipos de poder, configurados hasta

cierto grado por el intercambio con el poder político (como con un establecimiento colonial o imperial), el poder intelectual (como con las ciencias dominantes tales como la lingüística comparativa o la anatomía o cualquiera de las ciencias políticas modernas), el poder cultural (como con las ortodoxias y los cánones del gusto, textos, valores), el poder moral (como sucede con la idea sobre lo que “nosotros” hacemos y “ellos” no pueden hacer o no entienden como “nosotros” lo entendemos). *En realidad, mi argumento es que el orientalismo es —y no representa simplemente— una dimensión considerable de la cultura moderna político-intelectual, y como tal tiene menos que ver con el Oriente que con ‘nuestro’ mundo»* (Said, 1979, énfasis agregado).

Quiero subrayar lo que hace Said aquí. Cuando habla sobre estas diferentes modalidades de poder —esto es, el político, el cultural, el intelectual y el moral—, está recentrando nuestra atención en la dimensión metodológica de su análisis sobre el orientalismo. Y hacia lo que dirige nuestra atención es a que el orientalismo forma parte esencial de una ontología de los sí mismos que están posicionados en espacios geográficos, sociales, históricos, culturales, morales y políticos en ciertas formas muy específicas: como amos de un mundo que está esperando ser poseído, controlado y conocido de manera soberana e indivisible. El mejor momento y el más explícito de este brillante avance conceptual viene hacia el final de la introducción cuando Said escribe, y debo citarlo en toda su extensión, puesto que es Said en toda su magnificencia:

Mis principales dispositivos metodológicos para estudiar la autoridad en el presente texto son lo que puede llamarse *ubicación estratégica*, que es una manera de describir la posición del autor en un texto que estudia el material oriental sobre el que escribe, y *formación estratégica*, que es una forma de analizar la relación entre textos y la forma en la que grupos y tipos de textos, incluso géneros textuales, adquieren masa, densidad y poder referencial entre sí mismos y por ende en la cultura en general. [...] Todo el que escribe sobre Oriente debe situarse de cara a oriente; traducida en su texto, dicha ubicación incluye el tipo de voz narrativa que adopta, el tipo de estructura que construye, los tipos de imágenes, temas, motivos que circulan en su texto —todo lo cual se añade a las formas deliberadas de dirigirse al lector, contener el oriente y finalmente, representarlo o hablar en su nombre ... Adicionalmente, cada obra sobre oriente se *afilia* con otras obras, con audiencias, con instituciones, con el mismo oriente (Said, 1979).

El orientalismo es, en suma, una forma de producir sitios de autoridad que *per definition* excluyan a otros y otras formas de producir y reclamar conocimiento y finalmente, autoridad moral y agencia política. Este lugar de autoridad, determinado por la *ubicación estratégica*, ilustrada por la *Gestalt* que proyecta el orientalismo, a su vez coordina, mapea, aglutina, ordena y rige todo un horizonte de verdades, relatos, imágenes e incluso géneros que cognitivamente y ontológicamente retículan el mundo,

