

Descentrar Occidente... ¿cómo?

Entrevista a Thomas Brisson

SELIM NADI

¿Cómo se construyeron los pensamientos poscoloniales? ¿Qué tipo de crítica a Occidente producen? ¿Qué universalismo alternativo proponen? A responder estas preguntas se aboca el libro *Décentrer l'Occident. Les intellectuels postcoloniaux, chinois, indiens et arabes, et la critique de la modernité*¹ [Descentrar Occidente. Los intelectuales poscoloniales, chinos, indios y árabes y la crítica de la modernidad] de Thomas Brisson, profesor en la Universidad París 8 e investigador asociado en el Instituto Francés de Investigación sobre Japón en Tokio. Mucho más que un simple mapeo de los pensamientos poscoloniales, este libro ofrece una sociología de sus principales autores desde una mirada transnacional y reponiendo la diversidad del pensamiento poscolonial más allá de unos pocos «grandes libros».

¿Cómo nació la idea de escribir *Décentrer l'Occident*? ¿Podría referirse al contexto intelectual francés de recepción de los estudios poscoloniales?

La idea nació un poco por casualidad. Estuve dando clases en una universidad en Asia durante varios años. Buscaba entonces un tema de investigación sobre ese campo cultural y político que conocía muy poco. Me topé con los pensadores neoconfucianos, intelectuales chinos instalados en Estados Unidos; uno de mis intereses, muy pragmático, era que sus textos estuvieran en inglés y, por ende, fueran fácilmente accesibles para mí. Rápidamente, el parecido con intelectuales sobre los cuales ya había trabajado y conocía mejor —los intelectuales árabes en Francia o EEUU— resultó asombroso. Esas mujeres

Selim Nadi: es doctorando del Centro de Historia del Instituto de Estudios Políticos de París (Sciences Po) / Universidad Bielefeld. Participa de los comités editoriales de las revistas *Période y Contretemps*.

Palabras claves: estudios poscoloniales, intelectuales, modernidad, transnacionalidad, Occidente.

Nota: la versión original en francés de esta entrevista fue publicada en *Contretemps*, 4/12/2018, con el título «Décentrer l'Occident». Traducción de Gustavo Recalde.

1. La Découverte, París, 2018.

y esos hombres presentaban trayectorias sociales relativamente comparables; por otra parte, todas y todos habían desarrollado formas de intervención intelectual crítica similares. De todo eso surgió la idea de un trabajo de terreno comparativo sobre el desplazamiento de los intelectuales poscoloniales a Occidente y, finalmente, de la obra publicada por *La Découverte*.

El hecho de abordar ese campo de investigación lejos de Francia me permitió tomar un poco de distancia respecto de la recepción francesa de los estudios poscoloniales que tuvo, digamos alrededor de los años 2000-2010, cambios apreciables. Fue en ese momento cuando se tradujeron algunos grandes textos, como *Al margen de Europa* de Dipesh Chakrabarty², y otros (de Edward Said, Gayatri Spivak) se tradujeron nuevamente o se conocieron mejor. Fue también cuando se publicaron varios números de revistas u obras sobre el tema, a veces surgidas de coloquios importantes. Pero fue también en esa ocasión cuando se hicieron oír algunas voces opuestas a los *postcolonial studies* [estudios poscoloniales]. Ahora bien, estas eran a menudo las de reconocidos intelectuales, que trabajaban desde hacía mucho tiempo por una mejor comprensión de los mundos no occidentales –pienso en Jean-Loup Amselle y Jean-François Bayart, entre otros–, es decir, investigadores cuyo trabajo abría numerosos caminos para

reflexionar sobre las consecuencias de la colonización.

Fue además esta paradójica situación –la presencia importante de especialistas franceses de los antiguos mundos coloniales escépticos en cuanto a las presuposiciones de los estudios poscoloniales estadounidenses– la que me parece que explica muchas polémicas y malentendidos que marcaron la recepción francesa.

¿Qué aporta, para usted, un enfoque de la sociología política a los estudios poscoloniales? ¿Por qué su decisión de interesarse más específicamente en la sociología de los intelectuales poscoloniales?

