

Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico¹

Edgardo Lander²

Universidad Central de Venezuela, Caracas.

En los debates políticos y en diversos campos de las ciencias sociales, han sido notorias las dificultades para formular alternativas teóricas y políticas a la primacía total del mercado, cuya defensa más coherente ha sido formulada por el neoliberalismo. Estas dificultades se deben, en una importante medida, al hecho de que el neoliberalismo es debatido y confrontado como una teoría económica, cuando en realidad debe ser comprendido como el discurso hegemónico de un modelo civilizatorio, esto es, como una extraordinaria síntesis de los supuestos y valores básicos de la sociedad liberal moderna en torno al ser humano, la riqueza, la naturaleza, la historia, el progreso, el conocimiento y la buena vida. Las alternativas a las propuestas neoliberales y al modelo de vida que representan, no pueden buscarse en otros modelos o teorías en el campo de la economía ya que la economía misma como disciplina científica asume, en lo fundamental, la cosmovisión liberal.

La expresión más potente de la eficacia del pensamiento científico moderno -especialmente en sus expresiones tecnocráticas y neoliberales hoy hegemónicas- es lo que puede ser descrito literalmente como la naturalización de las relaciones sociales, la noción de acuerdo a la cual las características de la sociedad llamada moderna son la expresión de las tendencias espontáneas, naturales del desarrollo histórico de la sociedad. La sociedad liberal industrial se constituye -desde esta perspectiva- no sólo en el orden social deseable, sino en el único posible. Esta es la concepción según la cual nos encontramos hoy en un punto de llegada, sociedad sin ideologías, modelo civilizatorio único, globalizado, universal, que hace innecesaria la política, en la medida en que ya no hay alternativas posibles a ese modo de vida. Esta fuerza hegemónica del pensamiento neoliberal, su capacidad de presentar su propia narrativa histórica como el conocimiento objetivo, científico y universal y a su visión de la sociedad moderna como la forma más avanzada -pero igualmente normal- de la experiencia humana, está sustentada en condiciones histórico culturales específicas. El neoliberalismo es un excepcional extracto, purificado y por ello despojado de tensiones y contradicciones, de tendencias y opciones civilizatorias que tienen una larga historia en la sociedad occidental. Esto le da la capacidad de constituirse en el sentido común de la sociedad moderna. La eficacia hegemónica actual de esta síntesis se sustenta en las tectónicas transformaciones en las relaciones de poder que se han producido en el mundo en las últimas décadas. La desaparición o derrota de las principales oposiciones políticas que ha enfrentado históricamente la sociedad liberal (el socialismo real, y las organizaciones y luchas populares anti-capitalistas en todas partes del mundo), así como la riqueza y el poderío militar sin rival de las sociedades industriales del Norte, contribuyen a la imagen de la sociedad liberal de mercado como la única opción posible, como el fin de la Historia. Sin embargo, la naturalización de la sociedad liberal como la forma más avanzada y normal de existencia humana no es una construcción reciente que pueda atribuirse al pensamiento neoliberal, ni a la actual coyuntura geopolítica, sino que por el contrario tiene una larga historia en el pensamiento social occidental de los últimos siglos.

La búsqueda de alternativas a la conformación profundamente excluyente y desigual del mundo moderno exige un esfuerzo de deconstrucción del carácter universal y natural de la sociedad capitalista-liberal. Esto requiere el cuestionamiento de las pretensiones de objetividad y neutralidad de los principales instrumentos de naturalización y legitimación de este orden social: el conjunto de saberes que conocemos globalmente como ciencias sociales. Este trabajo de deconstrucción es un esfuerzo extraordinariamente vigoroso y multifacético que se ha venido produciendo en los últimos años en todas partes del mundo. Entre sus contribuciones fundamentales se destacan: las múltiples vertientes de la crítica feminista³, el cuestionamiento de la historia europea como Historia Universal⁴, el desentrañamiento de la naturaleza del orientalismo⁵, la exigencia de "abrir las ciencias sociales"⁶; los aportes de los estudios subalternos de la India⁷; la producción de intelectuales africanos como V.Y. Mudimbe, Mahmood Mamdani, Tsenay Serequeberham y Oyenka Owomoyela⁸, y el amplio espectro de

la llamada perspectiva postcolonial que encuentra especial vigor en muchos departamentos de estudios culturales de universidades norteamericanas y europeas. La búsqueda de perspectivas del conocer no eurocéntrico tiene una larga y valiosa tradición en América Latina (José Martí, José Carlos Mariátegui), y cuenta con valiosas contribuciones recientes, entre éstas las de Enrique Dussel⁹, Arturo Escobar¹⁰, Michel-Rolph Trouillot¹¹, Aníbal Quijano¹², Walter Mignolo¹³, Fernando Coronil¹⁴ y Carlos Lenkersdorf¹⁵.

Este texto se inscribe dentro de este esfuerzo, argumentando que es posible identificar dos dimensiones constitutivas de los saberes modernos que contribuyen a explicar su eficacia naturalizadora. Se trata de dos dimensiones que tienen orígenes históricos diferentes, y que sólo adquieren su actual potencia naturalizadora por la vía de su estrecha imbricación. La primera dimensión se refiere a las sucesivas separaciones o particiones del mundo de lo "real" que se dan históricamente en la sociedad occidental y las formas como se va construyendo el conocimiento sobre las bases de este proceso de sucesivas separaciones. La segunda dimensión es la forma como se articulan los saberes modernos con la organización del poder, especialmente las relaciones coloniales/imperiales de poder constitutivas del mundo moderno. Estas dos dimensiones sirven de sustento sólido a una construcción discursiva naturalizadora de las ciencias sociales o saberes sociales modernos.

I. Las múltiples separaciones de Occidente

Una primera separación de la tradición occidental es de origen religioso. Un sustrato fundamental de las formas particulares del conocer y del hacer tecnológico de la sociedad occidental la asocia Jan Berting a la separación judeo-cristiana entre Dios (lo sagrado), el hombre (lo humano) y la naturaleza. De acuerdo a Berting, en esta tradición: ... Dios creó al mundo, de manera que el mundo mismo no es Dios, y no se considera sagrado. Esto está asociado a la idea de que Dios creó al hombre en su propia imagen y lo elevó sobre todas las otras criaturas en la tierra, dándole el derecho... a intervenir en el curso de los acontecimientos en la tierra. A diferencia de la mayor parte de los otros sistemas religiosos, las creencias judeo-cristianas no contienen inhibiciones al control de la naturaleza por el hombre¹⁶.

Es sin embargo a partir de la Ilustración y con el desarrollo posterior de las ciencias modernas cuando se sistematizan y se multiplican estas separaciones¹⁷. Un hito histórico significativo en estos sucesivos procesos de separación lo constituye la ruptura ontológica entre cuerpo y mente, entre la razón y el mundo, tal como ésta es formulada en la obra de Descartes¹⁸. La ruptura ontológica entre la razón y el mundo quiere decir que el mundo ya no es un orden significativo, está expresamente muerto. La comprensión del mundo ya no es un asunto de estar en sintonía con el cosmos, como lo era para los pensadores griegos clásicos. ... El mundo se convirtió en lo que es para los ciudadanos el mundo moderno, un mecanismo desespiritualizado que puede ser captado por los conceptos y representaciones construidos por la razón¹⁹.

Esta total separación entre mente y cuerpo dejó al mundo y al cuerpo vacío de significado y subjetivizó radicalmente a la mente. Esta subjetivación de la mente, esta radical separación entre mente y mundo, colocó a los seres humanos en una posición externa al cuerpo y al mundo, con una postura instrumental hacia ellos²⁰. Se crea de esta manera, como señala Charles Taylor, una fisura ontológica, entre la razón y el mundo²¹, separación que no está presente en otras culturas²². Sólo sobre la base de estas separaciones -base de un conocimiento descorporeizado y descontextualizado- es concebible ese tipo muy particular de conocimiento que pretende ser des-subjetivado (esto es, objetivo) y universal.

Estas tendencias se radicalizan con las separaciones que Weber conceptualizó como constitutivas de la modernidad cultural, y una creciente escisión que se da en la sociedad moderna entre la población en general y el mundo de los especialistas y los expertos. Como señala Habermas:

[Weber] caracterizó la modernidad cultural como la separación de la razón sustantiva expresada en la religión y la metafísica en tres esferas autónomas: ciencia, moralidad y arte,

que se diferenciaron porque las visiones del mundo unificadas de la religión y la metafísica se escindieron. Desde el siglo XVIII, los problemas heredados de estas viejas visiones del mundo pudieron organizarse según aspectos específicos de validez: verdad, derecho normativo, autenticidad y belleza que pudieron entonces ser tratados como problemas de conocimiento, de justicia y moral o de gusto. A su vez pudieron institucionalizarse el discurso científico, las teorías morales, la jurisprudencia y la producción y crítica de arte. Cada dominio de la cultura correspondía a profesiones culturales, que enfocaban los problemas con perspectiva de especialistas. Este tratamiento profesional de la tradición cultural trae a primer plano las estructuras intrínsecas de cada una de las tres dimensiones de la cultura. Aparecen las estructuras de la racionalidad cognitivo-instrumental, de la moral-práctica y de la estético-expresiva, cada una de ellas sometida al control de especialistas, que parecen ser más proclives a estas lógicas particulares que el resto de los hombres. Como resultado, crece la distancia entre la cultura de los expertos y la de un público más amplio.

El proyecto de modernidad formulado por los filósofos del iluminismo en el siglo XVIII se basaba en el desarrollo de una ciencia objetiva, una moral universal, y una ley y un arte autónomos y regulados por lógicas propias²³.

En la autoconciencia europea de la modernidad, estas sucesivas separaciones se articulan con aquéllas que sirven de fundamento al contraste esencial que se establece a partir de la conformación colonial del mundo entre occidental o europeo (concebido como lo moderno, lo avanzado) y los "Otros", el resto de los pueblos y culturas del planeta.