haciéndolo cognoscible en formas muy específicas, que nuevamente excluyen y desautorizan otros mapas cognitivos. Debe anotarse entre paréntesis que lo que Said llamó en 1978 *ubicación estratégica y formación estratégica* es lo que en *Cultura e imperialismo* denominará con la frase «estructura de actitud y referencia». Y aquí se hace explícito cómo la obra de Said es arqueológica y genealógica en formas que no pueden reducirse al tipo de genealogía de Michel Foucault. Sin embargo, los términos son útiles en cuanto nos permiten anticipar las formas en las que el análisis y la fenomenología que hace Said del sí mismo imperial y occidentalista es a la vez un compendio, un catálogo, un inventario, para usar la expresión que Said se apropia con gusto de Gramsci, y una genealogía de nuestros sí mismos contemporáneos. Si leemos *Orientalismo* de la manera correcta como una genealogía de este sí mismo imperial y occidentalizante y orientalizante, reconoceremos que el orientalismo es un tipo de discurso que no sólo es restrictivo y represivo, sino que más importante, es generativo, productivo, instigador y prospectivo. Si percibimos esto, también podremos percibir que Said estaba menos interesado en recolectar un catálogo de razones y propósitos escolásticos, que en proporcionarnos las herramientas críticas para liberarnos de una ontología imperial, o lo que he llamado aquí una máquina epistemo-onto-lógica que condiciona las formas en las que podemos vivir nuestra agencia moral y nuestra subjetividad política. Ahora se hace claro que Edward W. Said buscó situarse más allá del orientalismo y el occidentalismo, más allá de teodiceas y teologías de las mitologías que secuestran la historia secular humana de los agentes humanos, sin considerar la cultura en la que nacieron y a qué culturas contribuyeron a hacer más híbridas y heterogéneas. Pues al igual como la teodicea es una forma de exculpar las injusticias de la historia humana cubriéndolas con el manto de un plan divino, el orientalismo y el occidentalismo son formas de ocultar cómo está el otro presente en nosotros y nosotros en el otro.

II

Ahora llevaré mi discusión a lo que tomo como una discusión a veces subterránea y a veces bastante explícita con la obra de Said. Sin embargo, en lugar de documentar ejemplos de citas específicas, quisiera examinar un horizonte de discurso por medio de una tipología. A medida que avanzo en mi análisis de las diferentes formas de latinoamericanismo, se hará explícito cuándo y para quién Said ha sido un interlocutor. También debo señalar desde el comienzo que aunque la recepción de

⁶ Para ver una de las lecturas más interesantes sobre la relación de Said con el latinoamericanismo, véase Castro-Gómez, 1996:145-170; capítulo 6: «narrativas contramodernas y teorías poscoloniales: la propuesta hermenéutica de Walter Dignolo». Véase también Ashcroft, 2001:22-35.

Said por parte de algunos latinoamericanistas ha sido en extremo productiva, llegó bastante tarde debido a la geopolítica del conocimiento.⁶ Said fue leído como si fuera norteamericano, esto es, como intelectual estadounidense. Su obra sobre Palestina se leyó de manera política como

oposición al imperialismo estadounidense, pero sus obras más teóricas fueron leídas con recelo. De hecho, su obra junto con la de otros llamados críticos postcoloniales se consideró otra exportación epistemológica de la academia estadounidense, en el mejor de los casos, y otro artefacto para oscurecer las formas en las que los Estados Unidos despliegan sus propias formas de orientalismo sobre América Latina, en el peor de los casos (Mignolo, 1993). Aun así, el diálogo tuvo lugar, y fue un diálogo en ambos sentidos, como se hace evidente en su libro *Culture and Imperialism*.

El latinoamericanismo es el nombre que se da a las formas de conocimiento, actitudes ideológicas y espejos espectrales.⁷ El latinoamericanismo como forma de conocimiento ha asumido diferentes formas, como veremos más adelante. El latinoamericanismo es plural porque se trata de la forma como Latinoamérica ha sido retratada por al menos cuatro agentes de imaginación importantes: la misma Latinoamérica, los Estados Unidos, Europa y más recientemente, los latinos. Hay muchas Latinoaméricas, y no solamente por los altos y bajos de sus límites y su lugar cambiante en el imaginario occidental, como lo ha sustentado de manera excelente Arturo Ardao (1993), sino también porque ha sido imaginada de manera diferente por diferentes actores sociales. A decir verdad, la pluralidad del latinoamericanismo debe entenderse adecuadamente en relación con lo que Said llamó «estructura de actitud y referencia», o en la forma previa de *Orientalismo*, «ubicación estratégica» y «formación estratégica». Dónde está el *locus* de la enunciación y *sobre* quién o qué estamos haciendo demandas de conocimiento, son preguntas que imponen la terminología y las mediaciones sobre el método de Said. Lo plural en los latinoamericanismos se refiere así a estas diferentes «ubicaciones estratégicas» y «formaciones estratégicas». Finalmente, el latinoamericanismo tiene que ver con los espectros que acosan el ascenso del occidente a la dominación global, y porque en él (lo latinoamericano imaginado) también encontramos reflejados los sueños de una «América» alterna y posiblemente de un occidente distinto. En lo que sigue, diferenciaré entre cuatro tipos de latinoamericanismos que registran no sólo una cronología particular, sino también el desplazamiento de la ubicación, o lugar geopolítico, del agente que imagina, así como las nuevas formaciones epistémicas y la regulación de la matriz de conocimiento.