Hay dos maneras de responder a su pregunta, según se considere esa sociología de los intelectuales poscoloniales ante todo en el campo de la sociología política, o bien como un aporte a la recepción de los estudios poscoloniales en Francia, a la que aludía su pregunta anterior. Para comenzar por este segundo punto, espero que la obra pueda aportar una forma de distanciamiento, autorizada por las herramientas que nos proveen las ciencias sociales y que nos recuerdan cuán importante es tener en cuenta trayectorias precisas, temporalidades complejas, al igual que las relaciones de fuerza o simplemente las múltiples negociaciones y ambigüedades que conforman la trama de la vida sociopolítica cotidiana.

2. Tusquets, Barcelona, 2008.

En mi opinión, eso debería permitir promover el debate y evitar las reacciones un tanto epidérmicas y automáticas que se multiplicaron sobre el (pos)colonialismo en Francia.

Por ejemplo, hacer un recorrido por las trayectorias intelectuales de los grandes nombres de los estudios poscoloniales permite ver que estos no han sido siempre los turiferarios de esta hiperradicalidad que unos alaban y otros adoran detestar. Gayatri Spivak, Edward Said y muchos otros fueron durante largo tiempo –además– intelectuales «ortodoxos», grandes conocedores de la música clásica o de escritores que figuran en el panteón de la literatura occidental. *Se volvieron* (más que *fueron*) intelectuales críticos en cierto momento de sus carreras, sobre la base de debates y posicionamientos institucionales que es necesario poder describir con precisión.

Tal como lo recuerda justamente Jean-Louis Fabiani, son los debates los que hacen a los intelectuales (y no los intelectuales los que hacen los debates...), ya que en esas ocasiones uno construye un nombre, es llevado a radicalizar sus argumentos, a tomar posiciones firmes que antes solo estaban latentes, etc. Es exactamente lo que sucede con los estudios poscoloniales: están lejos de ser la tradición monolítica, reductible a un conjunto compartido de tesis, que uno tiende a veces a representarse. Hacer un recorrido por los debates y las trayectorias

permite darles todo su lugar a voces múltiples, a las dudas, al hecho de que los propios intelectuales poscoloniales están lejos de coincidir entre sí (uno se olvida de la virulencia de los intercambios entre los intelectuales indios, por ejemplo). Simplemente, eso permite recordar que nadie dice lo mismo en diferentes momentos de su vida, en un mitin político en Jerusalén o Calcuta o en un seminario erudito en Nueva York o Singapur, etc.

Esta puede parecer una idea bastante simple, pero arroja una nueva luz sobre las producciones poscoloniales: durante la primera parte de sus carreras, muchos intelectuales estaban comprometidos en direcciones de investigación diferentes y en última instancia clásicas (Spivak y Said, respectivamente especialistas en William Butler Yeats y Joseph Conrad, serían bastante representativos de esta tendencia); muchos, también, son aquellas y aquellos que expresaron reservas respecto de estudios poscoloniales que, al institucionalizarse, perdieron su vivacidad crítica y heurística original para transformarse en un discurso más convencional. Finalmente, esta atención a las trayectorias y transformaciones inducidas por el tiempo histórico, que es el abecé de la sociología política, permite tal vez complejizar el cuadro de los estudios poscoloniales que, cuando se los critica, se reducen a una o dos obras (*Orientalismo*³ de Said o bien la

3. Libertarias, Madrid, 1990 (edición original: 1978).

mencionada *Al margen de Europa* de Chakrabarty), mientras que, en esos autores o en otros, se encuentran numerosas tesis que van mucho más allá del resumen que se hace de ellas.

Volviendo brevemente al primer punto –qué podría aportar esta vez una obra sobre los intelectuales poscoloniales a la sociología política–, pienso que mi libro se inscribe en una serie de trabajos más amplios sobre las cuestiones transnacionales. Para decirlo rápidamente, gran parte de los teóricos clásicos de la sociología y las ciencias políticas pensaron sus objetos en una perspectiva nacional –este sería en gran medida el caso de Pierre Bourdieu, cuyos trabajos contribuyeron considerablemente a moldear nuestra concepción de los campos intelectuales y de quien tomé algunas herramientas de análisis–. Ahora bien, hoy se dirige una atención mucho mayor a lo que erosiona ese marco nacional y cuestiona la imagen de sociedades nacionales contenidas en fronteras políticas y culturales claramente definidas. ¿En qué se transforma nuestra concepción de los intelectuales (como de otros fenómenos sociopolíticos) cuando se la reubica en una perspectiva global? Los trabajos sobre los exilios intelectuales ya habían introducido una cuña; aquellos sobre la (pos)colonia continúan esta tendencia, recordando en qué medida muchos intelectuales «franceses» están ligados a los mundos árabes, musulmanes, africanos, etc.

