

Mundialización capitalista, poscolonialidad y sistema-mundo en la era de la falsa totalidad

Eduardo Grüner*

Como ya lo adelantáramos, la teoría poscolonial está “informada” en muy alta medida, por la afiliación teórico-metodológico a la “alta” teoría francesa postestructuralista: notoriamente –por sólo nombrar a los grandes paradigmas- al pensamiento de Jacques Lacan, Michel Foucault o Jacques Derrida (anotemos, de piso, nuestra duda respecto a que el pensamiento de Lacan pueda ser tan fácilmente etiquetable como postestructuralista). Y es justamente la “intrusión” de estas sofisticadas teorías europeas en el trabajo de pensadores como Edward Said, Homi Bhabha o Gayatri Chakravorty Spivak –todos ellos provenientes de sociedades ex colonizadas como Palestina, Pakistán o la India, si bien formados en las universidades del Primer Mundo- la que ha causado mayores controversias. Aunque es de señalar que no siempre ha sido necesariamente así: uno de los críticos más agudos de esta “postestructuralización afrancesada” de la teoría poscolonial ha sido, como veremos, Aijaz Ahmad otro pensador poscolonial –aunque no es seguro que él aceptaría el mote– formado en *otra* muy diferente tradición europea, a saber, el marxismo heterodoxo.

La controversia, como siempre, tiene sus representantes extremos: de un lado, por ejemplo Robert Young –aunque sin privarse de críticas- sostiene que Said, Bhabha y Spivak (la “sagrada trinidad” de la teoría poscolonial, como él mismo la llama) han posibilitado una reconceptualización radical de las relaciones entre cultura, etnicidad, nacionalidad, identidad colectiva y producción estético-literaria que tiene una decisiva importancia teórico-crítica y, filosófica no sólo –aunque sí principalmente- para el análisis del mundo “periférico”.¹ Por el contrario, y en el otro extremo el premio Nobel antillano Derek Walcott lamenta sin eufemismos el “hedor” y la “podredumbre” de los “pescados muertos” del criticismo francés, que a su juicio han arruinado las “buenas ideas” (para no mencionar las buenas intenciones)

* En: Grüner, Eduardo, *El fin de las pequeñas historias: De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Segunda parte: La globalización, o la lógica (no sólo) cultural del colonialismo tardío, cap. I, Paidós: Espacio del Saber 25, Argentina, 2002. pp.171-200.

¹ Robert Young: *White Mythologies Writing History and the West*, Londres, Routledge, 1990.

de los teóricos poscoloniales, transformándolas en una muy poco útil “masturbación intelectual”.²

Cuando el río suena es porque trae agua, sin duda, aunque se trata de medir con prudencia su verdadero caudal. Pero no es cuestión, tampoco, de adoptar un ecléctico justo medio sino de interrogar críticamente los *fundamentos* mismos de una teoría para evaluar la profundidad de su inscripción en una lógica y una praxis verdaderamente cuestionadoras de la dominación, y no únicamente su mayor o menor pertinencia teórica, filosófica o científica. Por otra parte, la mencionada afiliación de los autores de la “sagrada trinidad” a la alta teoría francesa dista mucho de ser homogénea y simétrica: Said por ejemplo ha venido sufriendo una progresiva decepción con gran parte de esa “alta teoría” que subyace tras su pionero ensayo *Orientalismo* (juzgado por muchos como el “acta de fundación” de la teoría poscolonial); por su parte, Spivak es notoriamente más simpatizante del pensamiento inspirado en el marxismo que Homi Bhabha –el cual es mucho más simpatizante de Lacan que los otros dos-, mientras que Said es ambivalente frente a Marx, y más inclinado hacia Foucault que Bhabha, aunque no más que Spivak, que a su vez busca un vínculo entre Foucault y Gramsci que los otros no parecen atender, y así sucesivamente.

Además, por supuesto, no se puede juzgar la utilización de esa “alta teoría” en abstracto: el propio concepto de teoría no significa necesariamente lo mismo en la práctica (incluso la “práctica teórica”) de intelectuales identificados con las clases y sectores dominantes –social y mundialmente-, que en la de aquellos que se identifican con las clases y sectores dominados –también social y mundialmente subordinados o “subalternos” (para utilizar una categoría spivakiana).

Tampoco es tan fácil evaluar hasta qué punto la inscripción de la teoría poscolonial en los ámbitos académicos “centrales” –precedida por el éxito de la “alta teoría” francesa en las universidades inglesas y sobre todo norteamericanas ha producido un aplanamiento y domesticación de sus aristas más críticas y “militantes” (algo que sí ya puede evaluarse negativamente con las excepciones de costumbre, para el caso de los estudios culturales): todavía es demasiado pronto para juzgarlo con rigor. Lo que sí parece un debate mucho más importante –en la medida en que afecta a toda una concepción teórico-crítica sobre el análisis del mundo contemporáneo es el de las críticas dirigidas por muchos pensadores poscoloniales (Wole Soyinka, Christopher Miller, Paul Gilroy, Robert Young y, más matizadamente, el propio Bhabha) al pensamiento marxista, al que *consideran parte* de los

² Derek Walcott: "Caligula's Horse", en Stephen Slemon y Helen Tiffin (comps.), *Afrer Europe: Critical Theory and Post-Colonial Writing*, Mundelstrop, Dangaroo, 1989.

“grandes relatos” eurocéntricos justificadores de la explotación colonial, al mismo nivel –o casi- que las filosofías de la Historia *orientalistas* en el sentido amplio Said, es decir, constructoras de una imagen exótica y en general inferiorizada del mundo no europeo como un Otro en contraste con el cual se afirma la Razón “superior” de las culturas “desarrolladas”. En el caso de las críticas dirigidas a Marx y el marxismo, el hecho de que esa forma de pensamiento actúe bajo las “buenas intenciones” de evitar todo efecto de inferiorización no la privaría de permanecer encerrada en un eurocentrismo de base (expresado, por ejemplo en la idea evolucionista/economicista de que, aun sin disculpar los males del colonialismo éste tuvo el beneficio secundario de extender el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción más “avanzadas” al mundo periférico).

Esta crítica, en tanto simultáneamente informada como hemos visto por las teorías postestructuralistas recusadoras de todo pensamiento “fundacionalista” o “esencialista”, se extiende a las consabidas acusaciones de “reduccionismo de clase” (que no tomaría en cuenta o al menos menospreciaría otras líneas de conflicto “multiculturalista” basadas en identidades más “blandas” que las clasistas: poscolonialidad, etnicidad, cultura, género elección sexual, etcétera) o “esencialismo identitario” (que supondría una teoría de la subjetividad prepsicoanalítica y socioeconomicista, con su sujetos sociales y culturales preconstituidos y rígidamente determinados por su posición en las relaciones de producción, etcétera).

Nada de esto es estrictamente cierto, y dedicaremos buena parte del resto de este capítulo a tratar de demostrarlo; baste decir por ahora que no por ello creemos que el marxismo “duro” sea en modo alguno *suficiente* para dar cuenta de la compleja diversidad del mundo actual, ni de todas las consecuencias teóricas o filosóficas de esa diversidad. Pero sí creemos que por el momento sigue siendo *necesario*, al menos mientras exista el modo de producción capitalista, respecto del cual el marxismo sigue siendo el más riguroso *método* de pensamiento crítico independientemente de ciertos contenidos particulares siempre discutibles): en este sentido, como se verá, no pensamos que a la teoría poscolonial le *sobre* el marxismo sino más bien al contrario, que cierto marxismo le hace *falta*, al menos en dosis más homeopáticas.

