

POSTMODERNISMO, POSTCOLONIALISMO Y FEMINISMO: MANUAL PARA (IN)EXPERTOS

Catalina Arreaza y Arlene B. Tickner¹

Y es que, por mucho que haya sido triunfal el rasgo predominante de la ciencia moderna y por más obvia que resulte para quienes hoy viven la penetración de los presupuestos científicos de nuestra cultura en la conciencia existencial de todos ellos, el pensamiento de los hombres sigue constantemente dominado, a pesar de todo, por problemas para los que la ciencia no tiene respuesta alguna. (Gadamer, 1994: 91)

Este texto enuncia los postulados fundamentales de tres de las corrientes teóricas que han hecho un ejercicio reflexivo frente al proyecto ilustrado occidental, con el objeto de identificar sus aportes a la visualización de la marginalidad. Se discute, entre otros elementos, la crítica postmoderna a los conceptos de razón y sujeto; la pretensión postcolonial de reinterpretar la historia a partir de espacios silenciados e híbridos; y la insistencia feminista en el desdibujamiento de las categorías homogeneizantes.

Palabras claves: postmodernismo/ postcolonialismo/ feminismo/ modernidad/ razón/ sujeto/ metarrelatos/ hibridez/ agencia/categorías binarias.

This text explores the central arguments of three theoretical perspectives that have analyzed the Enlightenment project from a critical angle, with the goal of identifying their respective contributions to visualizing marginality in social theory. A series of elements are discussed, including the postmodern critique of concepts such as reason and subject; postcolonialism's attempt to ground historical interpretation in silenced, hybrid spaces; and feminist insistence upon the erasure of homogenizing, binary categories.

Keyiuords: postmodernism/ postcolonialism/ feminism/ modernity/ reason/ subject/ metanarratives/ hybridity/ agency/ binary categories.

INTRODUCCIÓN

En este texto exploramos algunos de los postulados centrales de las corrientes postmodernas, postcoloniales y feministas. Bajo distintos enfoques éstas revisan, reinterpretan y critican el paradigma de la mo-

dernidad a fin de volver explícitos sus silencios, de identificar las contradicciones internas que lo caracterizan y de dar voz a "la hibridez, la multiplicidad, la ambigüedad y la contingencia de las formas de vida concretas" (Castro-Gómez, 2000:145). Su escepticismo frente al proyecto político y cien-

1 Polítóloga, Universidad de los Andes; Profesora Asociada, Departamento de Ciencia Política, Universidad de los Andes. El presente artículo es el resultado de una investigación profesoral realizada por las autoras como prerrequisito de grado de Catalina Arreaza.

tífico de la Ilustración surge en parte por la complicidad de éste con algunos acontecimientos que han sacudido de manera profunda los cimientos humanísticos de la modernidad. Fenómenos como el racismo, los campos de concentración, la bomba atómica, y la contaminación ambiental, por solo mencionar algunos, no hubieran sido posibles sin la clasificación de las razas, la física atómica y la sobreexplotación de la naturaleza que produjeron las ideas modernas sobre el progreso, el desarrollo tecnológico y la industrialización. El conocimiento, por ende, no constituye una fuente de emancipación como lo plantea la Ilustración sino, por el contrario, una herramienta más de opresión, destrucción y miseria para la gran mayoría de la población mundial.

En el contexto descrito, que ha sido denominado de diversas formas -postmodernidad, postnacionalismo, modernidad tardía o modernidad radical²- se ha formulado una serie de ideas que obligan a reevaluar el pensamiento moderno' en sus manifestaciones políticas, sociales y culturales. Entre éstas se destacan la crítica al hombre racional como sujeto de la historia, el rechazo a las nociones progresistas de la historia, el carácter social y construido de la realidad, el desvanecimiento de jerarquías dentro de la producción del saber; la relación entre distintos saberes y el ejercicio del poder; y el cuestionamiento de los fundamentos del conocimiento.

A pesar de su enorme relevancia, las herramientas teóricas que ofrecen las corrientes

postmodernas, postcoloniales y feministas para reconstruir el pensamiento social son a veces tan complejas y obtusas que la pretensión de utilizarlas resulta difícil y frustrante. Debido a la presentación de sus ideas en un lenguaje altamente especializado, las personas que no poseen un trasfondo literario o filosófico adecuado terminan siendo excluidas de su lectura y de la posibilidad de aprehender los espacios críticos y alternativos que dichas perspectivas ofrecen.

Por ello, el artículo busca llevar a cabo una revisión preliminar de las tres corrientes y enumerar algunos de sus postulados centrales desde un lenguaje sencillo y accesible a lectores no expertos como nosotras. Posteriormente, y sin pretender ser exhaustivas, formulamos una serie de críticas a los planteamientos hechos por cada una. El ejercicio conceptual que presentamos a continuación refleja nuestra convicción de la importancia teórica y política que reviste el postmodernismo, el postcolonialismo y el feminismo para la visualización de los sujetos marginales de la modernidad así como su posibilidad de agencia, y de la necesidad de aproximarnos al contexto histórico actual desde una posición subalterna como mujeres, en el tercer mundo.

LAS TEORÍAS POSTMODERNAS

La postmodernidad como concepto resalta la existencia de una realidad social, cultural, política y económica distinta en el mundo, producto de la crisis de la modernidad y el

2 Anthony Giddens (1999: 57) plantea que la disolución del evolucionismo, la desaparición de la teleología de la historia, y la evaporación de la posición privilegiada de occidente no son rasgos de una época postmoderna, sino de una radicalización de la modernidad.

advenimiento de una nueva época histórica (López, 1988). En esta medida, las corrientes postmodernas ofrecen un conjunto de marcos interpretativos para abordar esta realidad, los cuales se contraponen a los preceptos centrales de la modernidad. El paradigma de la época moderna, que desde el siglo xvi empezó a desarrollarse en Europa, se fundamenta en una visión antropocéntrica del mundo (la cual contrasta con el orden teocéntrico característico de la época medieval), así como una nueva concepción de racionalidad basada en el hombre como sujeto. Algunos de sus puntos centrales incluyen (Habermas, 1989; Vattimo, 1990; Viviescas y Giraldo, 1991):

1. Un "yo" (sujeto) coherente y estable, cuyas principales características son su capacidad de razonar sobre sí mismo y sobre las leyes de la naturaleza, y su autonomía y libertad para hacerlo;
2. Una concepción particular de la realidad y, por extensión, de los fundamentos de la verdad, desde la cual lo "real" es aquello que existe independientemente del sujeto;
3. La fe en la razón, y en el conocimiento neutral y objetivo como garantes de la libertad y el progreso de la humanidad;
4. El lenguaje como medio de expresión transparente. Los objetos no son construcciones sociales ni productos del lenguaje, sino que se hacen presentes en la conciencia al nombrarlos a través del uso de éste;
5. La filosofía como modelo privilegiado de interpretación. Sólo la filosofía puede proporcionar fundamentos objetivos, confiables y universales para el conoci-

miento así como para juzgar entre distintas pretensiones de verdad;

6. Una noción teleológica y racionalista de la historia. El propósito de la historia es la perfección progresiva de la humanidad y la realización de sus capacidades y proyectos.

Los autores postmodernos se presentan ante todo como anti-modernos (Habermas, 1991). En este sentido, el postmodernismo constituye un estado de incredulidad frente a las grandes narrativas, la epistemología, la racionalidad, la metafísica, las metodologías y los sujetos de la modernidad (Lyotard, 1989; Giddens, 1999:16). Todos los logros que se atribuyen a la modernidad son cuestionados, desde la industrialización, la urbanización y la tecnologización del mundo, hasta el estado-nación, la democracia liberal y el humanismo (Rosenau, 1992:6). Dichas críticas se desprenden de la crisis que la modernidad atraviesa, razón por la cual los autores postmodernos afirman que ésta no es una fuente de libertad y progreso sino, por el contrario, un reproductor de destrucción, subyugación, opresión y represión.

De forma paralela, el postmodernismo reconoce y privilegia muchos elementos que fueron subestimados por la modernidad. Las emociones, los sentimientos, la intuición, la costumbre, la magia, la tradición y, en general, todo lo perteneciente al "mundo de la vida" adquiere una importancia decisiva en la construcción del conocimiento. Un ejemplo de estos acercamientos es la genealogía, metodología histórica utilizada por Michel Foucault para aproximarse a los orígenes, la puesta en funcionamiento, y los efectos de los dispositivos de poder. Para Foucault (1992: 7), la genealogía enfrenta una tarea indispensable:

Percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por carecer de historia -los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos-; captar su entorno, pero en absoluto trazar la curva lenta de una evolución, sino reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles; definir incluso el punto de su ausencia, el momento en el que no han tenido lugar

Simultáneamente con el rescate de elementos desconocidos y silenciados, los postmodernos declaran la muerte de los principales elementos que privilegió el proyecto de la Ilustración: el hombre o el sujeto, y la historia (Reale y Antiseri, 1988:837-838). La afirmación de que el sujeto (el hombre o la conciencia) ha muerto significa que esta categoría es engañosa, que las personas no existen por sí solas independientes de las estructuras sociales. Desde el pensamiento moderno el hombre, a partir de su conciencia racional, es visto como el motor de la historia y dueño de su propio destino. En cambio, los filósofos postmodernos consideran todos los conceptos como aparatos artificiales que adquieren el carácter de natural a través de su uso repetitivo en el lenguaje y de las prácticas sociales. En esta medida, el sujeto es un artefacto social, histórico y del lenguaje, no un ser trascendental como lo ha dibujado la modernidad. El hombre se encuentra siempre atrapado en redes de significado, y no puede hacer nada para salirse

de ellas; "no existe ningún punto de Arquímedes, ningún momento de la autonomía, ninguna razón pura ni conciencia constitutiva con un acceso independiente, no-lingüístico ni ahistórico a lo real ni al ser del mundo" (Flax, 1990:33).