La conquista ibérica del continente americano es el momento fundante de los dos procesos que articuladamente conforman la historia posterior: la modernidad y la organización colonial del mundo²⁴. Con el inicio del colonialismo en América comienza no sólo la organización colonial del mundo sino -simultáneamente- la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria²⁵ y del imaginario²⁶. Se da inicio al largo proceso que culminará en los siglos XVIII y XIX en el cual, por primera vez, se organiza la totalidad del espacio y del tiempo -todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados- en una gran narrativa universal. En esta narrativa, Europa es -o ha sido siempre- simultáneamente el centro geográfico y la culminación del movimiento temporal. En este período moderno temprano/colonial, se dan los primeros pasos en la "articulación de las diferencias culturales en jerarquías cronológicas"²⁷ y de lo que Johannes Fabian llama la negación de la simultaneidad (negation of coevalness)²⁸. Con los cronistas españoles se da inicio a la "masiva formación discursiva" de construcción de Europa/Occidente y lo otro, del europeo y el indio, desde la posición privilegiada del lugar de enunciación asociado al poder imperial²⁹.

Esta construcción tiene como supuesto básico el carácter universal de la experiencia europea. Las obras de Locke y de Hegel -además de extraordinariamente influyentes- son en este sentido paradigmáticas. Al construirse la noción de la universalidad a partir de la experiencia particular (o parroquial) de la historia europea y realizar la lectura de la totalidad del tiempo y del espacio de la experiencia humana a partir de esa particularidad, se erige una universalidad radicalmente excluyente.

Bartolomé Clavero realiza un significativo aporte a esta discusión en su análisis de las concepciones del universalismo, y del individuo y sus derechos, en el liberalismo clásico y en el pensamiento constitucional. Es éste un universalismo no-universal en la medida en que niega todo derecho diferente al liberal, que está sustentado en la propiedad privada individual³⁰. La negación del derecho del colonizado comienza por la afirmación del derecho del colonizador; lo es de un derecho colectivo por un derecho individual. Locke en el segundo *Treatise of Government*, concibe más concretamente ese derecho como derecho de propiedad, como propiedad privada, por una razón muy precisa. La propiedad para él es derecho ante todo del individuo sobre sí mismo. Es un principio de disposición personal, de esta libertad radical. Y el derecho de propiedad también puede serlo sobre las cosas en cuanto que resulte del ejercicio de la propia disposición del individuo no sólo sobre sí mismo, sino sobre la naturaleza, ocupándola y trabajándola. Es el derecho subjetivo, individual, que constituye, que debe así prestar constitución, al derecho objetivo, social. El orden de la sociedad habrá de responder a la facultad del individuo. No hay derecho legítimo fuera de esta composición³¹.

'Let him [the Man] plant in some in-land, vacant places of America', que el hombre así colonice las tierras vacantes de América, un territorio que puede considerarse jurídicamente vacío porque no está poblado de individuos que respondan a los requerimientos de la propia concepción, a una forma de ocupación y explotación de la tierra que produzca ante todo derechos, y derechos antes que nada individuales³².

...si no hay cultivo y cosecha, ni la ocupación efectiva sirve para generar derecho; otros usos no valen, esa parte de la tierra, este continente de América, aunque esté poblado, puede todavía considerarse vacante, a disposición del primer colono que llegue y se establezca. El aborigen que no se atenga a esos conceptos, a tal cultura, no tiene ningún derecho³³. He aquí el punto de llegada del discurso propietario, punto de partida de la concepción constitucional. Y no es desde luego una mera ocurrencia de un pensador aislado. Estamos ante una manifestación realmente paradigmática de toda una cultura, quizás todavía la nuestra³⁴.

Para la perspectiva constitucional, para esta nueva mentalidad, los indígenas no reúnen las condiciones para tener derecho alguno, ni privado ni público. The Wealth of Nations de Adam Smith, su riqueza de las naciones no menos paradigmática, contiene y difunde la conclusión: 'The native tribes of North America' no tienen por su particular 'state of society', por un estado que se juzga primitivo, 'neither sovereign nor commonwealth', ni soberano ni república, derecho político alguno tampoco.

Con este alcance de privación jurídica de la población indígena, podrá ser alegado por tierras americanas incluso a efectos judiciales no sólo John Locke, sino también Adam Smith, su Wealth of Nations. Valen más como derecho para privar de derecho, que el propio ordenamiento particular³⁵.

Fue así necesario establecer un orden de derechos universales de todos los seres humanos, como paso precisamente para negar el derecho a la mayoría de ellos.

El efecto es, no la universalización del derecho, sino la entronización del propio universo jurídico, con expulsión radical de cualquier otro. Ya no es sólo que el indígena se encuentre en una posición subordinada. Ahora resulta que no tiene sitio ninguno si no se muestra dispuesto a abandonar completamente sus costumbres y deshacer enteramente sus comunidades para conseguir integrarse al único mundo constitucionalmente concebible del derecho³⁶.

...no se concibe solamente un derecho individual, este derecho privado. Derecho, también se admite colectivo, de una colectividad, pero sólo aquél o solamente de aquélla que se corresponda y sirva al primero, al derecho de autonomía personal y propiedad privada, a esta libertad civil fundamental que entonces así se concebía. Dicho de otro modo, sólo cabe como público el derecho no de cualquier comunidad, sino solamente de la institución política constituida conforme a dicho fundamento, con vistas a su existencia y aseguramiento.

Tanto las comunidades tradicionales propias como todas las extrañas, cuales aquellas indígenas sin soberano ni constitución, quedan excluidas de un nivel paritario del ordenamiento jurídico o incluso del campo del derecho sin más, lo uno respecto a las propias y lo otro, lo más excluyente, respecto a las ajenas que así no respondan a la forma estatal³⁷.

El universalismo de la filosofía de la historia de Hegel reproduce este mismo proceso sistemático de exclusiones. La historia es universal en cuanto realización del espíritu universal³⁸. Pero de este espíritu universal no participan igualmente todos los pueblos. Ya que la historia es la figura del espíritu en forma de acontecer, de la realidad natural inmediata, entonces los momentos del desarrollo son existentes como principios naturales inmediatos, y éstos, porque son naturales, son como una pluralidad la una fuera de la otra, y además del modo tal que a un pueblo corresponde uno de ellos; es su existencia geográfica y antropológica³⁹.

Al pueblo al que corresponde tal momento como principio natural, le es encomendado la ejecución del mismo en el progreso de la autoconciencia del espíritu del mundo que se

despliega. Este pueblo, en la historia universal, y para esa época, es el dominante y en ella sólo puede hacer época una vez. Contra éste su absoluto derecho a ser portador del actual grado de desarrollo del espíritu del mundo, los espíritus de los otros pueblos están sin derecho, y ellos, como aquéllos cuya época ha pasado, no cuentan en la historia universal⁴⁰.

De este universalismo eurocéntrico excluyente, se derivan las mismas conclusiones que en Locke respecto a los derechos de los pueblos. A diferencia de los pueblos que son portadores históricos de la razón universal, las naciones bárbaras (y sus pueblos) carecen de soberanía y de autonomía.

Un pueblo no es aún un Estado, y el tránsito de una familia, de una horda, de un clan, de una multitud, etc., a la situación de Estado constituye la realización formal de la idea en general en ese pueblo. Sin esa forma carece, como substancia ética que es en sí (an sich), de la objetividad de tener en las leyes, en cuanto determinaciones pensadas, una existencia empírica para sí y para los otros universal y omniválida y, por tanto, no es reconocido: su autonomía en cuanto carece de legalidad objetiva y de racionalidad firme para sí es sólo formal y no es soberanía⁴¹.

...ocurre que las naciones civilizadas consideren a otras que se les han quedado atrás en los movimientos substanciales del Estado (los pueblos pastores frente a los cazadores, los agrícolas frente a ambos, etc.), como bárbaras, con la consciencia de un derecho desigual, y traten su autonomía como algo formal⁴².

La narrativa de Hegel está construida sobre una tríada de continentes, (Asia, Africa, Europa). Estas "... partes del mundo no están... divididas por casualidad o por razones de comodidad, sino que se trata de diferencias esenciales"⁴³. La Historia se mueve de Oriente a Occidente, siendo Europa el Occidente absoluto, lugar en el cual el espíritu alcanza su máxima expresión al unirse consigo mismo⁴⁴. Dentro de esta metanarrativa histórica, América ocupa un papel ambiguo. Por una lado es el continente joven, con la implicación potencial que esta caracterización puede tener como portador de futuro, pero su juventud se manifiesta fundamentalmente en ser débil e inmaduro⁴⁵. Mientras su vegetación es monstruosa, su fauna es endeble⁴⁶, e incluso el canto de sus pájaros es desagradable⁴⁷. Los aborígenes americanos son una raza débil en proceso de desaparición⁴⁸. Sus civilizaciones carecían "de los dos grandes instrumentos del progreso, el hierro y el caballo"⁴⁹.

América siempre se ha mostrado y sigue mostrándose física y espiritualmente impotente⁵⁰. Incluso las civilizaciones de México y del Perú eran meramente naturales: al acercarse el espíritu, la llegada de la incomparable civilización europea, no podían menos que desaparecer⁵¹.

II. La naturalización de la sociedad liberal y el origen histórico de las ciencias sociales

El proceso que culminó con la consolidación de las relaciones de producción capitalistas y modo de vida liberal, hasta que éstas adquirieron el carácter de las formas naturales de la vida social, tuvo simultáneamente una dimensión colonial/imperial de conquista y/o sometimiento de otros continentes y territorios por parte de las potencias europeas, y una encarnizada lucha civilizatoria interna al territorio europeo en la cual finalmente terminó por imponerse la hegemonía del proyecto liberal. Para las generaciones de campesinos y trabajadores que durante los siglos XVIII y XIX vivieron en carne propia las extraordinarias y traumáticas transformaciones: expulsión de la tierra y del acceso a los recursos naturales; la ruptura con las formas anteriores de vida y de sustento -condición necesaria para la creación de la fuerza de trabajo "libre"-, y la imposición de la disciplina del trabajo fabril, este proceso fue todo menos natural.

