

Luis Martínez Andrade

La posmodernidad: otro discurso neocolonial¹

La ominosa situación de miseria, marginación y exclusión que padece la mayor parte de la población mundial merece ser analizada desde una postura "partisana interesada"². El reposicionamiento no sólo político o económico sino ideológico de las clases dominantes a través de sus ajustes estructurales, sus transiciones a la democracia procedimental y sus aparatos discursivos deben ser confrontados desde una posición crítica que denuncie la lógica perversa del sistema hegemónico.

Nuestra perspectiva tendrá como base, principalmente, los aportes de la filosofía de la liberación latinoamericana, puesto que consideramos como un imperativo político y académico trascender las propuestas euro-centradas y de las gramáticas estereotipadas.

El objetivo central es develar la relación entre el pensamiento posmoderno y la dinámica del capital en las propuestas teórico-discursivas de algunos pensadores contemporáneos. Para ello dividiremos nuestra intervención en tres apartados. En el primero analizaremos los planteamientos centrales de la corriente posmoderna la cual, con un cinismo ramplón, sostiene que la revolución y la emancipación han perdido legitimidad. Postura asumida en 1979 por Jean-François Lyotard en *La condición posmoderna*. En el segundo, analizaremos el concepto de pueblo y su relación con la lucha de clases, para mostrar su pertinencia no sólo en el nivel práctico (*praxis*) sino en el analítico. En el tercero, finalizaremos, con una evaluación de la pertinencia del pensamiento liberador de la filosofía crítica latinoamericana.

Posmodernidad y capitalismo neoliberal.

La propuesta posmoderna, a grandes rasgos, fundamenta su disquisición lógica-discursiva bajo dos postulados: la irracionalidad de la razón y la des-legitimación de la revolución. El primero, ingenuamente descarta a la razón en sí, no pondera su "fuerza" (*Kraft*) liberadora, mientras que, el segundo renuncia abiertamente a la lucha por la transformación social. El "mito de la modernidad" (Dussel, 2001) –y sus consecuencias- deben ser confrontadas desde una mirada crítica y global.

Sostenemos con Enrique Dussel, Aníbal Quijano y Leonardo Boff que la posición de América Latina ha sido decisiva para la génesis, configuración y desarrollo del *sistema-mundo* moderno. No es fortuito que Marx (1989:103) date el inicio de la

¹ Agradezco los valiosos comentarios del historiador David C. López en la revisión de este texto. Indudablemente los errores y debilidades del escrito corren por mi cuenta. Este artículo tiene su origen en la ponencia presentada en el Primer Foro de Sociología en septiembre de 2008 en Barcelona.

² Por posición "partisana-parcial" me refiero a la lectura leninista que Slavoj Žižek (2006: 101) hace de la *verdad* nietzscheana donde ésta, al encontrarse inscrita en una sociedad de clases, no puede ser tratada como conocimiento objetivo desde el punto de vista revolucionario "interesado". Más allá de una ingenuidad epistemológica del "conocimiento objetivo" y de una perspectiva relativista donde "no hay verdades sino interpretaciones", sostenemos que dentro de la multiplicidad de opiniones *existe* un "conocimiento verdadero" y que éste es accesible, desde una posición partisana interesada. En este sentido, la *verdad* será revolucionaria o no será.

"biografía moderna del capital" en el siglo XVI, el siglo de la invención de América. De ahí que América Latina sea central para entender la lógica del capital y la dinámica de la subjetividad moderna occidental.

Ese siglo fue el marco no sólo para la emergencia de la *economía-mundo* sino para el advenimiento de la modernidad. Dussel ha mostrado que la relación entre un *ego conquiro* (yo conquisto) y una razón instrumental teológica y teleológicamente definida³ constituye el marco de la subjetividad moderna occidental. La frase *Dios está en el cielo, el rey está lejos, yo mando aquí* de la subjetividad hispánica-lusitana ante un "otro" sin ontología antecede por más de un siglo el *ego cogito* propuesto por René Descartes en 1637. Desde su epifanía⁴ América Latina padeció la irracionalidad de la razón, en este sentido, diferimos de la escuela de Frankfurt al cifrar a Auschwitz⁵ como "el" punto de inflexión de la *ratio* moderna.