El fin de la historia implica que ésta es una fábula que el hombre construye para justificar sus acciones y situarse en el tiempo. Dentro de la idea moderna de historia están implícitas las nociones de progreso, evolución, continuidad y razón. En este sentido, se constituye teleológica: existen metas que el sujeto debe cumplir y en la medida en que éstas se cumplen, estará más próximo a sí mismo y a su esencia (Flax, 1990). Los postmodernos rechazan esta concepción porque sustentan de forma equívoca la idea de que existe una sola noción de historia, de la cual el hombre es su protagonista. Para que el relato histórico sea legítimo, las historias de los "otros" deben ser expuestas y visibilizadas, ya que cualquier muestra de unidad presupone un acto previo de poder y dominación³.

En las páginas que siguen exploraremos las críticas postmodernas a los conceptos modernos de razón y sujeto, el sistema de los binarios dicotómicos, los metarrelatos y el fundacionalismo teórico⁴, así como dos de las herramientas interpretativas que el postmodernismo utiliza para su análisis: la hermenéutica y la deconstrucción.

³ Esta noción de la historia guarda una relación cercana con el concepto de genealogía de Foucault, desde el cual la historia se concibe como un conflicto permanente entre distintas perspectivas, que culmina en el predominio de unas sobre otras. Ver Dant (1991: 126).

⁴ El pensamiento del fundamento, o el fundacionalismo, característico de la modernidad, aduce que existe una sola realidad que puede ser abordada por las teorías, las cuales deben operar sin variación en todos los contextos.

SUJETO Y PODER

La oposición postmoderna a la categoría del sujeto se remonta a desarrollos previos en el pensamiento social occidental, en particular a las reflexiones de Freud, Nietzsche y Heidegger, así como el estructuralismo en general (Ferry y Renaut, 1990). En contraposición a la idea moderna del sujeto como un agente pensante, autónomo e independiente de las relaciones y estructuras sociales, el postmodernismo concibe al ser humano, ante todo, como un producto social e histórico.

Sin duda, Michel Foucault (1998:12) es de los autores contemporáneos que más ha reflexionado sobre los distintos procesos a través de los cuales los seres humanos se convierten en sujetos en la sociedad. Según este autor, el sujeto puede entenderse de dos formas: como sometimiento y dependencia al control de otro; o como individuo amarrado a su propia identidad por la conciencia que tiene de sí mismo. Ambas definiciones del sujeto guardan una relación íntima con las prácticas de poder, las cuales son inherentes a toda la actividad humana. A partir de lo anterior, Foucault plantea que existen tres dispositivos para convertir a los seres humanos en sujetos "objetificados", a saber: las prácticas de división; la clasificación científica, y la subjetivación (Rabinov, 1984: 7-11). Las primeras están representadas por el aislamiento de los enfermos, los locos, los pobres y los marginados en general, como una técnica de dominación. Del proceso de clasificación de las actividades humanas surgen mecanismos de disciplinamiento y vigilancia, como aquellos que se observan en las cárceles, los hospitales y los centros educativos. Para esto, las ciencias humanas producen "verdades" que "reflejan" hechos sobre la conducta humana. A través de ellas se

prescribe lo que es humano, normal y aceptable, así como lo que es considerado como desdeñable y perjudicial para el cuerpo social (Foucault, 1992:185-200). Para asegurar que el cuerpo social sea coherente y uniforme, las disciplinas producen conceptos y prácticas normalizadoras.

La subjetivación hace de la construcción del sujeto un proceso reflexivo y activo, en la medida en que la internalización de los primeros dos dispositivos es tal que el ser humano empieza a actuar en su propia formación (Foucault, 1990). Para que esta acción de autoformación (que a su vez constituye una forma de autovigilancia) pueda llevarse a cabo, los individuos deben consultar figuras externas de autoridad, sean éstas el psicoanalista, el sacerdote o el médico, quienes les ayudan a conocerse a sí mismos (Rabinov, 1984:11). Los saberes expertos sobre los cuales se estructuran los procesos de disciplinamiento y vigilancia descritos por Foucault, hacen ver que la objetividad que supone el ejercicio de la razón en la modernidad es una ficción, dado que el conocimiento guarda una relación íntima con el ejercicio del poder.

LA RAZÓN

El concepto de racionalidad propio del paradigma moderno tiene la característica de posicionar al sujeto cognoscente en una distancia tal que pueda abstraer y controlar las "verdades" de sus objetos de conocimiento; es lo que se denomina el punto de Arquímedes (Hekman, 1990: 12). Una de las implicaciones ontológicas de este principio físico es la producción de la categoría dicotómica sujeto/objeto, en la cual las características de cada uno de los lados son reificadas, y en donde el sujeto siempre está

separado del objeto, ubicado en una posición privilegiada con respecto a éste. Desde una postura racionalista la "verdad" sólo puede adquirirse cuando el sujeto se abstrae del objeto, lo que significa que cualquier método que no cumpla con este distanciamiento carecerá de la posibilidad de producir conocimiento válido, neutral y objetivo. Para la epistemología moderna la tarea principal del conocimiento es, entonces, la construcción de representaciones fieles del entorno, de tal manera que la mente se convierta en el espejo de la naturaleza (Benhabib, 1990:10).

Existen varios reparos a esta forma de aprehensión del mundo. Las primeras críticas fueron adelantadas por distintos filósofos mucho antes del surgimiento del llamado pensamiento postmoderno. Por ejemplo, para el idealismo alemán, entre la conciencia y su objeto existe una tensión dialéctica que Hegel caracteriza con la fórmula identidad sujeto-objeto. La identidad sujeto-objeto no es la reducción de un término a otro, sino una realidad cambiante donde los dos se reconstruyen permanentemente (Hegel, 1973:7-50). Por ende, la separación entre sujeto y objeto no es otra cosa que dogmatismo (Gadamer, 1994:102).

LA HERMENÉUTICA

La hermenéutica constituye una herramienta central del pensamiento postmoderno (Madison, 1990). En términos generales, ésta se ha preocupado por el problema de la subjetividad del individuo y el logro de la objetividad interpretativa a pesar de ésta

(Bleicher, 1980:1). Hans-George Gadamer, uno de los principales exponentes de la hermenéutica, afirma que el método científico de las ciencias naturales no constituye el único modelo a partir del cual el conocimiento se origina. En su lugar, Gadamer ofrece la idea de la interpretación como método de las ciencias histórico-hermenéuticas. El funcionamiento de la hermenéutica se basa en tres elementos: el prejuicio, la tradición y el entendimiento (Hekman, 1990:13-14). El primero se entiende como aquellas precomprensiones que hacen posible la comunicación y el mismo entendimiento. El segundo hace referencia a las raíces históricas y el contexto que rodean al individuo, lo cual es descrito por el autor como la conciencia expuesta a los efectos de la historia. Y el tercero se relaciona como lo que se ha denominado "círculo hermenéutico"⁵.

Gadamer, basándose en el pensamiento de Martin Heidegger (1974), explica el círculo hermenéutico y la función del prejuicio de la siguiente forma:

Esa sorprendente ingenuidad de la conciencia subjetiva que, cuando cree haber comprendido un texto, tiene la impresión de hallar en él algo que ya sabía. Heidegger ha demostrado que tal impresión constituye una reacción por completo natural, si bien en realidad no se trata de que se encuentre nada que esté sencillamente allí, pues todo cuanto se dice y todo lo que existe en el texto existen sólo en cuanto han sido anticipados (...) Eso significa que sólo aquello que es anticipado puede ser comprendido. Es un momento circular necesario el de tratar de leer o creer comprender lo que se tiene delante, mientras que son los propios ojos

⁵ Para Heidegger, el círculo hermenéutico implica que el entendimiento de un objeto de estudio sólo es posible por medio del entendimiento de su relación con el todo. Ver Gadamer (1984).

(y la propia mente) los que ven lo que se tiene delante (Gadamer, 1984: 105).

El concepto del horizonte de entendimiento, que originalmente proviene de Edmund Husserl, se relaciona con lo anterior. Éste surge en contraposición a la figura del sujeto cognoscente que selecciona los objetos que va a interpretar, y se centra en la influencia del conocimiento intuitivo previo en los procesos de interpretación (MueUer-Vollmer, 1988:28-31).

El aporte principal de la hermenéutica al debate postmoderno es la inclusión de elementos distintos a la idea de racionalidad moderna, en el proceso de construcción de conocimiento o producción de verdades. Específicamente, la ampliación del concepto de entendimiento humano para incorporar una serie de factores que no dependen de la intención del sujeto cognoscente, sean éstos, prejuicios, tradiciones u horizontes, constituye una crítica directa a la fe en la razón y el prejuicio contra lo "no racional" característicos de la Ilustración.

CRÍTICA A LAS METANARRATIVAS O LOS METARRELATOS

Jean-Francois Lyotard es de los autores que más ha profundizado sobre los rasgos centrales de la sociedad postmoderna, los cuales parten desde su concepto de las formas de legitimación moderna del saber científico. Según el autor, la postmodernidad se caracteriza por un conflicto entre el saber narrativo tradicional y el saber científico (Lyotard, 1989:57), siendo el último el principal mecanismo de poder en la sociedad.