La gente no entró a la fábrica alegremente y por su propia voluntad. Un régimen de disciplina y de normatización cabal fue necesario. Además de la expulsión de los campesinos y los siervos de la tierra y la creación de la clase proletaria, la economía moderna requería una profunda transformación de los cuerpos, los individuos y de las formas sociales. Como producto de este régimen de normalización se creó el hombre económico⁵².

En diversas partes de Europa, y con particular intensidad en el Reino Unido, el avance de este modelo de organización no sólo del trabajo y del acceso a los recursos, sino del conjunto de la vida, fue ampliamente resistido tanto en las ciudades como en el campo. Detengámonos en la caracterización de esa resistencia, de este conflicto cultural o civilizatorio, que formula el historiador inglés E.P. Thompson, lúcido estudioso de la sensibilidad popular de ese período: Mi tesis es que la conciencia de la costumbre y los usos de la costumbre, eran especialmente robustos en el siglo dieciocho: de hecho algunas de las 'costumbres' eran de invención reciente y eran en realidad reclamos de nuevos 'derechos'. ... la presión para 'reformular' fue resistida obstinadamente y en el siglo dieciocho se abrió una distancia profunda, una alienación profunda entre la cultura de patricios y plebeyos⁵³.

Esta es entonces una cultura conservadora en sus formas que apela a, y busca reforzar los usos tradicionales. Son formas no-rationales; no apelan a ninguna 'razón' a través del folleto, sermón o plataforma; imponen las sanciones del ridículo, la vergüenza y las intimidaciones. Pero el contenido y sentido de esta cultura no pueden describirse tan fácilmente como conservadores. En la realidad social el trabajo está volviéndose, década tras década, más 'libre' de los tradicionales controles señoriales, parroquiales, corporativos y paternos, y más distanciado de la dependencia clientelar directa del señorío⁵⁴.

De ahí una paradoja característica del siglo: encontramos una cultura tradicional rebelde. La cultura conservadora de los plebeyos, tan a menudo como no, resiste, en el nombre de la costumbre, esas racionalizaciones económicas e innovaciones (como el cerramiento de las tierras comunes, la disciplina laboral, y los mercados 'libres' no regulados de granos) que gobernantes, comerciantes, o patronos buscan imponer. La innovación es más evidente en la cima de la sociedad que debajo, pero como esta innovación no es un proceso tecnológico/sociológico neutral y sin normas ('modernización', 'racionalización') sino la innovación del proceso capitalista, es a menudo experimentado por los plebeyos en la forma de explotación, o la apropiación de sus derechos de uso tradicionales, o la ruptura violenta de modelos valorados de trabajo y ocio... Por lo tanto, la cultura plebeya es rebelde, pero rebelde en la defensa de las costumbres. Las costumbres defendidas son las de la propia gente, y algunas de ellas están, de hecho, basadas en recientes aserciones en la práctica⁵⁵.

Las ciencias sociales tienen como piso la derrota de esa resistencia, tienen como sustrato las nuevas condiciones que se crean cuando el modelo liberal de organización de la propiedad, del trabajo y del tiempo dejan de aparecer como una modalidad civilizatoria en pugna con otra(s) que conservan su vigor, y adquiere hegemonía como la única forma de vida posible⁵⁶. A partir de este momento, las luchas sociales ya no tienen como eje al modelo civilizatorio liberal y la resistencia a su imposición, sino que pasan a definirse al interior de la sociedad liberal⁵⁷. Estas son las condiciones históricas de la naturalización de la sociedad liberal de mercado. La "superioridad evidente" de ese modelo de organización social -y de sus países, cultura, historia, y raza- queda demostrada tanto por la conquista y sometimiento de los demás pueblos del mundo, como por la "superación" histórica de las formas anteriores de organización social, una vez que se ha logrado imponer en Europa la plena hegemonía de la organización liberal de la vida sobre las múltiples formas de resistencia con las cuales se enfrentó.

Es éste el contexto histórico-cultural del imaginario que impregna el ambiente intelectual en el cual se da la constitución de las disciplinas de las ciencias sociales. Esta es la cosmovisión que aporta los presupuestos fundantes a todo el edificio de los saberes sociales modernos. Esta cosmovisión tiene como eje articulador central la idea de modernidad, noción que captura complejamente cuatro dimensiones básicas: 1) la visión universal de la historia asociada a la idea del progreso (a partir de la cual se construye la clasificación y jerarquización de todos los pueblos y continentes, y experiencias históricas); 2) la "naturalización" tanto de las relaciones sociales como de la "naturaleza humana" de la sociedad liberal-capitalista; 3) la naturalización u ontologización de las múltiples separaciones propias de esa sociedad; y 4) la necesaria superioridad de los saberes que produce esa sociedad ('ciencia') sobre todo otro saber. Tal como lo caracterizan Immanuel Wallerstein y el equipo que trabajó con él en el Informe Gulbenkian⁵⁸, las ciencias sociales se constituyen como tales en un contexto espacial y temporal específico: en cinco países liberales industriales (Inglaterra, Francia, Alemania, las Italías y los Estados Unidos) en la segunda mitad del siglo pasado. En el cuerpo disciplinario

básico de las ciencias sociales -al interior de las cuales continuamos hoy habitando- se establece en primer lugar, una separación entre pasado y presente: la disciplina historia estudia el pasado, mientras se definen otras especialidades que corresponden al estudio del presente. Para el estudio de éste se acotan, se delimitan, ámbitos diferenciados correspondientes a lo social, lo político y lo económico, concebidos propiamente como regiones ontológicas de la realidad histórico-social. A cada uno de estos ámbitos separados de la realidad histórico-social corresponde una disciplina de las ciencias sociales, con su objeto de estudios, sus métodos, sus tradiciones intelectuales, sus departamentos universitarios: la sociología, la ciencia política y la economía. La antropología y los estudios clásicos se definen como los campos para el estudio de los otros.

De la constitución histórica de las disciplinas científicas que se produce en la academia occidental, interesa destacar dos asuntos que resultan fundantes y esenciales. En primer lugar, está el supuesto de la existencia de un metarrelato universal que lleva a todas las culturas y a los pueblos desde lo primitivo, lo tradicional, a lo moderno. La sociedad industrial liberal es la expresión más avanzada de ese proceso histórico, es por ello el modelo que define a la sociedad moderna. La sociedad liberal, como norma universal, señala el único futuro posible de todas las otras culturas o pueblos. Aquéllos que no logren incorporarse a esa marcha inexorable de la historia, están destinados a desaparecer. En segundo lugar, y precisamente por el carácter universal de la experiencia histórica europea, las formas del conocimiento desarrolladas para la comprensión de esa sociedad se convierten en las únicas formas válidas, objetivas, universales del conocimiento. Las categorías, conceptos y perspectivas (economía, Estado, sociedad civil, mercado, clases, etc.) se convierten así no sólo en categorías universales para el análisis de cualquier realidad, sino igualmente en proposiciones normativas que definen el deber ser para todos los pueblos del planeta. Estos saberes se convierten así en los patrones a partir de los cuales se pueden analizar y detectar las carencias, los atrasos, los frenos e impactos perversos que se dan como producto de lo primitivo o lo tradicional en todas las otras sociedades.

Esta es una construcción eurocéntrica, que piensa y organiza a la totalidad del tiempo y del espacio, a toda la humanidad, a partir de su propia experiencia, colocando su especificidad histórico-cultural como patrón de referencia superior y universal. Pero es más que eso. Este metarrelato de la modernidad es un dispositivo de conocimiento colonial e imperial en que se articula esa totalidad de pueblos, tiempo y espacio como parte de la organización colonial/imperial del mundo. Una forma de organización y de ser de la sociedad, se transforma mediante este dispositivo colonizador del saber en la forma "normal" del ser humano y de la sociedad. Las otras formas de ser, las otras formas de organización de la sociedad, las otras formas del saber, son transformadas no sólo en diferentes, sino en carentes, en arcaicas, primitivas, tradicionales, premodernas. Son ubicadas en un momento anterior del desarrollo histórico de la humanidad⁵⁹, lo cual dentro del imaginario del progreso enfatiza su inferioridad.

Existiendo una forma "natural" del ser de la sociedad y del ser humano, las otras expresiones culturales diferentes son vistas como esencial u ontológicamente inferiores e imposibilitadas por ello de llegar a "superarse" y llegar a ser modernas (debido principalmente a la inferioridad racial). Los más optimistas las ven como requiriendo la acción civilizadora o modernizadora por parte de quienes son portadores de una cultura superior para salir de su primitivismo o atraso. Aniquilación o civilización impuesta definen así los únicos destinos posibles para los otros⁶⁰. El conjunto de separaciones sobre el cual está sustentada la noción del carácter objetivo y universal del conocimiento científico, está articulado a las separaciones que establecen los saberes sociales entre la sociedad moderna y el resto de las culturas. Con las ciencias sociales se da el proceso de cientifización de la sociedad liberal, su objetivación y universalización, y por lo tanto, su naturalización. El acceso a la ciencia, y la relación entre ciencia y verdad en todas las disciplinas, establece una diferencia radical entre las sociedades modernas occidentales y el resto del mundo. Se da, como señala Bruno Latour, una diferenciación básica entre una sociedad que posee la verdad -el control de la naturaleza- y otras que no lo tienen. En los ojos de los occidentales, el Occidente, y sólo el Occidente no es una cultura, no es sólo una cultura.

¿Por qué se ve el Occidente a sí mismo de esta manera? ¿Por qué debería ser Occidente y sólo Occidente no una cultura? Para comprender la Gran División entre nosotros y ellos,

debemos regresar a la otra Gran División, aquélla que se da entre humanos y no-humanos... En efecto, la primera es la exportación de la segunda. Nosotros los occidentales no podemos ser una cultura más entre otras, ya que nosotros también movilizamos a la Naturaleza. Nosotros no movilizamos una imagen, o una representación simbólica de la naturaleza como lo hacen otras sociedades, sino a la Naturaleza, tal como ésta es, o por lo menos tal como ésta es conocida por las ciencias -que permanecen en el fondo, no estudiadas, no estudiables, milagrosamente identificadas con la Naturaleza misma⁶¹.

