

Catherine Walsh

Editora

ESTUDIOS CULTURALES LATINOAMERICANOS

RETOS DESDE Y SOBRE LA REGIÓN ANDINA



**UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR**
Ecuador



**ABYA
YALA**

Quito, 2003



ESTUDIOS CULTURALES LATINOAMERICANOS
Retos desde y sobre la región andina

Catherine Walsh
Editora

Primera edición:
Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala
Quito, septiembre 2003

Diseño gráfico, armado e impresión: Ediciones Abya-Yala

Cubierta: Raúl Yépez

ISBN: 9978-19-050-3

ISBN: 9978-22-328-2

Los aportes publicados en este libro, son de responsabilidad de sus autores

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

¿Qué saber, qué hacer y cómo ver?

Los desafíos y predicamentos disciplinares, políticos y éticos de los estudios (inter)culturales *desde* América andina

Catherine Walsh | 11

I. ESTUDIOS CULTURALES LATINOAMERICANOS: PERSPECTIVAS CRÍTICAS

1. Las humanidades y los estudios culturales: proyectos intelectuales y exigencias institucionales
Walter D. Mignolo | 31
2. Apogeo y decadencia de la teoría tradicional.
Una visión desde los intersticios
Santiago Castro-Gómez | 59
3. Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder: crítica de la idea de ‘estudios culturales latinoamericanos’ y propuestas para la visibilización de un campo más amplio, transdisciplinario, crítico y contextualmente referido
Daniel Mato | 73

4. Historia de un asesinato por ocurrir, contado a la manera de una novela policiaca (o, colonialidad del poder y el futuro de los estudios culturales en América Latina)
Oscar Guardiola-Rivera | 113

II. (DES)IDENTIFICACIONES DISCIPLINARIAS Y LUCHAS DEL CONOCIMIENTO

1. Para una genealogía de la descolonización intelectual en los Andes
Zulma Palermo | 131
2. Literatura, subjetividad y estudios culturales
Mabel Moraña | 147
3. La literatura: entre el acontecimiento discursivo y la gesta real
Alicia Ortega | 153
4. La disciplina histórica en Latinoamérica. Una lectura con los estudios culturales
Alberto G. Flórez-Malagón | 159
5. Academia, lengua y nación: prácticas, luchas y políticas del conocimiento. Para una genealogía del campo académico en Colombia, 1853-1910
María del Pilar Melgarejo Acosta | 171
6. Génesis de la lucha disciplinaria: pugna por el control de una nueva nación colombiana, 1910-1950
Sandra Lucía Castañeda Medina | 189

III. (POS)MODERNISMOS, SUBALTERNIDAD Y VISIONES HISTÓRICAS

1. Pasados hegemónicos, memorias colectivas e historias subalternas
Alfonso Torres Carrillo | 197
2. Enfoque subalterno e historia latinoamericana: nación, subalternidad y escritura de la historia en el debate Mallon-Beverley
Guillermo Bustos | 215

3. Familiares ocultos del discurso posmoderno sobre la cultura: utopía colonial y nostalgia fascista
Valeria Coronel | 243
4. Las nuevas aventuras de la vanguardia en América Latina: modernismo, mímica poscolonial y el mobiliario de Beatriz González
Víctor Manuel Rodríguez | 267

IV. TECNOLOGÍAS Y PRODUCCIONES DEL CONOCIMIENTO

1. La tecnicidad en búsqueda de los datos duros: estudios culturales y economías pedagógicas
Regina Harrison | 291
2. Descolonizar las tecnologías del conocimiento: video y epistemología indígena
Freya Schiwy | 303
3. La investigación de campo en los estudios culturales. Presuposiciones, fundamentos, amplitud y validez a partir de una etnografía en los Andes ecuatorianos
Miguel Huarcaya | 315

I

ESTUDIOS CULTURALES
LATINOAMERICANOS

PERSPECTIVAS CRÍTICAS

HISTORIA DE UN ASESINATO POR OCURRIR, CONTADO A LA MANERA DE UNA NOVELA POLICIACA

(O, COLONIALIDAD DEL PODER Y EL FUTURO
DE LOS ESTUDIOS CULTURALES EN AMÉRICA LATINA)

*Oscar Guardiola-Rivera**

La violencia caótica de la vida industrial moderna, que disuelve las estructuras civilizadas 'tradicionales' es experimentada en forma directa como el retorno de la mítica violencia bárbara primordial 'reprimida' por la armazón de costumbres (normas) civilizadas. Quizás sea esto lo que en el análisis final constituye el postmodernismo: no se trata tanto de algo que sigue al modernismo sino, de manera bastante mas simple, de su inherente mito.

Slavoj Zizek, *Did Anybody Say Totalitarianism?*

Luego del párrafo que acabo de citar, Zizek apunta al lector que el filósofo alemán Martin Heidegger situaba el gesto fundacional de la cultura 'occidental' en la superación del universo mítico y pre-filosófico del Oriente. Cabe recordar aquí, aunque hacerlo constituya un escándalo (el escándalo del que hablaba García Márquez, de tener que probar que existimos) que la observación remite no solamente a lo que hoy conocemos

* Profesor Asociado del Departamento de Filosofía e Historia, Facultad de Ciencias Jurídicas de la Universidad Javeriana, Bogotá. Ex director, fundador e investigador titular del Instituto de Estudios Sociales y Culturales (Pensar) de la Universidad Javeriana.

como Asia sino también y de manera muy particular a las antes llamadas Indias Occidentales, de las cuales la región andina hacía parte. El sentido de la afirmación heideggeriana resulta claro: el Otro de Occidente, su mayor opuesto es “lo mítico en general y lo Asiático en particular” (Heidegger, 1985: 196). Este aserto sintetiza con suficiencia lo que el sociólogo peruano Aníbal Quijano y el poscolonialista argentino Walter Mignolo han llamado ‘la colonialidad del poder’.