La idea es un poco más evidente en EEUU, ámbito sobre el cual trata la mayor parte de la obra, ya que el multiculturalismo es una noción clave de la fábrica política estadounidense desde fines de los años 70; pero aquí también me parecía interesante ver cómo la idea de nación se volvió mucho más inestable a medida que se multiplicaban lo que Arjun Appadurai denominaba «paisajes ideológicos» (*ideoscapes*), es decir, espacios de intercambios culturales y políticos globalizados, que permiten una difracción sin precedentes de las lealtades y las identidades. Precisamente porque este fenómeno puede ser mejor comprendido fuera del discurso de celebración sobre la hibridez global –un discurso tan simpático como parcial y poco explicativo–, me parece que una sociología de los intelectuales poscoloniales contribuye a replantear el problema de manera más sencilla: ¿cuáles son los espacios de circulación globales de las ideas, y de las mujeres y los hombres que las sostienen? ¿De qué recursos hay que disponer para circular allí? ¿Con qué asimetrías se estructuran estos espacios? ¿Qué relaciones mantienen con un capitalismo a su vez globalizado o con espacios nacionales, a la vez amenazados y robustos?

¿Por qué decidió, en una obra sobre los intelectuales poscoloniales, cruzar tradiciones tan diferentes como el neoconfucianismo chino, los estudios subalternos indios o incluso los estudios poscoloniales árabes?

¿Y cómo explicar que esas corrientes se hayan desarrollado en EEUU, en un contexto de diáspora?

La idea me vino precisamente porque buscaba una manera más sistemática de hacer una sociología de los intelectuales poscoloniales. Los neoconfucianos chinos, en efecto, no se colocan en absoluto bajo la etiqueta del «poscolonialismo», y aquellos con quienes conversé se sorprendían mucho cuando les presentaba el proyecto bajo la forma de una investigación sobre los intelectuales *poscoloniales*.

Es preciso señalar que la denominación «intelectual poscolonial» puede tener sentidos sensiblemente diferentes. En sentido estricto, agrupa a los intelectuales que crearon o participaron de los estudios poscoloniales desde la década de 1980 –esencialmente indios (algunos historiadores, que integraban el colectivo de investigación de los *subaltern studies* [estudios subalternos]) y árabes (Said, principalmente)–, todos instalados en EEUU o en estrecho contacto con el espacio universitario anglosajón. Pero en un sentido más amplio, tal como funciona en mi libro, esta misma denominación designa a todos los intelectuales no occidentales que estuvieron expuestos a los imperialismos de Occidente y que intentaron pensar sus consecuencias (epistemológicas y políticas, en primer lugar). Es posible pues imaginar que muchos intelectuales africanos, sudamericanos, musulmanes, asiáticos, etc.,

estén agrupados bajo esta denominación un poco vaga, aun cuando, una vez más, no se ubiquen detrás de la barrera de los «estudios poscoloniales» en sentido estricto.

Ahora bien, la ligera vaguedad de esta denominación era precisamente lo que permitía ver ciertas cosas o plantear cuestiones nuevas. Autorizaba, por ejemplo, la comparación que usted señala, relativamente contraintuitiva a primera vista, al ser los perfiles de estos intelectuales tan diferentes. En efecto, los poscoloniales indios y árabes están en una línea radical neo o posmarxista (la filiación a menudo señalada con Antonio Gramsci, aunque sea exagerada, según mi opinión, sería una señal de ello); por otra parte, se alimentan de la filosofía francesa (Jacques Derrida, Michel Foucault, etc.) y dirigen una gran atención a los estudios literarios y a la textualidad como lugar de dominación. La radicalidad intelectual y política está, en ellos, perfectamente asumida, más aún cuando tiene lugar en el contexto de las reformas neoliberales de Ronald Reagan, que denuncian fuertemente.