Así, la Gran División Interna da cuenta de la Gran División Externa: nosotros somos los únicos que diferenciamos absolutamente entre Naturaleza y Cultura, entre Ciencia y Sociedad, mientras que a nuestros ojos todos los demás, sean chinos, amerindios, azande o barouya, no pueden realmente separar lo que es conocimiento de lo que es sociedad, lo que es signo de lo que es cosa, lo que viene de la Naturaleza, de lo que su cultura requiere. Hagan lo que hagan, no importa si es adaptado, regulado o funcional, ellos siempre permanecen ciegos al interior de esta confusión. Ellos son prisioneros tanto de lo social como del lenguaje. Nosotros, hagamos lo que hagamos, no importa cuan criminal o imperialista podamos ser, escapamos a la prisión de lo social y del lenguaje para lograr acceso a las cosas mismas a través de un portón de salida providencial, el del conocimiento científico. La partición interna entre humanos y no humanos define una segunda partición -una externa esta vez- a través de la cual los modernos se han puesto a sí mismos en un plano diferente de los premodernos⁶².

Este cuerpo o conjunto de polaridades entre la sociedad moderna occidental y las otras culturas, pueblos y sociedades, polaridades, jerarquizaciones y exclusiones establece supuestos y miradas específicas en el conocimiento de los otros. En este sentido es posible afirmar que, en todo el mundo ex-colonial, las ciencias sociales han servido más para el establecimiento de contrastes con la experiencia histórico cultural universal (normal) de la experiencia europea, (herramientas en este sentido de identificación de carencias y deficiencias que tienen que ser superadas), que para el conocimiento de esas sociedades a partir de sus especificidades histórico culturales. Existe una extraordinaria continuidad entre las diferentes formas en las cuales los saberes eurocéntricos han legitimado la misión civilizadora/normalizadora a partir de las deficiencias -desviaciones respecto al patrón normal de lo civilizado- de otras sociedades. Los diferentes discursos históricos (evangelización, civilización, la carga del hombre blanco, modernización, desarrollo, globalización) tienen todos como sustento la concepción de que hay un patrón civilizatorio que es simultáneamente superior y normal. Afirmando el carácter universal de los saberes científicos eurocéntricos se ha abordado el estudio de todas las demás culturas y pueblos a partir de la experiencia moderna occidental, contribuyendo de esta manera a ocultar, negar, subordinar o extirpar toda experiencia o expresión cultural que no ha correspondido con este deber ser que fundamenta a las ciencias sociales. Las sociedades occidentales modernas constituyen la imagen de futuro para el resto del mundo, el modo de vida al cual éste llegaría naturalmente si no fuese por los obstáculos representados por su composición racial inadecuada, su cultura arcaica o tradicional, sus prejuicios mágico religiosos⁶³, o más recientemente, por el populismo y unos Estados excesivamente intervencionistas, que no respetan la libertad espontánea del mercado. En América Latina, las ciencias sociales, en la medida en que han apelado a esta objetividad universal, han contribuido a la búsqueda, asumida por las élites latinoamericanas a lo largo de toda la historia de este continente, de la "superación" de los rasgos tradicionales y premodernos que han obstaculizado el progreso, y la transformación de estas sociedades a imagen y semejanza de las sociedades liberales-industriales⁶⁴. Al naturalizar y universalizar las regiones ontológicas de la cosmovisión liberal que sirven de piso a sus acotamientos disciplinarios, las ciencias sociales han estado imposibilitadas de abordar procesos histórico-culturales diferentes a los postulados por dicha cosmovisión. A partir de caracterizar las expresiones culturales "tradicionales" o "no-modernas", como en proceso de transición hacia la modernidad, se les niega toda la posibilidad de lógicas culturales o cosmovisiones propias. Al colocarlas como expresión del pasado se niega la posibilidad de su contemporaneidad.

Está tan profundamente arraigada esta noción de lo moderno, el patrón cultural occidental y su secuencia histórica como lo normal o universal, que este imaginario ha logrado acotar una alta proporción de las luchas sociales y de los debates político-intelectuales del continente. Estas nociones de la experiencia occidental como lo moderno en un sentido universal, y de la secuencia histórica europea como el patrón normal con el cual es necesario comparar otras

experiencias, permanecen como presupuestos implícitos, aun en autores que expresamente se proponen la comprensión de la especificidad histórico-cultural de este continente. Podemos ver, por ejemplo, la forma como García Canclini aborda la caracterización de las culturas latinoamericanas como culturas híbridas⁶⁵. A pesar de rechazar expresamente la lectura de la experiencia latinoamericana de la modernidad "como eco diferido y deficiente de los países centrales"⁶⁶ caracteriza al modernismo en los siguientes términos: Si el modernismo no es la expresión de la modernización socioeconómica, sino el modo en que las élites se hacen cargo de la intersección de diferentes temporalidades históricas y tratan de elaborar con ellas un proyecto global, ¿cuáles son las temporalidades en América Latina y qué contradicciones genera su cruce?

La perspectiva Pluralista, que acepta la fragmentación y las combinaciones múltiples entre tradición, modernidad y posmodernidad, es indispensable para considerar la coyuntura latinoamericana de fin de siglo. Así se comprueba... cómo se desarrollaron en nuestro continente los cuatro rasgos o movimientos definitorios de la modernidad: emancipación, expansión, renovación y democratización. Todos se han manifestado en América Latina. El problema no reside en que no nos hayamos modernizado, sino en la forma contradictoria y desigual en que estos componentes se han venido articulando⁶⁷.

Parece aquí asumirse que hay un tiempo histórico "normal" y universal que es el europeo. La modernidad entendida como universal tiene como modelo "puro" a la experiencia europea. En contraste con este modelo o estándar de comparación, los procesos de la modernidad en América Latina se dan en forma "contradictoria" y "desigual", como intersección de diferentes temporalidades históricas (¿temporalidades europeas?).

III. Alternativas al pensamiento eurocéntrico-colonial en América Latina hoy
En el pensamiento social latinoamericano, desde el continente y desde afuera de éste -y sin llegar a constituirse en un cuerpo coherente- se ha producido una amplia gama de búsquedas de formas alternativas del conocer, cuestionándose el carácter colonial/eurocéntrico de los saberes sociales sobre el continente, el régimen de separaciones que les sirven de fundamento, y la idea misma de la modernidad como modelo civilizatorio universal. De acuerdo a Maritza Montero, a partir de las muchas voces en busca de formas alternativas de conocer que se han venido dando en América Latina en las últimas décadas, es posible hablar de la existencia de un "modo de ver el mundo, de interpretarlo y de actuar sobre él" que constituye propiamente un episteme con el cual "América Latina está ejerciendo su capacidad de ver y hacer desde una perspectiva Otra, colocada al fin en el lugar de Nosotros"⁶⁸. Las ideas centrales articuladoras de este paradigma son, para Montero, las siguientes:

- Una concepción de comunidad y de participación así como del saber popular, como formas de constitución y a la vez como producto de un episteme de relación.
 - La idea de liberación a través de la praxis, que supone la movilización de la conciencia, y un sentido crítico que lleva a la desnaturalización de las formas canónicas de aprehender-construir-ser en el mundo.
 - La redefinición del rol de investigador social, el reconocimiento del Otro como Sí Mismo y por lo tanto la del sujeto-objeto de la investigación como actor social y constructor de conocimiento.
 - El carácter histórico, indeterminado, indefinido, no acabado y relativo del conocimiento. La multiplicidad de voces, de mundos de vida, la pluralidad epistémica.
 - La perspectiva de la dependencia y luego, la de la resistencia. La tensión ente minorías y mayorías y los modos alternativos de hacer-conocer.
 - La revisión de métodos, los aportes y las transformaciones provocados por ellos⁶⁹.
- Las contribuciones principales a este episteme latinoamericano las ubica Montero en la teología de la liberación y la filosofía de la liberación⁷⁰, así como en la obra de Paulo Freire, Orlando Fals Borda⁷¹ y Alejandro Moreno⁷².

IV. Tres aportes recientes: Trouillot, Escobar y Coronil

Tres libros recientes nos ilustran el vigor de una producción teórica cuya riqueza reside tanto en su perspectiva crítica del eurocentrismo colonial de los saberes sociales modernos, como en las reinterpretaciones de la realidad latinoamericana que ofrecen, a partir de otros supuestos⁷³.

Michel-Rolph Trouillot

Las implicaciones de la narrativa histórica universal que tiene a Europa como único sujeto significativo, son abordadas por Michel-Rolph Trouillot. En *Silencing the Past. Power and the Production of History*, analiza el carácter colonial de la historiografía occidental mediante el estudio de las formas como ha sido narrada la revolución haitiana, haciendo particular énfasis en caracterizar cómo operan las relaciones de poder⁷⁴ y los silencios en la construcción de la narrativa histórica⁷⁵.

Las narrativas históricas se basan en premisas o comprensiones anteriores que tienen a su vez como premisas la distribución del poder de registro (archival power). En el caso de la historiografía haitiana, como en el caso de la mayoría de los países del Tercer Mundo, esas comprensiones anteriores han sido modeladas profundamente por convenciones y procedimientos occidentales⁷⁶.

De acuerdo a Trouillot, la Revolución Haitiana fue silenciada por la historiografía occidental, porque dados sus supuestos, esta revolución tal como ocurrió, era impensable⁷⁷.

De hecho la afirmación de que africanos esclavizados y sus descendientes no podían imaginar su libertad -y menos aún, formular estrategias para conquistar y afianzar dicha libertad- no estaba basada tanto en la evidencia empírica como en una ontología, una organización implícita del mundo y de sus habitantes. Aunque de ninguna forma monolítica, esta concepción del mundo era ampliamente compartida por los blancos en Europa y las Américas, y también por muchos dueños de plantación no-blancos. Aunque dejó espacio para variaciones, ninguna de estas variaciones incluyó la posibilidad de un levantamiento revolucionario en las plantaciones de esclavos, y menos aún uno exitoso que condujese a crear un Estado independiente.

Así, la Revolución Haitiana entró en la historia mundial con la particular característica de ser inconcebible aún mientras ocurría⁷⁸.