LA COLONIALIDAD DEL PODER

Para comenzar, quisiera llamar la atención sobre algunas cuestiones implicadas en el uso de este término en relación con la afirmación de Zizek:

- El término se refiere a una intersección entre el saber y el poder. Obsérvese como en la frase de Heidegger, la ‘razón’, entendida como pensamiento pos-mítico es presentada como opuesta y superior a las formas de conocimiento y visión del mundo propias de los pueblos indígenas (o ‘indios’), es decir, como un progreso epistemológico. Ello, al mismo tiempo que se la presenta como un triunfo ético-político (jurídico) de las normas civilizadas frente a la particularidad de ‘lo asiático’, que, como bien observa Zizek, tiene para occidente la forma de una ‘violencia bárbara primordial’. Ahora bien, pareciera como si en la frase de Heidegger, la generalidad de lo mítico tomara forma particular en los modelos despóticos asiáticos e indígenas (la violencia primordial de la que habla Zizek). Este punto es relevante: al proponer la idea de colonialidad del poder Quijano y Mignolo nos plantean la cuestión en forma inversa: la violencia primordial (esta vez no de Asia sino la del colonialismo/imperialismo occidental) es la generalidad respecto de la cual la razón occidental (de manera particular su concepción de la personalidad epistemológica y jurídica) no es más que un producto particular.
- El término ‘colonialidad del poder’ alude, en segundo lugar, a una cierta relación entre historias locales y diseños globales que habría surgido hace más o menos unos quinientos años. (Creo que el punto de inflexión es el debate de Valladolid de 1550 acerca de la ‘humanidad’ de los indígenas americanos que, dicho sea de paso, es un precedente ju-

rídico e histórico obligado para los estudiosos entre nosotros). Se trata de una relación diferencial que opone, como se sigue de la observación de Heidegger, el mito a la razón, Europa (el estado-nación y la regla –escrita– de derecho) a Asia (el estado despótico y la tradición –oral– como regla). Hablar de colonialidad del poder y diferencia colonial constituye una invitación a observar cómo la relación entre historias locales y diseños globales es construida de maneras diferentes a ambos lados de la relación colonial: para el colonizador su ‘historia local’ no es tal sino más bien un diseño con potencial globalizador (que estaría siendo realizado hoy en la forma de la forma-estado global); mientras que desde la perspectiva del colonizado ese diseño constituye una interrupción, una interrupción definitiva, algo más que trágica, en su historia local. Me interesa de manera particular este ‘algo más’ que trágica. Quisiera argumentar que la situación del colonizado, el subalterno, no es comprensible como tragedia ni como comedia. Es algo más. A este algo más lo voy a llamar, de manera simple, un crimen radical. El crimen radical del que hablo es un crimen contra el futuro (y no un crimen del pasado), contra la potencia, es decir, contra la capacidad de producir un futuro diferente (eso que el venezolano Fernando Coronil, recordando a Marx, llamaba en Ecuador ‘la poesía del futuro’). Mi argumento es que la relación entre diseños globales e historias locales, en el contexto de la modernidad colonial cuya última forma es la globalización hegemónica, consiste en una eliminación radical de la potencia (de las posibilidades) que ciertas historias locales poseen para producir un futuro diferente. Lo que le falta al concepto de hegemonía (el que utilizan el subalternista y latinoamericanista John Beverley y el del teórico político Ernesto Laclau) es, precisamente, hacer notar que la forma radical de mantenerse en el poder (mantener la dominación) consiste en reducir a su mínima expresión la potencia actual de una historia local (cuyo actor es un sujeto concreto, de carne y hueso) para producir un futuro diferente. Pienso que el Plan Colombia, por ejemplo, debe entenderse dentro de esta lógica de poder: indígenas, comunidades negras y guerrilleros marxistas son comunidades interpretativas, con el poder de producir un futuro diferente al propuesto por el modelo de globalización neoliberal; por lo tanto, dentro de la lógica de la hegemonía, resultaría necesario reducir a un nivel cercano a la inexistencia al sujeto actor de la historia local. Ello implica eliminar el modo de producción de la vida de dicho actor (incluyendo su medio ambiente tanto como su acervo cognitivo o epistemológico y, en la for-

ma más extrema de este diseño, plan o programa, su cuerpo). Una vez creado este vacío de potencia, este punto cero del ser, el espacio desierto que queda puede ser colonizado, ocupado, y apropiado. En eso consiste el diseño de la globalización hegemónica (desde el siglo XVI hasta nuestros días): imponer la diferencia colonial primero, y segundo establecer un discurso ‘incluyente’ (siempre y cuando las personas se ‘sujeten’ a las normas ‘universales’ de los ‘derechos del hombre y del ciudadano’). Podemos ver la persistencia de este aparato ideológico de estado(-global), insisto, en el Plan Colombia. Es de este crimen futuro, que es de manera fundamental un crimen contra el futuro, del que quiero ocuparme.