El *primer* tipo de latinoamericanismo surgió en parte como respuesta a 1848 y 1898, los momentos idénticos del imperio estadounidense.⁸ Este tipo de

⁷ La siguiente discusión se amplía y elabora más en mi libro *Global Fragments: Latinamericanisms, Globalizations, and Critical Theory* (De próxima aparición).

⁸ Este primer tipo de latinoamericanismo debe estar demarcado de manera más adecuada por dos fechas: primero, la promulgación de la Doctrina Monroe en 1823, y, segundo, su institucionalización en 1948 con la fundación de la Organización de Estados Americanos. Este tipo de latinoamericanismo de Kulturkampf, además, debe considerarse como puntuada internamente por la revolución mexicana de 1910. Esta revolución, que en palabras de Paz dio lugar al México moderno y de la cual surgen las corrientes intelectuales románticas e historicistas que han alimentado el latinoamericanismo más intelectual, registrado también en el imaginario de los Estados Unidos, como lo documentó el periodismo de revolucionario comprometido de John Reed (Véase Rosenstone, 1975, en especial el capítulo 10: «Mexico»). Véase igualmente Wilson, 1993:340-361. Sin embargo el romanticismo revolucionario que inspiró la revolución mexicana en sectores de tendencia izquierdista de la sociedad estadounidense se transferiría a Rusia, y luego a los anarquistas españoles.

latinoamericanismo puso en la balanza a los Estados Unidos y Latinoamérica en términos de unas perspectivas culturales y espirituales odiosamente diferenciadores y opuestas. La ideología dicta que uno es vulgar, materialista, utilitario, desalmado y carece de raíces culturales, mientras el otro es el heredero legítimo del espíritu europeo de cultura, civilización y principios idealistas fundados en el amor y la tradición. Aunque esta diferenciación ha sido articulada de mejor manera por José Enrique Rodó (1988), también podemos encontrarla en la obra de José Martí (1977). Esta oposición se convirtió en un acto de fe fundamental para generaciones de pensadores en América Latina, aun cuando no compartieran el léxico o el estado de ánimo. Algunas veces de manera abierta, pero la mayoría en forma soterrada como punto de partida hermenéutico, encontramos el mismo prejuicio en la obra de pensadores seminales mexicanos, como José Vasconcelos, Leopoldo Zea e incluso Octavio Paz. Otro punto de partida importante para este tipo de latinoamericanismo es la doble atadura en la que una naciente identidad latinoamericana se encontró a sí misma. Esta «identidad criolla», esta verdadera identidad «americana» no era anglosajona ni española y ciertamente no simplemente europea. Así, igual como buscaba distanciarse de la América anglosajona, también buscó hacerlo de la Europa imperial y colonial. Sin embargo, este distanciamiento no era un rechazo absoluto. América se convertiría en la tierra en la que se realizarían la esperanza y la promesa de Europa.⁹ Algunos, de hecho, llegaron hasta afirmar que el problema era que Latinoamérica no se acercaba lo suficiente a Europa, o más bien, que Latinoamérica aún tenía que expresar lo mejor de Europa, a la vez que prescindía del pasado y la costumbre patricia, monárquica y feudal de la antigua Europa. Tales opiniones asumen una voz en las obras de Domingo Sarmiento, quien básicamente estableció toda una escuela de pensamiento basada en la oposición «civilización y barbarie» (Sarmiento, 1868).