En un orden global caracterizado por la organización colonial del mundo, la esclavitud y el racismo, no había lugar a dudas en cuanto a la superioridad europea, y por lo tanto acontecimientos que la pusiesen en cuestión no eran concebibles⁷⁹.

Lo impensable es aquello que no puede ser concebido dentro del rango de alternativas posibles, aquello que pervierte todas las respuestas porque desafía los términos a partir de los cuales se formulan las preguntas. En este sentido, la Revolución Haitiana fue impensable en su tiempo: retó el propio marco de referencia a partir del cual sus proponentes y opositores examinaban la raza, el colonialismo y la esclavitud⁸⁰.

La visión del mundo gana sobre los hechos: la hegemonía blanca es natural, tomada como dada; cualquier alternativa todavía está en el dominio de lo impensable⁸¹.

De acuerdo a Trouillot, el silenciamiento de la Revolución Haitiana es sólo un capítulo dentro de la narrativa de la dominación global sobre los pueblos no europeos⁸².

Arturo Escobar

En *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*, Arturo Escobar se propone contribuir a la construcción de un marco de referencia para la crítica cultural de la economía como una estructura fundacional de la modernidad. Para ello analiza el discurso -y las institucionalidades nacionales e internacionales- del desarrollo en la post-guerra. Este discurso, producido bajo condiciones de desigualdad de poder, construye al Tercer Mundo como forma de ejercer control sobre él⁸³. De acuerdo a Escobar, desde estas desigualdades de poder, y a partir de las categorías del pensamiento social europeo, opera la "colonización de la realidad por el discurso" del desarrollo⁸⁴.

A partir del establecimiento del patrón de desarrollo occidental como la norma, al final de la

segunda guerra mundial, se da la "invención" del desarrollo, produciéndose substanciales cambios en la forma como se conciben las relaciones entre los países ricos y los pobres. Toda la vida, cultural, política, agrícola, comercial de estas sociedades pasa a estar subordinada a una nueva estrategia⁸⁵.

Fue promovido un tipo de desarrollo que se correspondía con las ideas y expectativas del Occidente próspero, lo que los países occidentales consideraban que era el curso normal de la evolución y el progreso. ...al conceptualizar el progreso en esos términos, la estrategia del desarrollo se convirtió en un poderoso instrumento para la normalización del mundo⁸⁶. La ciencia y la tecnología son concebidas no sólo como base del progreso material, sino como la fuente de dirección y de sentido del desarrollo⁸⁷. En las ciencias sociales del momento predomina una gran confianza en la posibilidad de un conocimiento cierto, objetivo, con base empírica, sin contaminación por el prejuicio o el error⁸⁸. Por ello, sólo determinadas formas de conocimiento fueron consideradas como apropiadas para los programas del desarrollo: el conocimiento de los expertos entrenados en la tradición occidental⁸⁹. El conocimiento de los "otros", el conocimiento "tradicional" de los pobres, de los campesinos, no sólo era considerado no pertinente, sino incluso como uno de los obstáculos a la tarea transformadora del desarrollo. En el período de la post-guerra, se dio el "descubrimiento" de la pobreza masiva existente en Asia, Africa y América Latina⁹⁰. A partir de una definición estrictamente económica y cuantitativa, dos terceras partes de la humanidad fueron transformadas en pobres - y por lo tanto en seres carentes y necesitados de intervención- cuando en 1948 el Banco Mundial definió como pobres a aquellos países cuyo ingreso anual per cápita era menor a US\$100 al año: "... si el problema era de insuficiente ingreso, la solución era claramente el desarrollo económico."⁹¹ De esta forma:

El desarrollo obró creando anormalidades (los 'pobres', los 'desnutridos', los 'analfabetos', las 'mujeres embarazadas', los 'sin tierra'), anormalidades que entonces procedía a tratar de reformar. Buscando eliminar todos los problemas de la faz de la tierra, del Tercer Mundo, lo que realmente logró fue multiplicarlos hasta el infinito. Materializándose en un conjunto de prácticas, instituciones y estructuras, ha tenido un profundo impacto sobre el Tercer Mundo: las relaciones sociales, las formas de pensar, las visiones de futuro quedaron marcadas indeleblemente por este ubicuo operador. El Tercer Mundo ha llegado a ser lo que es, en gran medida, por el desarrollo. Este proceso de llegar a ser implicó seleccionar entre opciones críticas y altos costos, y los pueblos del Tercer Mundo apenas comienzan ahora a comprender cabalmente su naturaleza⁹².

Detrás de la preocupación humanitaria y la perspectiva positiva de la nueva estrategia, nuevas formas de poder y control, más sutiles y refinadas, fueron puestas en operación. La habilidad de los pobres para definir y hacerse cargo de sus propias vidas fue erosionada en una forma más profunda que quizás nunca antes. Los pobres se convirtieron en el blanco de prácticas más sofisticadas, de una variedad de programas que parecían ineludibles. Desde las nuevas instituciones del poder en los Estados Unidos y Europa; desde las oficinas del Banco Internacional para la Reconstrucción y el Desarrollo y las Naciones Unidas; desde las universidades, institutos de investigaciones e instituciones de los Estados Unidos y Europa; y desde las nuevas oficinas de planificación de las grandes capitales del mundo subdesarrollado, este era el tipo de desarrollo que era activamente promovido, y que en unos pocos años extendió su alcance a todos los aspectos de la sociedad⁹³.

La premisa organizadora era la creencia en el papel de la modernización como la única fuerza capaz de destruir las supersticiones y relaciones arcaicas, a cualquier costo social, cultural o político. La industrialización y la urbanización eran vistas como inevitables y necesariamente progresivas rutas a la modernización⁹⁴.

Estos procesos, de acuerdo a Escobar, deben ser entendidos en el marco global de la progresiva expansión de estas formas modernas no sólo a todos los ámbitos geográficos del planeta, sino igualmente al corazón mismo de la naturaleza y la vida.

Si con la modernidad podemos hablar de la progresiva conquista semiótica de la vida social y cultural, hoy esta conquista se ha extendido al corazón mismo de la naturaleza y la vida. Una vez que la modernidad se ha consolidado y la economía se convierte en una realidad

aparentemente ineluctable -para la mayoría un verdadero descriptor de la realidad- el capital debe abordar la cuestión de la domesticación de todas las relaciones sociales y simbólicas restantes en términos del código de la producción. Ya no son solamente el capital y el trabajo per se los que están en juego, sino la reproducción del código. La realidad social se convierte, para tomar prestada la expresión de Baudrillard, en 'el espejo de la producción'⁹⁵. En la búsqueda de alternativas a estas formas universalistas de sometimiento y control de todas las dimensiones de la cultura y la vida, Escobar apunta en dos direcciones complementarias: la resistencia local de grupos de base a las formas dominantes de intervención, y la deconstrucción del desarrollo⁹⁶, tarea que implica el esfuerzo de la desnaturalización y desuniversalización de la modernidad. Para esto último hace falta una antropología de la modernidad, conducente a la comprensión de la modernidad occidental como un fenómeno cultural e histórico específico⁹⁷. Esto pasa necesariamente por la desuniversalización de los ámbitos en los cuales se ha separado la sociedad moderna. ¿Cuál es el código cultural que ha sido inscrito en la estructura de la economía? ¿Qué vasto desarrollo civilizatorio resultó en la actual concepción y práctica de la economía? (...). Una antropología de la modernidad centrada en la economía nos lleva a narraciones del mercado, producción y el trabajo, que están en las raíces de lo que podría llamarse la economía occidental. Estas narrativas son raramente cuestionadas, son tomadas como las formas normales y naturales de ver la vida. Sin embargo, las nociones de mercado, economía y producción son contingencias históricas. Sus historias pueden ser descritas, sus genealogías marcadas, sus mecanismos de poder y verdad revelados. Esto es, la economía occidental puede ser antropologizada, para demostrar cómo está compuesta por un conjunto de discursos y prácticas muy peculiares en la historia de las culturas.

La economía occidental es generalmente pensada como un sistema de producción. Desde la perspectiva de la antropología de la modernidad, sin embargo, la economía occidental debe ser vista como una institución compuesta por sistemas de producción, poder y significación. Los tres sistemas se unieron al final del siglo dieciocho y están inseparablemente ligados al desarrollo del capitalismo y la modernidad. Deben ser vistos como formas culturales a través de las cuales los seres humanos son transformados en sujetos productivos. La economía no es sólo, ni siquiera principalmente, una entidad material. Es ante todo, una producción cultural, una forma de producir sujetos humanos y órdenes sociales de un determinado tipo⁹⁸.

Los antropólogos han sido cómplice de la racionalización de la economía moderna al contribuir a la naturalización de los constructos de la economía, la política, la religión, el parentesco y similares, como los bloques primarios en la construcción de toda sociedad. La existencia de estos dominios como pre-sociales y universales debe ser rechazada. Por el contrario, debemos interrogarnos sobre los procesos simbólicos y sociales que hacen que estos dominios aparezcan como auto-evidentes y naturales⁹⁹.

Fernando Coronil

Del libro de Fernando Coronil *The Magical State*, interesa destacar su análisis de algunas de las separaciones fundantes de los saberes sociales modernos que fueron caracterizadas en la primera parte de este texto, asunto abordado a partir de la exploración de las implicaciones de la exclusión del espacio y de la naturaleza que se ha dado históricamente en la caracterización de la sociedad moderna. De acuerdo a Coronil ninguna generalización puede hacer justicia a la diversidad y complejidad del tratamiento de la naturaleza en la teoría social occidental. Sin embargo, considera que:

...los paradigmas dominantes tienden a reproducir los supuestos que atraviesan a la cultura moderna en los cuales la naturaleza es un supuesto más. Las visiones del progreso histórico posteriores a la Ilustración afirman la primacía del tiempo sobre el espacio y de la cultura sobre la naturaleza. En términos de estas polaridades, la naturaleza está tan profundamente asociada con espacio y geografía que estas categorías con frecuencia se presentan como metáforas una de otra. Al diferenciarlas, los historiadores y los científicos sociales usualmente presentan al espacio o a la geografía como un escenario inerte en el cual tienen lugar los eventos históricos, y a la naturaleza como el material pasivo con el cual los humanos hacen su mundo. La separación de la historia de la geografía y el dominio del tiempo sobre el espacio

tiene el efecto de producir imágenes de sociedades cortadas de su ambiente material, como si surgieran de la nada¹⁰⁰.