En efecto, la crítica poscolonial se ha visto crecientemente preocupada por la investigación de la complicidad de una gran parte de la cultura occidental (en todos sus posibles registros, desde la literatura inglesa de los siglos XVIII y XIX hasta las óperas de Verdi, pasando por la filosofía de la historia de Hegel con su negación de que las sociedades periféricas sean verdaderamente “históricas”, etcétera) con las actitudes y

valores ideológicos de la empresa de expansión capitalista-colonial. Habiendo comenzado por las referencias más que obvias a autores como Defoe, Kipling Conrad, el análisis crítico de lo poscolonial se ha hecho extensible hacia atrás –hasta el Renacimiento, por ejemplo-, y hacia delante –hasta el actual cine de Hollywood, por ejemplo-, y ha prestado atención creciente a los vínculos que mantienen la expansión colonial no solamente con autores particulares, sino con movimientos estético-literarios y culturales, desde el romanticismo al modernismo, pasando por el realismo y el naturalismo. Asociado a otros discursos críticos más o menos recientes (el feminismo, los estudios culturales, el desconstruccionismo), este recorrido sin duda ha contribuido a alterar los modos académicos de análisis de la cuestión dominantes en la segunda posguerra, socavando –al igual que, a su manera, lo hicieron los propios estudios culturales- las fronteras interdisciplinarias: el “análisis del discurso” colonial y poscolonial se articula –al menos ése es su declamado *deber ser*- con la historia, la sociología, la antropología, la ciencia política y, por otro lado, con la crítica estética en el sentido más amplio. Y hay que empezar por reconocer lo que puede haber de saludable en una estrategia que si, por una parte, desafía ciertas nociones dominantes en el academicismo estructuralista previo –básicamente, la de una absoluta autonomía discursiva respecto del contexto histórico y social-, por otra, se propone hacerlo de tal manera que quede preservada la especificidad singular de los discursos literario y estético. Por supuesto, no se puede decir que esto sea estrictamente novedoso, y es sólo la a veces poco matizada impaciencia - ¿o habría que decir desconocimiento?- de los teóricos coloniales hacia conceptualizaciones provenientes de las escuelas críticas del marxismo (por ejemplo, la *autonomía relativa* de Althusser, o la complejamente dialéctica idea de la *obra autónoma* de Adorno) lo que explica que frecuentemente los poscoloniales consideren que han fundado una nueva metodología.

Es cierto que –y ya hemos hecho este reproche- casi ninguno de esos críticos marxistas “occidentales” se había ocupado consecuentemente de la cuestión colonial o poscolonial desde una perspectiva específicamente literaria o estético-cultural (casi ninguno, decimos dos manifiestas excepciones son, en primer lugar, Sartre, que en el contexto de su radical postura anticolonialista venía ocupándose desde la década del cincuenta de la cuestión, y no solamente desde un punto de vista estrechamente “político”;³ y más recientemente por supuesto, Fredric Jameson). La “novedad”, pues, es por un lado *temática*, si podemos decirlo así, y por el otro de remisión a un “marco” teórico que privilegia ciertas corrientes críticas mucho más *à la page* –el postestructuralismo, el desconstruccionismo- en detrimento de aquel marxismo heterodoxo y crítico. El resultado previsible es que ese

³ Véase, por ejemplo Jean-Paul Sartre: "Orfeo Negro", en *La república del silencio*, Buenos Aires, Losada, 1960.

programa originario –el de respetar la especificidad discursiva sin por ello dejar de articularla complejamente con el contexto histórico-social y cultural de los procesos (post)coloniales- a menudo parece quedar *castrado*, a mitad de camino, puesto que, para empezar la estrategia desconstructivista “post” resiste, casi espontáneamente su articulación con tales contextos, salvo bajo una forma un tanto “exterior” y forzada. Y vale la pena recordar aquí, dicho sea de paso, que algo semejante había ocurrido ya mucho antes con los formalistas rusos, que (a modo de otra saludable reacción contra los “psicologismos” e idealismos varios, así como contra el mecanicismo seudomarxista de la III Internacional) se habían empeñado en restaurar la especificidad material y autónoma del lenguaje, para *luego* rearticularla con la serie histórica y social, con el efecto de que esas series –digamos, para simplificar: la discursivo-poética y la sociohistórica- aparecían como preconstituidas y mutuamente exteriores. Tuvo que llegar la “metarreacción” de un Bajtin (ambivalentemente vinculado, en sus inicios, al propio formalismo) para advertir sobre la necesidad de una estrategia más dialéctica, que permitiera a analizar *al interior mismo* de la especificidad discursiva los conflictos históricos y sociales que la atraviesan e incluso la determinan.

El problema central, a nuestro juicio, es que para recuperar esa dialéctica no sólo es necesario contar con una teoría general de la historia y una perspectiva particular desde donde elaborarla como pueden ser la teoría y la perspectiva desde la plataforma del colonialismo y el poscolonialismo, sino también con herramientas para un análisis *concreto* de las etapas, períodos y movimientos de esa historia, en función de sus coordenadas económicas, sociales y políticas, herramientas que provee la teoría –y el estudio histórico del modo de producción capitalista como sistema constitutivamente mundial de dominación. La ausencia de este soporte más “duro” en la teoría poscolonial resiente sus –por otra parte a menudo muy sutiles- análisis del “discurso” (post)colonial, en la medida en que dicha ausencia, combinada con su remisión a la “alta teoría” postestructuralista francesa, produce un inevitable deslizamiento hacia los excesos de abstracción “fragmentarista” y paradójicamente deshistorizada de las filosofías “post”.

En este sentido, no hay duda de que la crítica poscolonial constituye un muy inteligente y útil conjunto de prácticas de lectura, fundamentalmente preocupada por el análisis de las formas culturales que “reflejan”, mediatizan o incluso desafían a las múltiples relaciones de subordinación y dominación (también las económicas políticas v sociales) entre regiones o naciones del capitalismo mundial, tanto como en el interior de esas naciones y regiones, o entre razas, etnias y culturas, o incluso entre subjetividades colectivas diferenciales: formas de dominación, todas ellas, que típicamente echan raíces en la historia del colonialismo europeo moderno y que continúan operando en la actual era de

neo/poscolonialismo y globalización. En esta medida, la dimensión intrínsecamente *política y crítica* de semejante lectura es consustancial a la teoría poscolonial (aunque ya no lo es a la versión hegemónica de los estudios culturales). Pero los efectos de esa lectura están atravesados por una importante ambivalencia: aquella carencia de un soporte más firme en la teoría (histórica, económica social, política) del sistema-mundo corre el constante peligro, como señalábamos recién, de un deslizamiento hacia la transformación de lo colonial o lo poscolonial en un concepto abstracto y cuasi metafísico. Eso tiene el curioso efecto, además –basado en la tendencia “post” a pensar el texto como una suerte de superficie discursiva que se conjuga en puro “presente”-, de *deshistorizar la propia teoría poscolonial*, como si ella no tuviera precedentes teóricos a los cuales remitirse, aunque fuera para confrontarlos. Y eso justifica, hasta cierto punto, críticas a veces exageradamente acerbadas como las de Aijaz Ahmad, cuando menciona sarcásticamente que los poscoloniales parecen creer que la crítica del colonialismo empezó a mediados de la década de 1970, cuando se publicó aquel “acta de fundación” del movimiento que fue *Orientalismo* de Edward Said.

En efecto, recién en 1985, en el posfacio de una nueva reedición de su obra fundacional, el propio Said reconoce su deuda con una enorme cantidad de autores anteriores, no solamente europeos anticolonialistas (como sería el caso de tantos ensayos de Sartre sobre la cuestión colonial y, en general, tercermundista, también de muchos ensayos y buena parte de la poesía, la narrativa y el cine de Pier Paolo Pasolini, profundamente comprometido con la marginalidad étnico-cultural y el cruce de culturas), sino también con algunos autores que retroactivamente pueden ser llamados propiamente *poscoloniales*, como Frantz Fanon o Aimé Césaire, Leopold Senghor, Panikkar, Anwar Abdel Malik, A.L. Tibawi, Abdullah Laroui, Talal Asad, S.H. Alatas, Romila Thapar, etcétera (y ello por circunscribirnos apenas al siglo XX y no citar, por ejemplo, al extraordinario Ibn Khaldun, que concibe ya una suerte de historia poscolonial del mucho más restringido sistema-mundo del...¡siglo XIII!). La cuestión, claro está, es que la gran mayoría de esos autores “modernos” están teórica y prácticamente comprometidos con alguna versión más o menos heterodoxa del marxismo; y ya hemos visto que los pensadores poscoloniales actuales mantienen un vínculo sumamente ambivalente, y por momentos *resistencial*, con esa corriente de pensamiento. A decir verdad a nosotros eso no nos perturba tanto como a Ahmad. Ya hemos dicho también que no pretendemos fetichizar al marxismo como la *única* forma (el pensamiento crítico pertinente para la actualidad, pero es cierto, por otra parte, que esa resistencia, como intentábamos mostrar algunas líneas más arriba, parece a menudo empujar a los autores poscoloniales hacia los brazos –e incluso hacia “el abrazo del oso”- de una abstracción discursiva deshistorizante.