Este primer tipo de latinoamericanismo registró entonces en el pensamiento la expansión colonial e imperialista de los Estados Unidos, y la resistencia y el rechazo latinoamericano de tal arremetida en sus territorios, su cultura y sus tradiciones. Este latinoamericanismo fue una manifestación cultural de una confrontación geopolítica de culturas. Debería definirse adecuadamente este primer tipo de latinoamericanismo como una *Kulturkampf* (lucha cultural) latinoamericanista. Esta *Kulturkampf* confrontó una modernidad imperialista con una promesa protopostmoderna de una modernidad humanista y plutotópica

⁹ Una pregunta muy válida, e incluso necesaria, que plantea este enunciado es «¿cuál Europa?». Corriendo el riesgo de extender más de lo preciso mi análisis en este artículo, aduciría que no hay una Europa, como no hay una Latinoamérica. Europa es un ideal, una idea y una ideología. Ha habido muchas Europas y sus historias han sido o bien borradas o bien relegadas al cenicero de la historia, o se han vuelto prominentes y orientadoras. Podría hablarse de la Europa del siglo XVI, con España y su centro imperial y colonial, o de la Europa de los Países Bajos en el siglo XVII, etc. La historia de Europa puede escribirse como la historia de la sucesión de diferentes poderes imperiales y coloniales, con su respectiva serie de misiones civilizadoras Pagden, 2002. Un estudio clásico sobre este asunto es el de Denys Hay (1957).

(para usar la inflexión que hace Walter Mignolo de este término) que en palabras de Pedro Henríquez Ureña se encarnó en la idea de América como *La Patria de la Justicia* (Henríquez, 1978). Es importante que nos detengamos un momento en el surgimiento de este latinoamericanismo de *Kulturkampf*, pues aparece en el momento mismo en que tiene lugar un desplazamiento semántico en Europa. Latinoamérica, como el nombre de las naciones y las tierras de Suramérica, antiguamente controladas por España, hace su aparición en el léxico de la geopolítica en el momento en que Europa está dejando de hablar de Rumania y Alemania, de galos y francos, y empieza a hablar de anglosajones y latinos, o de la mezcla de galos y francos que conformó el Sacro Imperio Romano occidental. Estos cambios se registraron en un lapso de cerca de medio siglo, cinco décadas en las que Inglaterra consolida su poder sobre el Este, así como los Estados Unidos comienzan a consolidar su poder sobre Occidente. Hay una división del trabajo, si puede hablarse en estos términos: el Reino Unido conquista el Este y África, mientras que los Estados Unidos se lanzan sobre el continente americano. Como contraestrategia, Francia busca consolidar una homogeneidad cultural entre francos y galos con el ánimo de conformar un frente unificado contra los «anglosajones». Estas luchas geopolíticas, emprendidas en términos de la invención de tradiciones culturales que irremediablemente se habían fragmentado debido a la Reforma y al descubrimiento del Nuevo Mundo, dejaron su huella en términos de nombres que evocaban ficciones por decreto, a pesar del intento de Leopoldo von Ranke de ver las historias de las naciones latinas y teutónicas en términos de una serie de procesos comunes que incluían las migraciones (*Volkwanderungen*), las Cruzadas y el descubrimiento del Nuevo Mundo (Ranke, 1909). La lucha por el centro, el alma, la herencia de Occidente, de la cultura occidental, de la cultura grecorromana se reflejó en el primer tipo de latinoamericanismo que luchaba contra el utilitarismo craso y el individualismo hedonista de la cultura anglosajona, para usar las burlas de los arielistas (seguidores de Rodó). Estos arielistas, sin embargo, no estaban pensando desde América Latina y en ella, *per se*, sino desde el punto de vista de un «occidente» imaginario. Cuando pensaban en América Latina, lo hacían en términos de su relación protésica con Europa (y en este punto el ejemplo perfecto es José María Torres Caicedo, colombiano que vivió la mayor parte de su vida profesional en Francia, y quien fuera uno de los principales promotores de la idea de «Latinoamérica»).