A diferencia de lo que ocurre con el saber narrativo, el saber científico está ligado

solamente de manera indirecta a la sociedad a través de algunas instituciones competentes (como las universidades). Los únicos vínculos directos que manifiesta son aquellos que existen entre sus pares, sean éstos científicos, profesores, investigadores o tecnócratas (Lyotard, 1989:54). De esta forma, uno de los problemas principales de legitimación del saber científico gira en torno a la fundamentación de lazos sociales. El saber narrativo, en cambio, se vincula directamente a la sociedad a través de la tradición oral y así, cualquiera que escuche puede ser la próxima vez un narrador competente. Los dos tipos de saberes también se diferencian con respecto a su incidencia en el tiempo. El científico se basa en una noción diacrónica del tiempo que supone un proceso de acumulación de conocimiento específico (Lyotard, 1989:55). Por el contrario, la temporalidad del conocimiento narrativo es inmemorial. No requiere apoyarse en un pasado fijo, puesto que su relación con el conjunto social se basa en el significado de los relatos que cuenta y, sobre todo, en el acto de contarlos. Por ello, "la referencia de los relatos puede parecer perteneciente al mismo pasado, y en realidad siempre es contemporáneo a este acto" (Lyotard, 1989:49).

Los distintos saberes, como se ha señalado, requieren de formas de legitimación. El narrativo adquiere la suya a través de la tradición y de su pertenencia a la cultura, que es en últimas el espacio que define lo que es legítimo o no, de transmitirse (Lyotard, 1989: 50). La legitimación del saber científico se da a partir de la deslegitimación del conocimiento tradicional y la performatividad como estrategia de autolegitimación, que somete el criterio de verdad al criterio técnico (Mejía y Tickner, 1993:18). Este proceso se materializa en unas reglas de juego que son producto del debate científico y del consen-

so entre expertos, y que por ende se generan como discurso. Estas reglas de juego terminan basándose en un tipo de legitimación de carácter narrativo, ya que en el momento de enunciarlas a través del lenguaje, éstas también se convierten en narrativa (Lyotard, 1989:60).

Una de las contradicciones que encuentra Lyotard en la sociedad postmoderna es que el saber científico, en su afán de legitimación, termina también por exigirle legitimidad a los mismos principios (o reglas de juego) a partir de los cuales la ciencia se considera legítima. En este sentido, la "crisis" del saber científico surge del desmoronamiento interno del principio de legitimidad del saber (Lyotard, 1989:75). Así,

se tiene por postmoderna la incredulidad con respecto a los metarrelatos. (...) Al desuso del dispositivo metanarrativo de legitimación corresponde especialmente la crisis de la filosofía metafísica y de la institución universitaria que dependía de ella. La función pierde sus functores, el gran héroe, los grandes peligros, los grandes periplos y el gran propósito. Se dispersa en nubes de elementos lingüísticos, etc., cada uno de ellos vehiculando consigo valencias pragmáticas sui generis (Lyotard, 1989: 10).

EL PAPEL DEL LENGUAJE

La importancia que Lyotard le da al uso del lenguaje y de los juegos lingüísticos en la legitimación del conocimiento, el ejercicio del poder y la construcción de la realidad, es compartida por todas las corrientes postmodernas. La obra de dos autores, Ferdinand de Saussure y Ludwig Wittgenstein, ha sido fundamental en esta reconceptualización del papel desempeñado por el lenguaje en la sociedad. Saussure

basa su teoría lingüística, entre otros, en el papel desempeñado por los signos y en la función social de la lengua (Reale y Antiseri, 1988:776-778). Para el autor, el signo lingüístico "[...] no une una cosa y un nombre, sino un concepto [significado] y una imagen acústica [significante]" (Reale y Antiseri, 1988: 776). El hecho de que un signo sirva de vínculo entre significados y significantes específicos no es algo natural sino arbitrario, y obedece a su integración dentro de un sistema de relaciones entre los signos lingüísticos (Benhabib, 1990). Saussure también establece una distinción entre el habla y la lengua. Mientras que todos los hombres tienen la capacidad del habla en tanto seres humanos, este autor afirma que la lengua solamente se da dentro de la comunidad. Con ello, señala el carácter social y colectivo que tiene la lengua, la cual consiste en un sistema de signos que aprende a utilizar el individuo para vivir en sociedad.

Wittgenstein, por su parte, impulsó en la filosofía occidental lo que se conoce como el giro lingüístico. Este aduce que no existe una correlación objetiva entre la realidad y el lenguaje utilizado para describirla. Al contrario, el lenguaje consiste en juegos lingüísticos cuyo uso repetido le da a la realidad su significado específico (Reale y Antiseri, 1988: 582-591). De esta forma, los "juegos del lenguaje" implementados por diversos oradores construyen la realidad como parte de un acto del habla (Searle, 2001). El giro lingüístico obliga a reconceptualizar la función del sujeto así como la idea moderna de realidad. Hablar un lenguaje forma parte de una actividad social o forma de vida; no es potestad del individuo. Por lo tanto, las palabras, así como la realidad, solamente adquieren sentido dentro de una comunidad social de usuarios del lenguaje (Benhabib, 1990:112).

EL MÉTODO DE LA DECONSTRUCCIÓN

La deconstrucción, que hace referencia a un proceso dual de destrucción y construcción del lenguaje escrito, ha sido una herramienta utilizada frecuentemente por las corrientes postmodernas en su proceso de revisión de la modernidad. Podría afirmarse que la deconstrucción constituye otra manera de desplazar al sujeto, aunque en este caso se remite a un sujeto específico, que es el autor. Sin duda, la obra de Jacques Derrida (1971; 1989) es la que mejor ejemplifica este método.

La tradición occidental ha considerado la voz como el lenguaje "auténtico", pronunciado por el sujeto racional, por encima de la palabra escrita, vista como un signo del signo original (hablado) (Habermas, 1989: 214). Frente a esto, Derrida intenta mostrar que en la sustancia de la escritura se encuentra el espacio decentrador de la subjetividad, no solo moderna sino occidental en general, en la medida en que ésta constituye un momento de "no sujeto" particular o de desaparición del sujeto. En este sentido, "la escritura se considera como signo arrancado de todos los plexos pragmáticos de la comunicación, como signo que se ha tornado independiente de los sujetos hablantes y oyentes, como el signo originario" (Habermas, 1989:216).

Según lo anterior, no existe significado por fuera del texto, dado que el significado de éste ya no es generado por un sujeto-autor, sino que se genera internamente. Así, el texto adquiere legitimidad (y poder) a partir de sus propias estrategias y no de su capacidad para representar la realidad, como se pretendía en la modernidad (Flax, 1990:38). De esta manera, se cuestiona el papel del autor, al reemplazar la autoridad inferida por éste a su texto por una autoridad que el texto

adquiere por sí solo. Así, la deconstrucción cuestiona el presupuesto según el cual la finalidad de la interpretación de un texto dado es encontrar el significado que el autor le ha conferido a éste o lo que se había entendido por el "verdadero" significado del texto (Hekman, 1990:67). Lo anterior implica que la presencia de diferentes lecturas de un mismo texto no es problemática, en la medida en que no existen interpretaciones erradas del mismo.

Por otra parte, a través de la deconstrucción se pretende analizar los textos, interrumpir su unidad aparente, y rescatar sus elementos heterogéneos y discontinuos, además de la multiplicidad de voces y significados que los atraviesan (Flax, 1990: 37). Como se ha mencionado anteriormente, la modernidad construye sujetos y relatos que aparecen como homogéneos, pero cuya configuración no puede ser sino heterogénea. Por ello, cualquier manifestación de unidad y coherencia implica un silenciamiento y una supresión de la diferencia. Una de las tareas que enfrenta la deconstrucción es precisamente hacer explícito lo suprimido. Al evidenciar lo que se suprime, se recuperan partes fundamentales del texto, con lo cual su significado se transforma. Con ello, el efecto de poder que el texto produce sobre el lector puede disminuirse (Flax, 1990:38).

LAS TEORÍAS POSTCOLONIALES

En términos generales, las aproximaciones postcoloniales buscan reinterpretar al sujeto y la historia coloniales, tal como éstos han sido representados tradicionalmente por Occidente. Sus distintos autores tratan de explicitar la relación entre la formación de conocimiento sobre las colonias y excolonias, el ejercicio de poder hacia ellas, y los distin-

tos tipos de interpenetración que existen entre sociedades colonizadas y colonizadoras. Su objetivo principal es abrir un espacio desde el cual el individuo postcolonial pueda adquirir agencia como sujeto. Por ende, si bien los textos postcoloniales comparten con el postmodernismo la gran mayoría de las críticas que éste ha formulado a la modernidad, difieren en el rechazo postmoderno de la categoría del sujeto.

Para Stuart Hall (1996:247), el postcolonialismo se refiere a "las diferentes formas de 'poner en escena' los encuentros entre las sociedades colonizadoras y sus 'otros'". Los enfoques postcoloniales no pueden considerarse como un grupo homogéneo ni unitario, dado que éstos surgieron a partir de los aportes de diferentes disciplinas, como la literatura, la historia, el psicoanálisis y el feminismo, y en distintos contextos geográficos y culturales. A pesar de que estas reflexiones son producto de una historia común de dominación colonial, las nuevas formas de conocimiento que estos autores producen siguen siendo "contextuales y contingentes" (Prakash, 1995:10).

Los textos postcoloniales han sido escritos principalmente por académicos pertenecientes a las diásporas de algunos países que adquirieron su independencia durante el siglo XX (en particular, India, Argelia, Pakistán y Bangladesh). Éstos han formulado sus respuestas al colonialismo principalmente desde las instituciones universitarias de los centros metropolitanos de Estados Unidos y Europa. Según Nederveen y Parekh (1995:11), el postcolonialismo es un campo académico "caracterizado por el cruce de límites y fronteras [...en el cual] fuerzas sociales biculturales y bilingües -emigrantes, diásporas, exiliados- entran al escena-

rio". Sin embargo, las herramientas utilizadas para adelantar la crítica postcolonial han estado sustentadas en metodologías literarias, las cuales, para muchos autores, tienden a obviar factores socioeconómicos y políticos, provocando así diagnósticos parciales e incompletos (Ahluwalia, 2001: 1). La focalización sobre la teoría literaria obedece, según Nederveen y Parekh (1995: 12-13), a que los académicos del Tercer Mundo adquirieron voz en primera instancia a través de la literatura y los estudios literarios.