- Esto último me permite referirme a un tercer uso del término colonialidad del poder. Éste se refiere a la persistencia de tal forma de poder y es quizás el más controversial. Aquí la cuestión es la siguiente: lejos de haber dejado atrás la localidad mítica (como lo proponen globalizadores fuertes, de Giddens a Santos, Hardt y Negri) la globalización y el nuevo orden mundial no son más que un nuevo capítulo del viejo enfrentamiento imperial entre diseños globales e historias locales.

Mi programa de investigación intenta desarrollar estas cuestiones. Mi objetivo es realizar el programa trazado por preguntas como las de Quijano y Mignolo. Si bien la noción de colonialidad del poder y diferencia colonial constituye mi punto de partida, quisiera servirme de una observación ulterior de Žižek para proponer la cuestión de manera algo diferente: él sugiere que lejos de haber abandonado el mito, la dialéctica de la ilustración está produciendo en su apogeo actual, como sociedad posindustrial desarraigada, su propio mito. Pienso que este mito, actual tiene dos partes: la primera habla acerca del regreso de la violencia bárbara reprimida (lo que da al enemigo del actual diseño de globalización hegemónica un rostro muy específico, el nuestro); la segunda habla de la superación del actual desorden, es decir de la construcción de un nuevo orden, fundado en la puesta en operación de sistemas de innovación perpetua (como los que se encuentran implícitos en la idea de ‘sociedad de la información’ y ‘revolución computacional’). Afirmo que este mito constituye un desplazamiento ideológico, la gran narrativa (a pesar de los posmodernistas) de la modernidad tardía (de la globalización). Si la anterior observación es correcta, entonces resulta válido hacer la siguiente pregunta: ¿Qué es lo que este nuevo mito intenta ocultar? ¿Cuál es la herida que intenta suturar?

LO OCULTO

Pienso que en el análisis final ésta es la cuestión que debe responderse si es que se quiere comprender el significado de las ‘nuevas’ articulaciones entre lo local, lo global (o transnacional) y lo nacional, de un lado, y del otro, las relaciones entre cultura, conocimiento y las condiciones actuales de producción (es decir, el conjunto de procesos a los cuales se refiere de manera quizá demasiado vaga el término capitalismo tardío). Además, y no menos importante, la respuesta a estas cuestiones determina las posibilidades de comprender el significado de las luchas y resistencias actuales. Estas cuestiones interesan de manera muy particular a la región andina. Para establecer las razones por las cuales ello es así, les voy a pedir que tengan en mente un conjunto aparentemente diverso de eventos recientes: la puesta en marcha del llamado Plan Colombia (y la radicalización de las posiciones en torno de la llamada ‘guerra contra las drogas’); el desplazamiento del centro de poder imperial desde el eje Washington-Nueva York-Boston al llamado *Southern Sunbelt* de los Estados Unidos (constituido por el eje político y económico Los Angeles-Silicon Valley-Houston-Miami (creo que en este eje debe incluirse cada vez con mayor énfasis a México y a la región Caribe-andina), o si lo prefieren ustedes desde el Nor-Este hacia el Sur-Caribe (incluyendo la cuestión político-jurídica abierta por los hechos relacionados con las elecciones presidenciales de diciembre del 2000 en los Estados Unidos); la continuación, con carácter casi secreto (es decir, inter-nacional, lo que está siendo utilizado como instrumento para hacer de lado la potencia política de la multitud, al tiempo que se mantiene la forma del procedimiento democrático), de los procesos de producción jurídica tendientes a la construcción de un aparato jurídico-político ‘global’ (desde los acuerdos sobre TRIPs y TRIMs pasando por el fallido AMI y el llamado *Global Compact* hasta las actuales rondas de negociación del ALCA, presididas por el gobierno ecuatoriano); finalmente, la articulación de una serie de resistencias mundiales (EZLN, FARC, el movimiento indígena ecuatoriano) expresada en el documento conocido como “Llamado de Porto Alegre a las próximas movilizaciones”. Estos eventos constituyen el contexto, el referencial, del presente discurso.

Retornemos a la pregunta central que he propuesto: ¿Qué es entonces lo que el nuevo mito intenta velar? Les propongo tratar esta cuestión como si fuese el acertijo de una historia policiaca. Como sabemos, resolver un crimen implica establecer el motivo, hallar un cuerpo y encontrar

el arma. (Debo confesar que esto de la novela policiaca me lo ha inspirado el propio Walter Mignolo, quien, por si ustedes no lo han notado, ha estado andando por Quito disfrazado de personaje de Dashiell Hammet; pero es también culpa de Borges, quien ante los intentos de sus interlocutores de declarar su obra como investigación metafísica, respondía que se trataba de simple literatura fantástica o novelas policiacas). Este gesto es análogo al de los estudios culturales. Procederemos en ese orden.