El *segundo* tipo de latinoamericanismo es el que surgió después de la Segunda Guerra Mundial, y del inicio de la guerra fría en los Estados Unidos. Más precisamente, debemos situar la aparición de este tipo de latinoamericanismo con la Ley de Educación de Defensa Nacional de 1958, la cual establecía como prioridad de la seguridad nacional invertir en programas educativos que pudieran contribuir a la defensa de la nación (Chomsky, 1997).¹⁰

¹⁰ Véase Chomsky, especialmente la colaboración de Immanuel Wallerstein, 1997:195-231.

Guiados por las metas de defensa y seguridad nacional, se desarrollaron programas de estudios que buscaban dividir el mundo en

términos de áreas de interés estratégico. Evidentemente, Latinoamérica era un área importante de interés estratégico geopolítico, y así surgió lo que llamaré el «latinoamericanismo de estudios de área». Este latinoamericanismo de estudios de área tenía como meta recoger y difundir conocimiento sobre los países del «tercer mundo» en América Latina. Dicha corriente consideraba la región como cualquier otra tierra extranjera, aunque desde el inicio hubo una ambigüedad acerca de tratar a Latinoamérica como se trataba a Asia y África. Hubo algunos debates fascinantes –los de Eugene Bolton, por ejemplo, que sostenían que debía estudiarse a la región de la misma manera en que debía estudiarse a los Estados Unidos y Canadá–. No obstante, los intereses de conocimiento de la guerra fría dictaron el modelo de investigación que buscaba aprender tanto como fuera posible sobre otras culturas en términos de su vulnerabilidad y la posibilidad de que se convirtieran en nidos de sedición. La matriz epistemológica que va a fortalecer esta investigación está determinada por las ideas de un Primero, Segundo y Tercer mundos, una secuencia suscrita por la teleología de la modernidad (Pletsch, 1981:565-90). Los estudios de área fueron una herramienta importante para la manipulación geopolítica, pero también para la supervisión epistémica. En lo referente a Latinoamérica, los estudios de área siempre impusieron un modelo de análisis que cegaba a sus investigadores a los problemas exclusivos de la región, esto es, la hibridación, el mestizaje, las inequidades centenarias entre el campo y la ciudad, al igual que las tradiciones profundamente arraigadas de caciquismo (o nepotismo), de un lado, y las ideas sobre el bien común que siempre conspiraban para promover revoluciones sociales, del otro.

Este tipo de latinoamericanismo, entonces, era una forma de pensar o representar la región desde el punto de vista de la academia norteamericana, si bien estaba explícitamente al servicio del proyecto de la guerra fría estadounidense. Pero para ser justos, debe señalarse que lo que aquí llamamos *Latinoamericanismo de Estudios de Área* puede tener dos enfoques: uno, un latinoamericanismo de América Latina como la tierra del subdesarrollo con lo que eso trae aparejado, esto es, falta de estadios de modernización adecuados, esferas públicas débiles, falta de innovaciones tecnológicas, etc. Éste sería el latinoamericanismo de los tecnócratas y los funcionarios de los centros de conocimiento (*think tanks*). El otro enfoque sería un latinoamericanismo tercermundista, o una forma de romantización del primer mundo y exotización de lo latinoamericano. Pero esta forma de considerar la región es la imagen negativa del latinoamericanismo de la región como imagen del subdesarrollo. Esta segunda forma de latinoamericanismo que romantiza la región es la que explica la fetichización de la novela latinoamericana. Este *latinoamericanismo tercermundista* permite a los agentes en los Estados Unidos vivir por cuenta ajena un pasado romántico, colonial y premoderno. Se refiere a una tradición sustituta. No obstante, es la interacción entre estos dos tipos de latinoamericanismos la que dio origen al colapso de lo epistemológico y lo estético, en el cual el último toma el lugar del primero, respecto a Latinoamérica que Román de la Campa señala en su libro *Latinamericanism* (1999), y que Jean Franco ha estudiado también en su obra reciente *The Decline & Fall of the Lettered City* (2002).