Desde la conquista las formas de dominación se han transfigurado, ya que los centros se han trasladado espacialmente⁶, sin embargo, la dependencia hacia determinadas metrópolis no ha sido suprimida. Los procesos de independencia del siglo XIX no cortaron el cordón umbilical que nos ata a la estructura económica colonial.

La relación asimétrica establecida entre el centro y la periferia por medio de diversos métodos de expoliación, transferencia de valor, saqueo indiscriminado, ajustes estructurales han sido una constante en la cotidianidad de los pueblos "sin derechos", para expresarlo de manera hegeliana.

³ La controversia de Valladolid entablada entre fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda entre 1550 y 1551, por poner un ejemplo.

⁴ Por epifanía referimos al objeto discursivo del relato occidental, a esa invención y encubrimiento de una alteridad específica negada. Al respecto Dussel (2001:371) sostiene que: *Unos 15 millones de indios murieron por esta "violencia" de las armas, de perros salvajes amaestrados para matar indios, por los trabajos de los campos, de las minas, por enfermedades no conocidas (...)*. Se estima que entre 1495 y 1503 más de tres millones de hombres habían desaparecido de las islas caribeñas.

⁵ En la entrada de Auschwitz todavía se puede encontrar inscrita la frase *Arbeit macht frei* (el trabajo libera) concreción, según Adorno (1990), de la imposición del "universal absoluto" sobre la singularidad y del proceso de identificación de diferencias. Empero, Galeano (2002: 63) nos recuerda que hace más de cuatro siglos *se transformaba a los indios en bestias de carga, porque resistían un peso mayor que el que soportaba el débil lomo de la llama, y de paso se comprobaba que, en efecto, los indios eran bestias de carga*. Un Virrey de México consideraba que no había mejor remedio que el trabajo en las minas para curar la "*maldad natural*" de los indígenas. Juan Ginés de Sepúlveda, el humanista, sostenía que los indios merecían el trato que recibían porque sus pecados e idolatrías constituían una ofensa contra Dios. Por su parte, el obispo de Chuquisaca en 1550 apuntaba que: *Avrá quatro años que, para acabarse de perder esta tierra, se descubrió una boca del ynfierno por la qual entra cada año una gran cantidad de gente, que la codicia de los españoles sacrifica a su dios, y es una mina de plata que se llama Potosí*. Carta de Domingo de Santo Tomás del 1º de julio de 1550, en *Archivo General de Indias (Sevilla), Audiencia de Charcas, legajo 313* citado en Dussel (1977). Por tanto América Latina fue la primera región en padecer en carne propia la irracionalidad de la razón. Potosí y Zacatecas antecieron a Auschwitz y a Birkenau.

⁶ Sin la intención de ser simplistas sino ilustrativos podemos observar que la metrópoli en turno del siglo XVI era el mundo hispánico-lusitano, las del siglo XIX eran Alemania, Inglaterra y Francia y en el siglo XX la comparte el Atlántico Norte.

La década de los setenta del siglo XX no sólo implicó la propuesta teórica y estética del posmodernismo sino la metamorfosis del capitalismo bajo su aspecto neoliberal. América Latina, especialmente Chile bajo la dictadura de Augusto Pinochet, volvía a ser un laboratorio de las élites para ensayar sus proyectos de dominación y explotación. No obstante, tanto la teoría de la dependencia como la teología de la liberación y la filosofía de la liberación mostraban que las relaciones desiguales entre el centro y la periferia perduraban en forma y fondo. El "pecado estructural" era denunciado por sus opositores teniendo como destino el Río de la Plata por medio de los "vuelos de la muerte".

Por su parte, Lyotard (2000: 73) sostenía que

en la sociedad y la cultura contemporáneas (...) la cuestión de la legitimación de saber se plantea en otros términos. El gran relato ha perdido su credibilidad, sea cual sea el modo de unificación que se le haya asignado: relato especulativo, relato de emancipación.