Inversamente, los neoconfucianos, muchos de los cuales huyeron de la República Popular China, son muy desconfiados respecto de las utopías políticas. El capitalismo es, para ellos, una realidad que se puede intentar, desde luego, civilizar, pero que no condenan como tal (una parte del movimiento

neoconfuciano se creó incluso para pensar las consecuencias de la modernidad y el poder de Asia cuando el continente, a partir de la década de 1970, se impuso como un importante aliado de la economía capitalista global). Los neoconfucianos son pues liberales (en el sentido político anglosajón del término) y sus referencias se encuentran del lado de la filosofía política norteamericana (John Rawls, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, etc.) con la que discuten (a veces de manera crítica). En síntesis, sería muy difícil encontrar aquello que acerca a filósofos chinos liberales, interesados en una revivificación de la antigua tradición imperial del confucianismo, a intelectuales radicales indios y árabes, deseosos en cambio de continuar la crítica tercermundista en un momento en que esta patinaba frente a un capitalismo cada vez más mundializado.

Sin embargo, surgían varias convergencias cuando se observaban, a través del prisma de la sociología política, sus trayectorias. Todas y todos habían sido educados –desde su infancia en China, en la Palestina mandataria o en la India colonial– en las lenguas y los saberes de los europeos; todas y todos habían luego emigrado a Occidente –a Europa, pero sobre todo a EEUU, que en los años 60 destronó a las antiguas metrópolis coloniales (Londres, París, Ámsterdam, etc.) en lo que respecta a la recepción de estudiantes provenientes de

los antiguos territorios dominados–. Instalados en Occidente, estas mujeres y estos hombres comenzaron carreras intelectuales clásicas, que a menudo no tenían ninguna relación con sus mundos de origen. Pero en los años 70 una serie de rupturas biográficas los llevó a darle cada vez más importancia a una «identidad» no occidental que antes habían cuidadosamente eufemizado.

Esta tendencia correspondió al momento en que los espacios académicos estadounidenses se abrieron a la cuestión de la «diferencia»: porque los campus aparecían como los lugares centrales donde se moldeaban las diferencias con la norma dominante (en los departamentos de estudio de género, de *gay studies*, *black studies*, etc.) y, al mismo tiempo, porque la sociedad estadounidense en su conjunto evolucionó hacia el reconocimiento de una forma de «pluralismo voluntario» (es decir, la posibilidad dada a los ciudadanos de dar importancia a sus orígenes diversos: afroestadounidenses, italoestadounidenses, sinoestadounidenses, etc.). Los intelectuales poscoloniales se encontraban pues involucrados en un movimiento más vasto de politización de la identidad, en el que participaron activamente a través de los recursos simbólicos que les daban sus saberes, sus posiciones en universidades a menudo prestigiosas, sus conexiones diaspóricas, su capacidad para convertirse en portavoces de comunidades migrantes, etc.

En síntesis, lo que revelaba la comparación entre los neoconfucianos chinos y los poscoloniales indios y árabes era hasta qué punto la experiencia del desplazamiento, la distancia o incluso el exilio desempeñaba un papel fundamental en la crítica de un mundo centrado en Occidente y, al mismo tiempo, en la reinención (en un sentido no peyorativo del término) de identidades múltiples y globales. Fue porque todos esos intelectuales no occidentales se instalaron en Occidente por lo que pudieron cuestionar su preeminencia (según modalidades desde luego diversas) y criticarla. Desde este punto de vista, el *desplazamiento físico* inducido por el alejamiento de su mundo de origen es solidario con una capacidad para *desplazar* los marcos generalmente aceptados para pensar lo real (es decir, para cuestionar lo que va de suyo y, por ende, producir crítica).

A su modo, la obra continúa pues con una vieja línea de trabajo (la que hace de los «laboratorios de la emigración» los lugares donde se recrea la diferencia política); pero lo hace vinculando esta cuestión a la (más específica) de la crítica: guste o no, la crítica hoy, así como adquiere las formas clásicas de la denuncia de las desigualdades socioeconómicas y las (más recientes) de las relaciones de género e intersexualidad, integró la cuestión de la diferencia cultural (bajo todos sus aspectos, incluso los de la religión o los procesos de racialización).

*En Postcolonial Theory and the Specter of Capital [Teoría poscolonial y el espectro del capital]*⁴, Vivek Chibber reprocha a los estudios subalternos, entre otras cosas, «resucitar el orientalismo» atribuyendo a Occidente «la ciencia, la racionalidad, la objetividad y otras propiedades similares, en lugar de considerarlas como elementos comunes a ambas culturas». ¿Qué piensa de esta crítica?