Ni en las concepciones de la economía neoclásica, ni en las marxistas, la naturaleza es incorporada centralmente como parte del proceso de creación de riqueza, hecho que tiene vastas consecuencias. En la teoría neoclásica, la separación de la naturaleza del proceso de creación de riqueza se expresa en la concepción subjetiva del valor, centrada en el mercado. Desde esta perspectiva, el valor de cualquier recurso natural se determina de la misma manera que toda otra mercancía, esto es por su utilidad para los consumidores tal como ésta es medida en el mercado¹⁰¹. Desde un punto de vista macroeconómico, la remuneración de los dueños de la tierra y de los recursos naturales es concebida como una transferencia de ingreso, no como un pago por un capital natural. Es ésta la concepción que sirve de sustento al sistema de cuentas nacionales utilizado en todo el mundo¹⁰².

Marx, a pesar de afirmar que la trinidad (trabajo/capital/tierra) "contiene en sí misma todos los misterios del proceso social de producción"¹⁰³, termina por formalizar una concepción de la creación de riqueza que ocurre al interior de la sociedad, como una relación capital/trabajo, dejando fuera a la naturaleza. Como la naturaleza no crea valor, la renta se refiere a la distribución, no a la creación de plusvalía¹⁰⁴.

Para Coronil es fundamental el aporte de Henry Lefebvre¹⁰⁵ en torno a la construcción social del espacio como base para "pensar el espacio en términos que integren su significado socialmente construido con sus propiedades formales y materiales"¹⁰⁶. Interesan aquí dos aspectos del pensamiento de Lefebvre sobre el espacio. El primero se refiere a la concepción del espacio como producto de las relaciones sociales y de la naturaleza (estos constituyen su "materia prima")¹⁰⁷.

[El espacio] es tanto el producto de, como la condición de posibilidad de las relaciones sociales. Como una relación social, el espacio es también una relación natural, una relación entre sociedad y naturaleza a través de la cual la sociedad mientras se produce a sí misma transforma y se apropia de la naturaleza¹⁰⁸.

En segundo lugar, para Lefebvre, la tierra incluye "los terratenientes, la aristocracia del campo", "el Estado-nación confinado dentro de un territorio específico" y "en el sentido más absoluto, la política y la estrategia política"¹⁰⁹. Tenemos así identificadas las dos exclusiones esenciales implicadas por la ausencia del espacio: la naturaleza, y la territorialidad como ámbito de lo político¹¹⁰.

Coronil afirma que en la medida en que se deja afuera a la naturaleza en la caracterización teórica de la producción y del desarrollo del capitalismo y la sociedad moderna, se está igualmente dejando al espacio fuera de la mirada de la teoría. Al hacer abstracción de la naturaleza, de los recursos, del espacio, y de los territorios, el desarrollo histórico de la sociedad moderna y del capitalismo aparece como un proceso interno, autogenerado, de la sociedad europea, que posteriormente se expande hacia regiones "atrasadas". En esta construcción eurocéntrica, desaparece del campo de visión el colonialismo como dimensión constitutiva de estas experiencias históricas. Están ausentes las relaciones de subordinación de territorios, recursos y poblaciones del espacio no europeo. Desaparece así del campo de visibilidad la presencia del mundo periférico y sus recursos en la constitución del capitalismo, con lo cual se reafirma la idea de Europa como único sujeto histórico.

La reintroducción del espacio -y por esa vía la dialéctica de los tres elementos de la trinidad de Marx (trabajo, capital y tierra)- permite ver al capitalismo como proceso global, más que como un proceso auto-generado en Europa, y permite incorporar al campo de visión a las modernidades subalternas¹¹¹.

El recordar la naturaleza -reconociendo teóricamente su significado histórico- nos permite reformular las historias dominantes del desarrollo histórico occidental, y cuestionar la noción de acuerdo a la cual la modernidad es la creación de un Occidente auto-propulsado¹¹². El proyecto de la parroquialización de la modernidad occidental (...) implica también el reconocimiento de la periferia como el sitio de la modernidad subalterna. El propósito no es ni

homogeneizar, ni catalogar las múltiples formas de la modernidad, menos aún elevar a la periferia mediante un mandato semántico, sino el deshacer las taxonomías imperiales que fetichizan a Europa como el portador exclusivo de la modernidad y borra la constitución transcultural de los centros imperiales y las periferias colonizadas. La crítica del locus de la modernidad desde sus márgenes, crea las condiciones para una crítica inherentemente desestabilizadora de la modernidad misma. Al desmontarse la representación de la periferia como la encarnación del atraso bárbaro, a su vez se desmitifica la auto-representación europea como la portadora universal de la razón y el progreso histórico¹¹³.

Una vez que se incorpora la naturaleza al análisis social, la organización del trabajo no puede ser abstraída de sus bases materiales¹¹⁴. En consecuencia, la división internacional del trabajo tiene que ser entendida no sólo como una división social del trabajo, sino igualmente una división global de la naturaleza¹¹⁵.

Lo que podría llamarse la división internacional de la naturaleza suministra la base material para la división internacional del trabajo: constituyen dos dimensiones de un proceso unitario. El foco exclusivo en el trabajo oscurece a la visión el hecho ineludible de que el trabajo siempre está localizado en el espacio, que éste transforma a la naturaleza en localizaciones específicas, y que por lo tanto su estructura global implica también una división global de la naturaleza¹¹⁶.

Como la producción de materias primas en la periferia está generalmente organizada en torno a la explotación no sólo del trabajo sino de los recursos naturales, yo creo que el estudio del neocolonialismo requiere un desplazamiento de foco del desigual flujo del valor, a la estructura desigual de la producción internacional. Esta perspectiva coloca en el centro del análisis las relaciones entre la producción de valor social y la riqueza natural¹¹⁷.

Para romper con este conjunto de escisiones, en particular las que se han construido entre los factores materiales y factores culturales¹¹⁸, Coronil propone una perspectiva holística de la producción que incluya dichos órdenes en un mismo campo analítico. Al igual que Arturo Escobar, concibe el proceso productivo simultáneamente como de creación de sujetos y de mercancías.

Una perspectiva holística en torno a la producción abarca tanto la producción de mercancías, como la formación de los agentes sociales implicados en este proceso, y por lo tanto, unifica dentro de un mismo campo analítico los órdenes materiales y culturales dentro del cual los seres humanos se forman a sí mismos mientras hacen su mundo. (...) Esta visión unificadora busca comprender la constitución histórica de los sujetos en un mundo de relaciones sociales y significaciones hechas por humanos. Como estos sujetos están constituidos históricamente, a la vez que son protagonistas de la historia, esta perspectiva ve la actividad que hace a la historia como parte de la historia que los forma e informa su actividad¹¹⁹.

Una apreciación del papel de la naturaleza en la creación de riqueza ofrece una visión diferente del capitalismo. La inclusión de la naturaleza (y de los agentes asociados con ésta) debería reemplazar a la relación capital/trabajo de la centralidad osificada que ha ocupado en la teoría marxista. Junto con la tierra, la relación capital/trabajo puede ser vista dentro de un proceso más amplio de mercantilización, cuyas formas específicas y efectos deben ser demostrados concretamente en cada instancia. A la luz de esta visión más comprensiva del capitalismo, sería difícil reducir su desarrollo a una dialéctica capital/trabajo que se origina en los centros avanzados y se expande a la periferia atrasada. Por el contrario, la división internacional del trabajo podría ser reconocida más adecuadamente como simultáneamente una división internacional de naciones y de naturaleza (y de otras unidades geopolíticas, tales como el primer y el tercer mundo, que reflejan las cambiantes condiciones internacionales). Al incluir a los agentes que en todo el mundo están implicados en la creación del capitalismo, esta perspectiva hace posible vislumbrar una concepción global, no eurocéntrica de su desarrollo¹²⁰.