Se justifica a medias, entonces, la violencia de los ataques de Ahmad, que pone el acento en los potenciales efectos conservadores de la teoría poscolonial, e incluso llega a sugerir que ésta es un recurso más a través del cual la *autoridad* de Occidente (y hay que darle toda su fuerza incluso etimológica al término “autoridad”, en el sentido de *autoría*, del lugar en el que pretendidamente *nace* ese discurso) se reinscribe actualmente en el seno de un nuevo orden social neocolonial, y en ese contexto puede ser entendida como una nueva expresión de la histórica voluntad de poder occidental sobre el resto del mundo.⁴ En efecto, Ahmad interpreta esta teoría como el producto de una fracción de clase privilegiada y desarraigada, aislada de las realidades materiales de las luchas del Tercer Mundo, cuyas energías dinámicas son apropiadas y domesticadas por una “mercancía intelectual” sin duda muy “fina”, pero en última instancia acomodaticia, que circula fundamentalmente en los claustros de la academia occidental. En ese marco, la teoría poscolonial reproduce en el Interior de la esfera universitaria la división internacional del trabajo actualmente “autorizada” por el capitalismo global. En este circuito los productores culturales del Tercer Mundo exportan “materia prima” a las metrópolis donde es transformada en un “producto elaborado” principalmente para el consumo de la elite cultural metropolitana, y luego una recortada porción del mismo es reexportada como “teoría” al Tercer Mundo.

Asimismo, Ahmad subraya la jerarquía que organiza la selección de los objetos de estudio de la teoría poscolonial: el campo favorito de análisis es el discurso colonial, lo cual tiende a privilegiar el canon occidental por sobre la cultura periférica y, sobre todo, representa una despolitizadora desatención a los fenómenos del neocolonialismo *actual* en favor de las “ficciones” producidas en una etapa anterior de colonialismo *formal*, ahora felizmente “superado”. Una prueba –entre muchas- de los efectos *actuales* de una crítica “desviada” del enemigo real por el afán de construir lo que Ahmad llama una teoría “migratoria”, sería la asunción (por parte de Said y sus seguidores) de que un autor como Salman Rushdie representa la auténtica voz de su cultura de origen, pasan por alto el hecho de que –independientemente de la condenable persecución de que ha sido objeto– un texto como *Los versos satánicos* pertenece íntimamente a una larga tradición, recientemente renovada, de etnocentrismo antiislámico occidental, y es con esa tradición occidental (y no con la tradición crítica de Marx, por ejemplo) con la que Rushdie “dialoga”. Entonces, la atención central que la teoría poscolonial dedica a un *corpus* cultural que ha sido, en un sentido decisivo, interpelado por la cultura occidental dominante, sólo consigue finalmente reforzar las relaciones tradicionales entre centro y periferia. Pero, sobre todo, Ahmad fustiga a la teoría poscolonial por extraer sus procedimientos teórico-metodológicos *principalmente*

⁴ Aijaz Ahmad: *In Theory*, ob. cit.

de teorías europeas contemporáneas que en muchos aspectos son políticamente regresivas, en tanto sustituyen –muy especialmente en su apropiación por la academia anglosajona- las formas materiales previas de activismo por un “compromiso” puramente textual que considera “la mera *lectura* como la forma más pertinente de política”.

Debemos apresurarnos a aclarar que no estamos completamente de acuerdo con *todas* las críticas de Ahmad. Para empezar por lo más general, ni por asomo la teoría poscolonial ha conquistado *todavía* –no quiere decir que no lo pueda lograr en un futuro más o menos inmediato- la misma legitimidad académica que los mucho más institucionalizados estudios culturales. Y en parte ello se debe, justamente a que muchos de sus practicantes *son*, de hecho, activistas decididos y políticamente comprometidos en luchas ideológicas extremadamente incómodas para las academias que, sin embargo los albergan (es el caso palmario de Said y su firme defensa de la causa palestina en el seno de una comunidad académica como la norteamericana, para la cual la condena de esa misma causa es un artículo de sentido común). Por otra parte, aunque es cierto que se trata de intelectuales “desarraigados” y *relativamente* aislados –es decir, no de manera absoluta, como acabamos de mencionar para el caso de Said- de las luchas del Tercer Mundo, no es tan cierto que *todos* sus objetos de análisis se limiten al canon occidental, o cuanto mucho a la literatura del Tercer Mundo que ya ha sido interpelada por –o directamente incorporada a- la cultura oficial metropolitana casualmente no tanto en Said, pero sí en los políticamente menos “comprometidos” Bhabha o Spivak, pueden encontrarse *muchos* ensayos y análisis críticos sobre formas o autores de literatura y arte periféricos que, intencionalmente o no, *cuestionan*, a veces muy, radicalmente, la hegemonía cultural del canon occidental (por supuesto que no es éste el caso particular de Rushdie, y en eso Ahmad tiene toda nuestra simpatía). Por otra parte –como argumentaremos luego con más detalle- el solo hecho de ocuparse del canon occidental o de la cultura ya interpelada o “cooptada” no es *en sí mismo* un pecado de lesa radicalidad crítica: los pecados, tanto como las virtudes, no están tanto en el objeto mismo como en la *construcción de la “mirada” interpretativa o crítica* con la que se lo aborda. Va de suyo que la cultura dominante siempre intentará incorporar *cualquier* teoría (lo ha hecho incluso con la marxista) a la división internacional del trabajo por ella “autorizada”: pensar otra cosa sería un pecado de excesiva inocencia, o de mala fe. Pero, aun dentro de una relación de fuerzas manifiestamente desfavorable, esa generalidad no decide *de antemano* qué sucederá con cada caso en particular. Y lo mismo vale para el hecho de ocuparse de la literatura colonial “del pasado”: además de que la interpretación del pasado en el presente –a la manera benjaminiana (y sin dejar de señalar que Benjamin es otro autor que los poscoloniales ignoran o desconocen)- puede adquirir un enorme potencial *político*, es un postulado básico de la teoría poscolonial que la conformación histórica de una

“subjetividad” colonialista/colonizada a través de la cultura no es algo que ha desaparecido con el colonialismo “a la antigua”; por el contrario, es una condición *fundante* de la persistencia de la subordinación cultural en el poscolonialismo. Evidentemente se puede estar en desacuerdo con esta (para nada desestimable hipótesis); pero no se ve muy bien qué sentido tiene acusar a los pensadores poscoloniales de ser consecuentes con sus propias premisas.