La lucha por la transformación radical de las estructuras sociales ya no era pertinente, era anacrónica. La revolución ya no era un imperativo social sino un meta-texto discontinuado.

La hermenéutica despolitizada le hacía el juego al pensamiento único. Así, también, la economía comenzaba a "desarticularse"⁷ de lo político en el terreno enunciativo. Medidas perversas para la liberalización del mercado nacional como exigencia de modernización eran impuestas en las naciones de la periferia⁸. La razón instrumental del *sistema-mundo* seguía provocando "holocaustos silenciosos".

El eclecticismismo⁹ es un rasgo particular de la cultura posmoderna – una suma de elementos según el semiólogo Omar Calabrese (1999) –, donde todas las posiciones son asumidas bajo distintos parámetros éticos, es decir, no hay uniformidad en las acciones, ergo, todo está permitido. Todo puede ser concebido como "vivencia estética"¹⁰, desde los asesinatos de niños en las calles de Brasil hasta las agresiones a los extranjeros en un metro de Barcelona pasando por la ayuda humanitaria de la fi-

⁷ Desarticulado en el entramado discursivo pues sabemos que la *forma* social hegemónica imbrica todas las esferas de la realidad, en este sentido estamos consciente que lo político es económico y, aún más, es cultural, religioso, etc. y viceversa. Por tanto, decir que lo económico es netamente económico, como lo pensaría Luhmann es una entelequia que legitima el *telos* de dominación.

⁸ Postura asumida por André Gunder Frank, Immanuel Wallerstein, Samir Amin, Franz Hinkelhammert, entre otros.

⁹ Para Lyotard (1999: 17-18) *El eclecticismismo es el grado cero de la cultura general contemporánea: oímos reggae, miramos un western, comemos un MacDonal a mediodía y un plato de la cocina local por la noche, nos perfumamos a la manera de París en Tokio, nos vestimos al estilo retro en Hong Kong, el conocimiento es materia de juegos televisados (...)* Este realismo se acomoda a todas las tendencias, como se adapta el capital a todas las "necesidades", a condición de que las tendencias y las necesidades tengan poder de compra. Sólo que 80% de la población mundial carece de ese poder de compra, por tanto, es un banquete excesivamente restringido.

¹⁰ Utilizo esta noción de Leonardo Boff (2000: 23) para referir el aspecto nihilista de la posición posmoderna que por intentar ser irreverente a la razón cae en un relativismo no sólo ingenuo sino perverso.

lososofía ONGnista o el eco-turismo de las "buenas conciencias" europeas.

Leonardo Boff (2000: 25) sostiene que la propuesta posmoderna es el resultado de la modernidad burguesa, esto es, "el último y más refinado disfraz (*travestimento*) de la cultura capitalista con su ideología consumista". La ligereza de los juicios posmodernos intenta esterilizar las demandas populares, las exigencias de liberación y cambio social. Es por ello que la posmodernidad y la cultura *new age* deben ser denunciadas como pilares del *logos* hegemónico.

La posmodernidad reduce a la razón a verdugo¹¹ de las diferencias o a herramienta de exterminio efectuado por un proyecto totalitario, sin embargo, no reivindican su aspecto libertario, su impulso contestatario, su fuerza revolucionaria. El papel de la razón no debe ser denostada por el pueblo, al contrario, debe ser articulada a un proyecto de transformación social. Aquí pasamos al segundo apartado.

Clase y pueblo¹²

Daniel Bensaïd insiste en trabajar con la contradicción immanente del sistema. El capitalismo como relación social históricamente definida ha integrado a las distintas esferas de la vida cotidiana bajo la lógica del beneficio (*profit*). En este sentido la crítica interna de la dinámica social no es sólo legítima sino urgente. La categoría "clase" es imprescindible para el análisis social y la transformación radical de la sociedad.

Por su parte, Enrique Dussel y Leonardo Boff reivindican la categoría "pueblo"¹³ en las luchas anti-hegemónicas. No descartan la categoría de clase, al contrario, la subsumen (*Aufgehoben*) en la de pueblo, de la misma manera que lo hizo el pensador sardo¹⁴ con la categoría "sub-alternidad".

