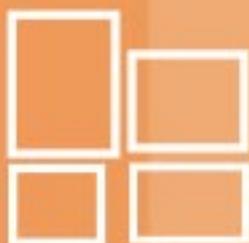


TERRITORIOS DEL SABER



POSIBLES y Plurales

Analíticas para no perder el acontecimiento

Olver Quijano Valencia

Editorial Universidad del Cauca
Serie Estudios Sociales



TERRITORIOS DEL SABER

POSIBLES y Plurales

Analíticas para no perder el acontecimiento

Olver Quijano Valencia

POSIBLES y Plurales

Editorial Universidad del Cauca
Serie Estudios Sociales

- © Posibles y plurales
Analíticas para no perder el acontecimiento
- © Olver Quijano Valencia, 2008
E-mail: oquijano@unicauca.edu.co;
olver67@yahoo.com

Primera edición:
Editorial Universidad del Cauca
Popayán Colombia, junio de 2008
ISBN: 978-958-9451-76-2

- © Editorial Universidad del Cauca
Calle 5 No 4-70
Popayán Colombia

Diagramación

Lucy Alejandra Cruz Astudillo

Impresión

Taller Editorial Universidad del Cauca

Corrección ortográfica y de estilo

Felipe García Quintero

Fotografías

Hugo Guerrero
Yuliana Ríos E.
Olver Quijano V.
Claudia Cruz A.
Proyecto «Artesanos de Alegorías»
(Javier Tobar/ Cristian Estrella)

Copy Left

Se permite la copia total o parcial, en papel o en formato digital de los contenidos de este libro siempre y cuando se respete la autoría y su utilización sea con fines académicos y no lucrativos.

Impreso en Colombia

Esta publicación contó con el apoyo financiero del Instituto de Estudios de Postgrado de la Facultad de Ciencias Contables, Económicas y Administrativas de la Universidad del Cauca, Colombia. Luís Alfonso Calvo Arias (Director) y de la Alcaldía Municipal de Cajibío (C). Juan Manuel Jaramillo Hurtado (Alcalde 2008 - 2011).

Contenido

A modo de prefacio	
Desencanto, disolución y pluralización intensa	9
Totalidad, ontologización, proliferación y potencia de la multiplicidad. Señales para profanos y contraconductuales	17
¿Recorre la civilización el mismo camino del Sol? Crítica poscolonial e insurgencia epistémico/existencial	37
Biopolítica, subjetividad y captura. (Re)(des) codificando los flujos peligrosos	69
Visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad	89
Entorno global, estudios culturales y agenciamientos	115
La transición paradigmática y los agenciamientos sociales latinoamericanos	133
Las músicas y sus ofrecimientos analítico/políticos para la nueva geografía de re(ex)sistencias	145
Referencias	157

**Para Clemencia (mi madre).
A su incansable complicidad y “alcahuetería” vital**

**A Juan Esteban (mi hijo),
... por supuesto**

Agradecimientos

El presente trabajo tiene su origen en las actividades académicas e intelectuales, curriculares y extracurriculares del programa de Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina “Simón Bolívar” en Quito, Ecuador. Su continuación se produce en algunas conversaciones sostenidas en mis clases de pregrado y postgrado en la Universidad del Cauca y en otras instituciones colombianas, así como en distintos espacios socio/culturales donde múltiples voces, sujetos y actuaciones me muestran siempre sugerentes “camino experimentales de pensamiento” y acción. De ahí que mis agradecimientos los debo en especial a Catherine Walsh –directora del programa doctoral-, a los profesores Santiago Castro-Gómez, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Walter Mignolo, Agustín Lao-Montes, Michael Handelsman, Roque Espinosa, Alejandro Moreano, Julio Echeverría, Nelson Maldonado-Torres y Javier Sanjines. A mis compañeros bolivianos Yuri Torres, Esteban Ticona y José Luis Saavedra; a l@s ecuatorian@s Patricio Guerrero Arias, Santiago Páez, Edizon León, Samyr Salgado, Raúl Mideros y Dolores López; a l@s colombian@s Santiago Arboleda, Lázaro Valdelamar, Ricardo Lambuley, Martha Bustos, Adolfo Albán, Martha Cecilia García y Patricia Vargas. En otros espacios socio/culturales mis gratitudes se extienden a quienes desde la vida cotidiana, las músicas, las fiestas, la ironía, los salsabrazos, construyen escenarios políticos y vitales para denunciar, anunciar, agenciar, preguntar, abrazar, gritar, imaginar y cantar, todos actos propios de nuestra América singular, multicolor, festiva y sentipensante. En medio de nuestro clima de bohemia, irreverencia y hasta desclasificación, mis reconocimientos a la *parceria* de Guillermo Martínez P, Oscar Sandoval Zúñiga, Carlos Corredor J., Luis Alfonso Calvo A., Oscar Ayerbe Vivas, Andrea Rivera E., Rolando Chicangana, William Rojas Rojas, Javier Tobar, Arizaldo Carvajal, Edgar Gracia López,

Carlos Mario Ospina, Gregorio Giraldo, Carlos Rosero R., Javier Velasco G., Eduardo Ospina R. Mauricio Gómez V, Juan Abel Lara, Luis Muñoz M., Julian Muñoz M.; y entre otr@s, a los *parceros* de mi pueblo — Cajibío (C) —, quienes desde la singularidad de sus vidas, continúan haciéndome sentir parte del mapa de sus afectos. Todos y todas, un@s académic@s, otr@s intelectuales, pero ante todo cómplices en mi regreso a la vida, la (loc)academia y el em-rumbamiento.

Asimismo y como siempre, estas reflexiones serían impensables sin la complicidad y “*alcahuetería*” afectiva de Clemencia –mi madre- y de Jairo –mi hermano-; la gran energía que ha traído a mi vida Juan Esteban –mi hijo-; las músicas vitales de Jonás –mi hermano-; el fantasma afectuoso de Vicente –mi padre-(+); las esperanzas que siempre he compartido con Gladis, Alix, Janeth, Jamir, Gloria –mis herman@s-; la compañía y solidaridad siempre dispuesta de mis sobrin@s Ana Lucía, Claudia Andrea, Cesar Augusto, Edinson Alejandro, Francia Milena, Claudia Johana, Edwin A., Julián, Santiago, Daniela, Daniel, Didier Fernando, Brayan Esteban, Cesar Jr., Andrés Felipe, Maycol y Miguel. También movilizan esta reflexión, los sentidos, sinsabores y sinsentidos de los amores incondicionales, furtivos, permitidos y fugaces; y claro, la experiencia compartida con algunas comunidades campesinas e indígenas del departamento del Cauca, Colombia, desde donde persisto en el intento por comprender el valor de nuestras complejidades culturales y la marginalidad de la cultura occidental, en tanto portadora de la razón, el progreso y el sentido. Justamente por ell@s y otr@s que se me escapan, esta es una reflexión colectiva e indisciplinada, una narrativa construida con muchas manos, muchas voces, silencios y susurros, justamente en espacios/tiempos de la proliferación/efectuación de mundos *posibles y plurales*, donde se combate el desencanto, se recuperan las opciones de experimentación creativa y se movilizan agencias/agentas siempre en favor de la VIDA.

Desencanto, disolución y pluralización intensa

La interpretación del mundo moderno y contemporáneo desde distintas atalayas hermenéuticas, entendidas como nuevas *koinés* o nuevos lenguajes comunes y propios de las culturas de nuestros tiempos, se presenta a partir de una miríada de prácticas académicas e intelectuales como horizontes analíticos, donde se configuran profusas lecturas, apelando al fenómeno de la secularización —sobreproducción de significaciones—, a la caída de la narración metafísica universal de sentido, a la multivariada cognoscitiva y epistémica, y al nihilismo entendido como “la situación en la cual el hombre abandona el centro para dirigirse hacia la X” (Vattimo, 1998:23). Distintos pensadores nos presentan desde sus analíticas una especie de “ontología del presente” y, por consiguiente, una suerte de desprendimiento, como forma de estar en escenarios asistidos por su “heterogeneidad histórico/estructural” y por la multiplicidad irreductible de universos culturales.

Tales apreciaciones inscritas en principio en el legado del “pensamiento menor” occidental y en la “filosofía de la diferencia”, pero alimentado desde otras locaciones epistémicas y con innumerables sujetos epistémicos situados en el “sur global”, tienen su anclaje en el cúmulo de esfuerzos que agencian la interpretación del espíritu de nuestros espacios/tiempos, claro está, en el contexto de una perspectiva nihilista y desencantada de la modernidad y de sus corolarios.

Parte de la explicación nihilista del fenómeno se mueve inicialmente entre Nietzsche y Heidegger. Para el primero el asunto se resume en la muerte de Dios o en la “desvalorización de los valores supremos”; para el segundo se trata de la reducción del ser a valor, concretamente la transformación del valor de uso al valor de cambio. Así, el nihilismo no es presentado como la prefiguración catastrófica de nuestro tiempo, contrariamente cree Vattimo que se trata no de un enemigo adicional, sino de una posibilidad particular, por cuanto “en efecto, a los hombres no les queda más que acostumbrarse a “convivir con la nada”; es decir, a “existir sin neurosis en una situación donde no hay garantías ni certezas absolutas”. De aquí la tesis/programa según la cual “hoy, no es que no nos sentimos a gusto porque somos nihilistas, sino porque somos todavía muy poco nihilistas, porque no sabemos vivir hasta el fondo la experiencia de la disolución del ser”; o sea, porque tenemos todavía unas formas de nostalgia por las totalidades perdidas.

No es tampoco un nihilismo fuerte, tendiente a edificar un nuevo absolutismo sobre los escombros de la metafísica, valga decir, un nihilismo que sustituye la voluntad del hombre a la voluntad creadora de Dios. Se trata en cambio de un nihilismo débil, liviano, que habiendo vivido hasta el fondo la experiencia de la disolución del ser, no tiene ni añoranzas por las antiguas certezas ni deseo de nuevas totalidades. De aquí su carácter constitutivamente renovador y su consonancia con el hombre de buen temperamento del que hablaba Nietzsche en la filosofía del amanecer, describiéndolo como un individuo libre de resentimiento, privado “del tono gruñón y del emperro: las notas molestosas de los perros y de los hombres envejecidos bajo una cadena”. En síntesis, para Vattimo (1992:194), siguiendo a Nietzsche, el nihilismo es descrito precisamente en términos de desencanto: el hom-

bre europeo, mediante la racionalización de la existencia social, hecha posible por la moral, la metafísica y la religión —o sea por la creencia en Dios, en el orden objetivo del mundo, etc—, ha llegado a ser capaz de percibir el carácter ficticio propio de la moral, de la religión y de la metafísica”.

En contraposición con algunos críticos de la postmodernidad, para quienes este fenómeno constituye una moda pasajera y parte de la retórica extravagante de nuestro tiempo, Vattimo considera que el término y tal fenómeno sí tiene sentido, y que tal sentido se expresa, de una parte en el hecho de que, en alguno de sus aspectos esenciales, la modernidad ha concluido, y de otra con la presencia de la sociedad de la comunicación generalizada, no una sociedad “iluminada” y transparente, sino ante todo, caracterizada por la complejidad y el caos relativo, considerados, a su vez, como los *loci* de nuestras esperanzas de emancipación y éxodo.

Frente al desencanto moderno, configurado a partir de la verificación de que es ingenuo pensar que haya un punto de vista superior, omnicompreensivo, capaz de unificar todos los restantes, se exalta cómo cada sujeto significa el mundo, reconociendo la “(exclusiva) responsabilidad humana en la creación de sentido, y del hecho de que tal responsabilidad sea un derecho/deber del individuo. Es evidente entonces no sólo la emergencia sino igualmente el posicionamiento de múltiples y singulares epistemes y analíticas desde donde se proporciona sentido a la existencia, inclusive desde el valor y la potencia del lugar.