Referencias bibliográficas

- Apel, Karl-Otto: Enrique Dussel y Raúl Fornet B., Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación, Siglo XXI Editores y UAM Iztapalapa, México, 1992.
- Apffel-Marglin, Frédérique: "Introduction: Rationality and the World", en Frédérique Apffel-Marglin y Stephen A. Marglin, Decolonizing Knowledge. From Development to Dialogue, Clarendon Press, Oxford, 1996.
- Bernal, Martin: Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, Martin Bernal. Vol. I. The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985, Rutgers University Press, New Brunswick, 1987.
- Berting, Jan: "Technological Impacts on Human Rights: Models of Development, Science and Technology and Human Rights", en C.G. Weeramantry (editor), The Impact of Technology on Human Rights. Global Case Studies, United Nations University Press, Tokyo, 1993.
- Blaut, J.M.: The Colonizers Model of the World. Geographical Diffusionism and Eurocentric History, The Guilford Press, Nueva York, 1993.
- Blaut, J.M.: 1492. The Debate on Colonialism, Eurocentrism and History, Africa World Press, Trenton, 1992.
- Christiansen-Ruffman, Linda (editora): Feminist Perspectives, International Sociological Association, Pre-Congress Volumes, Social Knowledge: Heritage, Challenges, Perspectives, María-Luz Morán (editora general), Montreal, 1998.
- Clavero, Bartolomé: Happy Constitution. Cultura y Lengua Constitucionales, Editorial Trota, S.A, Madrid, 1997.
- Clavero, Bartolomé: Derecho indígena y cultura constitucional en América, Siglo XXI, México, 1994
- Coronil, Fernando: The Magical State. Nature, Money and Modernity in Venezuela, Chicago University Press, 1997.
- Coronil, Fernando: "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories", Cultural Anthropology, Vol. 11, nº 1, 51-87, 1996.
- Dussel, Enrique: Etica de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión, Editorial Trotta, Madrid, 1998.
- Dussel, Enrique: Etica de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión, Editorial Trotta, Madrid, 1998.
- Dussel, Enrique: Introducción a la filosofía de la liberación, Nueva América, Bogotá, 1988.
- Dussel, Enrique (compilador): Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina, Siglo XXI Editores y UAM Iztapalapa, México, 1994.
- Escobar, Arturo: Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World, Princeton University Press, Princeton, 1995. (Edición en español: La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo, Grupo Editorial Norma, Bogotá, 1996).
- Escobar, Arturo: "Imaginando el futuro: pensamiento crítico, desarrollo y movimientos sociales", en Margarita López Maya (editora), Desarrollo y democracia, UNESCO, Rectorado de la Universidad Central de Venezuela y Editorial Nueva Sociedad, Caracas, 1991.
- Fabián, Johannes: Time and the Other. How Anthropology Makes its Object, Columbia University Press, Nueva York, 1983.
- Fals Borda, Orlando: "Por la praxis. El problema de cómo investigar la realidad para transformarla", en Crítica y política en ciencias sociales. El debate Teoría y Práctica, Simposio Mundial en Cartagena, Punta de Lanza, Bogotá, 1978.
- Fals Borda, Orlando: Acción comunal. Una vereda colombiana, Universidad Nacional, Bogotá, 1959.
- García Canclini, Néstor: Culturas híbridas, Editorial Grijalbo y Consejo Nacional de la Cultura y las Artes. México, 1989.
- Gerbi, Antonello: La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica, Fondo de Cultura Económica, México 1993 (1955).
- Guha, Ranajit (editor): A Subaltern Studies Reader 1986-1995, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998.
- Habermas, Jürgen: "Modernidad, un proyecto incompleto", en Nicolás Casullo (compilador), El debate modernidad posmodernidad, Puntosur Editores, Buenos Aires, 1989.
- Hegel, G.W.F.: Filosofía del Derecho (Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o Compendio de derecho natural y ciencia del Estado), Ediciones de la Biblioteca, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1976.
- Lander, Edgardo: "Modernidad, colonialidad y Postmodernidad", Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales, Nº 4, octubre-diciembre de 1997.

Latour, Bruno: *We Have Never Been Modern*, Harvard University Press, Cambridge, 1993.

Lenkersdorf, Carlos: *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, Siglo XXI Editores, México, 1996.

Mamdani, Mahmood: *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Colonialism*, Princeton University Press, Princeton, 1996.

Mignolo, Walter: "Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área", *Revista Iberoamericana*, LXII, 1996.

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

Montero, Maritza: "Paradigmas, conceptos y relaciones para una nueva era. Cómo pensar las Ciencias Sociales dese América Latina", Seminario Las ciencias económicas y sociales: reflexiones de fin de siglo, Dirección de Estudios de Postgrado, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 20 de junio de 1998 (mimeo).

Moreno, Alejandro: *El aro y la trama*, Centro de Investigaciones Populares, Caracas, 1995.

Mudimbe, V.Y.: *The Idea of Africa*, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis, 1994.

Quijano, Aníbal: "La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana", en Roberto Briceño-León y Heinz R. Sonntag, (editores), *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*, CENDES, LACSO, Nueva Sociedad, Caracas, 1998.

Quijano, Aníbal: "'Raza', 'etnia' y 'nación' en Mariátegui: Cuestiones abiertas", en Juan Carlos Mariátegui y Europa. *La otra cara del descubrimiento*, Amauta, Lima, 1992.

Quijano, Aníbal: *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Editorial El Conejo, Quito, 1990.

Rivera Cusicanqui, Silvia y Rossana Barragán (compiladoras): *Debates Post Coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*, Historias, SEPHIS y Aruwiwiri, La Paz, 1997.

Said, Edward: *Culture and Imperialism*, Vintage Books, Nueva York, 1994.

Said, Edward: *Orientalism*, Vintage Books, Nueva York, 1979.

Serequeberhan, Tsenay (editor): *African Philosophy. The Essential Readings*, Paragon House, Nueva York, 1991.

Thompson, E.P.: *Customs in Common (Studies in Traditional Popular Culture)*, The New Press, Nueva York, 1993.

Todorov, Tzvetan: *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI Editores, México, 1995 (1982).

Trouillot, Michel-Rolph: *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Beacon Press, Boston, 1995.

Wallerstein, Immanuel (coordinador): *Abrir las ciencias sociales. Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, Siglo XXI Editores, México, 1996.

Notas

1. Quiero comenzar por agradecer a mis estudiantes en el Doctorado de Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales por las fructíferas discusiones que hemos sostenido en torno a estos asuntos en los últimos dos años.
2. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
3. Ver, por ejemplo, los ensayos incluidos en: Linda Christiansen-Ruffman (editora): *Feminist Perspectives*, International Sociological Association, Pre-Congress Volumes, *Social Knowledge: Heritage, Challenges, Perspectives*, María-Luz Morán (editora general), Montreal, 1998.
4. Martin Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Martin Bernal. Vol. I. *The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1987; J. M. Blaut, *The Colonizers Model of the World. Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, The Guilford Press, Nueva York, 1993; y 1492. *The Debate on Colonialism, Eurocentrism and History*, Africa World Press, Trenton, 1992.
5. Edward Said, *Orientalism*, Vintage Books, Nueva York, 1979; y *Culture and Imperialism*, Vintage Books, Nueva York, 1994.
6. Immanuel Wallerstein, (Coordinador), *Abrir las ciencias sociales. Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, Siglo XXI Editores, México, 1996.
7. Ranajit Guha (editor), *A Subaltern Studies Reader 1986-1995*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998; y Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (compiladoras), *Debates Post Coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*, Historias, SEPHIS y Aruwiwiri, La Paz, 1997.
8. V. Y. Mudimbe, *The Idea of Africa*, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis,

- 1994; Mahmood Mamdani, *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Colonialism*, Princeton University Press, Princeton, 1996; Tsenay Serequeberhan (editor), *African Philosophy. The Essential Readings*, Paragon House, Nueva York, 1991.
9. Karl-Otto Apel, Enrique Dussel y Raúl Fornet B., *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI Editores y UAM Iztapalapa, México, 1992; Enrique Dussel (compilador) *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, Siglo XXI Editores y UAM Iztapalapa, México, 1994; Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Editorial Trotta, Madrid, 1998.
10. *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton University Press, Princeton, 1995.
11. *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Beacon Press, Boston, 1995.
12. "Raza, "etnia" y "nación" en Mariátegui: Cuestiones abiertas", en Juan Carlos Mariátegui y Europa. *La otra cara del descubrimiento*, Amauta, Lima, 1992; *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Editorial El Conejo, Quito, 1990; y "La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana", en Roberto Briceño-León y Heinz R. Sonntag (editores), *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*, CENDES, LACSO, Nueva Sociedad, Caracas, 1998.
13. *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, Michigan University Press, Ann Arbor, 1995; y "Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área", *Revista Iberoamericana*, LXII, 1996.
14. *The Magical State. Nature, Money and Modernity in Venezuela*, Chicago University Press, Chicago, 1997; y "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories", *Cultural Anthropology*, vol. 11, nº 1, 51-87, 1996.
15. *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, Siglo XXI Editores, México, 1996.
16. "Technological Impacts on Human Rights: Models of Development, Science and Technology and Human Rights", en C.G. Weeramantry (editor), *The Impact of Technology on Human Rights. Global Case Studies*, United Nations University Press, Tokyo, 1993., p. 18. "De acuerdo a Max Weber, el cristianismo heredó del judaísmo su hostilidad al pensamiento mágico. Esto abrió el camino para importantes logros económicos ya que las ideas mágicas imponen severas limitaciones a la racionalización de la vida económica. Con la llegada del ascetismo protestante esta desmitificación del mundo se completó." (idem).
17. Dada la naturalización tanto de las relaciones sociales como de los acotamientos de los saberes modernos, incluida la fundante separación sujeto/objeto, resulta difícil la comprensión del carácter histórico cultural específico de estas formas del saber sin acudir a otras perspectivas culturales que nos permiten des-familiarizarnos y por lo tanto desnaturalizar la objetividad universal de estas formas de concebir la realidad. Un texto que resulta particularmente iluminador en este sentido es el de Carlos Lenkersdorf, ya citado. Lenkersdorf estudia la cosmovisión de los tojolabales a través de su lengua. Caracteriza lo que llama una lengua intersubjetiva en la cual no hay separación entre objeto y sujeto, como expresión de una forma de comprensión del mundo que carece de las múltiples escisiones que han sido naturalizadas por la cultura occidental.
18. Frédérique Apffel-Marglin, "Introduction: Rationality and the World", en Frédérique Apffel-Marglin y Stephen A. Marglin, *Decolonizing Knowledge. From Development to Dialogue*, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 3.
19. Idem.
20. Op. cit. p. 4.
21. Op. cit. p. 6.
22. Op. cit. p. 7.
23. Jürgen Habermas, "Modernidad, un proyecto incompleto", en Nicolás Casullo (compilador), *El debate modernidad posmodernidad*, Puntosur Editores, Buenos Aires, 1989, pp. 137-138.
24. En palabras de Tzvetan Todorov: "...el descubrimiento de América es lo que anuncia y funda nuestra identidad presente; aún si toda fecha que permite separar dos épocas es arbitraria, no hay ninguna que convenga más para marcar el nacimiento de la era moderna que el año 1492, en que Colón atraviesa el océano Atlántico. Todos somos descendientes de Colón, con él comienza nuestra genealogía -en la medida en que la palabra UcomienzoU tiene sentido". *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI Editores, México, 1995 (1982), p. 15.
25. Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance...*, op. cit.
26. Ver: Aníbal Quijano, "URazaU, UetniaU y UnaciónU en Mariátegui: cuestiones abiertas", op.

cit.

27. Walter Mignolo, op. cit., p. xi.

28. "Por esto quiero decir una tendencia persistente y sistemática de ubicar los referentes de la antropología en un tiempo diferente al presente del productor del discurso antropológico." Time and the Other. How Anthropology Makes its Object, Columbia University Press, Nueva York, 1983, p.31.