EL MOTIVO

Comencemos pues a juntar la evidencia. La primera pieza es una declaración del Agente Especial del FBI Slavoj Žižek: “Así las cosas el mito es lo Real del logos (la razón): el intruso foráneo, del cual es imposible deshacerse, incapaz también de quedarse y permanecer”. Inquietante, la sugerencia gana en claridad si se la pone junto a esta otra: “La historia política del capital ha sido una constante lucha por dejar atrás la lucha de clases. Ella ha consistido en los sucesivos intentos del capital por (liberarse) de su dependencia respecto de la clase trabajadora”. La declaración es de Mario Tronti, e introduce un punto esencial: si el capital logra deshacerse del trabajador, podría entonces mostrar su riqueza como el fruto de un proceso algo más que natural y autónomo, más aún, mágico como bien ha observado Fernando Coronil en su texto *La magia del Estado* (2000), (la mano invisible, las fuerzas del mercado) o, dicho de otra manera, virtual, espectral, inmaterial, antes que como una *apropiación* de la fuerza del trabajador. He allí el motivo.

EL ARMA

La mejor manera de deshacerse del trabajador, como sabemos desde Valladolid (1550), consiste en mostrar que él no es una persona sino una cosa (es decir, mostrarlo como un no-humano o un humano solamente en potencia), en presentar el mundo en el cual vive como una *Terra Nullius* (tierra vacía), y mostrar su actividad como una no-acción (así por ejemplo

Ginés de Sepúlveda muestra que los indígenas no tienen lenguaje o al menos no uno distinto del de los animales; John Locke afirma que los indígenas norteamericanos no trabajan la tierra dado que son nómades cazadores; y J. M. Samper, padre del derecho constitucional colombiano en el siglo XIX, autor del *Ensayo sobre las revoluciones políticas*, afirma que las gentes de las provincias, hijos de indios y negros, carecen de la capacidad de autogobernarse debido a que son hijos de indios y negros, razón por la cual la capital de Colombia es hasta hoy Bogotá, a contrapelo de lo que sucede en casi todo el resto de América). Manuel Moreno Fragnals ha llamado a este modo de cometer el crimen ‘desculturación’ en referencia a los esclavos de las plantaciones en el Caribe: la desculturación consiste en extraer la potencia del cuerpo del esclavo (por medio de diferentes estrategias), disminuyéndolo como persona humana, dejando así un cascarón vacío que puede ser ‘rellenado’ a voluntad por el dominador (reprogramado, diríase en el lenguaje de la computación). Obsérvese que este procedimiento es análogo al utilizado en biotecnología (en el cual las células son manipuladas de manera que su contenido es extraído y reemplazado por otras moléculas para producir, dentro de su propio cuerpo, un producto comercializable), pero también al de los campos de concentración del nazismo. Zizek ha descrito recientemente de manera muy afortunada la manera en que la mirada hueca de los judíos en los campos de concentración prueba su conversión en lo que el llama ‘el punto cero de humanidad’. Es una lástima que su eurocentrismo le impida ver que esta estrategia no es un invento excepcional del nazismo sino el punto de origen de la modernidad colonial misma. Es decir, al hecho de que la colonialidad del poder define, de 1550 hasta 2001 (con la entrada en operación del Plan Colombia) un período de larga duración en el cual se completa la eliminación de las subjetividades e historias locales.

EL CUERPO

De acuerdo con la declaración del Agente Especial Zizek, aunque ello parezca extraordinario, ésta es la evidencia más difícil de develar (“...incapaz de quedarse y permanecer”). Ayer se procedía a esconder el cuerpo de la víctima convirtiéndolo en una o ninguna de las 72 clasificaciones raciales disponibles en la legislación de Indias, o se lo convertía en

‘campesino’ que no es lo mismo que indígena (el instrumento servía además para desposeer al indio de su tierra), en nómade forzado (el colonizador interno de ayer lo mismo que el inmigrante ilegal de hoy), en anormal (loco o degenerado) o en pieza de museo (obsérvese el lenguaje ecologista y conservacionista del Plan Colombia; se sabe que el plan fue escrito en inglés, uno especula si su escritor no habrá sido un antropólogo, Reynoso quizá o el protagonista de *Darkness in El Dorado*, pero eso sería concederles demasiado). De cualquier forma hoy se trata de ‘digitalizar’ nuestros cuerpos, convertirlos en pura ‘información’ (por ejemplo información genética patentable de acuerdo con los acuerdos sobre TRIP –Trade Related Aspects of Intellectual Property Rights–), una materia prima susceptible de ser transformada (a voluntad y de manera perpetua) en un nuevo hombre. (Obsérvese aquí que entre ‘materia prima’ y *terra nullius* las coincidencias resultan significativas). Esta es la promesa en la que se fundan buena parte de la ciencia y la ficción posmoderna: valga decir aquí que en otras palabras el reto consiste en cómo filosofar (o estudiar la cultura) después de *Blade Runner* y *The Matrix*.

Voy a hacer ahora un alto en el camino antes de proseguir con mi historia policiaca. Intentaré recapitular las cuestiones que se nos han ido presentando en el lenguaje de la tradición de estudios en y la crítica de la cultura disponible en y desde América Latina.

La cuestión que propongo abordar es la siguiente: si el carácter espectral, virtual, inmaterial del capitalismo global puede explicarse como un momento decisivo en la historia del mismo, es decir, aquel en el cual éste podría realizar por fin el viejo sueño de la clase capitalista de ‘liberarse’ de su dependencia de la clase trabajadora; entonces deberíamos preguntarnos ¿cómo (a través de cuales estrategias y cuáles desplazamientos ideológicos) es que ello ha llegado a ser posible hoy? (aquí el Agente Zizek protesta y me pide que introduzca el condicional ‘habría’).