El *tercer* tipo de latinoamericanismo, que me gustaría llamar *latinoamericanismo crítico*, puede datarse sin temor a equívocas del periodo que siguió a 1959, la Revolución Cubana, y a 1969, la Reunión de Obispos en Medellín, donde en esencia se otorgó una justificación doctrinal a las Comunidades Eclesiales Cristianas de Base y a la Teología de la Liberación. Este tercer tipo de latinoamericanismo pone a Latinoamérica en oposición a los Estados Unidos, pero ahora lo hace en términos de una postura antiimperialista y anticapitalista acompañada de una cuidadosa crítica de los regímenes epistemológicos que habían permitido teorizar sobre la región hasta entonces. Es el latinoamericanismo que encontramos en las obras de Fals Borda, Darcy Ribeiro, Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy, Gustavo Gutiérrez y Enrique Dussel. Es la idea de un latinoamericanismo desarrollado en Latinoamérica para explicar la situación latinoamericana a los latinoamericanos y a los Estados Unidos. Sin lugar a dudas, este latinoamericanismo fue desarrollado explícitamente para oponerse a los agresivos efectos ideológicos del latinoamericanismo desarrollado por el aparato epistemológico-militar-industrial del establecimiento de la Guerra Fría de los Estados Unidos durante los cincuenta, sesenta y setenta. En verdad, como lo ha enfatizado el Subcomandante Marcos en algunos de sus comunicados, mientras que los Estados Unidos emprendían una Guerra Fría contra el supuestamente malvado imperio de la Unión Soviética, se emprendía una tercera guerra mundial principalmente en Latinoamérica y el Sureste de Asia, el llamado tercer mundo. La Guerra Fría de los imperios coincidió con las Guerras Caudales coloniales y postcoloniales. De este modo, en marcado contraste con el *Latinoamericanismo de Estudios de Área* que surgió poco después de las dos guerras mundiales, este *Latinoamericanismo crítico* fue articulado por un agente histórico situado en Latinoamérica, concebida como una América *Latina*, pero también como una periferia subdesarrollada. Este tipo de latinoamericanismo opone ya una nueva dimensión global a la cuestión de la relación entre los Estados Unidos y el sistema-mundo. A este latinoamericanismo pertenece también el intento de aculturar el marxismo y todas las formas de la teoría crítica. Como las naciones tras la llamada «cortina de hierro» buscaron desarrollar socialismos con una faz humana, los latinoamericanos también buscaron desarrollar «marxismos» con rostros indígenas. No sería exageración decir que este «materialismo histórico» con rostro indígena e indigente fue articulado por la Teología de la Liberación (Véase, Batstone *et. al.* 1997).

Finalmente, hay un *cuarto* tipo de latinoamericanismo que ha empezado a articularse en las últimas dos o tres décadas (dependiendo de si se toma los setenta o comienzos de los ochenta, bien sea con el surgimiento de los movimientos de liberación de los Boinas Cafés (Brown Berets) y Puertorriqueño, o la revolución nicaragüense y las insurgencias salvadoreña y guatemalteca). Lo importante es que este cuarto tipo de latinoamericanismo está ligado directa y proporcionalmente a las repercusiones y la continua diáspora latina en y hacia los Estados Unidos. Así, este latinoamericanismo postorientalista y postoccidentalista, pero también postimperialista es la expresión de una conciencia crítica naciente, aunque bastante articulada, en las poblaciones latinas que habitan los Estados Unidos. Es un tipo de

latinoamericanismo post-latinoamericano, transnacional, diaspórico y post-cultural que reúne el latinoamericanismo crítico producido en América latina desde los sesenta, y la crítica social y epistemológica desarrollada en casa (en los Estados Unidos) que los movimientos identitarios desarrollan de manera simultánea pero separada. Así, este latinoamericanismo latino tiene dos focos (*foci*) y dos lugares (*loci*) de enunciación y promulgación, y funciona en diferentes niveles de crítica: es crítico de occidente, pero también de la forma en que se ha desplegado el occidentalismo con el propósito de normalizar y regular la misma socialidad interna