Un claro ejemplo de la preeminencia literaria en los enfoques postcoloniales, es que tres de los principales autores identificados con éstos: Edward Said, Homi Bhabha y Gayatri Chakravorty Spivak son, de hecho, críticos literarios. El trabajo de Said (1994) sobre la construcción del "otro" a través de la literatura metropolitana, y por medio de los textos académicos y administrativos sobre las colonias, desencadenó una ola de producción intelectual sobre el problema de las representaciones del colonizado y las formas de poder colonial. El autor se basa fundamentalmente en la obra de Foucault para analizar la manera en que los países colonizadores europeos construyen, a través del discurso, una idea de las sociedades colonizadas. De allí, Said establece que "es el poder ejercido por las potencias imperialistas europeas de entrar sin restricciones a otras localidades y extrañar su cultura, el que permite la producción de una serie de discursos históricos, arqueológicos, sociológicos y etnológicos sobre el 'otro'" (Castro-Gómez, 1998:174).

Por su parte, Homi Bhabha (1994) explora el colonialismo, así como la ambivalencia del poder colonial, a partir de un análisis psicoanalítico, basado en el trabajo de

Jacques Lacan y Frantz Fanón⁶. Para Bhabha (1994), no es suficiente ni útil para la búsqueda de la agencia postcolonial limitarse al estudio de aquellas categorías binarias sobre las cuales la identidad del sujeto colonial se ha construido (yo/otro, Occidente/Oriente), tal como lo hace Said. En su lugar, el objetivo principal del autor es examinar las formas híbridas desde donde la teoría "habla" como una forma de repensar lo político y lo social, y en donde la construcción del sujeto ya no es ni el "yo" ni el "otro". De hecho, Bhabha plantea la idea de la hibridez tanto en este sentido de la construcción de los individuos así como en el tiempo de la modernidad, la cual abre un nuevo espacio para la agencia de los sujetos que han sido colonizados.

En su crítica de la posición de autores postestructuralistas occidentales como Michel Foucault y Gilíes Deleuze, Spivak (1994:66-111) afirma que la subvaloración del papel ejercido por la ideología en la reproducción de las relaciones de producción, precluye la posibilidad de construir un proyecto contrahegemónico a partir de las voces subalternas. La actitud "benevolente" con la cual los académicos del Primer Mundo se apropian de los "oprimidos" del Tercer Mundo a fin de recalcar su autenticidad como "otros" trae como consecuencia, en opinión de la autora, su negación como sujeto y agente de su propia historia.

Spivak también elabora una fuerte crítica al feminismo occidental por construir a

las mujeres del Tercer Mundo como un grupo homogéneo y como una categoría "de análisis de la cual se suprimen los contextos culturales, históricos y económicos específicos" (Sarup, 1999:39). Según esta autora, ciertas prácticas feministas podrían considerarse formas contemporáneas del discurso colonial.

Los estudios subalternos

El grupo de estudios subalternos que surge en la India a principios de los años ochenta, es considerado uno de los elementos más influyentes en la teorización postcolonial. Su pretensión era revisar la historiografía que durante la colonia inglesa y luego de la independencia fue escrita de manera esencialista o totalizante bajo modelos tomados de la historiografía colonial europea. Este tipo de narración histórica parte de una concepción excluyente de la historia, puesto que está basada primordialmente en los logros de las grandes figuras (de las élites nacionalistas) "representativas" de la nación, produciendo el silenciamiento de las "hibridaciones culturales, los espacios mixtos y las identidades mixtas" (Castro-Gómez, 1998: 176) que hacen parte de la historia nacional. Por ello, el objetivo principal de los estudios subalternos fue y sigue siendo "producir análisis históricos en los cuales los grupos subalternos [sean] vistos como sujetos de la historia" (Chakrabarty, 2000: 15).

⁶ A pesar de que Fanón no es un autor postcolonial, ni postmoderno, su análisis de los efectos psíquicos de la colonización en el contexto argelino han sido fundamentales en el desarrollo del pensamiento postcolonial. En particular, se destacan las reflexiones del autor sobre la deshumanización del colonizado a partir de la negación de su historia por parte del colonizador, así como la descolonización de la mente a través de la ruptura violenta con el sistema colonial. Ver Franz Fanón (1968).

EL ESPACIO DE ENUNCIACIÓN DIFERENCIAL

Los estudios postcoloniales tienden a agruparse (junto con otros programas como los estudios de género y los estudios culturales) alrededor de las instituciones de educación superior de los centros metropolitanos, en parte con la intención de destruir y rehacer la historia de las colonias y de sus sujetos desde el mismo lugar geográfico donde se construyeron y difundieron. Al respecto, Said (1996:41-42) afirma:

Como ciudadanos e intelectuales dentro de Estados Unidos tenemos una particular responsabilidad frente a lo que sucede entre Estados Unidos y el resto del mundo [...] debemos [...] tomar nota [...] de cómo [...] Estados Unidos ha reemplazado los grandes imperios antiguos como la fuerza dominante externa.

No obstante, este proceso se enmarca dentro de un espacio de enunciación diferente, caracterizado por la diáspora desde la cual los autores postcoloniales escriben.

Como han señalado autores entre los que figura Immanuel Wallerstein, las ciencias sociales han sido eurocéntricas durante su historia institucional como producto de la existencia de un solo sistema-mundo (Mignolo, 1996:115). Éstas se constituyeron como respuesta a los problemas europeos en un momento en que Francia, Gran Bretaña, Italia y los Estados Unidos dominaban casi la totalidad del territorio mundial, de tal forma que su objeto de estudio, las metodologías y las categorías que contienen estuvieron delimitadas por las relaciones de poder que producía este contexto colonial.

En este sentido, uno de los logros de la teorización postcolonial es la subversión de

los modelos de producción de conocimiento propuestos desde Occidente. El surgimiento de un locus de enunciación diferencial, representado por los autores postcoloniales, deslegitima la distribución del trabajo científico-social entre Norte y Sur, en la cual el Primer Mundo producía la teoría y el Tercer Mundo la "materia prima" para su construcción. En este contexto, Mignolo (1996:119) afirma que "las prácticas teóricas postcoloniales [...] están desafiando la misma fundamentación del concepto occidental del conocimiento y del entendimiento al establecer conexiones epistemológicas entre el lugar geo-cultural y la producción teórica".

El desafío a la construcción de conocimiento en Occidente obedece a que las teorías postcoloniales, además de la necesidad política de la descolonización, buscan elaborar una "relectura del paradigma de la razón moderna" (Mignolo, 1996:123). No se trata simplemente de forjar una tradición anfi-imperialista o de corte autóctona sino, en palabras de Bhabha (1994:241), de un intento de interrumpir "los discursos occidentales de la modernidad a través de narrativas desplazadoras, interrogativas, subalternas o posteriores al esclavismo, y las perspectivas crítico-teóricas que éstas producen".

LA REPRESENTACIÓN DE LO COLONIZADO

En su texto, *Orientalismo* (1979), Edward Said afirma que Oriente no es un hecho de la naturaleza. Por el contrario, éste ha sido configurado en el imaginario de Occidente a través de procesos discursivos que, a su vez, fundamentan relaciones de poder. Lo anterior no implica que Oriente no corresponda a un espacio geográfico concreto; efectivamente, existen países y pueblos que se en-

cuentran ubicados al oriente de Europa. Sin embargo, el fenómeno del Orientalismo que analiza el autor tiene que ver principalmente "no con la correspondencia entre el Orientalismo y Oriente sino con la consistencia interna del Orientalismo y las ideas sobre Oriente, más allá de cualquier correspondencia o no, con el Oriente real" (Said, 1979:5). De esta manera, la reflexión de Said gira en torno a las diversas formas en las cuales Oriente se "orientalizó" como producto de su interacción con Occidente.

Igualmente, basándose en la idea gramsciana de hegemonía, Said establece que el Orientalismo ha resistido gracias a la hegemonía de las ideas orientalistas que Europa tiene, sobre y en estas partes del mundo, las cuales se sustentan en la concepción de lo europeo como algo superior a las identidades de otras culturas. Este discurso de supremacía cultural, cuya vigencia se ha preservado desde los primeros encuentros coloniales, ha permitido al europeo posicionarse en un lugar desde el cual puede establecer cualquier tipo de relación jerárquica con Oriente. Así, el académico, el soldado o el misionero podían escribir, hablar y construir al mundo oriental porque podían estar allí, sin tener mucha resistencia por parte de oriente mismo (Said, 1979: 6). De esta forma, para Said, existe una convergencia entre el alcance geográfico de los imperios y los discursos culturales universalistas, la cual se posibilita por la habilidad de estar en lugares lejanos, de aprender sobre otros pueblos, de codificar y diseminar conocimiento, de caracterizar, transportar, e instalar ejemplares de otras culturas a través de fotografías, expediciones y exhibiciones.

Posteriormente, en *Imperialismo y cultura* (1994), Said señala que las prácticas im-

perialistas persisten aún en momentos en que el colonialismo directo ha desaparecido, debido al anclaje de esta forma de dominación dentro de la esfera cultural, así como su circulación a nivel de la ideología y de las prácticas sociales, económicas y políticas. El autor recalca, además, que el imperialismo no es un simple proceso de acumulación y adquisición, sino que se fundamenta en estructuras de sentimientos que son generadas a partir de ciertas formas de expresión artística como las novelas europeas que versan sobre las colonias y excolonias (Said, 1994:14). A pesar de lo anterior, Said no busca responsabilizar a las novelas ni a otras manifestaciones del arte por el imperialismo, sino mostrar que "la novela y el imperialismo se fortificaron el uno al otro en tal grado, que es imposible leer el uno sin ocuparse del otro en alguna forma" (Sarup, 1999: 29).