Creo que existen al menos tres estrategias y/o desplazamientos ideológicos que han (o habrían) hecho posible autonomizar el espacio político, jurídico y simbólico-cultural del económico hoy, y de esta manera desconectar los fenómenos de la producción (relaciones sociales de poder en términos de clase) y el consumo. El punto resulta central para hablar de las posibilidades de los estudios sociales y culturales entre nosotros; ello debido a que en general tales estudios se han concentrado entre nosotros en analizar los fenómenos de consumo de manera más o menos desconectada de aquellos relativos a la producción, lo que a su vez explica el tono

apolítico y hasta condescendiente de sus discursos, tono que ha sido denunciado por no pocos de sus críticos. Tales estrategias son tres, como ya dije. Las dos primeras han sido detectadas y teorizadas con suficiencia por Walter Mignolo y *world-system analysis*, razón por la cual no es necesario ahondar en ellas. Son éstas:

- Territorialización/Desterritorialización. Opera a través de los discursos disciplinares de la geografía, la cartografía, la lingüística y el derecho. El objetivo de esta estrategia es conectar las relaciones sociales de producción con los procesos ‘naturales’ y ‘poseerlos’, asumiendo su forma natural/mágica (Véase Coronil, 2002).
- Civilización. Ha operado a través de los discursos disciplinares de la antropología, el urbanismo, de nuevo el derecho y las ciencias sociales. Su objetivo es la presentación de las relaciones sociales de producción como parte de un proceso histórico teleológico cuyo sentido se realiza en las totalidades concretas del mercado y la nación-estado de derecho.

Pero es la tercera la que más me interesa pues me parece que subsume a las dos anteriores. En trabajos anteriores la he denominado, siguiendo a Mignolo y a Sylvia Scribner, *literacy as state-of-grace*. El término se refiere a la construcción de una relación imaginaria entre un individuo localizado y el diseño global, mediante el mecanismo de desplazamiento ideológico descrito por Althusser como ‘interpelación’, y que Laclau y Mouffe junto a Žižek han presentado como ‘construcción discursiva de identidad política’. Dando un paso más, creo que Noam Chomsky ha detectado la manera en que este procedimiento de gobierno de los hombres cuya administración de las cosas se hace eficaz (posible) en las condiciones (de producción) de la modernidad que han intensificado las relaciones lingüísticas y comunicacionales: me estoy refiriendo por supuesto a la aparición de ‘normas y formas’, procedimientos de archivo, producción y circulación de conocimiento y reglas asistidos por máquinas de procesamiento de información (que son verdaderas prótesis del cuerpo humano), de la imprenta a la revolución computacional. Se trata pues del tema de la producción de sujetos a la medida; de subjetividades ‘robot’ o ‘cyborgs’.

Déjenme ahora retornar a mi historia policiaca. La (id)entidad cyborg, que propongo como nuevo punto de partida de un estudio cultural sobre la subjetividad colonial/moderna remite de manera casi inmediata a una ambigüedad que habita el corazón mismo de lo que somos (en el contexto del capitalismo global): ser cyborg es al tiempo ser robot (trabajador

forzado) y ser libre (en el sentido de Kant, es decir, de superar las barreras de la naturaleza) -pienso en la definición kantiana de subjetividad jurídica en el párrafo 42 de la *Metafísica de las costumbres*. Esta es la ambigüedad que constituye el fundamento mismo del sueño y la pesadilla del capital (recuérdese la frase de Mario Tronti a la que me referí antes). ¿Se trata de una contradicción, o más bien es tan solo una antinomia? Pienso que se trata de esto último, lo cual quiere decir que ambos proyectos, el de control total y el de emancipación total, son los dos lados de una misma moneda. Esta antinomia se resuelve al notar que ambas (id)entidades son siempre presentadas como fruto de una ‘revolución de las especies’ (el proletario o el hombre liberal, ambos realizando el fin de la historia). Ahora bien, este tipo de discurso es una especie del pensamiento progresivo-teleológico cuestionado desde Foucault hasta Arturo Escobar. Escobar la deconstruye al interior del discurso sobre el desarrollo; creo, sin embargo, que su última reencarnación no es esa, sino que se lo encuentra vivo y operante en la forma de *computer revolution thought* (la omnipresente idea de la sociedad de la información). Este discurso ha venido a llenar el vacío que en la teoría social y la crítica cultural ha dejado la retirada del liberalismo y el marxismo clásico, y constituye la base epistemológica del neoliberalismo, en la cual ‘información’ ha venido a desplazar de manera ideológica a ‘cultura’ (una vez que este término, que alguna vez sirvió al capitalismo para desplazar al margen el trabajo manual, fuese subvertido por los estudios culturales y la crítica cultural). Buena parte de los discursos que describen y/o critican el actual estadio del capitalismo se encuentran habitados por esta ideología. Todos ellos hacen descansar su poder explicativo sobre la idea de un cambio cualitativo en curso, que estaría ocurriendo de la mano o por causa de las nuevas condiciones de espacio y tiempo (intensificación de la velocidad, reducción de las distancias, hipertextualidad, etc.) asociadas al cambio tecnológico. A este nuevo espacio correspondería un nuevo sujeto: el ser digital de Nicholas Negroponte, la subjetividad jurídica reducida a unidades de información sobre maximización de ingreso (en Rawls y Posner) que son el mismo representado en *The Matrix* (desincorporado y abstracto): el cyborg que promete el reemplazo definitivo de la clase trabajadora o el fin del trabajo mismo. La paradoja es que precisamente cuando estos imaginarios colonizan los cuerpos y las mentes de los asistentes a las salas de cine y las universidades de todo el mundo (en particular las del Sur global) los dos mundos (Norte y Sur) se relacionan más y más como capital y trabajo. Ésta es la realidad que el mito oculta: mientras que los USA, convertido en un país de pla-