Dicho esto, el argumento más consistente de Ahmad –y con el cual, a esta altura, el lector ya sabe que estamos *en principio* de total acuerdo- es el referido al carácter tendencialmente despolitizador o conservador de las teorías “post”, y muy especialmente en su adopción por la academia anglosajona. Pero aquí nos encontramos en un terreno de una ambigüedad mucho más compleja que la que Ahmad parece estar dispuesto a admitir. Muchas de las referencias teóricas a las que se remiten los pensadores poscoloniales (de Foucault a Deleuze, por ejemplo, que a su manera fueron intelectuales críticos “comprometidos”; pero incluso en los casos de Lacan o Derrida, cuya obra más “esotérica” no ha dejado de tener efectos políticos de alguna importancia) no pueden ser tan inequívocamente calificadas de “conservadoras”. Claro está que ninguno de ellos puede ser ni remotamente comparado, en ese terreno, con Marx (o con Adorno, Sartre, Fanon o cualquiera de los poscoloniales combativos mencionados por el propio Said), pero ello no se debe tanto –al menos desde el punto de vista teórico- a su falta de compromiso como a su renuncia, que su propia *teoría* les impone, a todo proyecto de *totalización* por más problemático, provisorio e “imaginario” que dicho proyecto fuese. Y es eso, y no meramente el hecho de ser intelectuales “migrantes”, lo que también “problematiza” a la teoría poscolonial.⁵ Resta por ver qué sucedería si se inscribieran muchos de los análisis de la teoría poscolonial a propósito, por ejemplo, de la construcción etnocéntrica del Otro a través de sus múltiples instancias culturales y estético-literarias –análisis que no por ser parciales dejan de tener a veces muchísimo interés-, en aquel proyecto de totalización. *Uno* de esos proyectos ciertamente no el único, pero sí el que nos interesa pensar en esta segunda parte del libro) es el de la teoría del sistema-mundo, emblemáticamente representada por autores como Immanuel Wallerstein y Samir Amin, y sobre la que ahora quisiéramos decir, muy esquemáticamente algunas palabras.⁶

⁵ Entiéndase que no minimizamos la cuestión del “desarraigo”: al contrario, en nuestro prólogo hemos enfatizado cómo la mirada crítica está forzosamente *situada*. Pero en el contexto de la discusión de este capítulo no parece pertinente adoptar *a priori*, y en abstracto, una posición anti “cosmopolita”.

⁶ Lo que sigue está basado en los siguientes libros: Immanuel Wallerstein: *El moderno Sistema mundial* t. 1, México, Siglo XXI, 1979; *El capitalismo histórico*, México, Siglo XXI, 1983; *Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, 1998; Samir Amin: *Los desafíos de la mundialización*, México Siglo XXI, 1997.

No se nos escapa –y más bien nos felicitamos de que así sea- el complejo cúmulo de cuestiones problemáticas que una combinación semejante abre. Una de ellas, y no la menor, está vinculada al enérgico debate que viene produciéndose desde hace ya varios años en el interior mismo de la teoría del sistema-mundo (que está lejos de constituir un paradigma homogéneo y plenamente consensuado),⁷ y que gira sobre la cuestión nada trivial de si la conformación de un sistema-mundo es un efecto *específico* del proceso de acumulación y reproducción ampliada capitalista, y por lo tanto está estrechamente unido al proceso igualmente *específico* de la expansión colonial (es la posición de Wallerstein y Amin, y también la nuestra), lo cual implica que el capitalismo representa una *ruptura* cualitativa radical con cualquier otro sistema aproximadamente “mundial” anterior, pero también implica que la actual globalización –que Amin prefiere, por buenas razones, llamar “mundialización capitalista”- es una *continuidad* bajo nuevas formas (una “etapa superior”, si se quiere decir así) de ese proceso colonial, luego “neo”colonial, y ahora “post” colonial. O bien (es la posición de Gunder Frank, Gills y otros) no hay tal “ruptura”, y el sistema-mundo capitalista es meramente el por ahora último “momento” (con sus características específicas, claro está) del largo proceso-cinco mil años, según estos autores- de conformación de un sistema mundial que obviamente ha expandido sus límites geográficos, pero sin modificar su “naturaleza” esencial.

No hace falta abundar sobre las consecuencias no sólo teóricas sino también *políticas* de esta segunda posición: si el sistema mundial actualmente dominante, por más “capitalista” que ahora sea, es prácticamente tan antiguo y está tan establecido como la misma historia de la humanidad “civilizada”, poco se puede hacer para *transformarlo* de raíz, criticando y buscando *revolucionar* (como pretendía Marx) sus relaciones de producción mundiales *específicas e históricas*; sólo podemos aspirar, como máximo a mejorarlo o reformarlo desde adentro (ya que adentro *designa* no sólo su espacialidad, que hoy es el mundo entero, sino también su *temporalidad*, una vez más, la historia escrita casi entera).

No tiene sentido, en este momento y en este lugar, entrar en la bizantina polémica de si hoy es *posible* transformar de raíz el sistema -tampoco lo hace Amin: su propuesta de la *desconexión* es admitidamente reformista y parcial, pero está pensada, si se quiere, como un paso *acumulativo* y táctico hacia la posibilidad futura de una “revolución” más profunda. Limitémonos a constatar que las tesis de Gunder Frank y Gills abortan desde el vamos la posibilidad siquiera *teórica* de una crítica radical e históricamente situada, como diría Sartre. Por otra parte, cierta impronta evolucionista/organicista que se asoma por detrás de esa

⁷ Para apreciar la, posiciones de este debate, véanse André Gunder Frank Y Barry K. Gills: *The Five Hundred Years or Five Thousand?*, Londres, Routledge, 1996.

concepción corre el peligro (en el que los autores *no* caen, es justo aclararlo) de precipitarse en alguna larvada defensa, o al menos justificación “comprensiva” del colonialismo capitalista –y por lo tanto, de la actual globalización-, ya que al menos y “objetivamente”, él sí habría supuesto, en las sociedades colonizadas, una aceleración inédita de las fuerzas productivas y sus correlativas relaciones de producción, de la *modernización* económica, política, social y cultural, y finalmente una *integración* del mundo entero a las penurias pero también a las “ventajas” de la modernidad. Sostenemos que, si hay algo de verdad en todo esto, esa verdad es muy parcial y por lo tanto víctima fácil del fetichismo ideológico, y que someter a crítica esa “media verdad” supone una rearticulación como la que venimos proponiendo entre (no únicamente, como se verá, pero sí especialmente) la teoría poscolonial y la teoría del sistema-mundo en su versión representada por Wallerstein y, sobre todo, por Amin ya que ésta es capaz de explicar mucho mejor la racionalidad de las desviaciones (por no decir las perversiones) de la globalización/mundialización capitalista.

En lo que sigue procederemos según el recurso (retórico, en el mejor sentido) de *suponer*, para someterlos a crítica, cinco argumentos tendientes a restarle especificidad al colonialismo y poscolonialismo *capitalistas*, y por lo tanto a “disculpar” sus “errores y excesos” –aun admitiendo que deben ser criticados y “corregidos”-, en función de sus supuestos “beneficios”. E intentaremos responderlos poniendo, por hablar así, en acto ciertos postulados básicos de la teoría del sistema mundo, y privilegiando además los postulados que nos parecen más pertinentes como soportes de la articulación con la teoría poscolonial que venimos proponiendo. Dichos hipotéticos argumentos rezan así:

1) Si bien es, por supuesto, estrictamente cierto que desde mucho antes del capitalismo existió el impulso a formar grandes imperios coloniales, tanto dentro de Europa (Roma es el ejemplo paradigmático), como fuera de ella (el Islam es el otro ejemplo igualmente paradigmático), las tesis de Wallerstein o Amin apuntan a lo que es la *especificidad* del modo de producción capitalista: a saber, que la lógica de acumulación y reproducción de dicho complejo socioeconómico, político e ideológico-cultural implica *necesariamente* (casi como si dijéramos: lleva inscripto en su “naturaleza”) el “momento” de expansión territorial, sea por ocupación física directa (colonialismo clásico), dominación políticoeconómica indirecta (neocolonialismo, imperialismo) o condicionamiento ideológico-cultural (poscolonialismo, que desde luego no excluye al anterior): la incorporación de mercados, fuentes de materias primas, fuerza de trabajo y clases dominantes “asociadas” de las formaciones sociales periféricas y semiperiféricas no es, como para Roma o el Islam (o incluso, en la primera etapa de la conquista de América para España y Portugal), el resultado de la mera ambición de poder y/o el afán de

enriquecimiento por vías “externas”, sino un resorte constitutivo e imprescindible, una *condición de posibilidad* del propio proceso de acumulación *en el centro* (o, mejor dicho, en lo que *a partir de entonces* deviene “centro”).