En tal dirección, es claro para Vattimo que el colonialismo y el imperialismo europeos en todas sus manifestaciones, han llegado a su fin, y que enfrentan su crisis justamente por la liberación de las diferencias, y por el efecto emancipador de la liberación

de las racionalidades locales, lo que suscita el encuentro con otros mundos y otras formas de vida y de existencia al seno de la denominada “multiplicidad de universos culturales” y “proliferación de mundos posibles”.

Entre las grandes implicaciones del desencanto moderno, autores como Vattimo se interrogan por la incidencia en el campo político y en la relación teoría/práctica. En el primer caso, y específicamente pensando en el presente/futuro de la izquierda, se pregunta si “lo que falta a la política, y en especial a la política de izquierda, ¿es una teoría fundada, capaz de dar fuerza y coherencia lógica a los programas de acción progresista?, preocupación basada en la pregunta por el rumbo de una izquierda que coquetea al liberalismo e intenta una “reapropiación “secularizada” de la herencia del pensamiento burgués”, y una izquierda que sin el reestablecimiento de los valores liberales, apela a una notable inyección de nihilismo, repensando de modo radical y refundamentándose en favor de la acción progresista.

En el segundo caso —la relación teoría-práctica—, Vattimo (1992:185,187) muestra cómo se ha padecido un proceso de transformación relacionado con la erosión tanto de la misma noción de “proyecto” teórico como de la noción de fundamentación. Significa que no se puede insistir en “forzar la teoría para legitimar las opciones políticas, incluso las más contingentes y técnicas. No obstante, se insiste en que “ni la traición al desencanto ni el fracaso del proyecto moderno obedecen principalmente a “defectos” de la teoría; por lo que tampoco la reasunción del proyecto o más una radical fidelidad al desencanto se pueden dar como “consecuencias” o “aplicaciones” de alguna teoría correcta. Se trata no sólo de aspectos o razones de tipo filosófico e intelectual, sino ante todo de circunstancias his-

tórico/sociales que rebasan la capacidad explicativa de los presupuestos teóricos modernos e instalan y multiplican los centros de acopio e interpretación de los acontecimientos.

En medio del desencanto moderno, el cual también es el desencanto democrático y hasta existencial, Vattimo (1990:78) afirma que “junto con el fin del imperialismo y el colonialismo, otro gran factor ha venido a resultar determinante para la disolución de la idea de la historia y para el fin de la modernidad: se trata del advenimiento de la sociedad de la comunicación [...] una sociedad en la que los *mass media* desempeñan un papel determinante; éstos caracterizan tal sociedad no como una sociedad más “transparente”, más consciente de sí misma, más “iluminada”, sino como una sociedad más compleja y caótica; “caos” relativo donde residen algunas esperanzas de emancipación, no obstante el influjo de la noo-política (conjunto de técnicas de control en espacios abiertos y bajo el imperio de la modulación), ejercida sobre el cerebro, la memoria y su potencial virtual (Lazzarato, 2006:93).

Este tipo de sociedad da cuenta del “mundo de culturas plurales” y del “régimen pluralístico de la sociedad compleja”, donde los *mass media* posibilitan la liberación de racionalidades locales, según él, por su carácter liberador y por la generación de la ampliación de sentidos, donde la capacidad de interpelación y de resistencia, parece no ser significativa, ni determinante. En otras palabras, la “toma de la palabra por las minorías” no es sólo interpelación, es una producción, una derivación de los *mass media*, no una reconfiguración del mapa geopolítico y socio-cultural, agenciado por procesos de descolonización y emancipación instalados en diversos contextos. Así el “tufillo” poscolonial manifiesto por Vattimo, especialmente en la *sociedad transparente*, podría a pesar de sus aparentes proximidades con proyectos

políticos populistas, socialdemócratas y de izquierda en varias latitudes, hacer parte del cúmulo de estrategias de reactualización del logocentrismo occidental, máxime si en verdad, no logra desprenderse de la matriz de un occidente solipcístico y omnicompreensivo.

Es claro en este mismo sentido, que para autores como Vattimo desde una lectura ligera y *cool*, en ambientes pos/pos/pos, el imperialismo y el colonialismo han llegado a su fin; afirmación movida por el predominio de la sociedad de la comunicación generalizada, la que es presentada como una máquina generadora de todo: sentidos, alteridades y diferencias. Es ingenua tal afirmación, en tanto, si bien el colonialismo visto como sistema de dominación política formal de unas sociedades sobre otras, tienen la apariencia de ser cosa del pasado; su espíritu está en una multiplicidad de fenómenos coloniales o, por lo menos, en la colonialidad como modo más general de dominación en el mundo actual, la que continúa a manera de “colonialidad global del proyecto neoliberal”. Asimismo, es absolutamente claro cómo hoy nos encontramos ante un poder imperial altamente concentrado y con localizaciones precisas, lo cual se contrapone a las presunciones de Vattimo, quien al postular el ideal de la moderación¹ y su valor en la construcción del orden, soslaya la actual reconfiguración del poder mundial y de sus prácticas imperiales.

1 El ideal de la moderación para Vattimo (1992:95) se deja ver en tanto, en la situación actual, “en la cual los débiles no pueden sino perecer, no son los más violentos los que están destinados, a la postre, a llevarse la mejor parte, sino, al contrario, “los más moderados, aquellos que no tienen necesidad de principios extremos. Aquellos que pueden pensar al hombre con una considerable reducción de su valor, sin devenir por ello, ni pequeños ni débiles.

La lectura sugerida por Vattimo en el marco de la hermenéutica como idioma común de la cultura contemporánea y de la postmodernidad, que según él recorre el mundo, muestra en efecto, de una parte, el desencanto de la modernidad y, de otro, las esperanzas emancipatorias propias de los pos/pos/pos; las que paradójicamente al potenciar lo *ligh* y la crisis de proyectualidad, proporciona salidas a las contradicciones sociales. El asunto, el cual parece inscribirse en el conjunto de discursos tranquilizadores propios de cierto relax actual, en el campo del conocimiento sugiere aspectos de interés tales como la “disolución de las estructuras fuertes y violentas” de tradiciones como el positivismo y el racionalismo, en favor del pluralismo y de la multivariiedad científico/cognoscitiva. Empero, existe todavía el residuo de la pretensión fundamentadora, donde el presunto diálogo de saberes más parece ser un gran monólogo y una estrategia de reactualización y reacomodo del logo/grafó/eurocentrismo, en la que la inclusión en abstracto es preconizada y la exclusión en concreto es practicada.

De cierta manera, el presente trabajo se inscribe en algunas de estas consideraciones muy tímidamente recogidas en las ciencias sociales hegemónicas, las que en su afán racionalista, totalizador, universalizante, aún persisten en la “transformación sin la debida comprensión” y en el estudio de los fenómenos con recetas y soluciones preconcebidas, haciendo que en tal ritual, en efecto se pierda la potencia del acontecimiento. Constituye entonces este conjunto de reflexiones un momento específico en nuestro viaje intelectual y vital, en el que muchas de las ideas y percepciones con las que habitualmente explicábamos el mundo, paulatinamente han perdido tal fuerza y capacidad, justamente al verificar que la apuesta científicista, racional y letrada, asiste a su declive, en medio de la arquitectura del mundo cultural en

la que distintos sujetos y locaciones epistémicos se posicionan de cara a las mutaciones cognoscitivas contemporáneas, la potencia del cada vez más intenso diálogo inter/multicultural y la emergencia de saberes de enorme singularidad, lo que deviene en nuevas actitudes hermenéuticas. En esta analítica, se localizan las reflexiones que integran *Posibles y Plurales*, desde donde se exhorta, en general, a la construcción de una ciencia social más multi/intercultural en respuesta a la multiplicidad de actores y productores del conocimiento como a la pluralidad de epistemes y modos de significar y proporcionar sentido al mundo.

Desde estas atalayas analíticas, el mapa del libro se teje a partir de diversas aproximaciones movilizadas en medio de consideraciones en torno a tópicos y problemas relacionados con fenómenos tales como: “desencanto, disolución y pluralización intensa”; “totalidad, ontologización, proliferación y potencia de la multiplicidad”; “crítica poscolonial e insurgencia epistémico/existencial”; “biopolítica, subjetividad y captura”; “visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad”; “entorno global, estudios culturales y agenciamientos”; “transición paradigmática y agenciamientos sociales latinoamericanos” y “las músicas y sus ofrecimientos analítico/políticos para la nueva geografía de re(ex)sistencias”; reflexiones todas que intentan a modo de pistas y señales para profanos y contraconductuales, contribuir a la ampliación de las miradas en contextos de “creación y efectuación de una multiplicidad de mundos posibles” (Lazzarato, 2006:180), planos elegidos como parte de las agencias/agendas de los movimientos sociales y las singularidades irreductibles que integran nuestro complejo y diverso entramado socio/cultural, que parece hoy no resistir un “otro” absoluto.

Totalidad, ontologización, proliferación y potencia de la multiplicidad

Señales para profanos y contraconductuales

Uno de los medulares elementos analíticos extractados de la obra de Edward Said (2002) como contribución a la interpretación del conjunto de relaciones de occidente con otras áreas geoculturales, alude al develamiento de un estilo occidental que nomina, domina, ontologiza, (re)estructura y ejerce autoridad sobre Oriente —y en nuestro caso, sobre el “sur global”—; patrón que apelando a aspectos ideológicos y de representación, da cuenta del “otro” a través de invenciones que integran la gramática de la dominación socio-económica y político-cultural. En ese repertorio de dispositivos se distinguen los que postulan e instauran mitos unificadores, pensamientos doctrinales, teorías/prácticas generales y totalizantes, falsos universales, diseños globales, metalenguajes universales, modelos mayoritarios, entre otros, que bien definen un universo de representación, una lógica totalizadora y una totalidad ontológica, desde donde se construyo —se construye— la empresa (neo)colonial, con soportes epistemológicos propios de las ciencias, siempre preconizadoras de políticas y prácticas de la totalidad y de la universalidad.

En este horizonte se configuran y desenvuelven las ciencias, las instituciones, la economía, los sujetos, las que independientemente de los particularismos, de los contextos diferenciados, de la multiplicidad y de la singularidad, han sido moldeadas por las diversas manifestaciones del pensamiento moderno/imperial (teología, egología (sujeto moderno), organología (organización del conocimiento y conocimiento de la organización)); realidad que no obstante su influjo y capacidad de determinación, enfrenta “devenires moleculares”, otros agenciamientos sociales y procesos de desprendimiento de los principios y asunciones que regulan la arquitectura del mundo, expresada en una suerte de pensamiento único y de aspiración monocultural, paulatinamente dislocado ante la pluralidad de mundos y de proyectos existenciales.