Las estructuras de comprensión creadas por las obras artísticas tendieron a propagar la idea de que el imperio debería mantenerse y que otros pueblos deberían ser dominados, ya que éstos eran representados como razas "inferiores" en contraste con la raza europea que merecía y se había ganado el derecho de expandirse sobre otras tierras (Said, 1994:53). En combinación con lo anterior, el surgimiento de la etnografía (entre otros campos de estudio académicos) permite la codificación de la diferencia y la construcción de esquemas evolucionistas, los cuales abarcan desde las razas primitivas hasta las sociedades superiores o civilizadas (Said, 1994:108).

Además del análisis de las formas en las cuales el discurso imperialista perpetúa relaciones de dominación entre colonizador y colonizado, así como la construcción de la inferioridad del sujeto colonial, otro de los

planteamientos hechos en el trabajo de Said tiene que ver con la manera en que la dominación colonial influencia también a la metrópoli. Dicha influencia se manifiesta principalmente a través de prácticas sociales tales como la edificación de ciudades coloniales, la creación de disciplinas como la geografía y la antropología, las cuales dependen de las necesidades de la política colonial, y el surgimiento de nuevos géneros artísticos como la fotografía histórica y la pintura y poesía orientalista (Said, 1994:109). En este contexto, el autor concluye expresando que "el trabajo principal al que se enfrenta el intelectual cultural no es aceptar las políticas de identidad dadas, sino mostrar cómo todas las representaciones son construidas, con qué propósito y por quién, y con qué componentes" (Sarup, 1999:35).

AMBIVALENCIA Y AGENCIA

El trabajo de Homi Bhabha gira en torno a la exploración de los procesos por medio de los cuales los sujetos, tanto colonizadores como colonizados, se construyen a partir del encuentro colonial, y los efectos del mismo. Al aproximarse al discurso colonial por medio de la "negociación" cultural que cualquier encuentro conlleva, en vez de la negación y la alteridad (yo/otro, colonizador/colonizado), el autor afirma que se abren nuevas posibilidades de emancipación y lucha, así como un espacio de agencia para el sujeto postcolonial (Bhabha, 1994:25). Para realizar este análisis, Bhabha recurre a tres ideas fundamentales: la ambivalencia de la autoridad colonial, el tercer espacio y la dilación temporal o *time-lag*.

En términos generales, la ambivalencia que caracteriza a la autoridad colonial surge del proceso de diferenciación cultural entre

colonizador y colonizado. Según Bhabha, la dominación ejercida por la autoridad colonial se fundamenta en la supuesta superioridad cultural del colonizador. La ambivalencia de esta autoridad radica precisamente en el hecho de que la producción de la superioridad solamente ocurre en el momento mismo del encuentro colonial (Bhabha, 1994:34). En otras palabras, la construcción de la identidad del colonizador como superior, civilizado y culto requiere de la existencia de un colonizado inferior, incivilizado e inculto; lo uno no puede existir sin lo otro.

Si bien la diferenciación cultural, como se ha señalado, constituye la fuente primordial de la ambivalencia colonial, las formas en que esta última se produce son varias. Una primera explicación que ofrece Bhabha parte del concepto del fetichismo de Freud. El fetichismo hace referencia al proceso mediante el cual el niño (masculino) afronta el momento de la diferenciación sexual, al descubrir que su madre carece de pene. Para sobrellevar este descubrimiento, el niño sustituye la carencia de la madre con un objeto que se denomina fetiche, el cual ayuda a negar la diferencia sexual. Esto significa que

la estructura del fetichismo como creencia contradictoria está siempre caracterizada por una ambivalencia o ambigüedad, por una tensión productiva que resulta del reconocimiento y la simultánea negación de la diferencia (Yegenoglu, 1998: 27-28).

De modo similar, en el momento del encuentro colonial, la sociedad colonizadora descubre que no todas las personas en el mundo poseen el mismo color de piel ni son de la misma raza o cultura; es decir, se reemplaza el "pene" por las categorías "piel/raza/cultura". Esta situación es superada con la utilización de los estereotipos en el discurso

colonial, los cuales reconocen y niegan la diferencia del "otro" de manera simultánea (Campbell, 2000:194-195). El fetichismo como estereotipo es siempre la vacilación de la idea de originalidad y unidad. En palabras de Bhabha (1994: 75), "es la sustitución y el deseo por algún tipo de integración original [la idea de una raza original], copando ambivalentemente con el peligro de la división a través de la diferencia, raza y cultura".

La segunda manera de explicar la ambivalencia de la autoridad colonial es por medio del concepto de la mímica. Con el fin de garantizar la estabilidad del régimen imperial, así como el correcto funcionamiento de las colonias, las autoridades coloniales se propusieron hacer del nativo un sujeto parecido a ellos mismos a través de su misión civilizadora. Ésta se manifestó en aspectos como la educación en los valores occidentales, y en el control y la supresión de los valores nativos tradicionales. No obstante, el hombre colonizado nunca es una "copia" fiel del hombre blanco, sino apenas una representación parcial de éste, o una mímica. Bhabha (1994:86) describe la mímica como "...el deseo por otro reformado, reconocible, como sujeto de una diferenciación que es casi lo mismo, pero no del todo" (Bhabha, 1994:86). La misión civilizadora es amenazada por un proceso discursivo

por el cual el exceso o descuido producido por la "ambivalencia" de la mímica (casi lo mismo, pero no del todo) no sólo rompe el discurso, sino que se transforma en una incertidumbre la cual fija al sujeto colonial como una presencia parcial. Por parcial [se entiende] tanto incompleta como virtual (Bhabha, 1994: 86).

Lo anterior redundante en la ambivalencia de la autoridad colonial, la cual transforma

la diferencia en peligro, convirtiendo la piel negra bajo la mirada racista en "signos de bestialidad, genitalidad, grotesquería, que revelan el mito fóbico del cuerpo blanco integral indiferenciado" (Bhabha, 1994:92).

De la discusión presentada arriba se desprende una conclusión importante: la relación entre colonizador y colonizado no es estática ni unidimensional, sino que por el contrario, ésta se caracteriza por un complejo proceso de negación y reconocimiento simultáneo de la diferencia que genera la práctica de la mímica así como la estereotipificación del otro como fetiche (Kraniauskas, 2000). Para Bhabha, la ambivalencia proveniente de la negación de la diferencia cultural en el momento de su enunciación problematiza las divisiones binarias (yo/otro) con las cuales otros autores como Edward Said aducen que la identidad colonial se construye. En su lugar, el autor sostiene que el significado de la cultura se produce en un espacio intermedio, el cual abre la posibilidad de ejercer la agencia postcolonial. Éste, que Bhabha denomina el "tercer espacio", no es el espacio de enunciación del "yo" colonizador, ni el espacio de enunciación del "otro" colonizado, sino una dimensión híbrida en la cual el "otro" se enuncia dentro del "yo". Así, el tercer espacio permite elaborar una estrategia "para la emergencia y la negociación de esas agencias de la marginalidad, la minoría, los subalternos..." (Kraniauskas,2000:120).

En este sentido, el postcolonialismo de Bhabha no busca definir la relación dictómica entre las colonias y las metrópolis, sino rastrear, desde la hibridez, una relación más profunda e inconsciente, la cual abre espacios de negociación en el mismo punto de producción de la diferenciación y la subalternización:

Es sólo cuando entendemos que todos los sistemas y apreciaciones culturales son contruidos en este espacio de enunciación contradictorio y ambivalente, que empezamos a entender porqué las afirmaciones jerárquicas sobre la originalidad inherente o la 'pureza' de las culturas, son insostenibles (Bhabha, 1994: 37).

La misma idea de la hibridez producida por el momento colonial cuestiona de manera directa el tiempo histórico de la modernidad como un proceso lineal, progresivo y acumulativo. En lugar de las grandes narrativas establecidas por el proyecto de la modernidad, Bhabha afirma que la modernidad entraña temporalidades distintas. El concepto de la dilación temporal (o *time-lag*) hace referencia justamente a la interrupción del presente enunciativo de la modernidad. Ésta constituye el espacio-tiempo postcolonial, cuyo surgimiento es producto de la adquisición de agencia que el tercer espacio le ofrece al colonizado. La agencia adquirida a través del *time-lag* constituye una fractura de la modernidad desde adentro o una contramodernidad (Bhabha, 1994: 252). Lo anterior contrasta con las críticas postmodernas de la modernidad, en la medida en que mientras éstas resaltan la crisis y posterior desaparición del proyecto moderno, la agencia postcolonial pone en entredicho su carácter unitario. En palabras de Bhabha (1994: 252), "sin el *time-lag* postcolonial el discurso de la modernidad, [...] no puede ser escrito [...]".

LA TEORÍA FEMINISTA

A semejanza del pensamiento postmoderno y postcolonial, las perspectivas feministas sobre el conocimiento buscan esclarecer la

forma en que el proyecto de la modernidad llevó al establecimiento de relaciones de dominación basadas en jerarquías de género, clase, raza y etnicidad, las cuales invisibilizaron a ciertos grupos sociales al tiempo que privilegiaron a otros. La academia feminista hace énfasis en la idea de que la filosofía de la Ilustración parte, como hemos señalado, de nociones estáticas de la razón, la civilización, la humanidad y el progreso. Éstas se basan en una visión androcéntrica del mundo que subvalora la mujer, la naturaleza y lo "incivilizado" (Harding, 2000: 241), dando lugar a la creación de dicotomías binarias excluyentes, como el yo/otro, público/privado, racional/irracional, objetivo/subjetivo. Las relaciones sociales desiguales entre hombre y mujer se perpetúan mediante la asociación de lo femenino con aquellos rasgos "inferiores" (el otro, lo privado, lo irracional, lo subjetivo), así como la identificación del conocimiento masculino hegemónico con el conocimiento universal en general (Scott, 1988). De allí que el género se entienda como una forma de desigualdad socialmente construida entre hombres y mujeres, que crea identidades subjetivas a través de las cuales el mundo es interpretado (Whitworth, 1989:266).