Desde ya, esta tesis está íntimamente ligada a la diferencia, señalada por Marx, entre el capitalismo y lo que Amin llamaría las sociedades (precapitalistas) “tributarias”, o sea: la coacción económica *interna* al desarrollo del sistema (la obtención de plusvalor tanto por la transformación en mercancía de la fuerza de trabajo “libre” como, complementariamente, por el “intercambio desigual” con la periferia), *coacción intraeconómica* que sustituye a la coacción *extraeconómica* –de carácter político-militar e ideológico-, característica de los imperios tributarios. Entre otros efectos, esto determina el pasaje de la política y la ideología como funciones dominantes locales a la *economía* (también en tanto ideología y política económicas) como función dominante en el plano mundial, cualquiera sean sus “sobredeterminaciones”. En efecto, la diferencia fundamental entre el sistema capitalista y todos los anteriores es el imperio de la “ley del valor *mundializada*”: mientras ella no se ha transformado en la lógica dominante sólo cabe hablar de elementos protocapitalistas sometidos a la lógica tributaria. Inversamente, el predominio de la ley del valor capitalista por supuesto no implica la desaparición –pero sí el sometimiento a ella- de elementos precapitalistas: por el contrario, dichos elementos pueden ser perfectamente funcionales y hasta indispensables, en las zonas periféricas, para la acumulación en el centro según la ley del valor *capitalista*. La persistencia de la esclavitud en los Estados Unidos hasta la segunda mitad del siglo XIX es el ejemplo *princeps*; lo cual sirve, de paso, para desmentir el ideologema hoy tan extendido que hace equivaler automáticamente el capitalismo a la democracia y la libertad.

Pero es importante destacar que –como lo ha mostrado Wallerstein el sistema-mundo no es sólo la forma relativamente reciente del capitalismo que se remontaría apenas al último tercio del siglo XIX, cuando aparece el “imperialismo” en el sentido leninista. Por el contrario, esta dimensión mundial –esta tendencia a generalizar e “internacionalizar” la ley del valor- se expresa desde los orígenes y se mantiene como una constante del sistema en las sucesivas etapas de su desarrollo. Admitiendo que los elementos esenciales del capitalismo hayan empezado a cristalizar en Europa a partir del Renacimiento (en los comienzos de lo que eufemísticamente se llama la “modernidad”), 1492, año del descubrimiento de América, sería la fecha emblemática de nacimiento simultáneo del capitalismo y del sistema mundial moderno si bien –como es sabido- no fueron las *primeras* potencias colonialistas de la época (España y Portugal) las principales beneficiarias del empujón que la conquista dio a la acumulación capitalista “primitiva” en

Europa, justamente porque eran las sociedades del centro en las que los elementos protocapitalistas internos estaban *menos* desarrollados. Como se ve, esta tesis tiene la ventaja, entre otras, de volver un tanto ociosa la polémica –paradigmática a partir del debate Dobb-Sweezy o del llamado “debate Brenner”- sobre si las causas de la acumulación y el desarrollo capitalista son “internas” o “externas”: si la emergencia del capitalismo y la del sistema-mundo son simultáneas y, por así decir, mutuamente incluyentes o coextensivas, entonces *todas* las causas –tanto la transformación del dinero en capital y la de la fuerza de trabajo en mercancía *como* la expansión colonial y el comercio internacional- son “internas”, y el debate se reduce a la discusión circular sobre si fue primero el huevo o la gallina.

Pero, desde luego, aquellos elementos protocapitalistas no aparecieron de la noche a la mañana el 12 de octubre de 1492: ya estaban presentes desde hacía siglos en ciertas regiones (que por esa razón constituían, en cierto modo, el “centro” previo), en particular en la cuenca del Mediterráneo –en las ciudades del norte italiano y asimismo en el mundo árabe-musulmán-, pero también en la India y China. ¿Por qué entonces no hablar de capitalismo ya en 1350 (como lo hace, por ejemplo, Janet Abu-Lughod o incluso mucho antes como a veces parecen hacerlo Gunder Frank y Gills)? Simplemente, porque la colonización de América aceleró de una manera excepcional la expansión de esos elementos protocapitalista, a tal punto que todo el sistema social mundial de los siglos siguientes quedó progresivamente subordinado a aquellos. Una vez más, Inglaterra parece ser el caso “anómalo” (y es justamente por eso que Marx lo toma como modelo para su teoría del desarrollo capitalista *interno*), ya que su protocapitalismo agrario es muy anterior a su predominio como gran potencia colonial; pero tal “anomalía” podría ser parcialmente aparente si se tiene en cuenta que, *casualmente*, ese predominio ultramarino coincide con la emergencia de la llamada Revolución Industrial, en la cual Inglaterra tiene un rol pionero.

Claro está que todo esto requirió un largo período de transición (los famosos tres siglos de alumbramiento de los que habla Marx), que –desde el punto de vista superestructural- incluyó la consolidación y caída de las monarquías absolutistas, así como la construcción de los Estados nacionales jurídica y políticamente definidos (¿primera “herramienta” del capitalismo o última del feudalismo? Las tesis del sistema-mundo, que implican también la simultaneidad de aquella consolidación con la expansión colonial, podrían transformar el célebre debate Anderson-Poulantzas en otra discusión sobre el huevo v la gallina).

No hace falta aclarar que esta *necesariedad* del proceso de mundialización no equivale a una disculpa para el colonialismo capitalista en cualquiera de sus formas, pero

tiene una consecuencia política decisiva: si el capitalismo no puede no ser “colonialista” (en un sentido laxo), y al mismo tiempo queremos ser consecuentemente anticolonialistas, no podemos sino concluir que el capitalismo no es “reformable”, por así decir, desde *adentro*.

2) Supongamos que, aun admitiendo esto, adujéramos que *objetivamente*, y a la larga, el desarrollo de las fuerzas productivas que fue la consecuencia –no necesariamente buscada- del colonialismo sobre las economías colonizadas fue beneficioso para su introducción, aun periférica, en la “corriente central” de la Historia, definida por la acumulación capitalista (como se sabe, hasta el mismísimo Marx sufrió en algún momento la tentación de un razonamiento semejante –fundamentalmente respecto de la colonización británica de la India-, aunque de una manera harto más efímera y calificada de lo que sus detractores le atribuyen). Pero, justamente, la posición de los pensadores del sistema-mundo como Wallerstein o Amin es que sucedió exactamente lo contrario, y no por algún azar histórico: aquella *necesariedad* del proceso de acumulación no sólo implica la expansión, sino también la consiguiente *polarización* entre “centros” y “periferias”; vale decir –y aún sin llegar a las primitivas y un tanto simplistas caracterizaciones dependentistas del “desarrollo del subdesarrollo”-, la aceleración, gracias a la explotación colonial, del proceso de acumulación y, “reproducción ampliada” en las potencias centrales y la *detención* de la posibilidad –por más hipotética que fuese- de un desarrollo autónomo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción proto-capitalistas en la periferia. O, por lo menos, provoca un desarrollo decididamente deformado en beneficio de los intereses de la potencia colonial y las clases dominantes “nativas” asociadas: el caso de las vías férreas en lugares tan distintos como la India y la Argentina es un ejemplo palmario aunque sólo uno entre tantos.

La corriente principal de la crítica socialista al capitalismo se construyó en lo esencial como recusación del modo en que el capital explota al trabajo, pero elaboró sólo muy escasamente la otra dimensión el despliegue del sistema mundial basado en la polarización, que *también* afecta diferencialmente a la explotación del trabajo. Volveremos sobre esto más adelante pero cabe recordar aquí que, sin embargo, Marx ya era perfectamente consciente de la cuestión: véase, por ejemplo, su razonamiento a propósito de cómo los obreros ingleses se beneficiaban indirectamente con la explotación colonial de Irlanda, un problema decisivo que le hizo cambiar en buena medida su hipótesis sobre una correlación necesaria entre el mayor desarrollo de las fuerzas productivas y las probabilidades de una revolución social; una transformación en su teoría que los marxistas ortodoxos siempre han despachado con ligereza.