En medio del imperio, la ceguera y la sordera de las teorías y lógicas generales/universales, al igual que Said (2004:38), “yo me considero temperamental y filosóficamente contrario a las vastas sistematizaciones o teorías totalizantes de la historia de los hombres” y de las mujeres, pues ante la “heterogeneidad histórico estructural”¹ propia de toda formación socio/cultural, estas teo-

1 La heterogeneidad histórico/estructural, según Quijano (1989), está referida al modo característico de constitución de nuestra sociedad; es decir, a partir de una combinación y contraposición de patrones estructurales cuyos orígenes y naturaleza son muy diversos entre sí. En este sentido, América Latina es una totalidad en que se articulan diversos y heterogéneos patrones estructurales. El capitalismo no es el único patrón estructural de la totalidad social de América Latina, aunque es ya el eje central que la articula. Por ello la lógica del capital no es, no podría ser, la única que actúa en esa heterogénea totalidad, ni en ninguna de sus instancias. La “heterogeneidad histórico estructural” hace alusión a “toda existencia social, o «sociedad» o «cultura» o «civilización», como una configuración de elementos que proceden de muy diversas historias y geografías, o «espacios/tiempos» — como hemos comenzado a decir varios, incluido Immanuel Wallerstein (hasta donde conozco, esos términos fueron propuestos por Haya de la Torre en los años de la Segunda Guerra Mundial) — y se relacionan entre sí de modo

rías y sus cánones universales, no obstante su eficacia legitimadora/colonizadora, han terminado evidenciando su impertinencia al enfrentar un escenario de múltiples voces, rostros, lógicas y epistemes, o un sinnúmero de mundos diferentes, posibles, heterogéneos, fluidos, conflictivos, discontinuos, complejos e irregulares que manifiestan como “siempre hay algo que permanece afuera”, “algo que siempre se escapa”, “un universo incompletamente sistematizado”, propio de “la teoría de las relaciones exteriores”, “flotantes”, “variadas”, “fluidas” que nos hace salir del universo de la totalidad y entrar en el mundo del pluralismo y de la singularidad, donde las conjunciones y las disyunciones entre cosas son en cada momento contingentes, específicas y particulares y no remiten a ninguna esencia, sustancia o estructura profunda que las pudiese fundar” (Lazzarato, 2006: 19).

Este debate, a pesar de contar con diversos registros, tanto en el plano metropolitano como en el campo del “sur global”, y en el marco de las teorías de la multiplicidad y la singularidad, no deja de presentar al conocimiento científico y a la ciencia moderna como universal, omnicompreensiva y determinista, siempre en el marco de lenguajes y políticas imperiales del sujeto y del conocimiento, los que manifiestan la incapacidad de unos y la capacidad natural de otros en la producción cognitiva y, por consiguiente, en la gestión de un mundo disciplinado/controlado/modula-

discontinuo, inclusive conflictivo, pero formando un conjunto activo; esto es una estructura de elementos históricamente heterogéneos, discontinuos. Y en la historia que conocemos, esas relaciones dan lugar a patrones de poder específicos, históricamente específicos, en cada periodo. De ese modo, el concepto de heterogeneidad histórico-estructural propone un concepto y una perspectiva de totalidad radicalmente otra que en el eurocentrismo. América Latina es un caso *par excellence* de esa perspectiva de «heterogeneidad histórico-estructural», de esa idea nueva de «totalidad histórica». (Quijano en aclaraciones vía E-mail a Catherine Walsh, julio 2005).

do. En nuestro tiempo, estos planteos y sus categorías sucumben paulatinamente ante una especial cartografía de las singularidades, un nuevo clima político e intelectual propio de múltiples posiciones de sujeto y, entre otros, de un conjunto de agenciamientos que confrontan la lógica totalizadora y las hegemonías cognitivo/existenciales.

Los denominados “modelos mayoritarios” preconizados y practicados en los diversos planos de la vida socio/cultural y en contextos diferenciales, han sido movilizados desde su génesis, por principios y leyes unitarios/universales desde donde “lo común no es una síntesis, sino un dispositivo de selección” (Lazzarato, 2005:12), un dispositivo de poder, un “dispositivo de captura”² que constituye el sustrato y fundamento de las ciencias, las que en tanto elemento constitutivo del proyecto expansivo/colonial/imperial moderno, actúan en la coordinación universal de la vida y el desenvolvimiento de los sujetos, los espacios socio/naturales y los saberes, mediante la edificación y consolidación de una suerte de única plataforma de observación científica sobre el mundo social.

Esta lógica y práctica de “englobamiento clausurante, totalizante y totalitario” (Levinas, 1987:10), propia de los “grandes” sistemas filosóficos y de pensamiento, se orienta bajo el propósito de de-

2 Por el insistente uso del vocablo dispositivo en esta aventura analítica, es preciso indicar que para tales efectos, dispositivo, siguiendo a varios autores alude a: “en su raíz latina, *dispostus* hace referencia tanto al acto de disponer como al resultado de ese acto. Nos hallamos, como en el caso de la palabra institución, en la encrucijada de dos itinerarios posibles pero contrapuestos: uno estático y el otro dinámico. El acto, la acción de disponer (que es la que aquí nos interesa) conlleva, por su carácter procesual, un doble movimiento. En un polo de la relación hay un sujeto que ordena, regula, prepara una cierta disposición espacial de personas e instrumentos, mientras que en el polo opuesto, los dispuestos oponen a la obligación de la disposición sus propias líneas de aquiescencia, sustracción, resistencia o fuga” (Curcio, 2005:97)

sarrollar un sistema abarcador y omnicompreensivo o de “una jerarquía de la totalidad de los entes, incluidos el ser humano y sus fines, donde el grado de racionalidad de la vida de una persona podía ser determinado a tenor de su armonía con esta totalidad” (Horkheimer, 2002:46); totalidad de la cual se derivan los cánones y principios, no sólo para los seres humanos sino también para los paisajes físico/naturales. En esta perspectiva, se construyen estratégicamente las “leyes que gobiernan tanto al *cosmos* como a la *polis*”; propias de una suerte de “habitantes del punto cero” (Castro-G, 2005b:18,27), leyes y sujetos cobijados por la arrogancia de una razón excluyente/racista, desde donde, finalmente se constata cómo la totalidad constituye no solo una categoría derivada de la intolerancia epistemológica, sino ante todo, una gran distorsión epistemológica.

Ciertamente, esta suerte de pensamiento doctrinal y de apuesta a una ciencia monocultural cargada de categorías dicotómicas y de preceptos deterministas/cientificistas y teleológicos, es lo que en nuestros espacios/tiempos hacen que sea corriente hablar de una parte, cómo las teorías están fuera de lugar y de otra, cómo la realidad latinoamericana y de otros escenarios otrora tercermundistas, paulatinamente se convierten en una especie de precipicios de la(s) teoría(s). La reflexión sobre el asunto indica cómo “en nuestros países se ve cada vez más claro que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo [...], pues la razón indolente y perezosa, que se considera única, exclusiva, no se ejercita lo suficiente para poder mirar que el mundo tiene una diversidad epistemológica inagotable, y que nuestras categorías son muy reduccionistas”. De ahí que sin duda, “no es posible hoy una epistemología general, no es posible hoy una teoría general. La diversidad del mundo es inagotable, no hay teoría general que pueda organizar toda esta realidad” (Santos, 2006b:18, 20, 32)

Es este el tipo de racionalidad que no solo se presenta como correcta y suficiente, sino que impone un monopolio de la razón y la comprensión, a la vez que define, naturaliza e institucionaliza una locación y un sujeto epistémico, derivando cartografías cognitivas geopolíticas que establecen un racismo cultural/epistémico, que a su vez postula una ceguera y sordera cognoscitiva suscitada por su pretendida universalidad, la que al desconocer la potencialidad epistémico extraoccidental o de otras latitudes, se erigió —se erige— en otro de los tantos autoritarismos, expresados justamente en universales abstractos³. Es desde este horizonte como se configura una visión y una práctica que determina el ordenamiento socioeconómico, político/cultural y epistémico, originado en gradaciones y clasificaciones fincadas a su vez en una *imago* del hombre y de la humanidad, todo ello bajo el pretendido predominio del espíritu y del sujeto hegeliano, cartesiano, marxiano, kantiano, hobbesiano, freudiano, roussonian, keynesiano, smithiano, etc, o del aparato de la ciencia moderna.

La empresa de la ciencia moderna en tanto “calle de dirección única” y proyecto determinista, establece una política imperial cognoscitiva, reprimiendo e inobservando la multiplicidad, y re-

3 Tal universalismo abstracto se explica como lo ha aclarado Ramón Grosfoguel (2007:65) en dos sentidos a saber: “primero, en el sentido del enunciado, de un conocimiento que se abstrae de toda determinación espacio temporal y pretende ser eterno; y segundo, en el sentido epistémico de un sujeto de enunciación que es abstraído, vaciado de cuerpo y contenido, y de su localización en la cartografía de poder mundial, desde donde produce conocimientos, para así proponer un sujeto que produce conocimientos con pretensiones de verdad, como diseño global, universal para todos en el mundo. El primer tipo de universalismo abstracto, ha sido cuestionado dentro de la propia cosmología y filosofía occidental. Pero el segundo sentido de universalismo abstracto, ha continuado hasta nuestros días, con el punto cero de las ciencias occidentales, aun entre los críticos del propio René Descartes, y es uno de los legados más perniciosos del cartesianismo”.

duciendo desde sus cánones y protocolos, la infinitud de los mundos a un mundo disciplinado/controlado/modulado. De ahí que, por principio básico, la idea de totalidad pregonada, implica y señala que “el todo y las partes corresponden a una misma lógica de existencia. Es decir, tienen una homogeneidad básica que sustenta la consistencia y continuidad de sus relaciones, como en un organismo, o en una máquina, o en una entidad sistémica (Quijano, 2000a:354); asunto que no deja espacio y posibilidad a la diferencia y la singularidad, o que en su defecto la asume sin la comprensión debida, en donde evidentemente “la diferencia sin inteligibilidad conduce a la inconmensurabilidad y, en última instancia, a la indiferencia” (Santos, 2006a:32).

La ciencia moderna y sus presupuestos totalizantes se reafirman como elementos centrales del guión e itinerario colonialista, en el que muchas cosas se hicieron impronunciadas, inimaginables y en el que muy pocas cosas pueden pensarse por fuera de la totalidad y la universalidad. Es este el horizonte determinista de la ciencia moderna, en el cual y desde distintas formaciones disciplinarias y áreas del conocimiento, se agencia la conformación del “sistema-mundo moderno/colonial” con la intervención de sujetos “adelantados que elaboran códigos bajo principios generales” (Castro-G, 2005a:191), estableciendo a su vez, verdades absolutas/universales, con el protagonismo de diversos científicos, para quienes su tarea se centra (ba) en hacer una ciencia universal del mundo, un saber infalible y definitivo, un universo de verdades, propósito cuya concreción sacrifica la diversidad epistemológica/existencial y cultural del mundo.

Esta suerte de “estructuración universal de la razón” y privilegio de la ciencia como modo central y hegemónico del saber/conocer, es asistida según Santos (2006c:2,3), por numerosas “destruc-

ciones creadoras” que suscitan grandes “epistemicidios”⁴, producto de la defensa a ultranza de una visión científica del mundo que sacrifica otros modos de conocimiento, con el resultado de un desperdicio y destrozo de mucha experiencia cognitiva humana. Toda una “epistemología de la ceguera”, una epistemología que excluye, ignora, elimina y condena a la no existencia epistémica todo lo que no es susceptible de incluirse dentro de los límites de un conocimiento que tiene como objeto conocer para dominar”(Santos, 2006c:32).

El fenómeno se instala en el conjunto de historias locales constituidas estratégica/histórica y paulatinamente en diseños globales (Mignolo, 2003b) que dan cuenta de la imposición universal de un particularismo, de un monoculturalismo con ribetes autoritarios y absolutistas, alimentados y preconizados por las ciencias sociales modernas, cuyas prácticas y construcciones discursivas inciden aún en la definición de la ciencia y los saberes predominantes y en la política imperial cognoscitiva, como parte de la historia canónica/hermética científica occidental y de su mirada sobre el mundo. En este contexto, las ciencias juegan un rol de singular importancia en la legitimación/naturalización y normalización del posicionamiento del saber occidental y de la inferiorización de otras formas de saber/conocer, así como del desconocimiento de la pluralidad epistemológica del mundo. Las

4 Ciertamente, “el genocidio que puntualizó tantas veces la expansión europea, fue también un epistemicidio: se eliminaron pueblos extraños porque tenían formas de conocimiento extraño y se eliminaron formas de conocimiento extrañas porque se basaban en prácticas sociales y en pueblos extraños. Pero el epistemicidio fue mucho más extenso que el genocidio porque ocurrió siempre que se pretendió subalternizar, subordinar, marginalizar o ilegalizar prácticas y grupos sociales que podrían constituir una amenaza para la expansión capitalista o, durante buena parte de nuestro tiempo, para la expansión comunista [...]. El nuevo paradigma considera el epistemicidio como uno de los grandes crímenes de la humanidad (Santos, 1998:431).

ciencias son entonces amigas de la transformación sin la respectiva comprensión del mundo a transformar, “reduciendo la comprensión del mundo a la comprensión occidental del mundo”, proceso agenciado paradójicamente en nombre de “proyectos civilizadores, libertadores o emancipadores” (Santos, 2006a:22).