Es preciso ante todo señalar que Chibber⁵ no es el primero en formular esta crítica a los estudios poscoloniales: algunos autores –Arif Dirlik en EEUU, François Pouillon o Alain Roussillon en Francia– ya habían señalado lo que consideraban como un posible desvío de los estudios poscoloniales hacia un neorientalismo. Las críticas más filosas emanaron incluso de intelectuales que estuvieron a veces muy cerca del proyecto subalterno/poscolonial en sus comienzos: es el caso de Sumit Sarkar, quien escribió en las primeras publicaciones colectivas de los estudios subalternos, antes de diferenciarse radicalmente del giro (que considera posmoderno y culturalista) tomado por los trabajos de sus colegas indios, una vez que estos se instalaron en EEUU. Sarkar considera así que la influencia de Said y los estudios literarios/culturales hizo que los trabajos poscoloniales indios

4. Verso, Londres, 2013.

5. Ver Matthieu Renault y Félix Boggio Éwanjé-Épée: «Que faire des postcolonial studies? À propos de Vivek Chibber, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*» en *Période*, 8/12/2016.

perdieran de vista las complejidades de la historia social y homogeneizaran las tradiciones y las culturas indígenas de una manera que recuerda la mirada orientalista y colonial más clásica. (A modo de anécdota, su nombre fue completamente borrado de las antologías y las historias oficiales que los integrantes del colectivo de los estudios subalternos y poscoloniales produjeron sobre el movimiento, lo que, para historiadores que pretenden exhumar la voz de aquellos que el poder relegó al silencio y al olvido, resulta bastante irónico).

Señalando pues que Chibber no es el primero en plantear la cuestión, ¿qué puede decirse de su crítica? Una vez más, el problema es que muchos cuestionamientos a los estudios poscoloniales actúan de manera muy globalizadora cuando tienen en realidad uno o dos textos específicos en la mira (sin decirlo nunca explícitamente). Ahora bien, lo que pueda decirse de tal o cual argumento, en tal o cual texto, es a menudo refutado o matizado en otro texto, a veces del mismo autor. Me parece importante reiterar en qué medida los estudios poscoloniales carecen de la homogeneidad que les atribuyen sus adversarios (pero también muchos de aquellos que se identifican con ellos).

Así, la crítica sería justa seguramente solo respecto a ciertos textos –incluso algunos del fundador de los estudios subalternos, Ranajit Guha, en los que pudo mostrarse que se «fabricaba» un

sujeto subalterno homogéneo que recordaba curiosamente las especulaciones orientalistas sobre la «personalidad» o la «conciencia» indias-. Pero el mismo Guha supo escuchar las críticas y varios de sus textos posteriores buscaron plantear la cuestión de otro modo. Desde luego, otros textos construyen una dicotomía entre las categorías «indio» y «occidental» y suele recordarse que uno de los investigadores cuya carrera había comenzado siguiendo los pasos de los estudios poscoloniales se acercó luego a la extrema derecha hindú, que abreva en cambio alegremente en una argumentación esencialista y neorientalista. Pero no debería olvidarse que esa misma extrema derecha amenazó (a veces, físicamente) a muchos investigadores de los estudios subalternos/poscoloniales, y que estos, que permanecieron en su mayoría muy comprometidos con la izquierda, explicaron extensamente el uso estratégico que había que hacer de las grandes categorías del orientalismo para deconstruirlas mejor.

Con respecto a la cuestión más particular de que los estudios poscoloniales pondrían paradójicamente la ciencia y la racionalidad del lado de Occidente, me parece que la mejor respuesta a esta crítica se encuentra en la obra de Gyan Prakash titulada *Another Reason: Science and the Imagination of Modern India*⁶. Prakash

6. Princeton UP, Princeton, 1999.

muestra en primer lugar cómo muchas disciplinas científicas europeas «modernas» y «racionales» se crearon en un contexto colonial, con el aporte decisivo de los eruditos locales. Dicho esto, es verdad que su obra va más lejos y se pregunta sobre la manera en que, en las colonias, ciencia y razón fueron sometidas a una forma de torsión y travestismo (de ahí el título de la obra). Pero no estoy seguro de que eso quiera decir que la ciencia es occidental y la irracionalidad oriental, tal como lo supone Chibber. En primer lugar, porque lo que describe Prakash es del orden de una relación de poder (Occidente niega a los colonizados la razón que pretende encarnar). Y, sobre todo, porque la reflexión de Prakash conduce a cuestionar la idea de que existiría una racionalidad moderna y occidental homogénea y coherente.