Desde luego que esta relación es (para incurrir en un anacronismo) *dialéctica*: incluso terminológicamente, no hay un “centro” y una “periferia” hasta que dos entidades entran en contacto y una de ellas se *hace* centro a costa de *hacer* de la otra periferia (la teoría del “desarrollo desigual v combinado” supone, precisamente, que la *desigualdad* es un efecto de la *combinación*). Y está de más aclarar lo que es –o debería ser- obvio: Europa sólo se *hace* centro del sistema mundial a partir de la emergencia en su seno del modo de producción capitalista, emergencia cuando menos “impulsada” o fuertemente “ayudada” por la expansión colonial; antes era, en el mejor de los casos, una modesta provincia “periférica” de algún centro tributario (el Islam, el Imperio Otomano, etcétera), o bien una descartable zona marginal y más o menos “bárbara”. Amin, como hemos visto, llega tan lejos como para afirmar que, de no haber mediado complejas circunstancias que hicieron entrar en crisis esos centros anteriores, el capitalismo *podría* haberse desarrollado en otras regiones, fuera de Europa, como consecuencia de la ampliación del comercio y los intercambio financieros con su propia “periferia”, que a la larga, hubiera obligado a transformaciones del proceso económico y las relaciones de producción. Si no sucedió así (como no sucedió tampoco, dentro de la misma Europa, con las ciudades italianas que fueron la cuna del protocapitalismo comercial y, financiero) fue –además de por aquellas causas internas- justamente porque la *debilidad* (y no la fortaleza) de Europa, debilidad que fue la que originariamente la impulsó a la aventura colonial con el objeto de salir de su aislamiento obturó esa posibilidad al mismo tiempo que favorecía su acumulación capitalista interna, “periferizando” al resto del mundo y transformado el mapa topológico del planeta. La tesis es de problemática demostración, y seguramente discutible (también en el sentido de que merece ser discutida). Pero al menos tiene la virtud (de obligarnos a *desautomatizar* nuestra percepción sobre los presuntos “beneficios” materiales si no morales) de la colonización.

3) No obstante, hablemos también de los “beneficios morales”. Desde una perspectiva más superestructural (si se me permite aún otro recurso a una noción anacrónica), el capitalismo es el *primer* sistema mundial cuya conquista colonial se hace, al menos explícitamente, no en nombre del mero derecho otorgado por la superioridad física o militar sino en nombre de las más sublimes abstracciones éticas, religiosas, culturales o filosóficas. Lo que en los imperios tributarios aparece muy transparentemente como una racionalización o justificación ideológica (por ejemplo, combatir a los dioses enemigos o a los “infieles”) o como una abierta expresión de voluntad de poder (la “grandeza de Roma”), en la expansión capitalista ya lo se presenta como un “particularismo” superior o más poderoso que otros, sino como la empresa “civilizadora” *universal* que consiste en exportar al mundo entero, por ejemplo (y no es un ejemplo cualquiera), el reino de la Razón, sea bajo su modalidad religiosa o laica. Piénsese en los argumentos evangelizadores de la Iglesia

Católica en América, o en los argumentos “democratizadores” de Napoleón: nunca como en el colonialismo capitalista se verifica con mayor exactitud la idea de Marx de que la operación Ideológica por excelencia es la de hacer aparecer los intereses *particulares* de la(s) clase(s) dominante(s) como el interés *general* de la sociedad toda. Y “toda” alude aquí –por eso la idea de Marx se verifica en su mayor alcancen posible- al mundo entero. En efecto, la empresa colonial se presenta como una gran cruzada de salvación de la humanidad para sacarla de la oscuridad de la “barbarie”: la guerra “humanitaria” de la OTAN contra Serbia es, por ahora, el último avatar de esta monstruosa construcción simbólica; en la década de 1960, los franceses en Argelia o los norteamericanos en Vietnam pudieron masacrar millones de campesinos en nombre de la Libertad/Igualdad/ Fraternidad, o en el de la democracia.

Por supuesto que hubo contradicciones y voces disidentes, ¿cómo no? Ya las había habido en los inicios mismos de la Conquista (aunque Bartolomé de Las Casas propusiera seriamente reemplazar la explotación de los indígenas americanos por la de los esclavos africanos, o aunque Montaigne dirigiera su elocuente indignación contra el exterminio de las culturas de América pero sin enunciar una palabra sobre el de las de África: el humanismo colonial también tiene sus “claroscuros”). También hubo “compensaciones” simbólicas, bajo una forma igualmente ambigua: el “estado de naturaleza” de los contractualistas o “el buen salvaje” de Rousseau (figuras muy obviamente inspiradas en la imagen orientalista” de las colonias) tendían, a veces, a reconocerlas posibles ventajas de una vida supuestamente más bucólica y tranquila pero también a reforzar el prejuicio de que las culturas beneficiarias de esa presunta tranquilidad eran comunidades totalmente ajenas a la civilización, por las cuales –como diría Hegel- el “espíritu objetivo” de la Historia había declinado transitar.

De todas maneras, la cuestión no es ésa: la cuestión *central* es la de la inédita *perversión* que supone aniquilar, expoliar o esclavizar a pueblos enteros en nombre de la Razón Universal, o de su “ausencia” de la Historia, como todavía pretendía Hegel. Es un doble crimen no solamente contra las culturas “periféricas”, sino contra la propia cultura “central”, cuyos mejores hombres desarrollaron –y frecuentemente pagaron con su libertad o su vida- esas ideas magníficas, ahora utilizadas para justificar los fines exactamente contrarios a aquellos para los cuales habían sido imaginadas.

¿Es suficiente decir que, *a pesar de todo*, la introducción de conceptos como los de razón, libertad o democracia, o incluso el de socialismo (que no dejó de ser introducido en tantas regiones por los tanques estalinistas), resultó beneficiosa para muchos pueblos que de otra manera jamás hubieran tenido acceso a ellos? Hay incluso una versión “izquierdista”

y “dialéctica” de este argumento gracias a la llegada de esas ideas en la punta de las bayonetas coloniales, los pueblos sojuzgados pudieron rearmarse espiritualmente para luchar mejor contra los mismos opresores que se escudaban en ellas. Es posible: tal vez sea otra vuelta de tuerca de la hegeliana astucia de la Historia. Pero queda el gusto amargo del *a pesar de todo*: la letra con sangre entra, pero a qué precio. Y quién sabe si esa utilización perversa de las “buenas ideas” de Occidente no es la responsable de que tanta gente, hoy, haga una apelación puramente ritualista, pero en el fondo escéptica –cuando no directamente cínica-, a emblemas simbólicos bastardeados y vaciados de sentido.

4) Otro razonamiento a veces esgrimido es que –otra vez, *a pesar de todo*-, el proceso de acumulación mundial capitalista-colonial pavimentó el camino para el borramiento de las fronteras ficticias entre Estados-nación, fronteras puramente “políticas”, en el mal sentido de que respondían no a auténticas identidades culturales, lingüísticas y de “psicología colectiva”, sino a los intereses geopolíticos de los poderes de turno (hasta hay quien invoca párrafos enteros del *Manifiesto Comunista* para mostrar cómo la expansión capitalista hace que “todo lo sólido se disuelva en el aire”, solideces entre las cuales estarían las estúpidas demarcaciones “nacionales”). La llamada globalización sería asimismo la etapa superior de este proceso, con su definitiva transformación del mundo en una totalidad integrada (desigualmente, quizá, pero integrada al fin), donde las antiguas naciones son rémoras del pasado que ya no tienen razón de ser, como queda por otra parte probado por la tendencia hacia la regionalización (Comunidad Europea, NAFTA, Mercosur y demás). *Quod erat demonstrandum*.