El feminismo comparte con las otras dos corrientes de pensamiento discutidas anteriormente el supuesto de que el conocimiento se basa en intereses, y por lo tanto es socialmente construido, al tiempo que critica la supuesta objetividad y neutralidad de la ciencia positivista. Aunque no existe una única teoría feminista, todos sus enfoques buscan explicitar la forma en que distintos relatos y afirmaciones sobre la verdad son distorsionados por el sesgo masculino. Como resultado, una de las tareas más importantes del análisis de género ha incluido la deconstrucción del conocimiento occidental an-

drocéntrico y la reconstrucción teórica a partir de categorías sensibles al género (Peterson, 1992:6). Ésta conlleva a la identificación de los diversos sistemas de opresión que existen con relación a las mujeres y a todos los demás grupos no hegemónicos, y resulta en la recuperación de múltiples sujetos históricamente silenciados. La reconstrucción busca trascender el simple reconocimiento de la dominación y la exclusión al hacer énfasis en el valor del conocimiento producido por los actores marginados.

LA CRÍTICA A LAS CATEGORÍAS BINARIAS

Como se ha señalado, el género se define como la división (hombre y mujer) entre personas, rasgos humanos y capacidades. Se concibe como un factor determinante en la organización de la sociedad en donde "[...] género también constituye la forma discursiva/cultural a través de la cual se produce una 'naturaleza sexuada' o un 'sexo natural' previos a la cultura" (Butler, 1990: 7). Las teóricas feministas sostienen que las dicotomías binarias expuestas arriba representan en cada uno de sus lados a uno de los géneros. Esta distribución por género es, sin embargo, asimétrica; la mujer siempre ocupa el lado inferior. En este sentido, Susan Hekman (1990:31) afirma que "la mujer siempre se define como aquello que no es el hombre" o aquello de lo que carece.

Un claro ejemplo de este tipo de "dicotomización genérica" del mundo moderno se encuentra en la definición de la ciudadanía. La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, producto de la Revolución Francesa, tal como su nombre lo indica, se refiere específicamente a los derechos del hombre y a su rol como ciudadano. La exclusión de la mujer de los derechos

promulgados universalmente es, según algunas feministas, una característica intrínseca del proceso de naturalización de la mujer como representante de lo privado, lo familiar y lo emocional. Pnina Werbner y Nira Yuval-Davis (1999) describen este momento como esencial en la construcción de la esfera pública como masculina, racional, responsable y respetable. De esta forma, "[l]as mujeres se convirtieron en una 'propiedad' que permitió a los hombres casados, inclusive de las clases trabajadoras, adquirir el derecho de ser ciudadanos activos en la esfera pública" (Werbner y Yuval-Davis, 1999: 6). Así, la afirmación feminista de que "lo personal también es político" señala que la distinción tradicional que existe entre lo público y lo privado es producto de una división de la actividad humana basada en categorías de género (Flax, 1990:167), la cual enmascara las relaciones de interdependencia que necesariamente existen entre ambas esferas y que refuerza la opresión de las mujeres (y otros grupos subordinados) en estos espacios.

LA DEFINICIÓN DEL "SUJETO" EN LA TEORÍA FEMINISTA

En el pensamiento feminista esta definición es problemática por diversas razones, siendo la principal la exclusión de la mujer como sujeto en el pensamiento de la Ilustración. En contraposición con la identificación moderna del sujeto como masculino, racional, autónomo e independiente, capaz de producir conocimiento o verdades absolutas, las mujeres han sido identificadas históricamente como objetos (Hekman, 1990:73). Una de las primeras críticas a esta caracterización fue elaborada por Simone de Beauvoir (1977), quien realiza un análisis histórico y filosófico del posicionamiento social de la

mujer con respecto al hombre. Según esta autora, la mujer siempre constituye el "otro" del hombre, mientras que éste representa lo absolutamente humano, positivo y neutral. La forma en que el término "hombre" representa al grupo humano masculino, a la vez que es utilizado como un genérico descriptivo de toda la humanidad es ilustrativa de lo anterior. En cambio, la mujer es una peculiaridad o un ser que carece de algo para ser hombre.

Para Beauvoir, la otredad de la mujer se manifiesta en la incapacidad de acción de ésta, en el sentido de que las actividades que se asocian con el género (dar a luz, amamantar, criar), son funciones naturales. En esta medida, la mujer solamente puede convertirse en "verdadero" ser humano al repetir los pasos del hombre, para así trascender la naturaleza a través de actividades distintas a la reproducción. La principal limitación de este argumento es que para convertirse en sujeto la mujer debe adquirir características masculinas, con lo cual el sistema de los binarios tiende a perpetuarse.

En contraposición a lo anterior, Julia Kristeva (1987:9) afirma que la categoría "sujeto" no es estática, sino que es producto de la interacción social y, por ende, constituye un proceso inacabado. Esta aproximación permite a la teoría feminista dilucidar a la mujer como una construcción social, más que como un ser dado de esencia prefijada. Por ello, se puede afirmar que "las mujeres no nacen, sino que se hacen" (Hekman, 1990:189).

LA ESENCIALIZACIÓN DE LA CATEGORÍA "MUJER"

Las reflexiones feministas en torno a la construcción del sujeto, a pesar de situarse den-

tro de la esfera académica, tienen también un claro fin político: el empoderamiento de las mujeres. No obstante, en el momento de articular dicha demanda, estas corrientes recurren frecuentemente a la figura de un sujeto "femenino" (Butler, 1990:2-3). El problema de la esencialización de lo femenino es que éste no se construye uniforme ni coherentemente en diversos contextos culturales e históricos. En la mayoría de los casos, el género interactúa con diversas identidades de clase, etnia, religión y sexo. Por lo tanto, nociones tales como "hermandad de mujeres" o sistema de "patriarcado universal", resultan simplistas para afrontar los múltiples tipos de opresión de los que son objeto distintos grupos de mujeres alrededor del mundo. Esto representa uno de los problemas más importantes a los que se enfrenta el pensamiento feminista, puesto que al hablar de las mujeres como un solo sujeto colectivo, las prácticas feministas transculturales tienden a homogenizarse.

CULTURA Y SUJETO

El esencialismo cultural consiste en este tipo de generalizaciones: "cultura occidental", "culturas no-occidentales", "mujeres occidentales" y "mujeres del Tercer Mundo". Los grupos que las categorías pretenden representar se describen como unidades homogéneas e inmutables, cuyos orígenes históricos, culturales y económicos son negados (Narayan, 2000:82). Además, la noción de la diferencia cultural se produce y se reproduce de tal forma que ésta es representada como algo natural y prediscursivo, de carácter descriptivo más que formativo. La crítica principal de las autoras feministas post-coloniales al feminismo Occidental tiene que ver con la forma generalizada en que se analizan las condiciones de vida y de

batalla de las mujeres del Tercer Mundo (Spivak 1987:89-90).

Para Grewal y Kaplan (1994), la alusión a cierta forma de feminismo global también es problemática en la medida en que se confunde con prácticas imperialistas occidentales, al tiempo que obvia la multiplicidad de lealtades e identidades que convergen al momento de formular demandas políticas. Tal es el caso de las identidades locales (étnicas, religiosas) y transnacionales (nacionalistas, de clase, género y sexuales) que entran en juego en las prácticas feministas. Asimismo, según estas autoras el término "feminismo global" borra la diversidad característica de los movimientos feministas en aras de una idea universal, occidental, de la liberación de la mujer.

The politics of location

Con el fin de superar las consecuencias negativas del esencialismo cultural, a principios de los años ochenta Adrienne Rich (1986) propuso la idea de una política del lugar (politics of location), para deconstruir la teoría feminista que se realizaba en ese momento en Estados Unidos. La propuesta de Rich de producir una política del lugar, descansa sobre su reconocimiento de que "por más marginales que parezcan ser las mujeres blancas occidentales, con respecto a los verdaderos agentes en este mundo -los hombres blancos- hay otras que son marginadas por las mujeres blancas, occidentales mismas" (Grewal y Kaplan, 1994). En términos concretos, lo que plantea esta autora es una reconceptualización del pensamiento

feminista a fin de desoccidentalizarlo. Lo anterior supone una exploración de la categoría "blanco", así como el reconocimiento explícito del lugar desde donde se escribe la teoría feminista.

La política del lugar, si bien reconoce el racismo y elitismo presentes en algunas corrientes feministas de Occidente, manifiesta varias debilidades. Primero, a pesar de que pretende abrir espacios para incluir la voz de las marginadas, quienes formulan este reclamo siguen siendo voces hegemónicas centralistas. En este sentido, autoras como Rich siguen estando ubicadas en una posición de poder académico que define y redefine límites, perpetuando con ello el sesgo etnocéntrico del feminismo occidental. Y segundo, cuando se construye como el reflejo de identidades supuestamente auténticas que han de ser reestablecidas y reafirmadas, la política del lugar naturaliza y reifica los márgenes de las identidades periféricas en aras de la celebración de la diferencia⁷.