Una manera teóricamente más interesante, o en todo caso más generosa, de leer los estudios poscoloniales consistiría en hacerlos dialogar con lo que Bruno Latour muestra sobre el modo en que la ciencia occidental formateó lo «moderno» y sus múltiples aporías. Así, podría responderse a Chibber que lo que ambas culturas comparten no es seguramente una ciencia o una racionalidad común, sino una manera de interrogar lo real sobre la cual la huella dejada por el Occidente moderno debe volver a interrogarse.

En la parte de su obra dedicada a Orientalismo de Edward Said, usted señala que «la visión crítica que Said adopta sobre el orientalismo plantea la imposibilidad de aislar el campo del saber del campo del poder, al estar ciencia y política indisolublemente mezcladas». Es interesante que, el mismo año de la publicación de la traducción francesa del libro de Said (1980), un intelectual francés como Maxime Rodinson, reconociendo la calidad del trabajo de Said, señalaba el riesgo de que «llevando al límite ciertos análisis y (...) la formulación de Said, se cae en una doctrina muy similar a la teoría zhdanoviana de las dos ciencias»⁷. ¿Qué piensa de la evolución de los estudios poscoloniales desde Orientalismo?

La referencia a Rodinson es tanto más interesante cuanto que este fue uno de los primeros intelectuales franceses en comprometerse, tras la Guerra de Argelia, para que la voz de los pueblos y los intelectuales árabes fuera sistemáticamente integrada a la manera en que se habla del mundo árabe. En efecto, durante la mayor parte de la colonización, todo sucedió de tal modo que solo los profesores orientalistas franceses hablaban de manera autorizada sobre el mundo árabe y los árabes. Después de 1962, los que solo eran «objetos» de un discurso se convirtieron en «sujetos», retomando las palabras de Anouar Abdel-Malek. En este

7. M. Rodinson: *La fascination de l'islam. Suivi de «Le seigneur bourguignon et l'esclave sarrasin»*, La Découverte, París, 1989.

movimiento de redistribución de la palabra científica y política, Rodinson no fue el único especialista del mundo árabe comprometido del lado de su objeto de estudio, ya que incluso los muy conservadores orientalistas parisinos apoyaron la descolonización (Louis Massignon, que pertenecía a los sectores católicos, visitaba semanalmente a quienes llamaba sus «hermanos argelinos» encarcelados). Pero fue uno de los primeros en advertir que el hecho de que los árabes tomaran la palabra transformaría la manera en que se hablaría del mundo árabe y que la descolonización tendría consecuencias epistemológicas.

Rodinson mismo estaba muy bien ubicado debido a que, siendo marxista, ya había desarrollado una manera de analizar las culturas árabes y musulmanas que integraba sistemáticamente la economía, las relaciones de poder, las determinaciones materiales. Esta fue una de las transformaciones radicales de la mirada occidental por la cual los nuevos intelectuales árabes abogarían tras el fin de la descolonización: que se dejara de hablar del mundo árabe a través del único prisma de los textos clásicos, sin tener en cuenta las relaciones de poder, las transformaciones socioeconómicas, el presente político, etc. En otras palabras, Rodinson había anticipado una manera renovada de hablar, desde el interior de las propias ciencias sociales francesas, del mundo árabe.

Estos elementos son importantes para comprender su crítica a Said a la que usted hace referencia. En Francia, el giro científico poscolonial se negoció en torno de una idea fuerte: que era necesario desde luego modificar el aparato de las ciencias sociales occidentales (favoreciendo la llegada de los investigadores árabes e integrando los aportes de las ciencias sociales y humanas que, en esos mismos años 60, estaban en plena renovación), pero que eso no ponía en tela de juicio la pertinencia de una ciencia de las sociedades árabes o musulmanas dirigida desde París, Londres o Berlín. En otras palabras, la idea fue recomponer desde el interior el marco científico occidental, hacer allí un lugar para los científicos árabes (lo que sucedió en gran medida), pero ciertamente no invalidar la pertinencia de ese marco y menos aún reemplazarlo por una ciencia del mundo árabe hecha exclusivamente por los árabes.