neación y manejo corporativo, se da el lujo de hablar del cyborg que vendrá, el final de la clase trabajadora y el consenso de los derechos humanos, la clase y el disenso reaparecen del otro lado del muro de Tijuana: en México, Perú, El Salvador y Guatemala. Ese, su futuro de fantaciencia, es nuestra pesadilla presente, y para los que no se sometan hay en el cajón de la oficina oval no uno, sino muchos Planes Colombia. Déjenme llamar a esta última alternativa la ‘solución final’ en referencia al evento de Auschwitz, pero, si mi referencia les parece demasiado occidental, me quedo entonces con el no menos genocida Plan Colombia.

Finalmente, el asesino ha sido revelado: el capitalismo global, como en la historia de Mary Shelley (que por casualidad se titula *Un moderno Prometeo*), produce un sujeto a su medida recosiendo las partes de los cadáveres. Ello supone el genocidio inicial, el reemplazo de formas de vida (pre) o (para) capitalistas, al que me referí antes como ‘crimen radical’: la reducción de la potencia de los cuerpos bárbaros al mínimo (en Colombia ello puede verse: los paramilitares, de los que no habla el Plan Colombia, son reconocidos por el uso de motosierras para la realización de sus cotidianas masacres), y, luego, el intento de re-animar al sujeto así producido. Empero, como bien sabemos, este ente queda condenado a una cuasi-existencia *cuya experiencia le resulta intolerable*. Denomino a esta experiencia de lo intolerable, con Twining, “justicia sentida”. Ahora bien, la experiencia de lo intolerable –a diferencia de lo que piensa Zizek, para quien el judío en Auschwitz no es capaz de acto cognitivo alguno– al quedar inscrita en el cuerpo es fuente legítima de conocimiento. Éste es el origen del pensamiento o teoría crítica: la inscripción de la experiencia de lo intolerable en el cuerpo (como nos recordaba Juan García de las comunidades afro-ecuatorianas hace unas semanas), lo que la contrapone a aquella otra, fundada en la negación del cuerpo (¿Descartes o Kant?). Así surge, por ejemplo, la teoría crítica de Frankfurt, no desde la imparcialidad sino desde la parcialidad absoluta de la experiencia judía en Auschwitz; de la misma manera puede surgir teoría crítica desde la situación intolerable del indígena ecuatoriano o del trabajador del *sweatshop* en Guatemala. Es a esto a lo que se refería Benjamin cuando hablaba de hacer historia de los deshechos de la historia. Para mí, tal es el programa de los estudios culturales entre nosotros. En este sentido, la genealogía de la teoría que el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez llama ‘tradicional’ quizás nos lleve no a la física newtoniana, sino más bien a la disección y la tortura, al *basanos*, la piedra sobre la cual se colocaba el cuerpo del testigo para hacerlo hablar, revelando así la verdad que oculta su cuerpo. El testimo-

nio oral, recogido caso por caso, del cual se inducen principios generales es el fundamento de lo que se conoce como *case-method*, y es este el modelo que utiliza Bacon para escribir el *Novum Organum*.

La lección del clímax de nuestro *thriller* es la siguiente: *nuestras concepciones corrientes acerca de las entidades portadoras de cultura son inadecuadas* en la medida en que las concebimos desincorporadas y extra-naturales, por fuera de las relaciones de poder que se inscriben en los cuerpos (y/o la naturaleza que es, dice Marx, el cuerpo sin órganos del hombre). Ello resulta radicalmente cierto en el discurso actual sobre la informatización de la sociedad, el consenso regulado y la digitalización del ser. Al respecto dice el antropólogo David Hakken:

las entidades del ciberespacio [de la nueva sociedad, el nuevo derecho y la nueva economía] son cibernéticas pero los tales son sustancialmente las mismas que otros portadores de cultura en otras eras. Para que lo anterior sea cierto, las entidades preciberspaciales deben también ser/haber sido sustancialmente cibernéticas (Hakken, 2000:71).

El punto es que las entidades que pueblan el espacio social son y siempre han sido los elementos de una simbiosis que incluye tanto a la naturaleza como al artificio (la tecnología) y que por lo tanto existe una continuidad radical entre ellas. De manera que no puede pensarse la una sin la otra, y si ello es así, entonces el sueño liberal-capitalista (liberarse de la naturaleza, liberarse del cuerpo) descansa sobre un error fundamental. Otro tanto puede decirse del sueño emancipatorio-radical que termina concretándose en los planes quinquenales o la emancipación del proletariado vía la mecanización. En ambos casos lo que se oculta es el trabajo, en tanto que relación inmediata con la naturaleza, es decir, en tanto que potencia del cuerpo. Es esa potencia la que el capitalismo reduce y apropia hoy a escala planetaria.