CRÍTICAS FEMINISTAS

La teoría feminista se encuentra atravesada por diversas corrientes de pensamiento. Mientras que algunas autoras escriben desde posturas modernas, tales como el marxismo y el liberalismo, sobre todo por la posibilidad de agencia que éstas confieren a los sujetos, otras lo hacen desde las corrientes postmodernas y postcoloniales por su crítica al paradigma epistemológico de la modernidad y por la posibilidad de abrir nuevos espacios de expresión a voces históricamen-

⁷ Según Slavoj Žižek (1998), un aspecto central del capitalismo avanzado lo constituye la celebración del multiculturalismo como estrategia de la apropiación y mercantilización de la diferencia.

te silenciadas. Como se mencionó anteriormente, la ubicación de estas corrientes en uno u otro bando ha generado problemas como el esencialismo de género, en el caso particular de los enfoques modernos, y el esencialismo cultural en el de los enfoques postmodernos. Además de las críticas ya señaladas, algunas autoras feministas han realizado valiosas reflexiones sobre los vacíos que caracterizan las otras dos corrientes conceptuales tratadas en este escrito, a saber, el postmodernismo y el postcolonialismo.

Críticas al postmodernismo

Las principales críticas a los enfoques postmodernos se relacionan con la exclusión de la categoría de género en la teorización sobre la postmodernidad, de los modos de representación coloniales y postcoloniales, y de piezas sobre el Tercer Mundo y los problemas étnicos y raciales (Grewal y Kaplan, 1994:3). De igual manera, se cuestiona la concepción postmoderna de la historia, así como la negación del sujeto como agente transformador de su entorno. Lo anterior resulta particularmente problemático ya que el feminismo no sólo es un enfoque teórico sino también una posición política con un claro objetivo emancipatorio. Las contradicciones con el postmodernismo en este sentido son evidentes. Al respecto, Hekman (1990:154) afirma que "las feministas, más que otros críticos del postmodernismo, se preocupan de que éste precluye la posibilidad de una acción política liberadora".

De allí que algunas autoras sostengan que el efecto más nocivo del postmodernismo es el silenciamiento del habla y del pensamiento (Mantilla, 1999; Epstein, 1999): dado que la historia y la subjetividad son deslegitimadas por el pensamiento postmoderno,

la adquisición de agencia de parte de los actores marginales también se menosprecia. Es así como, tanto para los movimientos feministas como para otros grupos marginados, el rechazo postmoderno de estos factores fue visto como una amenaza a sus luchas por construir una identidad autóctona. Podría preguntarse "¿por qué, en momentos en que muchas de nosotras que hemos sido silenciadas hemos empezado a exigir el derecho de nombrarnos a nosotras mismas, de actuar como sujetos en vez de objetos de nuestra historia, el concepto de subjetividad se vuelve problemático?" (Grewal, 1994:233).

Dado su rechazo a la existencia de una sola postura epistemológica, así como de las metanarrativas, los autores postmodernos niegan la posibilidad de juzgar entre distintas afirmaciones sobre la verdad (Rosenau, 1992:81-82). Según Karla Mantilla (1999:10), la imposibilidad de hacer generalizaciones por el hecho de que en el momento de hacerlas se estaría silenciando alguna voz, impide subvertir el "*statu quo*". De igual forma, el cuestionamiento del sistema de los binarios como fuente principal de dominación en la sociedad obvia la posibilidad de aducir que un orden social dado es mejor que otro, ya que esto replicaría dicotomías como bueno/malo, mejor/peor. Esto trae como consecuencia la imposibilidad de adoptar posturas políticas basadas en ideas normativas, lo cual es particularmente problemático para fundamentar un marco de acción orientado hacia el cambio social.

Críticas al postcolonialismo

La exploración de temas relacionados con la mujer y con el género ha estado ausente en gran medida de las aproximaciones post-

coloniales. Meyda Yegenoglu (1998) estudia cómo las representaciones culturales y sexuales son constitutivas las unas de las otras y de qué manera estas últimas son ignoradas por el discurso postcolonial. La presencia recurrente de alusiones sexuales a las mujeres en los textos orientalistas es vista por los autores postcoloniales como algo separado del proceso de diferenciación cultural que ocurre en el momento de encuentro entre colonizador y colonizado. Uno de los problemas del trabajo de Said es justamente la renuencia a explorar el papel de la sexualidad en la construcción del Orientalismo, a pesar de que el mismo autor reconoce que Oriente evoca nociones de deseo (y amenaza) sexual, fecundidad y sensualidad desbordada (Said, 1979:188). Por ello se explica la ausencia de análisis bajo conceptos psicoanalíticos referentes al inconsciente y a la sexualidad (la fantasía, el deseo, la negación), de los procesos de configuración del sujeto y de la producción de conocimiento referente a Oriente. Separar la esfera sexual de la esfera cultural implica negar los esfuerzos que el feminismo ha hecho por dejar las dicotomías sexo/género y cultura/naturaleza, al tiempo que ejemplifica una contradicción dentro de las narrativas postcoloniales, pues éstas seguirían perpetuando la estructura ontológica del sistema colonial, basada en los binarismos.

Homi Bhabha vincula los momentos de diferenciación cultural y sexual a través del uso de la figura del fetiche. Sin embargo, la diferenciación sólo queda enunciada como metáfora para explicar la configuración de la superioridad cultural occidental, dejando de lado el problema de la sexualidad y de la construcción de los sujetos coloniales sexuados (Yegenoglu, 1998:28-29).

Para Yegenoglu (1998:2), una lectura acertada del Orientalismo tendría que partir del reconocimiento de que la construcción discursiva de la otredad se hace simultáneamente a través de formas sexuales y culturales de diferenciación. En otras palabras, las representaciones de Oriente se entretajan con imaginarios sexuales, fantasías inconscientes, deseos, temores y sueños. Con el fin de ilustrar esta idea la autora recurre a la figura del velo, a fin de demostrar cómo éste, junto con las mujeres que lo llevan puesto, se convierte en una metáfora sobre Oriente que construye a la mujer "oriental" como misteriosa y exótica, así como la cultura de Oriente como velada y peligrosa:

En la mirada occidental, el Oriente siempre es más de y distinto a lo que parece, ya que aparece siempre y en todas partes de forma velada, disfrazada y engañosa. Es a través de su apariencia velada [...] que Oriente se revela, al tiempo que revela que hay un Oriente, un lugar, una cultura, una esencia que necesita ser entendida, conocida y aprehendida (Yegenoglu, 1998: 48).

El velo es necesario para que el occidental asegure su identidad. Es irrelevante lo que hay o no hay detrás de éste; lo importante es lo que el colonizador imagina que hay bajo el velo. Al imaginar la esencia femenina y oriental detrás del velo se construye un conocimiento sobre Oriente a través de la fantasía, que a su vez fundamenta la identidad del occidental así como su posición privilegiada como poseedor de la verdad (Yegenoglu, 1998: 49). Una vez que la mujer "oriental" ha sido construida como "otra", se esencializa su posición y se convierte en la verdad sobre Oriente. Así, el velo acentúa la necesidad de conocer y controlar Oriente y, simultáneamente, la urgencia de estar allí y recorrerlo.

CONCLUSIONES

A lo largo de este artículo hemos explorado tres enfoques teóricos que se fundamentan en una crítica del paradigma de la modernidad, con el fin de esclarecer sus argumentos centrales y de discernir su utilidad para repensar el problema de agencia de los sujetos subalternos. En la primera parte, encontramos que el postmodernismo, a pesar de desconocer la validez de la categoría del sujeto, abre un espacio a lo contingente mediante el análisis de los vínculos entre conocimiento y poder, del efecto que dicha relación genera en la configuración de los sujetos modernos y de la desaparición de los grandes metarrelatos. Lo postmoderno permite sospechar que lo que está "dado", en realidad no lo está; que la frase tiene un punto final que la hace parecer definitiva, pero que de hecho representa un punto desde el cual se puede volver a comenzar. A través de las corrientes postmodernas, la uniformidad, lo lineal, lo concreto y lo delimitado se desdibujan, abriéndole espacio a la fluidez de lo híbrido y de lo contradictorio, para declarar que nada es como parece, que las afirmaciones de verdad, las cuales legitiman relaciones de poder basadas en la superioridad de unos sobre otros, y la dicotomización del mundo, son tan inestables como los mismos objetos que pretenden representar (y simultáneamente silenciar). En este sentido, la postmodernidad permite dilucidar espacios desde donde, en teoría, todas las voces puedan hablar sin el riesgo de ser acalladas.

Por su parte, el postcolonialismo sitúa las críticas postmodernas dentro de un espacio geográfico y cultural que ha sido marginado por la modernidad. Así, la relación poder-conocimiento se explica principalmente en función de su utilización en la campaña colonialista europea. Se plantea que afirma-

ciones de verdad, tales como "todos los negros son perezosos", pertenecen a un momento histórico específico y obedecen a una construcción eurocéntrica de la realidad atravesada por deseos, fantasías y temores. Por ende, éstas resultan ambivalentes, debatibles y frágiles. De allí que el sujeto marginado por su condición colonial, tenga la posibilidad de enunciarse en igualdad de condiciones desde un espacio híbrido, abierto por la misma debilidad y ambivalencia de la autoridad del colonizador. Las teorías postcoloniales, por ello, constituyen uno de los más poderosos instrumentos de reconceptualización y reposicionamiento, y en últimas de liberación, de quienes han sido caricaturizados peyorativamente por los procesos de diferenciación cultural en el mundo.