En definitiva, la genealogía y consolidación de la ciencia social se instala en el contexto del mundo moderno, develando el espíritu y direccionalidad que le asiste como factor constitutivo de proyectos y procesos (neo)coloniales de organización, control y disciplinamiento y modulación de la vida socio/económica y político/cultural. En este sentido, “las ciencias sociales se convirtieron en una pieza fundamental para este proyecto de organización y control de la vida humana. El nacimiento de las ciencias sociales no es un fenómeno aditivo a los marcos de organización política definidos por el Estado-nación, sino constitutivo de los mismos. Era necesario crear una plataforma de observación científica sobre el mundo social que quería gobernar. Sin el concurso de las ciencias sociales, el Estado moderno no se hallaría en la capacidad de ejercer control sobre la vida de las personas, de definir metas colectivas a largo y corto plazo, ni de construir y asignar a los ciudadanos una ‘identidad cultural’” (Castro, 2000a:147).

Las ciencias sociales se comportan como dispositivos para la clausura, el eclipsamiento y la reducción de la multiplicidad y la diferencia, cuyos operadores son los modelos mayoritarios, las teorías generales y de la reproducción/definición y búsqueda de leyes naturales/universales que explican los fenómenos, independientemente de dimensiones espacio/temporales.

Esta mirada reductora y simplificadora de la complejidad y la multiplicidad, pero a su vez rectora en la política y práctica ex-

clusivista en el campo del saber, la ciencia y la investigación, determina y concita perspectivas hermenéuticas que edifican una suerte de crítica y reacción a las totalidades y por consiguiente a los proyectos con pretensiones universalizantes. Desde tales horizontes se concretan y ofrecen significativos cuestionamientos a la epistemología eurocéntrica asumida como neutral, objetiva y universal, donde el tipo hegemónico de producción de conocimiento y de subjetividad, se guía por lo que Castro-Gómez (2005a), ha denominado la *hybris* del punto cero; es decir, “una forma de conocimiento que eleva pretensiones de objetividad y cientificidad partiendo del presupuesto de que el observador no forma parte de lo observado”⁵. Equivale esto a la noción de “centrismo ocular” de Martín Jay (2003), utilizada por Javier Sanjines (2005), para dar cuenta del primado del perspectivismo cartesiano, de un “régimen óptico” o de un modo visual particular de examinar la realidad en el pensamiento y conocimiento occidental, mirada que lógicamente minusvalora, excluye y desconoce otras voces, otros sujetos y otras epistemes, producto de su racismo cultural y epistémico, pues en efecto como vari@s analistas lo han afirmado, la ciencia moderna se comporta como etnociencia, en tanto está profunda y claramente marcada por convenciones particulares, técnicas de demarcación y valores propios.

5 Siguiendo a Castro-G (2005a, 2005b, 2007), “esta pretensión puede ser comparada con el pecado de la *hybris*, del cual hablaban los griegos, cuando los hombres querían, con arrogancia, elevarse al estatuto de dioses. Ubicarse en el punto cero equivale a tener el poder de un *Deus absconditus* que puede ver sin ser visto; es decir, que puede observar el mundo sin tener que dar cuenta a nadie, ni siquiera a sí mismo, de la legitimidad de tal observación. Equivale, por tanto, a instituir una visión del mundo reconocida como válida, universal, legítima y avalada por el Estado. Por ello, el punto cero es el del comienzo epistemológico absoluto, pero también el del control económico y social sobre el mundo.” Sin duda, como lo enfatiza el filósofo colombiano, esto equivale a la manifestación de una *mirada colonial sobre el mundo* propia de un modelo epistémico con anclaje en la modernidad occidental, al igual que Dios, el observador observa desde una plataforma inobservada de observación.

Esta percepción catalogada como la crítica al euro(andro) (etno)centrismo epistemológico, a parte de identificar tensiones en “los puntos de vista del mundo y de las estrategias políticas de aquellos que existen del lado del lugar, el no-capitalismo y el conocimiento local y la mirada crítica del mestizaje desde la “visceralidad”⁶, exalta el potencial político y epistemológico de estas asunciones, prácticas y visiones, justamente como respuestas no sólo al lugar de observación hegemónico, sino como expresión/constatación de “la existencia de regímenes escópicos alternativos provenientes de visualizaciones marginales, surgidas de sociedades periféricas que revierten la lógica que sustenta los centrismos oculares establecidos desde el poder⁷. En suma, estos regímenes escópicos representan y encarnan la conflictualidad racial/epistémica/cultural propia de la complejidad, multiplicidad y heterogeneidad de nuestros espacios/tiempos.

Esta suerte de déficit de las visiones/prácticas totalizantes y universales inscritas en proyectos imperiales y por consiguiente en los fundamentos “fuertes” de las ciencias sociales y en la crítica secular moderna/ilustrada, es la que permite hablar hoy de la imagen y la práctica del “érase una vez la totalidad y la unidad” (Sandoval, 2004:95), no obstante la persistencia de las ciencias como manifestaciones de la producción de lo existente,

6 Para el caso de Bolivia, según el autor, la “visceralidad” es la posición extrema de ese mirar la realidad con “los dos ojos”, promovida por los grupos indígenas durante la segunda mitad de la década de los setenta. Este planteamiento alude a cómo la realidad debe ser interpretada con “dos ojos” y no solamente con el ojo racional que había impuesto tradicionalmente el sector mestizo-criollo en el poder. [...] Según Sanjines (2005:10), se trata de un “punto de partida” diferente que modifica la construcción ocular-céntrica –el ojo racional–

7 Apartes del seminario “Cultura visual y representaciones estéticas de la modernidad”, orientado por Javier Sanjines C., Doctorado en Estudios Culturales latinoamericanos” Universidad Andina, Agosto 2006.

la producción de lo no existente y la reproducción de categorías que insisten en gestionar la vida social.

Así las cosas, la interpretación del espíritu de nuestro tiempo, se soporta en una perspectiva desencantada de la modernidad, en la que se respira el ocaso de la metafísica o de la realidad ordenada racionalmente sobre el fundamento, lo que se explica en el hecho por el cual los metarrelatos o los “grandes cuentos” que daban legitimidad a la marcha histórica de la humanidad, por el camino emancipatorio, científico/técnico e ilustrado, han perdido vigencia histórica y, por tanto valor, y “eficacia” en la orientación del presente-futuro y de nuestros contextos histórico/culturales. En palabras de Vattimo (1992:17), “los “grandes relatos”, aquellos que no se limitaban a legitimar en sentido narrativo una serie de hechos y comportamientos, sino que en la modernidad y bajo el empuje de una filosofía cientista han buscado una legitimación “absoluta” en la estructura metafísica del curso histórico, han perdido credibilidad”. Esto es lo que en la gramática de este autor se denomina el pensamiento “fuerte”, un pensamiento metafísico fundacional, unitario, omnicomprensivo y totalizante, que da cuenta del mundo y de la realidad en tanto se deje ordenar racionalmente; en contraposición al “pensamiento débil” concebido como “postmetafísico”; es decir, “un tipo de pensamiento que rechaza las categorías fuertes, las legitimaciones omnicomprensivas y el modelo de objetividad “científica”.

El universo representacional, legado por la modernidad occidental, hoy enfrenta sugerentemente una “cartografía de las singularidades”, un mundo aditivo donde el total no está jamás hecho y que ‘crece allí y allá’, no gracias a la acción de un sujeto universal, sino a la contribución de singularidades esparcidas, que dan cuenta del tránsito “del principio totalizante a la proliferación de

los dispositivos que constituyen otras tantas composiciones [...] dispositivos que no son solo múltiples, sino también diferentes” (Lazzarato, 2006:28,30), a la vez que postulan otras maneras de vivir, de (re)(de)construir nuevas formas y filosofías de vida, así como agenciamientos académicos e intelectuales, en momentos donde evidentemente y según el pintor colombiano Adolfo Albán (2006), “más allá de la razón occidental, hay un mundo de múltiples colores”.

En medio de estos procesos y demandas no sólo por una justicia social, sino ante todo por una “justicia cognitiva”, habría que reconocer cómo el monotopismo/monologismo del pensamiento moderno y de su promesa de realización universal, instauró paulatinamente la conquista del imaginario y, con ella, la aparente imposibilidad de pensar por fuera de las categorías clasificatorias y ordenadoras de la modernidad. De ahí que, la “letrada servidumbre del poder” (Rama, 1984), los pensadores e intelectuales —hegemónicos y domésticos— cómplices de la colonización a quienes Césaire (2006) llama “perros guardianes del colonialismo”; y en general las ortodoxias/heterodoxias, fieles representantes de pensamientos vanguardistas occidentales que atraviesan el conjunto de las ciencias sociales y del ámbito institucional, muestran como precisamente “el éxito del sistema mundo moderno/colonial consiste en hacer que sujetos socialmente ubicados en el lado oprimido de la diferencia colonial, piensen sistemáticamente como los que se encuentran en las posiciones dominantes” (Grossfoguel, 2006a:22), contribuyendo a la naturalización de locaciones y sujetos epistémicas y no epistémicas.

Desde esta práctica/manía y patología clasificatoria —a modo de plan divino— se ordena y gobierna el mundo, en dirección a un estadio de superioridad y madurez, al que podrán acceder

los “pueblos sin historia” mediante el prolijamiento del “paradigma” racional monocultural de occidente y de sus ideologías y categorías subjetivadoras y de gobierno de la vida social. Es así como se explica la impronta colonial de las ciencias sociales o la “relación histórica entre el colonialismo y el imperialismo como sistemas internacionales de dominio y explotación, por un lado; y, por otro, el uso de la ciencia social en la administración del imperio” (Stavenhagen, 1971:207), aspectos que han sido en gran magnitud, ignorados en los debates socioacadémicos. En esta relación se constata el primado del espíritu teleológico, etno y eurocéntrico del canon científico moderno, que manifiesta cierta direccionalidad de las culturas con arreglo a estadios y niveles de progreso, los que definen dicotomías estratégicas en el campo geo(bio)político y en el desenvolvimiento colonial de diversos campos del saber, a la vez que determinan una visión finalista y, en consecuencia, una meta a la cual ineludiblemente deberán llegar los pueblos en su aspiración creciente de felicidad y perfectibilidad.

Ciertamente, el disciplinamiento del conocimiento, de la subjetividad y de las formaciones disciplinares, fue analizado por la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales, presidida por Immanuel Wallerstein (1996) al explicitar no solo la genealogía de la ciencia social en el contexto del mundo moderno, sino al evidenciar su impronta colonial/imperial, y con ello, develar el espíritu y direccionalidad que le asiste como factor constitutivo de proyectos y procesos (neo)coloniales de organización, control, disciplinamiento, modulación de la vida socio/económica y político/cultural⁸.