Ahora bien, en EEUU, cuando Said relanzó el debate poscolonial a comienzos de los años 80 –20 años después de que este se planteara en Francia–, sus escritos abrieron un camino diferente: implícitamente, se encuentra allí la idea de una intervención de los intelectuales poscoloniales *como tales* y, al mismo tiempo, *a contracorriente* del discurso occidental (que se trataría de disolver o deconstruir). La diferencia con lo que sucedió en Francia es, pues, doble: la identidad de los intelectuales se pone de relieve como

tal y, al mismo tiempo, el marco científico occidental es radicalmente rein-terrogado. Lo que aparece –al menos, como posibilidad– es efectivamente una investigación poscolonial diferente de la realizada en Occidente o por los occidentales. Pienso que es lo que Rodinson tenía en mente al hablar de la inclinación zhdanoviana de Said.

Me parece que para comprender bien estos objetivos y poder responder a la pregunta que usted hace sobre los estudios coloniales hoy, es necesario tener estos contextos en mente. Cuando Said escribe *Orientalismo*, no solo los franceses consideran que el debate fue resuelto en su país 20 años antes y en un sentido mucho más satisfactorio que lo que propone su colega estadounidense-palestino. Disponen además de un argumento fuerte, que es que la mayoría de los países árabes que buscaron llevar a cabo una descolonización científica completa se toparon con dificultades casi insalvables: rápidamente, fue necesario rendirse ante la evidencia de que parte de los trabajos llevados a cabo por los europeos durante la colonización seguían siendo indispensables, que era imposible apartarse de los intercambios científicos internacionales, que el hecho de provenir de la cultura que se estudiaba no ofrecía una gran ventaja epistemológica sin una sólida formación científica, etc.

A la luz de estos hechos, Rodinson, que era además un erudito absoluta-

mente excepcional y cuyos posicionamientos políticos sobre la descolonización carecían de ambigüedades, podía oponerse pues a Said. Sin embargo, para ser totalmente justo respecto de este último, precisemos que él mismo percibió rápidamente el peligro señalado por Rodinson ya que, en el prólogo a la primera reedición de *Orientalismo* (en el año siguiente a su publicación), se apresuró a distanciarse de las lecturas identitarias de su principal obra, escribiendo explícitamente que no creía en absoluto que solo los negros pudieran hablar de los negros, los árabes de los árabes, etc. Y cabría recordar también que los últimos textos de Said ofrecen una vigorosa defensa de la universidad, la literatura y la cultura humanista, y se colocan bajo el patrocinio de Erich Auerbach y Theodor Adorno –al contrario, pues, de una concepción zhdanoviana de las ciencias humanas–. La propia evolución de Said ofrece probablemente un elemento de respuesta sobre la situación de los estudios poscoloniales desde la publicación de *Orientalismo*, al menos en lo que mostraría la persistencia y la convivencia de regímenes epistémicos diversos.

Por un lado, una crítica poscolonial siempre activa, aun cuando, una vez más, habría que tener en cuenta las diferencias, por ejemplo, entre la institucionalización del discurso en las universidades anglosajonas (el «radicalismo *chic*» de algunos profesores

muy bien remunerados es una realidad, que produce una crítica paradójicamente a la vez hiperradicalizada y convencional, probablemente como consecuencia de las contradicciones inscriptas en el seno de la posición de sus autores) y la invención de programas de investigación mucho más innovadores, como los que iniciaron recientemente, por ejemplo, intelectuales africanos desde Dakar.

Por otro lado, es necesario constatar que el aparato científico occidental funciona bien, contrariamente a lo que llevarían a pensar (¿o esperar?) ciertos discursos poscoloniales. Suele mencionarse *Al margen de Europa* de Chakrabarty como señal del fin inminente de la dominación epistemológica de Occidente. Pero se olvida así no solo que el propio Chakrabarty es muy escéptico respecto de esta hipótesis y que, en realidad, las ciencias sociales europeas nunca se encontraron tan bien: un informe sobre las ciencias sociales mundiales realizado por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) a comienzos de la década de 2010 mostraba que el porcentaje de artículos de ciencias sociales y humanas escritos por los europeos había aumentado más de 50% en diez años, y que junto con los norteamericanos, estos publicaban alrededor de 85% de todo lo que se había producido en las mismas ciencias sociales y humanas.