Ahora bien, el problema con esta argumentación es que adolece de la más crasa *falsedad* tanto histórica como conceptual (por no mencionar su falsedad ideológica). En primer lugar, la *generalización* global –si no estrictamente su creación- de las fronteras políticas nacionales es un *resultado* de la expansión capitalista colonial (y vale la pena recordar, entre paréntesis, que la propia *idea* de un nacionalismo “político” no es anterior a la Revolución Francesa). Fueron las potencias coloniales o neocoloniales las que fomentaron la fragmentación “nacional” de enormes regiones con una identidad cultural más o menos homogénea con el objeto de controlarlas mejor, enfrentar una “nación” con otra en beneficio propio, y negociar por separado con las así debilitadas clases dominantes (ni hablar de las subalternas)”nacionales”. El caso paradigmático de la *balcanización* poscolonial de América latina –que representa uno de los éxitos más clamorosos de la diplomacia comercial británica del siglo XIX- es uno de los ejemplos más espectaculares, y el que nos toca más de cerca, pero está muy lejos de ser el único (los propios Balcanes, de

donde se extrajo la expresión originariamente, son otro ejemplo trágicamente actualizado en los últimos años).

Los intentos “regionalistas” de hoy en día –frecuentemente alentados por las propias potencias centrales por complejas razones estratégicas- no desmienten la necesidad de la *existencia*, al menos por ahora, del Estado-nación, sino que, en el mejor de los casos, constituyen un *complemento*. Entre otras razones, porque –con muy contadas y singulares excepciones, como es el ahora tan debatido caso de una jurisdicción internacional en materia de derechos humanos o de terrorismo extrafronterizo- un ordenamiento jurídico y por lo tanto represivo “nacional” sigue siendo el método por el momento más eficaz para mantener el control en las sociedades que podrían experimentar conflictos internos provenientes de la obcecada resistencia de ciertos sectores sociales a acogerse a los “beneficios” de la globalización. Si se nos autoriza un mal chiste, la OTAN como el superyó freudiano, no *dicta* la ley sino que aparece sólo, cuando la ley “local” *falla*, vale decir, cuando no es capaz por sí sola de garantizar el “orden cerrado” interno.

En segundo lugar (y tal vez más importante para los propósitos de este capítulo), es una burda patraña que la globalización constituya una *totalidad* integrada del mundo (aunque fuera desigualmente): el proceso de la mundialización puede extenderse a la circulación de mercancías al flujo y reflujo del capital financiero especulativo, a los productos de la industria cultural y los medios de comunicación e información, incluso –hasta cierto punto- a la producción industrial; pero de *ninguna manera alcanza al mercado de trabajo*, como lo saben muy bien los sufridos trabajadores turcos en Berlín, los magrebíes en París o Barcelona, los “espadas mojadas” mexicanos en los Estados Unidos, que pagan con su libertad, su marginación o su vida el haberse persuadido –como es lógico, según el discurso oficial- de que la globalización y la obsolescencia de las fronteras nacionales incluía su derecho a buscar trabajo en cualquier parte del mundo donde fueran mejor remunerados. Pero en el capitalismo no puede haber tal cosa: a pesar de que –en virtud de las radicales transformaciones en la naturaleza de las fuerzas productivas- la plusvalía ya no sea lo que era en tiempos de Marx, las diferencias “nacionales” en la tasa de explotación y las consiguientes desigualdades en los costos de la fuerza de trabajo siguen siendo un mecanismo central de la acumulación/reproducción del sistema. En ese sentido, al menos, no se vislumbra ninguna posibilidad de una *totalización* más o menos cercana de la economía global; el proceso real es lo que Amin llama una mundialización *truncada*, una falsa totalidad (para decirlo con la expresión filosófica que Adorno reservaba para designar la apariencia de “completud” del mundo moderno), que sólo existe en el discurso fetichista

de sus beneficiarios o en el imaginario febril de los “intelectuales orgánicos” que han *comprado* la panacea universalista de la globalización.

Los duros hechos son mucho menos idílicos: la mundialización capitalista ha logrado replicar la histórica balcanización colonial y poscolonial con una balcanización social y laboral y una consecuente polarización clasista y étnica que, mientras decreta la inutilidad y el anacronismo de todo nacionalismo político, fomenta y alienta los más retrógrados “nacionalismos ocupacionales”, que hoy son –sublimaciones ideológicas al margen- la principal fuente de racismo y xenofobia en los países civilizados de ese Primer Mundo que promulgó la Declaración *Universal* de los Derechos Humanos. Ya decía Frantz Fanon (al que hoy es tan poco elegante citar) que el racismo no es una “ley” de la psicología –aunque se apoye en las tendencias subjetivas a la fetichización-, sino que su “psicología” está determinada por una *coincidencia* entre las mayores tasas de explotación del trabajo y las “razas” de la periferia: desde el principio de la mundialización –como ha mostrado Wallerstein- concepto de “raza” está relacionado con la división axial del trabajo en la economía-mundo capitalista, es decir, con la antinomia centro/periferia, y más específicamente Norte/Sur, que es la división espacial correspondiente a aquella división axial; y a su vez, el concepto de “nación” está estrechamente relacionado con la superestructura política de este sistema histórico, con los Estados soberanos que constituyen el sistema interestatal derivado de la división axial. Incluso en el “centro” (o sea, en el Norte), los Estados-nación que pueden reivindicar un nombre y una actividad administrativa permanente en la misma ubicación geográfica desde antes de 1450 –y es un número mucho más reducido del que se suele pensar: Francia, Rusia, Portugal, Dinamarca, Suecia y Suiza- sólo se han constituido como Estados soberanos “moderno” a partir de la aparición del sistema-mundo protocapitalista.

Este lugar de *cruce* entre la “raza”, la nación y el nacionalismo, las minorías étnico-culturales, etcétera, es desde luego un problema que constituye un objeto central de análisis para la teoría poscolonial: sin embargo con las honrosas excepciones de siempre, ella ha hecho muy poco para articular el necesario estudio de los conflictos nacionales o étnico-culturales (no digamos ya la producción literaria y estética) provocados por las “derivadas” migratorias con su base material en la división axial y espacial del trabajo y la expansión diferencial de la ley del valor mundializado por el capitalismo. Pero el marxismo ortodoxo tampoco sale muy bien parado de esta cuestión: como señala Giovanni Arrighi, en tanto no ha sabido ver la importancia de la *polarización mundial* (es decir, la distribución de los “ejércitos laborales de reserva” activos y pasivos en sus respectivas localizaciones geográficas políticamente separadas: el centro y la periferia, el Norte y el Sur), supuso que

el vaivén continuo de los mismos sujetos proletarizados entre los dos ejércitos aseguraría la unidad del frente anticapitalista y, por lo tanto, el rápido éxito de su acción global. La polarización explica, en cambio, que una vez rota esa unidad, históricamente hayan aparecido dos estrategias (en principio) “antisistema” cada vez más contrastadas: la socialdemocracia en el centro, desde fines del siglo XIX, y la combinación *sui generis* de leninismo/maoísmo/nacionalismo tercermundista en la periferia (incluyendo la “periferia” del centro, como los Panteras Negras en los Estados Unidos o los estudiantes sesentiochistas), acelerada con los procesos de descolonización que culminan en los años sesenta del siglo XX. Con la crisis y hundimiento definitivo del campo socialista –que hacía de una suerte de *pendant* entre ambos-, la primera estrategia devino frontalmente prosistema, y la segunda fue sustituida por los nacionalismos fundamentalista sin base de clase.

Es también en este sentido que –como veremos en el siguiente apartado- los neofundamentalismos nacionalistas del ex Tercer Mundo, que el discurso dominante indica como el principal peligro para una pacífica coexistencia mundial, son una *respuesta reactiva* (completamente equivocada, sin duda, pero ¿se puede *acertar* cuando, como lo afirma ese mismo discurso único dominante no hay alternativas para elegir?) al universalismo falsario e hipócrita de la ideología de la globalización.