8 El informe Gulbenkian al instalar una mirada crítica y develadora alrededor de las ciencias sociales, también constituye una exhortación a su apertura y reestructuración, a la vez que ha servido como referente para dar cuenta de “nuevas” formas de ver, concebir y analizar los

En la analítica de la comisión Gulbenkian se aprecia tanto la edificación histórica de luchas epistémicas y disciplinarias como las batallas por el control del conocimiento sobre la naturaleza y el mundo socio-cultural. Así, es claro como la ciencia social, en tanto empresa del mundo moderno, se remonta a los intentos que desde el siglo XVI, busca desarrollar conocimiento secular y sistemático sobre la realidad; claro está con anclaje en la validación empírica. Esta premisa es adoptada y sacralizada como científica y por tanto como conocimiento cierto, versión que se hace triunfante en el siglo XIX, en tanto ciencia natural en evidente oposición a la filosofía. Tales

mundos; labor materializada en diversos balances, estudios y radiografías que dan cuenta de tales transformaciones. Este amplio compendio tejido alrededor de perspectivas de gran valor académico, intelectual e interpretativo, da cuenta de la constitución y consolidación de las ciencias sociales, la alteración de los modelos y modos analíticos, así como de la apertura de las ciencias, el desvanecimiento de las fronteras disciplinarias, las lecturas en reversa, el requerido indisciplinaamiento, y en general de la existencia y emergencia del pluralismo cognoscitivo y epistémico. Nos referimos entre otros a los estudios y documentos siguientes: Zuleta, Mónica, Cubides, Humberto y Escobar, Manuel (2007) (Editores). ¿Uno solo o varios mundos?. Diferencia, subjetividad y conocimientos en las ciencias sociales contemporáneas. Universidad Central-Iesco, Siglo del Hombre Editores, Bogotá; Castro-Gómez, Santiago (2005a). *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la nueva Granada (1750-1816)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá; Santiago Castro-G y Ramón Grosfoguel (2007) (Editores). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar/ Universidad Central-Iesco, Siglo del Hombre Editores, Bogotá; Wallerstein, Immanuel (1999), *Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI; Lander, Edgardo (2000) (compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Bs. As. Clacso; Castro-Gómez, Santiago (2000b), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Pontificia Universidad Javeriana Bogotá; Castro-Gómez, Santiago y Guardiola Rivera, Oscar, y Carmén Millán (eds) (1999), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Ceja, Bogotá; Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Oscar (1998), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, Miguel Porrúa- University of San Francisco, México, González Stephan (comp) (1996), *Cultura y Tercer Mundo 1. Cambios en el saber académico*, Nueva Sociedad-Nubes y Tierra, Caracas.

posturas se acompañan del planteo cartesiano que supone la diferenciación dicotómica entre naturaleza/humano, materia/mente y mundo físico/mundo social-espiritual; categorías sobre las que se edifica la división de los modos de conocer y se construye la ciencia en tanto "búsqueda de leyes naturales universales que se mantenían en todo tiempo y espacio" (Wallerstein, 1996:5). Así se instala la lucha epistemológica por lo que podría concebirse como conocimiento legítimo y por tanto científico; tensión que es acompañada con la disciplinarización y profesionalización cognoscitiva con sus consecuentes y herméticas estructuras institucionales y su promesa por ser intelectualmente productivas.

En especial, se destaca el cuestionamiento de las tres líneas divisorias por las cuales se estructuraron las ciencias sociales. Léase la línea de estudio entre el mundo moderno/civilizado y el mundo no moderno, la línea entre el pasado y el presente, y en el marco de las ciencias sociales, el acento en las líneas que establecen el estudio del Estado (ciencia política), el mercado (economía) y la sociedad (sociología), en tanto esferas separadas y autónomas. Tales líneas y fronteras son fuertemente cuestionadas con posterioridad a la segunda guerra mundial, llegando a pensar y sentir su desvanecimiento o en su defecto su alta porosidad, lo que pone en entredicho las estructuras y prácticas disciplinarias, así como las categorías que capturan la vida social.

En estos términos, el informe hace un llamado por una ciencia social más multi/intercultural, esto en respuesta a la multiplicidad de actores y productores del conocimiento como a la pluralidad de epistemes y modos de significar y proporcionar sentido al mundo. De ahí que al poner en tensión el primado del conocimiento occidental y su falso universalismo, producto de la conformación colonial del mundo y de su excluyente parroquialismo,

para los autores del informe y para nosotros, es claro cómo “en lugar de demostrar lo que la ciencia ha perdido al excluir gran parte de la experiencia humana, deberíamos pasar a demostrar lo que gana nuestra comprensión de los procesos sociales cuando incluimos segmentos cada vez mayores de las experiencias históricas del mundo” (Wallerstein, 1996:95). Sobre estos tópicos y horizontes analítico/hermenéuticos se instala nuestra reflexión acerca de la diferencia económico/cultural, en contraste con el diseño de una política y práctica hegemónica cognoscitiva, en la que igualmente la economía se ubica en el teatro de las ciencias modernas e imperiales, desde donde se concibe como disciplina y práctica totalizante, universal y, por tanto, totalitaria y “profundamente reaccionaria” (Negri/Hard, 2004a:184), en tanto ha desconocido e invisibilizado otras expresiones económicas singulares, o en caso extremo, las ha reducido a manifestaciones del mismo mapa.

Por todo esto, y a pesar de los elementos señalados insistentemente, no obstante la despotenciación de las ideologías y pilares culturales del sistema-mundo moderno como son el racismo y universalismo (Castro-G, 2000b)⁹, al igual que las categorías

9 Como lo han manifestado diversos autores, el racismo sirvió —aún sirve— para legitimar/naturalizar la inferioridad de los colonizados o de los grupos subalternos, e igualmente, el universalismo sirvió —todavía sirve— para legitimar/naturalizar la superioridad de los colonizadores o de los grupos hegemónicos. Evidentemente, “el racismo y el universalismo se consolidaron, por lo menos hasta la primera mitad del siglo XX, como la “geocultura” dominante del sistema-mundo moderno. El racismo es la herencia de lo que Dussel llamase la “primera modernidad”, la hispano-católica, mientras que el universalismo es herencia de la “segunda modernidad”, la de la ilustración dieciochesca y su prolongación en el positivismo decimonónico. Ambas ideologías crearon un ambiente “representacional” —es decir, una “cultura”— la movilización inusitada de fuerza de trabajo y recursos financieros, de campañas militares y descubrimiento a científicos, de programas educativos y reformas jurídicas; en fin, de todo ese conjunto de políticas fáusticas de control social, jamás antes supuesto, que conocemos como el “proyecto de la modernidad” (Castro-G, 2000b:104).

centrales de la modernidad y de las ciencias sociales, hoy continuamos en cierta forma, atrapados en las prácticas y el lenguaje de la ciencia social del siglo XIX, lo cual puede apreciarse en la configuración, institucionalización y desenvolvimiento de las ciencias, las disciplinas, la enseñanza y la investigación, tanto como en las actuaciones de sus científicos militantes, muchos de ellos —de nosotros— refugiados en las trincheras de la vida universitaria y atrapados por sus cánones y repertorios. En efecto, varios de los proyectos, imaginarios y estrategias que occidente instala en el concierto de la geopolítica mundial, se convierten en evangelios y dispositivos de subjetivación, con los cuales se concreta la clasificación social y se transforman las culturas singulares y complejas, en clones de los racionales occidentales, o en copias defectuosas o ecos diferidos y deficientes.

Estos fenómenos y tareas concebidos en nuestra analítica como retos que involucran no solo consideraciones académico/intelectuales sino además políticas, se inscriben en una de las áreas que largamente han permanecido fuera de varios proyectos, como es la necesidad de construir nuevos imaginarios económicos, epistémicos, políticos y existenciales, en correspondencia con el hecho de que el “plan del capital” enfrenta flujos, movimientos, expresiones, espacios y sujetos inscritos en una suerte de maquina abstracta de mutación, en la que permanentemente se generan inversiones, contraconductas, interpelaciones y una ruptura radical con la (des)(re)codificación que agencia el capital. En este horizonte se sitúa el potencial que encierra el cúmulo de luchas por la defensa de la diferencia y las distintas lógicas de producción cultural y de prácticas socio/económicas y políticas, asuntos que inspiran y movilizan nuevas aventuras analíticas.

De ahí que nuestro interrogante medular alude entonces a si ¿existe un afuera de la modernidad y del imperio donde la mul-

tipicidad de dinámicas socioeconómicas y político/culturales soportadas en la diferencia, configuran de una parte otras superficies y espacios de lucha y existencia, y de otra, expresiones singulares irreductibles y contraconductuales¹⁰? En estos términos se hace imprescindible el abordaje de procesos de desprendimiento, relocalización y reacomodo estratégico respecto de la modernidad/colonialidad y del capitalismo, para posibilitar el emprendimiento de nuevas/viejas formas de agenciamiento, algunas por fuera de la historia de salvación y otras en el contexto de los discursos y prácticas de diferencia económico/cultural o de nuevas formas de relación y de “éxodo”¹¹ en tanto asaltos frontales al capitalismo global y totalizante.

10 Esta última expresión tiene como sustrato el aporte analítico proporcionado por Mauricio Lazzarato (2006), alrededor de la filosofía y política de la diferencia y la multiplicidad, en la que se exalta la producción de lo nuevo, el agenciamiento de la actualización diferencial y de su efectuación, la proliferación de mundos posibles no totalizables, lo contraconductual, la exotopia, el dialogismo, la plurivocalidad, la pluripercepción, la pluri-inteligencia, los agenciamientos moleculares, entre otros aspectos, que en general presentan a la multiplicidad como el conjunto de singularidades irreductibles y contraconductuales capaces de afectar y construir una nueva subjetividad como asunto definitorio de procesos de verdadera transformación.

11 Acerca de la significación de éxodo, compartimos los planteamientos de Negri y Hardt, al referirse a “una clase de lucha que no se basa en la oposición directa, sino en una especie de lucha por negación: negación del poder, negarse a obedecer. No sólo la negación del trabajo y la autoridad, también la emigración y el movimiento de cualquier tipo que obstruya el movimiento y el deseo. Y de esta manera, reconocernos ciudadanos del mundo. No sólo eso, reconocernos pobres (en el sentido de un esclavo, huyendo de Egipto). No sólo hay debilidad en este tipo de pobreza, también se encuentra una gran fortaleza” (Negri/Hardt, s.f.). Frente a las contraposiciones binarias, “Negri propone «organizar el éxodo», desarrollar un movimiento capaz de salirse por la tangente con el que generar «un poder constituyente» al margen de la trampa binaria. El sujeto social que provocará este cambio no será la clase proletaria, sino «la multitud», que para Negri es «un concepto de clase que se opone a la idea de ‘pueblo’, que representa a una unidad inexistente y que también se opone a la idea de ‘masa’, pues frente al carácter indiferenciado de ésta exalta la diferencia y la singularidad» (Negri, 2004b).

¿Recorre la civilización el mismo camino del sol?