Como alternativa a este tipo de retórica, que aunque firmemente enraizada en los discursos corrientes carece de examinación empírica significativa y es lógicamente sospechosa, cabe oponer un tipo de estudio cultural que, reconociendo la co-ocurrencia de la expansión de las nuevas tecnologías de la información y el cambio social, se rehúse a presentar este fenómeno en la forma típica en que esta conexión es establecida (como ‘revolución’ causalmente determinada por la tecnología). Dicha presentación oculta la relación entre la apropiación de las nuevas formas de tecnología y regulación, y las relaciones de explotación que se establecen respecto de los mismos portadores de cultura de otras eras (el ‘hispano’ de

hoy es el ‘robot’ que proyecta hacia el futuro la ciencia ficción contemporánea, de la misma manera en que en la obra de Karel Kapek el término designaba al ejército de sirvientes al servicio de la clase media, a mujeres y obreros, etc.). Más peligroso aún, este tipo de discurso tiende a legitimar las estrategias del capital dominante en la actual fase; si se lo observa con cuidado se verá que tiende a legitimar la idea según la cual el capitalismo finalmente se ha deshecho de su relación dependiente respecto de la clase trabajadora. Bien por el contrario, el reconocimiento de que ‘siempre hemos sido cyborgs’ apunta a enfatizar la relación de dependencia y el carácter constituyente de la simbiosis entre las entidades que constituyen el espacio social (desde la naturaleza hasta el artificio) de manera que su separación o autonomización son solamente desplazamientos ideológicos que oscurecen las relaciones sociales que tienen lugar en la práctica. Éste es precisamente el sentido del llamado que hacen los firmantes del “Llamado de Porto Alegre para las próximas movilizaciones” firmada en enero del 2001 por esa multitud de productores culturales que hemos visto en Seattle, Cochabamba y Gotemburgo (y de los cuales sabemos bien poco). Quisiera que considerásemos esa declaración, a partir de hoy, el documento fundacional de cualquier teoría social y cultural que se autodefina crítica con respecto de las geopolíticas que definen hoy lo que somos, a costa de lo que cientos, miles, millones han dejado y siguen dejando de ser. A costa del asesinato del futuro.

EPILOGO: INTERCULTURALIDAD, PLURALISMO EPISTEMOLÓGICO Y PLURALISMO POLÍTICO-JURÍDICO

El documento de Porto Alegre llama poderosamente la atención sobre la persistencia de un tipo de discurso que presenta las fuerzas sociales en pro de la globalización hegemónica como una ‘lógica’, es decir como un fenómeno o comportamiento regular, formalizado, ‘naturalizado’ e inevitable. El carácter regular/formal, natural e inevitable con que el discurso fuerte de la globalización presenta tales fuerzas, deriva de la consideración de las mismas, y de sus efectos, como expresión de una ‘naturaleza humana’ generalizable y formalizable en la idea de dinero como medida única de valor. El análogo pos-metafísico de la naturaleza humana es en este caso, el egoísmo universal y el consumismo. El discurso del “Llamado de Porto

Alegre” se dispone en las antípodas de esta concepción, razón por la cual asume una forma agónica, denunciando que la persistencia de ese discurso complica la comprensión de los fenómenos que están ocurriendo y de los *stakes* que están en juego (tal denuncia tiene lugar, por ejemplo al apelar a la ‘solidaridad’, ‘lo humano’ y ‘la naturaleza’ frente al ‘dinero’). El discurso fuerte de la globalización es denunciado en Porto Alegre como un ‘discurso ideológico’, en términos de Samir Amin (2001: 15). ¿Por qué resulta importante estudiar el desplazamiento ideológico que tiene lugar en el discurso de la globalización? En primer lugar porque de ello depende la posibilidad de comprender lo que ocurre y lo que está en juego, y en el “Llamado de Porto Alegre” hallarse en posesión de un tal saber es ya una intervención (emancipatoria) en las relaciones de poder. El punto es análogo al que desarrolla Noam Chomsky al referirse al ‘consenso manufacturado’ y a la incapacidad de la población para ‘detectar las cuestiones’ con significado político real (Chomsky, comunicación privada al autor): ‘No saber’ es una condición de posibilidad de la servidumbre, de la subjetificación, razón por la cual producir saber (diferente a la ‘lógica actual’) constituye una intervención política. En este punto se trata de construir un caso a favor de la ‘manera de conocer’, alternativa a la ‘lógica actual’.