Aunque Marx no utiliza la palabra "pueblo" al analizar el *capital como tal*, sí la emplea en sus estudios históricos sobre dicha *forma* y lo efectúa porque está consciente que la "clase" se restringe al modo de producción y reproducción capitalista, y por tanto, esta *forma* tiene un presupuesto histórico concreto. Dussel (2001:187) ar-

¹¹ Cabe señalar con Dussel (2000: 39) que: "entre las violencias que Vattimo (Nietzsche o Heidegger) le atribuyen a la *ratio* estratégico-instrumental moderna, no se incluye aquella por la que se aniquila las culturas no-europeas del planeta".

¹² Debemos subrayar que para Lyotard (1999: 30-31) existen muchos modos de destrucción o des-legitimación. Según este autor "Auschwitz puede ser tomado como un nombre paradigmático" ya que allí se destruyó físicamente a un pueblo. Se tuvo la intención y se efectuó dicho crimen. Lejos de soslayar la importancia histórica de Auschwitz pensamos con el recién desaparecido poeta de la negritud, Aimé Césaire (1994: 12), que lo que el burgués humanista del siglo XX no perdona a Hitler no es el crimen en sí, sino el crimen contra el hombre blanco.

¹³ Para Dussel (2001; 2007) la categoría "pueblo" en su localización latinoamericana tiene una significación muy particular. El *altepetl* hace referencia a la comunidad, al territorio, a la identidad del grupo en la historia, la memoria, la protección totémica de los dioses del "pago". El concepto "pueblo" de las lenguas romances europeos no tiene el mismo sentido fuerte, concreto, histórico, cultural como entre los amerindios. De ahí que "pueblo" no debe ser confundido con *Volk*, *people*, *peuple*, *popolo*, etc.

¹⁴ Para Antonio Gramsci (2001: 182) las clases subalternas no están unificadas sólo se concretizan en el Estado.

guye que: "El trabajo y el "trabajo vivo" como no-capital (*Nicht-Kapital* le agrada a Marx escribir) son las condiciones absolutas del capital. Pero se trata el "trabajo vivo" como "pobre" no todavía como "trabajo asalariado" ("clase"); "el trabajo como pobreza absoluta". El "trabajo vivo" antes de poder ser trabajador asalariado, y por tanto "clase obrera", es un "pobre" simplemente, porque no habiendo capital, lógicamente, no puede ser "clase" subsumida alguna. Y bien, en ese tiempo "anterior" al capital, cuando no hay dinero-como capital, ni "clase" obrera (trabajo vivo como capital), hay "pobres", y su referencia socio-histórica comunitaria es "pueblo". De esta manera notamos que la categoría "pueblo" está en concordancia histórica y analítica con la de "clase".

Sin negar u obviar la importancia de las condiciones materiales y de la estructura económica, Dussel (2007) otorga prioridad en el nivel político a la categoría "pueblo", incluso apunta que dicha categoría está íntimamente ligada y en concordancia "al bloque social de los oprimidos". Pueblo estaría compuesto por la comunidad política, donde radica el verdadero poder político. El poder como *potentia* que sería materializado en instituciones (*potestas*) pero que tiene como fuente de poder político al pueblo. Por tanto, la comunidad política sería el lugar donde se realizaría la plena individualidad en la plena colectividad.

El oxímoron weberiano bajo la figura discursiva de "dominación-legítima" debe ser re-pensado bajo una nueva perspectiva liberacionista donde se deleve la contradicción inmanente, ya que dicha entelequia sólo ha servido para fetichizar las relaciones sociales bajo categorías y definiciones coloniales. Pueblo "en sí" es un momento fetichizado y estático, mientras que pueblo "para sí" se convierte en proceso dinámico donde se manifiesta el *consensus populi*, el respeto a los acuerdos (*pacta servanda sunt*), en una palabra, "las autoridades mandan obedeciendo". Debemos tener en cuenta que la demarcación entre lo popular y el populismo está en función del lugar de enunciación del sujeto político. Me explico. Mientras que lo "popular" remite al bloque social de los oprimidos, de los excluidos, de los condenados –en sentido fanoniano del término. El "populismo" refiere al modo clientelar en que un bloque histórico en el poder hace uso de las demandas y exigencias sociales. El proyecto populista está en las antípodas del proyecto anti-hegemónico de los oprimidos, ya que el populismo es un *telos* de dominación que rompe el flujo social, que fetichiza las relaciones sociales y que encubre bajo determinadas apariencias la lógica de explotación. Por su parte, el proyecto "popular" persigue el establecimiento de un "nuevo pacto social" donde el "oprimido" es el sujeto de su propia liberación.