Crítica poscolonial e insurgencia epistémico/existencial

-0-

El colonialismo y la colonialidad son fenómenos consustanciales y constitutivos de la modernidad, y no simples y asépticas derivaciones como tradicionalmente se han pensado y presentado. Diversos pensadores, desde distintas atalayas y horizontes analíticos, han concebido al colonialismo como deriva y efecto colateral y ancilar de la expansión europea por el mundo, postura que presenta a tal fenómeno como un asunto no medular de la modernidad. Así las cosas, es más lo que se oculta que lo develado, en tanto la retórica de la modernidad termina por encubrir su lógica, su espíritu y su teleología. Podría entonces afirmarse que la colonialidad¹ se constituye en un elemento central y en un eje específico del poder mundial cuya genealogía se instala en la constitución/invencción de América, se afianza con el capitalismo colonial/moderno/eurocentrado y se afirma en el

1 La "colonialidad" no consiste tanto en la posesión de tierras, creación de monasterios, el control económico, etc., sino más que nada en el discurso que justificaba, mediante la desvalorización, "la diferencia" que justificaba la colonización. La matriz de la desvalorización se afincó en la diferencia religiosa impuesta por la cristiandad, la diferencia lingüística y cognitiva atribuida a los indios y a los africanos, la diferencia del color de la piel con la rearticulación de la diferencia religiosa y lingüística en la expresión decimonónica del racismo (Mignolo, 2002: 221).

actual proceso de reconfiguración del poder mundial. La colonialidad como lo ha presentado claramente Aníbal Quijano (2000a:342-343) se funda en

la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones materiales y subjetivas de la existencia social cotidiana, y a escala societal [...] Así se configuraron nuevas identidades societales de la colonialidad, *indios, negros aceituados, amarillos, blancos, mestizos*, y las geoculturales del colonialismo, como *América, África, Lejano oriente, Cercano oriente* (ambas últimas, Asia más tarde), *Occidente o Europa* (Europa occidental después), y las relaciones intersubjetivas correspondientes, en las cuales se fueron fundiendo las experiencias del colonialismo y de la colonialidad con las necesidades del capitalismo, se fueron configurando como un nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación bajo la hegemonía eurocentrada.

De esta manera hoy es posible hablar de la colonialidad no sólo del poder sino igualmente del ser y del saber, y por tanto de sus narrativas y prácticas eurocéntricas cuyo anclaje tiene vínculos determinantes con la raza². Epistémicamente hablando, existe

2 La idea de raza es, según Aníbal Quijano (2004), el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años, que fuera impuesto como criterio básico de clasificación social universal de la población del mundo. Asociada además como fenómeno de la biología humana con implicaciones necesarias en la historia natural de la especie, y en consecuencia, en la historia de las relaciones de poder entre las gentes. [...] Se trata de un desnudo constructo ideológico, que no tiene, literalmente, nada que ver con nada en la estructura biológica de la especie humana y todo que ver, en cambio, con la historia de las relaciones de poder en el capitalismo mundial, colonial/moderno, eurocentrado.

una clara relación entre geografía y epistemología, así como entre identidad y epistemología, lo que define el “color de la epistemología moderna.” Esto es, que la epistemología de la modernidad europea presupone un sujeto caracterizado por su masculinidad, por su blancura y por su europeidad [...] un sujeto que piensa y escribe en escritura alfabética y cuyas lenguas matrices son el griego y el latín, y las lenguas ‘modernas’ del conocimiento: el inglés, el francés y el alemán” (Mignolo, 2003a:52).

-1-

La pregunta por el “color de la razón” es concebida y definida claramente por el eurocentrismo³ epistémico y se presenta como constante en todo su transcurso. A modo de ejemplo, veamos algunas consideraciones epistémicas acerca del tipo hegemónico de producción de conocimiento y de subjetividad, al cual — como ya se ha indicado— según Santiago Castro-Gómez (2005),

3 El eurocentrismo es asumido como la “perspectiva de conocimiento que fue elaborada sistemáticamente desde el siglo XVII en Europa, como expresión y como parte del proceso de eurocentramiento del patrón de poder colonial/moderno/capitalista. En otros términos, como expresión de las experiencias de colonialismo y de colonialidad del poder, de las necesidades y experiencias del capitalismo y del eurocentramiento de tal patrón de poder. Fue mundialmente impuesta y admitida en los siglos siguientes, como la única legítima racionalidad. En todo caso, como la racionalidad hegemónica, el modo dominante de producción de conocimiento. Para lo que aquí interesa, entre sus elementos principales es pertinente destacar, sobre todo, el dualismo radical entre «razón» y «cuerpo» y entre «sujeto» y «objeto» en la producción del conocimiento; tal dualismo radical está asociado a la propensión reduccionista y homogeneizante de su modo de definir e identificar, sobre todo en la percepción de la experiencia social, sea en su versión ahistórica, que percibe aislados o separados los fenómenos o los objetos y no requiere en consecuencia ninguna idea de totalidad, sea en la que admite una idea de totalidad evolucionista, organicista o sistemicista, incluida la que presupone un macrosujeto histórico (Quijano, 2001:101). En síntesis, el eurocentrismo se entiende como el modo de producción y de control de la subjetividad —imaginario, conocimiento, memoria— pero ante todo del conocimiento.

ha denominado la *hybris* del punto cero. Tal tradición indica, por ejemplo, para Hegel cómo el horizonte e itinerario de la civilización, recorre el mismo camino del sol; es decir, va de Oriente a Occidente y se adquiere su telos en Europa, epicentro —según él— de la madurez civilizatoria. En palabras de Hegel (1865/1994:201), “la historia universal va de Oriente a Occidente. Europa es absolutamente el término de la historia universal. Asia es el principio. Para la historia universal existe un Oriente (por excelencia), aunque el oriente es por sí mismo algo relativo (...). En Asia nace el sol exterior, el sol físico, y se pone en Occidente; pero en cambio aquí es donde se levanta el sol interior de la conciencia, que expande por doquiera un brillo más intenso”.

Para Hegel el *loci* del pensamiento y, por tanto, de la vida civilizada es Europa, premisa en la cual se instala la conformación colonial del mundo en sus diversas manifestaciones, bajo el primado de un espíritu y de la universalización excluyente de un parroquialismo: Europa. Para Hegel (1865/1994:171-172),

América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual. Los indígenas, desde el desembarco de los europeos, han ido pereciendo al soplo de la actividad europea. En los animales mismos se advierte igual inferioridad que en los hombres (...) Estos pueblos de débil cultura perecen cuando entran en contacto con pueblos de cultura superior y más intensa (...) Los hemos visto en Europa, andar sin espíritu y casi sin capacidad de educación. (...) Así pues, los americanos viven como niños, que se limitan a existir, lejos de todo lo que signifique pensamientos y fines elevados. Las debilidades del carácter americano han sido la causa de que se hayan llevado a América negros para los trabajos rudos. Cuenta

un inglés —según Hegel— que entre los indígenas —todos libres— solo encontró uno que tuviera voluntad de estudiar y que se hizo sacerdote; pero pronto murió por abuso de la bebida [...] Sin embargo todos esos Estados indígenas están ahora haciendo su cultura y no están aún a la altura de los europeos. Así, pues, habiendo desaparecido —o casi— los pueblos primitivos, resulta que la población eficaz procede, en su mayor parte de Europa. Todo cuanto en América sucede tiene su origen en Europa.

Estas posturas insistentes en algunas obras de Hegel, en especial en *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, instala el derrotero socio-económico, político-cultural y epistémico bajo un proceso de absolutas exclusiones y negaciones, orientadas por el universalismo eurocéntrico dictatorial, que con posterioridad contribuye a la consolidación del sistema capitalista y al modo de vida liberal presentado como eslabón superior, final e inevitable del proceso de evolución humana. Es desde estas premisas como puede observarse la naturaleza y el funcionamiento de la empresa del conocimiento y del espíritu universal eurocéntrico, proyecto asociado a la geografía de la razón y, por consiguiente, al color de la misma. Así la razón, la subjetividad y el conocimiento tienen un color, al igual que una localización vinculada al poder imperial (neo)colonial. Todos los otros colores de piel son asumidos como inferiores o en su defecto como degenerativos del blanco europeo.

En este mismo sentido, para Kant, por ejemplo, la taxonomía geográfica y psicológica (moral) de los humanos está determinada por el color de la piel, afirmando el racismo clasificatorio y epistémico preconizado por el cientificismo eurocéntrico. Dicha clasificación da cuenta de la distribución del color y del color de

la razón, en la que los humanos son bancos (europeos), amarillos (asiáticos), negros (africanos) y rojos (indios americanos). Para este autor, el "talento" es un "don" natural, parte del patrimonio de los europeos y de las carencias de los americanos (indios americanos), los africanos y los hindúes. Kant presenta "una explicación psicológico-moral de las diferencias con base a una habilidad presumiblemente racional o incapacidad de "elevarse" (o educarse) uno mismo en la humanidad partiendo, se podría agregar, del humilde "don" o "talento" originalmente ofrecido o denegado por la madre naturaleza a varias razas. En la tabla de clasificaciones morales de Kant, mientras que los americanos son completamente ineducables porque carecen del "afecto y pasión," los africanos escapan a tal maleficio, pero solamente pueden ser "entrenados" como esclavos y sirvientes" (Eze, 2001: 224).

La jerarquización establecida no sólo da cuenta de la geografía y la cultura, igualmente define una impronta epistémica, en la que una suerte de pigmentocracia impera y define el orden racional de los sujetos. Así la racionalidad y el arquetipo de modelo de sociedad preconizada es europea por excelencia, premisa afirmada en la negación de otros saberes y tipos de humanidad a través de la imposición de ciertos universalismos; proceso facilitado por la erótica y del poder de seducción de la europeización cultural, o en otros casos del colonialismo interno o doméstico, funcional a los propósitos del universalismo y racismo de la matriz imperial/colonial/moderna.

Estos ejemplos inscritos en la filosofía de dos de los más universales pensadores del proyecto cientista eurocéntrico, al tiempo que manifiestan la naturaleza de tal empresa, imponen patrones de modelamiento y disciplinamiento socio-cultural, epistémico e histórico, en el que Europa se asume como el centro, y cuya ontolo-

gía se resuelve entre el ser (la luz, la civilidad, el blanco, lo europeo) y el no ser (ignorante, bárbaro, negro-indio, no europeo), en una clara determinación de regiones o tópicos ontológicos que definen la conformación colonial del mundo y las políticas y prácticas de otrificación, donde ciertas clasificaciones se presentan como parte del paisaje natural, naturalizando a su vez la imagen que Europa tiene de sí misma en tanto superior y del resto del mundo como marginal e inferior, “una situación peligrosa que destruiría —destruyó— la diversidad y el “movimiento libre del espíritu” (Eze, 2001:251), racionalidad racista, violenta, coercitiva sobre la cual se edifica la sociedad moderna y los saberes sociales que desde su excesivo autoritarismo aún nos habitan.

En síntesis, y a la luz —o a lo oscuro— de la pluralidad de formas de vida, cosmovisiones, epistemes y, en general, de formas de concebir el mundo y de proporcionarle sentido, el vaticinio y los presupuestos del proyecto expansivo eurocéntrico, ha terminado por indicar y evidenciar cómo, por ejemplo, la ilustración ha terminado por enceguecer (a “ilustrados” y “no ilustrados”), y por convertirse en uno de los grandes totalitarismos en tanto universal abstracto, cuya exclusión y discriminación expresados en su racismo epistémico y existencial, no deja ver cómo las partes no se supeditan al todo y cómo la modernidad al reprimir la pluralidad, instala en sí misma su propio desencanto, configurado a partir de la verificación de que es “ilusorio pensar que haya un punto de vista supremo, comprensivo, capaz de unificar todos los restantes” En este contexto, es claro como siempre y en especial hoy nuestro espacio-tiempo enfrenta una explosión y multiplicación generalizada de *Weltanschauungen*: de visiones del mundo o una pluralización intensa, haciendo del ambiente y del mundo, un chance de un nuevo modo de ser (quizás, al fin) humano (Vattimo, 1990:76,79,86,189).