Lo anterior plantea una serie de problemas generales de epistemología y etnografía que han sido desarrollados en gran medida al interior del debate modernismo/posmodernismo en las diversas disciplinas, y de manera particular en la filosofía profesional, la teoría jurídica de la globalización y en los estudios culturales (tanto como en la crítica a los mismos). Una manera original de refinar los términos de este debate ha sido propuesta por el teórico jurídico inglés William Twining (2000) al debatir las posiciones del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos. Usando las novelas de Italo Calvino y las ideas de la filósofa Susan Haack, Twining propone distinguir entre ‘posmodernismo irracionalista’ y ‘posmodernismo imaginativo’ con el fin de rechazar el primero y acoger el segundo (salvando así lo mejor de las contribuciones de Santos a la comprensión de la globalización) en la medida en que el último pero no el primero permite reconocer las ‘muchas maneras de conocer’, sin que por ello sea necesario renunciar a las pretensiones de verdad mediante la confusión entre epistemología y ontología, propia de los posmodernistas irracionalistas. Mantener la distinción implica no colapsar la realidad de la experiencia (la ‘justicia sentida’) en favor de los discursos abstractos o formales. De manera análoga, el antropólogo David Haaken (1999) ha defendido el potencial de la etnografía para el mejor entendimiento de las cone-

xiones entre computarización y cambio social o, en sus palabras, “para hacer etnografía en el ciberespacio”. El punto resulta fundamental para nuestra crítica cultural de la sociedad globalizada en la medida en que bien puede afirmarse que los firmantes del “Llamado de Porto Alegre” han articulado en ese documento un tipo de experiencia sentida acerca del ciberespacio (en el sentido en que este término designa el espacio social actual) que se contrapone al discurso abstracto y formalizable de los globalizadores fuertes, en particular al de los economistas (que, dicho sea de paso, es análogo al discurso de la ‘revolución computacional’ en *cyberspace studies*) y que merece ser estudiado. Establecer la validez epistemológica de las ‘muchas maneras de ver’ es una condición indispensable para legitimar (establecer los méritos) del conocimiento experiencial de los firmantes de Porto Alegre frente a la legitimidad ya constituida del discurso abstracto (de los economistas, en este caso). Pero además, el perspectivismo epistemológico sirve a los propósitos de a) posibilitar un ‘cambio de perspectiva’ (*switch of standpoint*, Twining, 2000); se trata aquí de un instrumento pedagógico-epistemológico mediante el cual, por ejemplo, se posibilita el tránsito de la perspectiva privilegiada al interior de la disciplina económica, socio-cultural y jurídica de ciertos actores sociales (Davos sería una instancia ejemplar) hacia la de otros actores ‘subalternizados’ al interior de tales disciplinas (los firmantes de Porto Alegre); y b) defender las pretensiones de verdad de los discursos surgidos de la experiencia de ‘justicia sentida’, frente a las de los discursos abstractos. En este punto se trata de construir una defensa de la legitimidad de los discursos contextualizados en frente de los discursos abstractos, en general. Esta defensa debe tener en cuenta las continuidades y contrastes entre los saberes etnográficos o contextualizados y los de la ciencia natural. Al lado de las continuidades, que son bien importantes, es necesario reconocer los contrastes, que tienen que ver con las respuestas contrastantes que unas y otras maneras de conocer dan a la forma en que la situación y las características del observador pueden afectar lo observado. Se trata de recordar, por ejemplo, que disciplinas tales como la economía, la teoría política y el derecho (los discursos que se autopresentan con un grado mayor de formalidad y abstracción, también los que mayor soporte ideológico prestan hoy al discurso de la globalización fuerte) son formas de saber orientadas al participante y que, en tal sentido, la decisión entre aproximaciones de tipo no-etnográfico (comprometidas con el programa modernista fuerte) y aproximaciones etnográficas (sensibles a la doble culturización de la información humana) al interior de tales disciplinas es una cuestión que de-

pende de las circunstancias y de los objetivos. Dicho de otra manera, se trata de resistir en el interior de las disciplinas (en particular la economía, la teoría política y el derecho), a los intentos de formalizar la experiencia de unos participantes a costa de la de otros, es decir, de afirmar en forma incansable que el programa modernista fuerte (empiricista, positivista, de prueba de hipótesis, experimentación y orientaciones ‘naturalistas’), que trata con la culturización del saber tratando de evitarla, es legítimo solamente en ciertas circunstancias y para el logro de ciertos objetivos, y que resulta igualmente legítimo responder a ella (la doble culturización del saber) compensándola de manera activa. Con esto quiero decir, por ejemplo, lograr comprensión acerca de la manera en que la propia cultura de origen puede moldear la respuesta propia a ciertos eventos en otra cultura, y que una conciencia crítica de este proceso significa que uno está mejor preparado para compensar algunos de los elementos prejuiciosos en la construcción cultural del conocimiento propio, mediante la anticipación de sus posibles efectos (Hakken, 2000: 40). Me parece que este tipo de comprensión puede lograrse a través de la educación antropológica y de los estudios culturales trans-nacionales, los cuales encuentran aquí un espacio de renovación más allá de los paradigmas empiricista y culturalista. Al cúmulo de problemas que envuelve la construcción de este tipo de argumentos en defensa del perspectivismo epistemológico y la contextualización, y en contra de la falacia epistémica (confundir epistemología y ontología) los denomino ‘el problema de las muchas maneras de conocer’ o mejor, de ‘la descolonización del saber’. Pienso que este es un punto de partida necesario y suficiente para la renovación del programa de los estudios culturales en América Latina.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Coronil, Fernando. 2002. *La magia del Estado*. Caracas: Nueva Sociedad.
- De Sousa Santos, Boaventura. 1999. *De la mano de Alicia*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Hakken, David. 2000. *Ethnography@ Cyberspace. An Ethnographer Visits the Future*. Oxford: Routledge.
- Twining, William. 2000. *Globalisation & Legal Theory*. London: Butterworths.
- Zizek, Slavoj. 2001. *Did Anybody Say Totalitarianism?* London: Verso.