¹¹ Sobre mi uso de «occidentalismo» véase Coronil, 1996.

del Occidente en las Américas.¹¹ Se trata de lo latinoamericano en la mente de los Estados Unidos, y de lo latinoamericano en la mente

de los latinos y latinoamericanos en Latinoamérica. Es un latinoamericanismo que busca documentar y analizar el surgimiento de un imaginario estadounidense de una *post-pax americana*, un imaginario que trascienda los sueños imperialistas de unos Estados Unidos de los siglos XIX y XX y de una Latinoamérica «latinizada».¹² Lo que es más importante aun, este tipo de latinoamericanismo busca deshacer el mapa del emperador, independientemente de si es el mapa de una nueva Unión Europea

¹² La contraparte estadounidense y un interlocutor ideal para este cuarto tipo de latinoamericanismo es lo que se ha llamado los «Nuevos Americanistas». Ellos son un ala crítica de los estudios americanos que ha buscado redirigir y reestructurar la forma en la que estudiamos las culturas estadounidenses deconstruyendo tres tipos de ausencias, como lo elabora Amy Kaplan: «la ausencia de cultura de la historia del imperialismo estadounidense, la ausencia del imperio del estudio de la cultura norteamericana y la ausencia de los Estados Unidos del estudio postcolonial sobre el imperialismo» (1993:11). Todo el libro debe leerse como el manifiesto de los Nuevos Americanistas.

que afirma sus demandas sobre el «occidente» o los Estados Unidos ofreciéndose como el «futuro bienestar del Occidente» (Huntington, 1997:304). Los pensadores que dan expresión a este tipo de pensamiento son intelectuales transamericanos, como Juan Flores, Roberto Fernández Retamar, Román de la Campa, el subcomandante Marcos, Lewis Gordon, José Saldívar, Walter Dignolo y Santiago Castro-Gómez (para una excelente visión del trabajo de este grupo de intelectuales, véase Pobleto, 2003). Sin embargo, valga subrayar, lo importante de este latinoamericanismo emergente es su capacidad de combinar una

crítica doble: del orientalismo, en la medida en que lo latinoamericano mismo se ha orientalizado, y del occidentalismo, en la medida en que Latinoamérica ha sido el chivo expiatorio para la homogeneización de América como Occidente. En la sombría sentencia del sociólogo brasileño Octavio Ianni que dice que en la lógica de la globalización encontramos esta occidentalización y orientalización simultáneas (Ianni, 1998), Latinoamérica es el vestigio de esta dialéctica en el hemisferio americano. Ha sido constituida como el Otro de los Estados Unidos y de Europa, así como se le impuso el imperativo de la mismidad, el «yo», el sí mismo de una identidad imaginada que debía ser dictada, proyectada e impuesta por temor a que el pretencioso proyecto de tomar posesión del moribundo Occidente colapse a la vista de la cara del otro en nuestra cara.

Termino reiterando la tesis central de este breve artículo: han surgido cuatro formas diferentes de latinoamericanismo para oponerse a estas subterráneas pero determinantes relaciones entre el imperio, la misión civilizadora, la globalización y la alterización y homogeneización de los otros y el sí mismo, temas que fueron articulados por vez primera por Edward W. Said. En este momento, en que el imperio americano puede estar en su punto álgido y su cenit, Latinoamérica se ha convertido en un lugar desde el cual contestar al imperio. Por medio de Latinoamérica y de los latinoamericanos que se encuentran en los Estados Unidos, las obras de Said se transculturán, neoculturán y se apropian en contrapunteo en y por los «ellos» que están en el «nosotros» y el «nosotros» que está en «ellos».