29. Walter Mignolo, op. cit., 328.

30. Ver: Derecho indígena y cultura constitucional en América, Siglo XXI, México, 1994; y Happy Constitution. Cultura y Lengua Constitucionales, Editorial Trota, S.A, Madrid, 1997.

31. Bartolomé Clavero, Derecho indígena y cultura constitucional en América, op. cit., pp. 21-22.

32. Op. cit., p. 22.

33. Idem.

34. Op. cit., pp. 22-23.

35. Op. cit., p. 23.

36. Op. cit., pp. 25-26.

37. Op. cit., p. 27.

38. "...la historia universal no es el mero tribunal de su fuerza, es decir, necesidad abstracta e irracional de un destino ciego, sino que, ella es razón en sí (an sich) y para sí y su ser para-sí en el espíritu es saber, en ella es el desarrollo necesario, únicamente desde el concepto de su libertad, de los momentos de la razón y así de su autoconciencia y de su libertad, la explicitación y realización del espíritu universal." G.W.F. Hegel, Filosofía del Derecho (Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o Compendio de derecho natural y ciencia del Estado), Ediciones de la Biblioteca, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1976, p. 333.

39. Op. cit., p. 334.

40. Op. cit., pp. 334-335.

41. Op. cit., pp. 335-335.

42. Op. cit., p. 336.

43. G.W.F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Werke, vol. VI, p.442. Citado por Antonello Gerbi, La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica, Fondo de Cultura Económica, México 1993 (1955), p. 535.

44. G.W.F. Hegel, Lectures on the Philosophy of History, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, p. 172 y 190-191. Citado por Fernando Coronil, "Beyond Occidentalism..." op. cit., p. 58.

45. Antonello Gerbi, op. cit., pp. 527 y 537.

46. Op. cit., p. 537.

47. Op. cit., p. 542.

48. Op. cit., p. 545.

49. Op. cit., p. 537.

50. G.W.F. Hegel, Philosophie der Geschichte, ed. Lasson, vol I, pp. 189-191. Citado por Antonello Gerbi, op. cit., p. 538.

51. Antonello Gerbi, op. cit., pp. 545 y 548.

52. Arturo Escobar, op. cit., p. 60.

53. Customs in Common (Studies in Traditional Popular Culture), The New Press, Nueva York, 1993, p. 1.

54. Op. cit. p. 9.

55. Op. cit., pp. 9-10.

56. Para un análisis extraordinariamente rico de este proceso, ver el texto de E. P. Thompson, ya citado.

57. Es el paso, por ejemplo, de la resistencia al maquinismo y a la disciplina laboral, a la lucha por el derecho a la sindicalización y por la limitación de la jornada de trabajo. "Mientras el capitalismo (o el 'mercado') rehicieron la naturaleza humana y la necesidad humana, la economía política y su antagonista revolucionario asumieron que este hombre económico era para siempre." E. P. Thompson, op. cit., p. 15.

58. Immanuel Wallerstein, op. cit.

59. Ver: Johannes Fabián, op. cit.

60. Los problemas del eurocentrismo no residen sólo en las distorsiones en la comprensión de los otros. Está simétricamente implicada igualmente la distorsión en la autocomprensión europea, al concebirse como centro, como sujeto único de la historia de la modernidad. Ver más abajo la discusión de Fernando Coronil sobre este crucial asunto.

61. Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, Harvard University Press, Cambridge, 1993, p. 97.
62. Op. cit., pp. 99-100.
63. El estudio de estos obstáculos culturales, sociales e institucionales a la modernización constituyó el eje que orientó la amplísima producción de la sociología y la antropología de la modernización en las décadas de los 50 y los 60.
64. "El ambivalente discurso latinoamericano, en su rechazo a la dominación europea, pero en su internalización de su misión civilizadora, ha asumido la forma de un proceso de auto-colonización, que asume distintas formas en diferentes contextos y períodos históricos." Fernando Coronil, *The Magical State...* op. cit., p. 73.
65. Néstor García Canclini, *Culturas híbridas*, Editorial Grijalbo y Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, México, 1989.
66. Perry Anderson, "Modernity and Revolution", *New Left Review*, número 144, marzo-abril 1984, citado por 67. . Néstor García Canclini, op. cit., p. 69.
67. Néstor García Canclini, op. cit., p. 330.
68. "Paradigmas, conceptos y relaciones para una nueva era. Cómo pensar las Ciencias Sociales desde América Latina", Seminario Las ciencias económicas y sociales: reflexiones de fin de siglo, Dirección de Estudios de Postgrado, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 20 de junio de 1998 (mimeo).
69. Maritza Montero, op. cit.
70. Enrique Dussel, *Introducción a la filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1988; y J.C. Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires, 1990.
71. *Acción comunal. Una vereda colombiana*, Universidad Nacional, Bogotá, 1959; y "Por la praxis. El problema de como investigar la realidad para transformarla", En *Crítica y política en ciencias sociales. El debate Teoría y Práctica*, Simposio Mundial en Cartagena, Punta de Lanza, Bogotá, 1978.
72. *El aro y la trama*, Centro de Investigaciones Populares, Caracas, 1995.
73. Estos tres textos, que han sido publicados en inglés en los Estados Unidos, son: Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past...* op. cit.; Arturo Escobar, *Encountering Development...* op. cit. y Fernando Coronil, *The Magical State...* op. cit.
74. "El poder es constitutivo de la historia. Rastreado el poder a través de varios 'momentos' simplemente ayuda a enfatizar el carácter fundamentalmente procedimental de la producción histórica, insistir en que lo que la historia es importa menos que cómo trabaja la historia; que el poder mismo trabaja conjuntamente con la historia; y que las preferencias políticas declaradas de los historiadores tienen poca influencia en la mayoría de las prácticas reales del poder". Op. cit., p 28.
75. "Los silencios son inherentes en la historia porque cada evento singular entra a la historia careciendo de algunas de sus partes constitutivas. Algo siempre se omite mientras algo es registrado. Nunca hay un cierre perfecto de ningún evento. Así aquello que se convierte en dato, lo hace con ausencias innatas, específicas a su producción como tal. En otros términos, el mismo mecanismo que hace posible cualquier registro histórico, también asegura que no todos los hechos históricos son creados iguales. Ellos reflejan el control diferencial de los medios de producción histórica desde el primer registro que transforma un evento en un dato." Op. cit., p. 49.
76. Op. cit., p. 55.
77. Op. cit., p. 27.
78. Op. cit., p. 73.
79. Op. cit., pp. 80-81.
80. Op. cit., pp. 82-83.
81. Op. cit., p. 93.
82. Op. cit., p. 107.
83. "...si muchos aspectos del colonialismo han sido superados, las representaciones del Tercer Mundo a través del desarrollo no son menos abarcales y eficaces que sus contrapartes coloniales". Op. cit., p. 15. Op. cit., p. 5. "En síntesis, me propongo hablar del desarrollo como una experiencia histórica singular, la creación de un dominio de pensamiento y acción por la vía del análisis de las características e interrelaciones de los tres ejes que lo definen: las formas del conocimiento que se refieren a éste y a través de las cuales éste se constituye como tal y es elaborado en la forma de objetos, conceptos, teorías y similares; el sistema de poder que regula su práctica; y las formas de subjetividad gestadas por este discurso, aquéllas

- a través de las cuales la gente llega a reconocerse a sí misma como desarrollada o subdesarrollada." Op. cit., p. 10.
85. Op. cit., p. 30.
 86. Op. cit., p. 26.
 87. Op. cit., p. 36.
 88. Op. cit., p. 37.
 89. Op. cit., p. 111.
 90. Op. cit., p. 21.
 91. Op. cit., p. 24.
 92. Arturo Escobar, "Imaginando el futuro: pensamiento crítico, desarrollo y movimientos sociales", en Margarita López Maya (editora), Desarrollo y democracia, UNESCO, Rectorado de la Universidad Central de Venezuela y Editorial Nueva Sociedad, Caracas, 1991, p. 142.
 93. Arturo Escobar, Encountering Development... op. cit., p. 39.
 94. Idem.
 95. Op. cit., p. 203.
 96. Op. cit., pp. 222-223.
 97. Op. cit., p. 11.
 98. Op. cit., p. 59.
 99. Op. cit., p. 61.
 100. Op. cit., p. 23.
 101. Op. cit., p. 42.
 102. Al dejar a la naturaleza fuera del cálculo económico de la producción de riqueza en las cuentas nacionales, el proceso de creación-destrucción que siempre está implicado en la transformación productiva de la naturaleza queda reducido a una de sus dimensiones. Su "lado oscuro", la destrucción/consumo/agotamiento de recursos, se hace completamente invisible.
 103. Citado por Fernando Coronil, op. cit., p. 57.
 104. Op. cit., p. 47. "La concepción estrictamente social de la creación de la explotación en Marx busca evitar la fetichización del capital, el dinero y la tierra como fuentes de valor. Pero termina por excluir la explotación de la naturaleza del análisis de la producción capitalista, y borra su papel en la formación de la riqueza." Op. cit., p. 59.
 105. The Production of Space, Blackwell, Oxford, 1991.
 106. Fernando Coronil, op. cit., p. 28.
 107. Op. cit., p. 28.
 108. Op. cit., p. 28. De acuerdo con Lefebvre, el modelo dual simplificado (capital/trabajo) no es capaz de dar cuenta de la creciente importancia de la naturaleza para la producción capitalista.
 109. Henry Lefebvre, op. cit., p. 325. Citado por Fernando Coronil, op. cit., p. 57.
 110. Sólo a partir de estas exclusiones es posible la concepción de "lo económico" como una región ontológica separada tanto de la naturaleza como de la política, tal como se apuntó en la parte II de este texto.
 111. Op. cit., p. 8.
 112. Op. cit., p. 7.
 113. Op. cit., p. 74.
 114. Op. cit., pp. 29-30.
 115. Op. cit., p. 29.
 116. Op. cit., p. 29.
 117. Op. cit., p. 32.
 118. Op. cit., p. 15.
 119. Op. cit., p. 41.
 120. Op. cit., p. 61.