Los procesos de independencia, las luchas de descolonización en África y los movimientos anti-sistémicos de América Latina¹⁵ muestran que las "luchas populares" no están desligadas de la lucha contra el capital y su lógica de exclusión. Clase y pueblo pueden articularse en las estrategias discursivas y en las tácticas concretas de los grupos subalternos.

La lucha de clases no sólo se restringe al proceso de producción sino, tam-

¹⁵ Nos referimos sobre todo a los siguientes movimientos sociales: *Movimiento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra* de Brasil, el movimiento piquetero en Argentina, la comuna de la ciudad del Alto en Bolivia, los sectores radicales de la CONAI en Ecuador y el neo-zapatismo del suroeste mexicano.

bién, permea otras esferas de la vida social. Empero, la autodeterminación de los pueblos, el respeto a lo *dis-tinto*¹⁶ y la re-politización de lo económico es fundamental en todo proyecto social. Zizek sostiene en su *Defensa por la intolerancia* que la política nació en Grecia en el momento en que las singularidades que estaban fuera del cuerpo social generaron un cortocircuito al universal hegemónico. Sin embargo, lejos del reducido heleno-centrismo de este pensador eslavo, pensamos que la política tiene que ser pensada y redefinida desde una perspectiva liberacionista. *Liberationis conatus causa* debe ser nuestra *locus* teórico-práctico.

Exigencia de liberación

En los años setenta, los *Subaltern Studies* retomaron los aportes gramscianos para el análisis histórico y cultural, así lo hizo, especialmente Ranajit Guha, quien evidenció el reduccionismo temporal y discursivo de la categoría de "clase". Las clases o grupos subalternos continuaban la batalla contra la ideología capitalista desde la trinchera teórica desde una posición periférica: la propuesta poscolonial. Por su parte, en otro punto de la periferia, la filosofía de la liberación (inspirada de la teología de la liberación) construía una arquitectónica desde la exterioridad del sistema.

Las brutales dictaduras latinoamericanas, apoyadas por los organismos internacionales como el Fondo Monetario Internacional o el Banco Mundial, cumplían su función de marionetas en la puesta en escena del proyecto neoliberal. Bajo la *Doctrina de la Seguridad Nacional* la filosofía de la liberación sufrió el exilio, la persecución y la censura, prueba de su compromiso político con los oprimidos.

Sin renunciar a la transformación social y a la lucha política, la filosofía de la liberación, plantea desde la década de los setenta un proyecto (ético, cultural, epistémico, político, económico, etc.) basado en principios y mediaciones práctico-discursivas que tiene como finalidad u horizonte: la vida humana en comunidad y las condiciones para que ésta se realice. El clamor del pobre y de la Tierra es central en dicha arquitectónica epistémica-política.

La filosofía de la liberación desde su lugar de enunciación¹⁷ ha asimilado los aportes teóricos del pensamiento occidental europeo, árabe-musulmán, chino, africano sub-sahariano, entre otros, y no sólo ha entablado un diálogo Sur-Sur sino ha establecido un debate Norte-Sur con las corrientes críticas de dichas latitudes geo-epistémicas. Muestra de su globalidad y su universalismo *tras-moderno* (Dussel, 2000).

El método analéctico, la razón como instrumento de liberación (*ratio liberationis*) y el proyecto *transmoderno* como "nueva alianza"¹⁸ de las víctimas del sistema han sido valiosas aportaciones de la filosofía política crítica latinoamericana.