Bibliografía

Appiah, Anthony. 1992. *In my Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. Nueva York: Oxford University Press.

Ardao, Arturo. 1993. *América Latina y la latinidad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Ashcroft, Bill. 2001. "Latin America and post-colonial transformation", en: Bill Ashcroft, *On Post-Colonial Futures: Writing past colonialism*. 22-35. Nueva York: Continuum.

Batstone, David; Mendieta, Eduardo; Lorentzen, Lois Ann y Dwight N. Hopkins, (eds). 1997. *Liberation Theologies, Postmodernity, and the Americas*. Nueva York: Routledge.

Campa, Román de la. 1999. *Latinamericanism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Castro-Gómez, Santiago. 1996. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros, S.A.

Chomsky, Noam. et al. 1997. *The Cold War & the University: Toward an Intellectual History of the Postwar Years*. Nueva York: The New Press.

Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Coronil, Fernando. 1996. "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories" *Cultural Anthropology* 11, No. 1:52-87.

Franco, Jean. 2002. *The Decline & Fall of the Lettered City*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Hay, Denys. 1957. *Europe: The Emergence of an Idea*. Edinburgh: The Edinburgh University Press.

Henríquez Ureña, Pedro. 1978. *La Utopía de América*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Huntington, Samuel P. 1997. *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. New York: Simon & Schuster.

- Ianni, Octavio. 1998. *La Sociedad Global*. (México: Siglo XXI).
- Kaplan, Amy. 1993. "Left Alone with America" en *Cultures of United States Imperialism*, eds. Amy Kaplan y Donald E. Pease. 3-21. Durham, NC: Duke University Press.
- Martí, José. 1977. *Nuestra América*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Mignolo, Walter. 1993. "Colonial and postcolonial discourse: cultural critique or academic colonialism" *Latin American Research Review*, Vol 38, No. 3: 120-134.
- Pagden, Anthony. (ed.). 2002. *The Idea of Europe. From Antiquity to the European Union*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Pletsch, Carl E. 1981. "The Three Worlds, of the Division of Social Scientific Labor, circa 1950-1975" *Comparative Studies in Society and History* 23, no. 4:565-90.
- Poblete, Juan (ed). 2003. *Critical Latinamerican and Latino Studies*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ranke, Leopoldo von. 1909 [1824]. *History of the Latin and Teutonic Nations (1494 to 1514)*. Londres. George Bell & Sons.
- Rodó, José Enrique. 1988. *Ariel*. Austin: University of Texas Press.
- Rosenstone, Robert A. 1975. *Romantic Revolutionary: A Biography of John Reed*. Nueva York: Alfred A. Knopf.
- Said, Edward. 2003. *Humanism and Democratic Criticism*. Nueva York: Columbia University Press.
- Said, Edward. 2001. *Power, Politics, and Culture: Interviews with Edward W. Said*, editado con una introducción de Gauri Viswanathan. Nueva York: Pantheon Books.
- Said, Edward. 2000. *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Said, Edward. 1997 [1981]. *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How we See the Rest of the World*, edición revisada. Nueva York: Vintage Books. La versión en español se publicó como *Cubriendo el islam: cómo los medios de comunicación y los expertos determinan nuestra visión del resto del mundo* (Madrid: Debate, 2005).
- Said, Edward. 1996. *Culture and Imperialism*. Nueva York: Vintage. Publicada en español como *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama, 1996.
- Said, Edward. 1979. *Orientalism*. Nueva York: Vintage.
- Sarmiento, Domingo. 1868. *Life in the Argentine Republic in the Days of the Tyrants: or Civilization and Barbarism*. Nueva York: The Hafner Library Classics.
- Wilson, Christopher P. 1993. "Plotting the Border: John Reed, Pancho Villa, and *Insurgent Mexico*", en *Cultures of United States Imperialism*, Amy Kaplan y Donald E. Pease, eds. 340-361. Durham, NC: Duke University Press.