¿Esto quiere decir que la crítica poscolonial a las ciencias occidentales seguiría siendo ultraminoritaria o poco pertinente? No creo. En mi opinión, esto demuestra en cambio que, frente a un aparato científico tan complejo y poderoso como el de las ciencias humanas tal como el que originalmente se inventó en Europa, las estrategias más interesantes son aquellas que buscan explotar los pliegues, las potencialidades críticas inexploradas, las tensiones creadoras, etc. En todo caso, pensar que se provincializará Europa separándose de lo que esta última produjo intelectualmente para inventar una ciencia o un discurso más auténtico me parece un desastre. Personalmente, me apena ver aparecer nuevamente ese tipo de argumentos –pienso en recientes intervenciones agrupadas bajo la etiqueta de los movimientos «decoloniales»: tanto porque eso debilita un propósito político más amplio que merece ser escuchado, como porque, científicamente, es un pensamiento que se malogra—. Esto da lugar a discursos muy pobres. Aquellos sobre el mundo árabe, que son los que mejor conozco, brindan una imagen fantasiosa y sin matices. Para esa rama de los estudios poscoloniales, todo sucede como si no hubiera ni sociología, ni historia, ni ciencia política del mundo árabe; como si la vida de las sociedades árabes no fuese ni compleja, ni contradictoria, ni creadora, del mismo modo que a veces puede ser terrible.

La cuestión del punto de vista situado (¿quién habla?), que es una cuestión importante para las ciencias sociales, es objeto aquí de una interpretación maximalista y finalmente obsidional, donde solo las minorías pueden hablar de las culturas minoritarias: se cae nuevamente en una argumentación que tuvo cierto éxito en el momento de las descolonizaciones, pero que resultó luego un total callejón sin

salida. En ese plano, podrían aplicarse las críticas de Chibber o de Rodinson antes mencionadas. Pero solo se trata, una vez más, de una corriente muy minoritaria de estudios poscoloniales cuya diversidad debería impedirnos calificar de manera unívoca, y cuya pertinencia para pensar una época donde la centralidad de Occidente se recompone efectivamente permanece intacta. ☐

REVISTA MEXICANA DE
POLÍTICA
EXTERIOR

Enero-Abril 2019

Ciudad de México

Nº 115

RUSIA Y SU PAPEL EN EL MUNDO

ARTÍCULOS: **Norma Pensado Moreno**, Presentación. **Joaquín Pastrana Uranga y Edgar Rebollar Sáenz**, Rusia actual: aspectos económicos y políticos. **Dmitri Trenin**, La cambiante identidad de Rusia: en busca de un papel en el siglo XXI. **Daniel Añorve Añorve**, El juego geopolítico de la Rusia postsoviética: su comprensión a través de cinco círculos. **Norma Pensado Moreno**, Rusia en la nueva geopolítica del Ártico. **Juan F. Ascencio Moctezuma**, Rusia y la autorización del uso de la fuerza: entre legalismo y realpolitik. **Nayeli Ceceña Álvarez**, El sistema mediático de Rusia. **Manuel Flores Troche**, Uso de la declaración de *persona non grata* en tiempos de confrontación: un análisis jurídico de las prácticas estatales recientes. **Vladimir Davydov**, Vector latinoamericano en los marcos del posicionamiento internacional de Rusia. **Alexander Shchetinin**, Relaciones ruso-mexicanas: tradiciones, actualidad y perspectivas. **Oleg Ivanov y Mikhail Troyansky**, Investigación y formación en la Academia Diplomática del Ministerio de Asuntos Exteriores de Rusia. ENTREVISTAS: **Sergéi Ryabkov**, Entender a Rusia como actor global. Entrevista de Edgar Rebollar Sáenz. RESEÑAS.

Revista Mexicana de Política Exterior es una publicación cuatrimestral del Instituto Matías Romero, Secretaría de Relaciones Exteriores. República de El Salvador Núm. 47, Col. Centro, Del. Cuauhtémoc, Ciudad de México, CP 06080. Tel.: (55) 36 86 50 00 Exts. 8268 y 8247, (55) 36 86 51 63 y (55) 36 86 51 48. Correo electrónico: <imrinfo@sre.gob.mx>. Página web: <www.sre.gob.mx/imr/>.