¹⁶ La filosofía de la liberación propone pensar lo *dis-tinto* desde la exterioridad para distinguirse de la diferencia (*différence*) dentro de la identidad como totalidad eurocentrada (Dussel, 2001).

¹⁷ Para Bhabha (1995) la "localización" es significativa en el ángulo de la mirada pues marca las condiciones materiales, subjetivas y discursivas del enunciante.

¹⁸ Con "nueva alianza", nos referimos, por ejemplo, a la figura del arco-iris que Boff (2004) utiliza para referir el "nuevo pacto social" entre seres-humanos y naturaleza, urgente e imperativo de un sistema poscapitalista. La verdadera historia de la humanidad concreta.

Partiendo del no-ser, la analéctica se posiciona en los linderos excluyentes de la dialéctica hegeliana, pues parte de la corporalidad sufriente de las víctimas de los pueblos oprimidos. La razón no es vituperada *per se*, al contrario, su importancia se devela en su uso estratégico e instrumental en la construcción de un proyecto anti-hegemónico. A diferencia del reduccionismo posmoderno, reivindicamos la razón como un arma de lucha contra las verdades fetichizadas del sistema. La *transmodernidad* puede ser leída también bajo la propuesta de *pluridiversidad* (Quijano) o *eco-socialismo* (Löwy), entre otros, donde los excluidos son la opción preferencial.

Debemos replantear algunos preceptos básicos de la ciencia social, desde la "negatividad *material*" de las víctimas, para así proponer de manera realista algunas vías en la construcción de una sociedad poscapitalista. Teniendo presente que los problemas teóricos son, también, problemas prácticos.

La explotación y el despojo como motor del capital deben ser combatidos en todos los aspectos de la vida social por una forma de organización democrática-participativa. Al mismo tiempo, el bio-poder como moral del bloque en el poder debe ser confrontado por una ética de la liberación. La tarea y el compromiso revolucionario deben estar del lado de los pobres.

A manera de conclusión, pensamos que los paladines de la posmodernidad no caen en la cuenta que la emancipación es un imperativo ético y una exigencia social. Dos tercias partes de la humanidad y el planeta no sobrevivirán bajo este sistema excluyente y ecocida. La lucha contra el capital es la lucha por la vida en todas sus manifestaciones. No claudicar, ni ceder en el campo político así como en el terreno teórico debe ser muestra de nuestra intolerancia ante dichas ideologías.

Bibliografía

Adorno, Theodor, (1990), *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid.

Bensaïd, Daniel, (1996), *Marx l'intempestif*, Fayard, Paris.

Bhabha, Homi, (1995), *The Location of Culture*, Routledge, London.

Boff, Leonardo, (2000), *A voz do Arco-Íris*, Letraviva Editorial, Brasília.

– (2004), *Ecologia: grito da Terra, grito dos Pobres*, Sextante, Rio de Janeiro.

Calabrese, Omar, (1999), *La era neobarroca*, Cátedra, Madrid.

Césaire, Aimé, (1994), *Discours sur le colonialisme*, Présence Africaine, Paris.

Dussel, Enrique, (1977), *Religión*, Edicol, México.

– (2000), *Posmodernidad y transmodernidad*, Universidad Iberoamericana/Lupus Inquisitor, México.

– (2001), *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao.

– (2007), *20 tesis de política*, Siglo XXI, México.

Galeano, Eduardo, (2002), *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo XXI, México.

Gramsci, Antonio, (2001), *Cuadernos de la cárcel*. Tomo 6, Era/BUAP, México.

Löwy, Michael, (2005), *Écologie et socialisme*, Syllepse, Paris.

Lyotard, Jean-François, (1999), *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona.

– (2000), *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid.

Marx, Carlos, (1989), *El Capital*, Tomo I, F.C.E., México.

Quijano, Aníbal, (2001), *Colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina* en: *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Ediciones del Signo, Buenos Aires.

Wallerstein, Immanuel, (1999), *Después del liberalismo*, Siglo XXI, México.

Zizek, Slavoj, (2006), *La marionette et le nain*, Éditions du Seuil, Paris.

– (2007), *En defensa de la Intolerancia*, Sequitur, Madrid.