-2-

No obstante, es preciso indicar como en verdad, a pesar de no ser el eurocentrismo monolítico y uniforme⁴, en tanto registra iniciativas constituidas a modo de fugas e interpelaciones a su racionalidad, teleología y violencia epistémico-existencial, el grueso del proyecto descansa en el sustrato que da pie al horizonte colonial de la modernidad o a la conformación del poder colonial/imperial y moderno desde donde los sujetos fuera de Europa llegan a ser objetos susceptibles de disciplinamiento y de aplicación de políticas de producción. Evidentemente y desde el euro-etnocentrismo europeo moderno, es indiscutible como sin colonialidad no hay modernidad e ilustración, lo que puede traducirse en cómo el

ego cogito moderno fue antecedido en más de un siglo por el *ego conquiro* (Yo conquisto) práctico del hispano-lusitano que impuso su voluntad (la primera “voluntad de poder” moderna) al indio americano [...] La modernidad como nuevo paradigma de vida cotidiana, de comprensión de la historia, de la ciencia, de la religión, surge al final del siglo XVI y con el dominio del Atlántico. El siglo XVII es ya fruto del siglo XVI; Holanda, Francia, Inglaterra, son ya

4 Uno de los principales errores en gran parte de la crítica al eurocentrismo como “perspectiva de conocimiento, expresión y parte del proceso de eurocentramiento del patrón de poder colonial/moderno/capitalista”, consiste en asumirlo como un asunto uniforme y homogéneo y por consiguiente sin fisuras e investimientos a su interior (Europa), lo cual no hace más que desconocer un principio básico establecido por Aníbal Quijano (2004) para el mundo del capitalismo, el cual expresa como éste es “por cierto, histórico-estructuralmente heterogéneo y las relaciones entre sus partes y regiones no son necesariamente continuas”. Esto implica reconocer la existencia de interpelaciones internas al horizonte colonial de la modernidad y a la conformación del poder colonial/moderno e imperial, aspecto de por sí, muy sugerente en la perspectiva de la investigación.

desarrollo posterior en el horizonte abierto por Portugal y España. América Latina entra en la modernidad (mucho antes que Norte América) como la “otra cara” dominada, explotada, encubierta (Dussel, 2000:48).

La razón moderna, eurocéntrica, desarrollista y hegemónica, y con ella el imaginario moderno, captura varias dimensiones básicas, que definen a la Modernidad como proyecto y “máquina generadora de alteridades que, en nombre de la razón y el humanismo, excluye de su imaginario la hibridez, la multiplicidad, la ambigüedad y contingencia de las formas de vida concreta” (Castro, 2000a:145). La extensión de este proyecto nutre su centralidad en la historia, asumiendo las otras culturas como periféricas y extraoccidentales y por consiguiente susceptibles de intervención para garantizar la ‘salida’ de su estado de inmadurez, insularidad, invisibilidad y subdesarrollo. Según Edgardo Lander (2000:22), tales dimensiones se expresan en: 1) la visión universal de la historia asociada a la idea del progreso (a partir de la cual se construye la clasificación y jerarquización de todos los pueblos y continentes, y experiencias históricas); 2) la “naturalización” tanto de las relaciones sociales como de la “naturalidad humana” de la sociedad liberal capitalista; 3) la naturalización u ontologización de las múltiples separaciones propias de esa sociedad; 4) la necesaria superioridad de los saberes que produce esa sociedad (‘ciencia’) sobre todo otro saber”. Desde estas premisas y prácticas, el mundo es conformado como lo afirmara W. Mignolo en una suerte de diseños globales a partir de historias locales, separando a la gente de sus ámbitos de pensamiento y existencia, para agregarlos forzosamente al fundamentalismo eurocéntrico y al monotropismo epistemológico, el cual no sólo se presenta como horizonte inevitable, sino que igualmente en su arrogancia y pretensión de universalidad configura puntos

ciegos⁵, que hoy se intentan superar mediante mecanismos de reactualización y complementación del grafo/logo/eurocentrismo, ello a partir de la producción y exaltación de la diferencia⁶ y del diálogo de saberes.

La perspectiva eurocéntrica del conocimiento a pesar de tener su anclaje en Europa y de verificarse como insuficiente — y muchas veces inadecuado para dar cuenta de realidades y contextos distintos— ha recorrido el mundo comportándose como dimensión constitutiva del “orden” socio-económico y político-cultural, no obstante sus falencias y ausencias en el marco de un mundo donde las totalidades son absolutamente improcedentes y las narrativas maestras ya no movilizan capacidad explicativa. Empero, el desencanto, la disolución y la pluralidad de mundos (siempre) posibles, hacen que tal proyecto asista a momentos de ineficacia, la que hoy se pretende superar apelando a es-

-
- 5 Sin duda el denominado punto ciego del eurocentrismo epistemológico evidente en muchas teorías tiene relación con aspectos básicos soslayados, justamente por la inscripción de tales propuestas y planteamientos en la matriz colonial/moderna e imperial, desde donde es imposible escapar a su lógica y a su racionalidad.
- 6 Sobre este tópico, hoy distintas políticas y prácticas de visibilización, se muestran como elementos propios de la reconfiguración del poder y de la reorganización global de la economía capitalista, justamente soportada en la producción de las diferencias o en las nuevas-viejas “mercancías de la diversidad”. En este contexto, la diferencia y las identidades se encuentran activadas y ligadas a procesos de comercialización del corporativismo empresarial multinacional, dado que la “diversidad” es ahora el “mantra del capital global”, usado para absorber el imaginario identitario de todas las clases para poder revender “monoculturalismos” en una miríada de mercados diferenciados” (Edelman, 2001:300). De esta forma, la diferencia pasa a constituirse como recurso con capacidad para promover el desarrollo del capitalismo en su fase cultural, donde su activación económica-mercantil, es evidente y se expresa en la constitución de una nueva oferta material y simbólica direccionada a viejos-nuevos nichos de mercado, protagonizados por grupos otrora marginados e invisibilizados (indígenas, afrodescendientes, mujeres, ecologistas, homosexuales, feministas, inmigrantes, etc), que hoy dan cuenta de las denominadas “mercancías de la diversidad” (Quijano V,2005).

trategias de reacomodo y reactualización. Así, hoy se nos presenta una de lectura de los signos de los tiempos, una ontología de la actualidad y, por consiguiente, una ontología del declinar como forma de estar en un mundo que hoy se manifiesta en una multiplicidad irreductible de universos culturales, donde se erige el ocaso de occidente, en tanto narrativa maestra y universal.

-3-

Dentro de tal ocaso, es importante lo relacionado con la metafísica, el nihilismo y la secularización, claro está, en el contexto de una perspectiva desencantada de la modernidad. Así entonces, el ocaso de la metafísica o de la realidad ordenada racionalmente sobre el fundamento, tiene explicación en el hecho de que los metarrelatos o los "grandes cuentos" que daban legitimidad a la marcha histórica de la humanidad por el camino de la emancipación, la cientifización y tecnificación, han perdido vigencia histórica y, por tanto, valor y "eficacia" en la orientación del presente-futuro. En medio de tal transición es donde emerge y se posiciona un conjunto de pensamientos o "lecturas en reversa" que no solo deja ver los aspectos básicos⁷ de la perspectiva

7 Según Lander (2001:7-8) tales aspectos básicos están referidos a: 1) Una perspectiva del conocimiento sustentada sobre el dualismo radical cartesiano, que se convierte en una total separación entre "razón/sujeto" y "cuerpo", a partir de la cual el "cuerpo" fue naturalizado, fijado como "objeto" de conocimiento por parte de la "razón/sujeto". Esta separación (abstracción) del sujeto/razón en relación con el cuerpo está en la base de las pretensiones objetivistas y universalizantes de un saber (científico) que reivindica su separación de los condicionamientos subjetivos (corporales), espaciales y temporales. 2) en la perspectiva eurocéntrica del conocimiento se produce una "articulación peculiar" entre el dualismo que establece contrastes radicales de lo pre-capital y lo capital, de lo no europeo y lo europeo, de lo primitivo y lo civilizado, de lo tradicional y lo moderno, por un lado; y la concepción evolucionista, lineal, unidireccional de la historia que avanza inexorablemente desde un mítico estado de naturaleza hasta la moderna sociedad europea. 3)

eurocéntrica, sino que de igual modo hace hincapié en sus deficiencias, en su ceguera epistémico-existencial.

Asimismo, la secularización soportada en la fragmentación del sentido, la caída de la narración metafísica universal de sentido o la liberación y ampliación de la capacidad de significar el mundo, representa un elemento capital en el análisis del declive moderno, justamente por la verificación de que el mundo está habitado por un sinnúmero de universos culturales de gran complejidad, a los que en efecto, les asiste una multiplicidad generalizada de visiones de mundo o de formas de concebir y proporcionarle sentido. Así, “no sólo en comparación con otros universos culturales (el Tercer Mundo por ejemplo), sino visto también desde dentro, occidente vive una situación explosiva, una pluralización que parece irrefrenable y que torna imposible concebir el mundo y la historia según puntos de vista unitarios” (Vattimo, 1990:80). En este sentido,

se entiende también que la crisis actual de la concepción unitaria de la historia, la consiguiente crisis de la idea de progreso, y el fin de la modernidad, no son sólo eventos determinados por

Se naturalizan las diferencias culturales entre los grupos humanos mediante un sistemático régimen de codificación y clasificación de estas diferencias raciales. “La idea de raza se ha convertido en un dispositivo extraordinariamente potente de clasificación y jerarquización”⁴) A partir del dualismo y evolucionismo, “los europeos imaginaron ser no solamente creadores exclusivos de (la) modernidad, sino igualmente sus protagonistas”. De esta manera se construye un Historia Universal en la cual todos los aportes significativos de las artes, las ciencias, la tecnología, la moral y los regímenes políticos son productos internos de la sociedad europea, resultados superiores a ser llevados al resto, inferior de los pueblos del mundo. ⁵) Todo lo no europeo es percibido como pasado. “Los pueblos colonizados eran razas inferiores y —por ello— anteriores a los europeos”. El eurocentrismo de impronta colonial, ha probado ser más duradero y eficaz que el colonialismo, en tanto si bien éste no ha desaparecido el eurocentrismo perdura como un elemento del patrón de poder mundialmente hegemónico.

transformaciones teóricas —por la críticas que ha sido objeto el historicismo decimonónico (idealista, positivista, marxista, etc.) en el plano de las ideas—. Han ocurrido muchas cosas y muy diferentes: los llamados pueblos “primitivos”, colonizados por los europeos en nombre del recto derecho de la civilización “superior” y más evolucionada, se han revelado, volviendo problemática, *de facto*, una historia unitaria, centralizada. El ideal europeo de humanidad se ha ido desvelando como un ideal más entre otros, no necesariamente peores, que no puede, sin violencia, pretender erigirse en la verdadera esencia del hombre de todo hombre (Vattimo, 1990:77).

De manera que el nihilismo asumido como “la situación en la cual el hombre abandona el centro para dirigirse hacia la X”, hace alusión de una parte, a un proceso de “transvaloración de todos los valores”, una suerte de nadificación, donde “del ser como tal ya no queda nada”. Nihilismo es una palabra clave para entender la coyuntura postmoderna, la pérdida de confianza en la razón que la modernidad endiosó y su consiguiente estilo de vida y forma de humanidad. El nihilismo para Vattimo (1998:23) “atañe ante todo al ser mismo, aun cuando esto no se acentúe como para significar que el nihilismo atañe a algo más que “sencillamente” al hombre”.

Para Vattimo, el desencanto se presenta como la característica central de la modernidad, desencanto fundado en la imposibilidad de identificar la magia y erótica del mundo de la vida, eclipsadas por el imperativo de la razón y su consecuente tecnificación y cientificación del paisaje socio-cultural. El desencanto que otros conciben como inherente a la posmodernidad, en tanto decepción de la potencia y promesa de realización humana de la modernidad, es un elemento caracterial de la modernidad, en cuanto a pesar de la superación de la edad de la fe por la edad de la

razón —desmagicalización del mundo de la vida—, éste se presenta a su vez, como un mundo desencantado y expuesto a la extrema calculabilidad, de donde se desprende una articulación sofisticada del dominio y una suerte de prefiguración catastrófica de occidente. Es lo que Vattimo ha postulado como el “ocaso de occidente”; en tanto, en verdad, no existe un centro alrededor del cual se reúnen y ordenan los acontecimientos; Occidente no representa el lugar de la civilización, la historia no tiene curso unitario —no hay una historia única—, y la racionalización no es más que una forma de introducir sentido. De esta manera, “el hombre moderno se ha desencantado al saber que el mundo no tiene significado “objetivo” sino que le toca al hombre “antes que nada crear el sentido objetivo y los enlaces del sentido, la conexión de la realidad, porque *su* conexión es la de *crear* tanto teórica como prácticamente el sentido [...] El desencanto es la toma de conciencia de que no hay estructuras, leyes, ni valores objetivos; de que todo eso es puesto, creado por el hombre (Vattimo, 1992:188- 194).