5) Un último argumento posible gira en torno a que –puesto que el colonialismo y a conquista no fueron, por cierto, un *invento* del capitalismo sino que fueron frecuentemente practicados por todas las sociedades, incluyendo las colonizadas por el capitalismo-, muchos pueblos sojuzgados por sus vecinos (los bereberes por los árabes, los toltecas por los aztecas, los musulmanes por los hinduistas o los swahili por los hutus) pueden haber recibido con más alivio que rencor la inesperada “liberación” ofrecida por los nuevos conquistadores. No faltan testimonios al respecto, y en alguna medida ello explicaría la repetida situación de que una parte de la sociedad colonizada, y no solamente sus sectores más privilegiados y cuyas razones podrían ser mas pragmáticas, se plegara a los nuevos conquistadores en contra de los antiguos. Es cierto que, en abstracto, semejante conducta contradice el más elemental sentido común que se cuestionaría cuál es la ventaja de luchar para cambiar de amo; pero la vorágine de los acontecimientos históricos no suele dejar mucho espacio para el sentido común.

Pero nuevamente, la cuestión está mal planteada así, o constituye una falacia de mala fe. Para explicarlo con un apólogo, digamos que el debate se parece a otro que tuvimos ocasión de presenciar en un café de Buenos Aires (donde, como es sabido se realizan los mejores debates de hoy en día). Se discutía el problema de las mujeres violadas

y, por supuesto, no faltó el eterno cavernismo que formulara la hipótesis de que, en el fondo, “a ellas les gusta”; a lo cual otro interlocutor dio la respuesta más inapelable posible: “Supongamos que eso fuera cierto; de todos modos nadie tiene derecho a *obligar* a otro a hacer lo que le gusta”. Para colmo, muchas de las (sin duda preexistentes) rivalidades “tribales” o “nacionales” dentro de las sociedades colonizadas fueron utilizadas y profundizadas maquiavélicamente (dicho esto sin detrimento del gran filósofo florentino) por los colonizadores, en beneficio de un mayor control del conjunto y como un ejemplo más de su política balcanizadora. Se dirá que tampoco esto es un invento del capitalismo la política de dividir para reinar es vieja como el mundo Puede ser. Pero, dada la extensión y la profundidad del capitalismo colonial, en ninguna época anterior conoció esa política una planificación tan sistemática (también en este aspecto se aplicó a rajatabla la *racionalidad instrumental* característica de la cultura burguesa, de la que hablaban Weber o la Escuela de Frankfurt). Y esa política sistemática es, en buena medida, *responsable* de la recaída en las guerras tribales de la era poscolonial, en la cual –frente al fracaso de una opción socialista o de democracia participativa plena- reverdecen con nueva virulencia las divisiones no sólo anteriores a la etapa colonial, sino, sobre todo, las fomentadas por la administración extranjera: el de Argelia, por ejemplo, es un caso particularmente dramático, que ha servido a los sectores reaccionarios para argumentar “cuánto peor” están las naciones descolonizadas desde que el bondadoso amo abandonó sus tierras.

Generalizando más, otro tanto puede decirse de los violentos rebotes de fundamentalismo nacional, étnico o religioso que –desde la caída del Muro- se han transformado en el “gran cuco” de las potencias centrales beneficiarias de la mundialización, como si esos fenómenos (al igual que, según pretenden los historiadores revisionistas alemanes sucedió con el nazismo) fueran un inesperado e inexplicable rayo cayendo en día sereno, y no un estricto aunque perverso *producto* de la dialéctica de expansión-polarización mundial, que victimiza a las regiones que no puede incorporar, ordenada y resignadamente, como “subproletariado” mundial. Los llamados neofundamentalismos, ya lo hemos tematizado anteriormente, no son ninguna enigmática regresión a formas culturales arcaicas y superadas por la posmodernidad: por el contrario, son la *consecuencia necesaria* (lo cual no quiere decir indefectible, aunque de hecho sucedieron) de la posmodernidad, es decir, del capitalismo en su actual fase de acumulación y reproducción. No se trata de la “maldad” personal (que seguramente existe más allá o más acá de la propaganda de la OTAN o la CNN) de los señores Khomeini, Hussein o Milosevic: se trata de una política mundial –en el sentido más amplio, empezando por el de una política económica- que ofrece la *oportunidad*, y hasta cierto punto la justificación, para que aparezcan esos señores con un discurso demagógico de recuperación nacional, relativamente persuasivo para las masas

desesperadas por su horror a quedarse “fuera” de un mundo que de todas maneras nada tiene para ofrecerles. Ocasión como la que se dio en su momento para la aparición de un Hitler: ¿o hemos olvidado el reparto del mundo neocolonial después de la Primera Guerra Mundial, las exorbitantes “compensaciones” de guerra a que fue sometida Alemania, la crisis de 1929, etcétera? La diferencia, por supuesto, es que –contra la interesada propaganda de las potencias centrales- Milosevic *no puede* ser Hitler, entre otras razones porque ya no existe la “amenaza roja” que hizo que en la década del treinta las potencias “democráticas” toleraran, y aun alentaran, la soberbia rearmada de una Alemania imaginada como cuña contra el Este soviético, hasta que decidieron que el remedio era peor que la enfermedad, y que ya era hora de volver a encadenar al monstruo de Frankenstein.

Si no supiéramos que son perfectamente intencionadas, habría que decir que son completamente ridículas, en este contexto, las interiorizaciones “culturalistas” del profesor (y asesor de la CIA) Samuel Huntington a propósito del “choque de civilizaciones” que en el próximo siglo (¿o tal vez milenio?) reemplazará a la lucha de clases, las guerras anticoloniales o el combate ideológico entre la “democracia” y el “comunismo” (todos anacronismos superados, como se sabe). Ridículas, para empezar, porque en el marco de la mundialización capitalista no hay más que *una* civilización elevada a categoría de (falsa) totalidad, que con su polarización excluyente produce una implosión indetenible de “fragmentos culturales” o “nacionales”, imposibilitados de encontrar un lugar mínimamente tolerable en el “nuevo orden”, y que por otra parte no tienen alternativa a la cual dirigirse; lo cual se resuelve, insistamos, no por medio de una regresión, sino más bien de una *huida hacia adelante* reactiva, violenta y, si se quiere, irracional. Pero es una irracionalidad que no hace más que mostrar la otra cara de la moneda –valga la expresión, en esta era de la “financiarización” globalizada- de la racionalidad instrumental del capitalismo tardío, que a su vez es la profundización de la lógica colonial originaria. Después de todo, y para tomar un ejemplo a la orden del día, parece estar históricamente documentado que el Islam previo a la expansión del sistema-mundo capitalista *de ninguna manera* fue especialmente fundamentalista, al menos no más que la Iglesia Católica: no fueron precisamente los musulmanes los inventores de la Santa Inquisición; y, por otra parte, en el Medio Oriente nunca hubo ningún particular antisemitismo –que, por lo menos en su versión más fundamentalista, es un fenómeno específicamente *europeo*- antes de que Israel se transformara en un Estado-cuña de las potencias capitalistas en esa zona estratégica. Claro está que nada de esto disculpa el fundamentalismo o el antisemitismo, pero mucho menos disfraza la responsabilidad del poscolonialismo capitalista mundializado.

No puede haber duda alguna de que estas premisas de la teoría del sistema-mundo (aun con toda la brevedad y el esquematismo con que las hemos presentado) son extremadamente pertinentes como apoyatura histórica “dura” para la teoría poscolonial. En realidad, ellas deberían constituir –si se nos permite bromear con una metáfora que nosotros mismos hemos criticado- algo así como la *base económica* de la *superestructura* “cultural” representada por la teoría poscolonial: claro que no en un sentido “arquitectónico” vulgar, según el cual la superestructura se levanta *sobre* la base (y en consecuencia, está separada de ella), sino en el sentido de que la base está *atravesada* ya por la superestructura. La desconstrucción por la teoría de los discursos (post)coloniales no quedaría entonces limitada al gesto de *dispersión* de los fragmentos ideológico-culturales que han informado *tanto* a la subjetividad colonial como a la colonizada, sino que –al revelar simultáneamente la solidaridad y el conflicto entre base y superestructura- permitiría quizás una *reconstrucción* o una *retotalización* (de horizonte abierto, por así decir) del “gran relato” que arrastra consustancialmente a la cultura (post)colonial y a la historia de la propia estructuración del modo de producción capitalista.