De las tres corrientes exploradas en el artículo, las teorías feministas ofrecen, tal vez, el planteamiento más concreto en lo que respecta con la posibilidad de agencia. En primera instancia, porque han sido propuestas desde la necesidad política de superar la opresión masculina y de ubicar a las mujeres en una posición equitativa con respecto a los hombres. En segundo lugar, porque no es una corriente que se alimenta de manera homogénea de los postulados de otros enfoques teóricos. Pueden coexistir feminismos liberales, marxistas, postmodernos y postcoloniales que, si bien parten de posturas epistemológicas distintas, comparten como meta principal el mejoramiento de las condiciones de vida de las mujeres y de todos los seres humanos no hegemónicos. En tercera instancia, las teorías feministas agregan un componente muy específico a la crítica de la modernidad, que también se aplica por igual a las corrientes postmodernas y postcoloniales. La ausencia de una perspectiva de género en el momento de teorizar puede

redundar en la perpetuación de la diferenciación jerárquica entre los sexos y, por extensión, en otros tipos de divisiones identitarias. En términos prácticos, lo anterior puede operar en desmedro de la construcción de nuevos espacios de expresión para aquellas voces que tradicionalmente han sido silenciadas en la sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

- Rich, Adrienne. *Blood, Bread and Poetry: Selected Prose, 1979-1985*. New York: W.W Norton, 1986.
- Ahluwalia, Pal. *Politics and Post-Colonial Theory. African Inflections*. New York: Routledge, 2001.
- Appadurai, Arjun. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.
- Beauvoir, Simone de. *El segundo sexo*. Buenos Aires: Siglo XX, 1977.
- Benhabib, Seyla. "Epistemologies of Postmodernism". En Linda J. Nicholson (ed.). *Feminism/Postmodernism*. New York: Routledge, 1990, pp. 107-130.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. New York: Routledge, 1994.
- Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics*. New York: Routledge, 1980.
- Butler, Judith. *Gender Trouble. Feminism and the Subversión of Identity*. New York: Routledge, 1990.
- Campbell, Jan. *Arguing with the Phallus. Feminist, Queer and Postcolonial Theory. A Psychoanalytic Contribution*. New York: Zed Books, 2000.
- Castro-Gómez, Santiago. "Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón". En Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (eds.). *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998, pp. 169-205.
- Castro-Gómez, Santiago. "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro". En Edgardo Lander (comp.). *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000, pp. 145-161.
- Chakrabarty, Dipesh. "Subaltern Studies and Postcolonial Historiography". *Nepantla. Views from South*, Vol. 1, No. 1, Durham: Duke University Press, 2000, pp. 9-32.
- Dant, Tim. *Knowledge, Ideology and Discourse. A Sociological Perspective*. New York: Routledge, 1991.
- Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971.
- Derrida, Jacques. *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Barcelona: Paidós, 1989.
- Epstein, Barbara. "Why postmodernism is not progressive". *Free Inquiry*. Primavera 1999, pp. 43-47.
- Fanón, Frantz. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, 1968.
- Ferry, Luc y Alain Renaut. *French Philosophy of the Sixties. An Essay on Antihumanism*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1990.
- Flax, Jane. *Thinking Fragments. Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West*. New York: Routledge, 1990.
- Foucault, Michel. *Tecnologías del yo*. Madrid: Paidós, 1990.
- Foucault, Michel. "Verdad y poder". En Julia Várela y Fernando Álvarez-Uría (eds.). *Michel Foucault. Microfísica del Poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta, 1992, pp. 185-200.
- Foucault, Michel. "Nietzsche, la genealogía de la historia". En Julia Várela y Fernando Álvarez-Uría (eds.). *Michel Foucault. Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta, 1992, pp. 7-31.
- Foucault, Michel. "El sujeto y el poder. Por qué estudiar el poder: la cuestión del sujeto". *Texto y contexto*, No. 35, abril-junio de 1998, pp. 7-24.
- Gadamer, Hans-George. *Verdad y método. Fundamentos de la hermenéutica filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984.

- Gadamer, H.G. "Los fundamentos filosóficos del siglo XX". En Gianni Vattimo (comp.). *La Secularización de la filosofía. Hermenéutica y postmodernidad*. Barcelona: Gedisa Editorial, 1994, pp. 89-112.
- Giddens, Anthony. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- Glick Schiller, Nina y Georges Fouron. "Transnational Lives and National Identities: The Identity Politics of Haitian Immigrants". En Michael Peter Smith y Luis Eduardo Guarnizo (eds.). *Transnationalism From Below*. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 1998, pp. 130-161.
- Grewal, Inderpal. "Autobiographic Subjects and Diasporic Locations: Meatless Days and Borderlands". En Inderpal, Grewal y Caren Kaplan. *Scattered Hegemonies*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994, pp. 231-254.
- Grewal, Inderpal y Caren Kaplan. *Scattered Hegemonies*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.
- Habermas, Jürgen. "Modernidad versus Postmodernidad". En Fernando Viviescas y Fabio Giraldo (comps.). *Colombia: el despertar de la modernidad*. Bogotá: Foro Nacional por Colombia, 1991, pp. 17-31.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Taurus, 1989.
- Hall, Stuart. "When was 'the postcolonial' thinking at the limit?". En Iain Chambers y Lidia Curtí (eds.). *The Post-colonial Question. Common Skies, Divided Horizons*. New York: Routledge, 1996, pp. 242-260.
- Harding, Sandra. "Gender, Development, and Post-Enlightenment Philosophies of Science". En Urna Narayan y Sandra Harding (eds.). *Decentering the Center. Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World*. Bloomington: Indiana University Press, 2000, pp. 240-261.
- Hegel, G.W.F. "Prólogo". *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1973, pp. 7-50.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.
- Hekman, Susan J. *Gender and Knowledge. Elements of a Postmodern Feminism*. Boston: Northeastern University Press, 1990.
- Kraniauskas, John. "Hybridity in a Transnational Frame: Latin-Americanist and Postcolonial Perspectives on Cultural Studies". *Nepantla. Views from South*, Vol. 1, No. 1, Durham: Duke University Press, 2000.
- Kristeva, Julia. *In the Beginning Was Love: Psychoanalysis and Faith*. New York: Columbia University Press, 1987.
- López, Julio. *La música de la posmodernidad. Ensayo de hermenéutica cultural*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1988.
- Liotard, Jean Francois. *La condición postmoderna*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1989.
- Madison, G. B. (ed.). *The Hermeneutics of Postmodernity. Figures and Themes*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- Mantilla, Karla. "Let them eat text: The real politics of postmodernism". *Off Our Backs*, agosto-septiembre de 1999, pp. 7-11.
- Mejía Quintana, Óscar y Arlene B. Tickner. "Elementos para un nuevo paradigma de las relaciones internacionales: del realismo clásico a la postmodernidad". *Documentos Ocasionales* (CEI, Universidad de los Andes), No. 29, enero-marzo de 1993.
- Mignolo, Walter. "Herencias coloniales y teorías postcoloniales". En Beatriz González Stephan (comp.). *Cultura y Tercer Mundo. Cambios en el saber académico*. Caracas: Nueva Sociedad, 1996, pp. 99-136.
- Mueller-Vollmer, Kurt. "Introduction. Language, Mind and Artifact: An Outline of Hermeneutic Theory since the Enlightenment". En Kurt Mueller-Vollmer (ed.). *The Hermeneutics Reader*. New York: Continuum, 1988, pp. 28-31.
- Narayan, Urna. "Essence of Culture and a Sense of History: A Feminist Critique of Cultural Essentialism". En Sandra Harding y Urna Narayan (eds.). *Decentering the Center. Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist World*. Bloomington: Indiana University Press, 2000, pp. 80-100.

- Nederveen Pieterse, Jan y Parekh Bhikhu. "Shifting Imaginaries: Colonization, Internal Decolonization, Postcoloniality". En Jan Nederveen Pieterse y Parekh Bhikhu (eds.). *Decolonization of Imagination. Culture, Knowledge and Power*. London: Zed Books, 1995, pp. 1-19.
- Peterson, V. Spike. "Introduction". En V. Spike Peterson (ed.). *Gendered States: Feminist (Re)Visions of International Relations Theory*. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1992, pp. 14-27.
- Prakash, Gyan. "After Colonialism". En Gyan Prakash (ed.). *After Colonialism. Imperial Histories and Postcolonial Displacements*. Princeton: Princeton University Press, 1995, pp. 3-17.
- Rabinov, Paul. "Introduction". En Paul Rabinov (ed.). *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 1984, pp. 3-29.
- Reale, Giovanni y Dario Antiseri. *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo III. Del romanticismo hasta hoy*. Barcelona: Editorial Herder, 1988.
- Rosenau, Pauline M. *Postmodernism and the Social Science. Insights, Inroads, and Intrusions*. Princeton University Press, 1992.
- Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.
- Said, Edward W. *Imperialism and Culture*. New York: Vintage Books, 1994.
- Said, Edward W. "Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología". En Beatriz González Stephan (comp.). *Cultura y Tercer Mundo. Cambios en el saber académico*. Caracas: Nueva Sociedad, 1996, pp. 23-59.
- Sarup, Madan. "Imperialismo y cultura". En Santiago Castro-Gómez, Óscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides (eds.). *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Colección Pensar, Centro Editorial Javeriano (CEJA), 1999, pp. 21-43.
- Scott, Joan W. *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press, 1988.
- Searle, John. *Actos del habla*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2001.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. New York: Routledge, 1987.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?". En Patrick Williams y Laura Chrisman (eds.). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*. New York: Columbia University Press, 1994, pp. 66-111.
- Vattimo, Gianni. *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa, 1990.
- Viviescas, Fernando y Fabio Giraldo (comps.). *Colombia: el despertar de la modernidad*. Bogotá: Foro Nacional por Colombia, 1991.
- Werbner, Pnina y Nira Yuval-Davis. *Women, Citizenship and Difference*. New York: Zed Books, 1999.
- Whitworth, Sandra. "Gender in the Inter-Paradigm Debate". *Millenium*, Vol. 18, No. 2, Verano 1989, pp. 265-272.
- Yegenoglu, Meyda. *Colonial Fantasies. Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Zizek, Slavoj. "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional". En Frederic Jameson y Slavoj Zizek. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós, 1998, pp. 137-188.