Enfrentamos así la disolución de las estructuras fuertes y violentas de tradiciones como el positivismo y el racionalismo, en favor del pluralismo y de la multivariedad científico-cognoscitiva. Empero, existe todavía el residuo de la pretensión fundamentadora, donde el pretendido diálogo de saberes más parece ser un gran monólogo y una estrategia de reactualización y reacomodo del logocentrismo, en la que la inclusión en abstracto es preconizada y la exclusión en concreto es practicada.

-4-

El proyecto e imaginario moderno con sus ideologías básicas (cristianismo, conservadurismo, liberalismo, socialismo y el colonialismo) al erigir una historia universal hegemónica, ha invadi-

do el horizonte de realización humana. No obstante, la hegemonía de tal proyecto como toda hegemonía nunca fue (ha sido) suficiente, pues “nunca la hegemonía es total, no es absoluta, nunca cubre exactamente al objeto o sujeto susceptible de dominio. La hegemonía es en este sentido relativa, logrando niveles de regularidad de la cotidianidad a través de diversos dispositivos de control de las conductas de individuos sujetos a normalización” (Bucci-G: 1979). Evidentemente, a pesar que la cultura occidental históricamente ha pretendido configurar-afirmar una hegemonía religiosa, política, científica y económica o la concreción de la universalización de su teleología y ontología, en verdad, el carácter de la sociedad latinoamericana da cuenta de un evidente pluralismo cultural, donde la presunta hegemonía de la cultura occidental no es total o absoluta, a la vez que su relatividad se expresa en que sin duda, ésta —la cultura occidental— ha alcanzado significativos niveles de regularidad de la cotidianidad mediante dispositivos básicos de control. Empero, al no cubrir exactamente, los sujetos no insertados y cooptados en el proceso hegemónico, logran edificar, (re)construir y (re)constituir manifestaciones de gran complejidad cultural, que postulan otras formas comprensivas y existenciales del mundo.

Dicho de otra manera, el proyecto eurocéntrico y su práctica desarrollista, a pesar de en-cubrir y negar la alteridad, no logra cubrir exactamente los otros imaginarios. Para el caso de América Latina, no obstante la pretensión hegemónica de la lógica occidental, nuestro espacio-tiempo social se concibe y verifica como una urdimbre o un plexo donde confluyen contrapoderes, contradiscursos e imaginarios, los que en sí mismos o en su especificidad, alcanzan trascendencia y coherencia. Esta realidad construida históricamente en el trasfondo o en el claro-oscuro de las prácticas cotidianas instauradas por el proyecto

eurocéntrico, constituye la heterogeneidad histórico-cultural-estructural de nuestro tiempo, en el que algunos segmentos sociales han construido contrarrelatos y cosmovisiones ante la dificultad de los metarrelatos occidentales para explicar y guiar a la sociedad en su pluralidad y en una especie de simultaneidad de temporalidades y espacialidades culturales diversas. Estos escenarios adquieren relevancia en la medida en que representan los *loci* desde donde se construyen y reconstruyen experiencias y existencias de otro modo soportadas en las capacidades y potencialidades de actores locales, en medio de un repertorio de formaciones discursivas renovadas, otras lógicas y epistemes prácticas y localizadas, interpelaciones, investiduras del poder, entre otros aspectos que ponen de manifiesto una especie de ‘formaciones sociales emergentes’, “microambientes de alcance global” (Sassem, 2003 :26), modalidades de resistencia, luchas culturales o luchas de interpretación (Quijano V,2002).

En este panorama “el colonialismo también dio pie a “historias otras” y no sólo a “otras historias” integradas y absorbidas en el superparadigma de la civilización occidental y de la modernidad europea, sino “historias otras”; es decir, historias que emergieron de rupturas y discontinuidades, que salieron de la tiranía del tiempo lineal, del progreso y de la “evolución”. Estas “historias otras” fueron las rupturas que se produjeron con los procesos de descolonización” (Mignolo,2003b:30-31). Es frente a estos procesos de descolonización tanto en las Américas (S. XIX), pero en especial en Asia y África (S. XX), en donde pueden ubicarse los escenarios que no sólo visibilizan el edificio de la anti(des)colonización política, cultural e intelectual, sino que ante todo muestran como el mundo es radicalmente distinto al preconizado por occidente —moderno/colonial—; es decir, que indudablemente no sólo otros mundos son posibles, sino que otros

mundos siempre han existido y han sido posibles. En efecto, la descolonización inaugura un proceso de desplazamiento y desprendimiento, muestra de cómo las partes no necesariamente están supeditadas al todo y como es posible pensar-actuar desde la diferencia y en la construcción de otras formas de ver, sentir y pensar en favor de la vida⁸.

Así, los fenómenos socio-económicos y político-culturales poscoloniales, al estar atravesados por otras formas de ver, sentir, pensar y estar; es decir, por interpelaciones e interlocuciones cuyos *locis* no se inscriben en el horizonte blanco, humanista, machista y racional europeo, evidencian como el mundo no es y poco tiene que ver con el inventado por la tradición ilustrada y por la cultura letrada moderna. De tal manera que la "historia" y el "espíritu universal"; así como la civilidad no tienen sólo su anclaje en Occidente, de ahí que en América Latina, ya nadie espere paciente y contemplativamente la salida del sol mirando al este, dando la espalda al oeste, e inobservando el sur, su heterogeneidad histórico-estructural, y su diferencia cultural como matriz, fuerza y estrategia para la edificación de una perspectiva en favor de la vida. Esta mirada del sol se hace bajo el reconocimiento del vigor de la especificidad y el conjunto de apegos y defensas de la cultura, el territorio y las epistemes locales; elementos propios de un proceso tanto de atemperamiento como

8 Estos procesos han sido aglutinados igualmente en el denominado giro decolonial, término (decolonialidad) introducido por Catherine Walsh (2005a:24) y socializado entre otros por Castro-G y Grosfoguel (2007) para referirse a la "visibilización de las luchas en contra de la colonialidad pensando no sólo desde su paradigma, sino desde la gente y sus prácticas sociales, epistémicos y políticas, tomando en cuenta la presencia de lo que Maldonado-Torres llama una "actitud de-colonial. La decolonialidad encuentra su razón en los esfuerzos de confrontar desde "lo propio" y desde las lógicas-otras y pensamientos-otros a la deshumanización, el racismo y la racialización, y la negación y destrucción de los campos-otros del saber".

de resistencia-agencia e hibridación con visiones y prácticas con pretensiones hegemónicas, que posibilitan concretar otros referentes simbólicos y de vida cotidiana.

-5-

Estos cambios y realidades prohijados y visibilizados por la crítica poscolonial y por los estudios de la subalternidad y, entre otros, por los estudios culturales latinoamericanos⁹, son los que indican que algo pasa con lo que pasa, en tanto diversos giros se instalan en el paisaje como parte de rupturas y discontinuidades que ponen en tensión el edificio teórico-hermenéutico preconizado por las ciencias sociales modernas, reconocidas como parte del aparato de la empresa colonial o eslabón del proyecto de organización y control de la vida, la cultura y la naturaleza. Tales rupturas se erigen en distintos escenarios y bajo nominaciones distintas, unas como impugnaciones que desde el eurocentrismo

9 Nos referimos específicamente al proyecto de estudios culturales latinoamericanos desarrollado en concreto en el marco del doctorado sobre tal tópico en la Universidad Andina "Simón Bolívar" sede Quito, Ecuador, el cual propone una exploración crítica y transdisciplinaria y desde la región, pretendiendo ampliar los límites tradicionalmente asociados con estudios sobre la cultura y las estructuras de conocimiento en América Latina. La concepción del programa parte de la noción de aquella que ve confluir en el espacio cultural muchos elementos, como lo étnico, lo popular, lo político y económico, el género, la clase, lo estético y lo literario, además de los asuntos amplios de diferencia, subalternidad, representación y poder, y los significados y relaciones sociales que se producen y reproducen a nivel local, nacional, transnacional y global. De esta manera se percibe a la cultura como campo de confrontación simbólica, de lucha por el control de significados y de negociación del poder social. Así se pretende construir un pensamiento crítico renovado y nuevas maneras de analizar y comprender los problemas actuales de América Latina, tomando en cuenta la heterogeneidad, la modernidad, la colonialidad y la interculturalidad como propuesta necesaria, además de la globalización, cuya realidad ya no sólo es impuesta sino también localizada. En síntesis, toda una propuesta soportada en procesos plurilógicos y pluritópicos.

se hacen a las insuficiencias y límites de la ciencia hegemónica occidental, y otras desde locaciones con legados coloniales combatidos por medio de irrupciones epistémicas y existenciales, que en lo fundamental pretenden desbordar la plataforma y matriz colonial/moderna/imperial.

En suma, podría afirmarse que “lo poscolonial revela un cambio radical epistemo/hermenéutico en la producción teórica e intelectual. No es tanto la condición histórica poscolonial la que debe atraer nuestra condición, sino los *loci* de enunciación de lo postcolonial [...] La razón postcolonial se entienden como un grupo diverso de prácticas teóricas que se manifiestan a raíz de las herencias coloniales, en el cruce de la historia moderna europea con las historias contramodernas coloniales” (Mignolo, 1996:100-101). Estos “lugares de cruce” plantean la necesidad de nuevas lecturas, desde donde se alcance a dar cuenta de las posiciones de sujeto, de las rutas y desviaciones y del desprendimiento epistémico-existencial. Ciertamente, la complejidad de los procesos socio-culturales, la emergencia de otros actores epistémicos y culturales, y entre otros, el agenciamiento, la interpelación e investimento de éstos, se movilizan como lo ha planteado Beatriz González (1996), en un mundo vertiginosamente global, pero al mismo tiempo heterogéneamente fragmentario y plural, que excede las pretensiones científicas universalizantes.

La incursión de otros sujetos, otras voces, otras historias, otros espacios, soportan los estudios poscoloniales y subalternos protagonizados por intelectuales y activistas no europeos nacidos en excolonias europeas tanto en Asia como en el Medio Oriente, proyectos que paulatinamente han tenido resonancia en otros contextos e inspirado otras propuestas en el marco del giro cul-

tural y de la geografía de la razón¹⁰. Autores como Gayatri Spivak, Edward Said y Hommi Baba (la santísima trinidad), Ranajit Guha, Chakrabarty, Prakash, Chatterjee, entre otros, desde escenarios posindependentistas intentan reaccionar ante el histórico y recurrente silenciamiento estructural del subalterno en el contexto de la narrativa historiográfica capitalista predominante¹¹.

De esta manera, ante la ya celebre pregunta ¿puede hablar el subalterno? de Spivak (2003) se presentan un conjunto de inquietudes respecto a tal silenciamiento, mostrando cómo “es claro que el subalterno “habla” físicamente; sin embargo, su “habla” no adquiere estatus dialógico, esto es, el subalterno no es un sujeto que ocupa una posición discursiva desde la que puede hablar o responder” (Giraldo, 2003:2), lo que confirma su marginalidad y ausencia de capacidad de interlocución e investimento. Es ante esto que la teoría poscolonial reacciona configurando un sugerente campo de interrogación, análisis e interpretación que se fortalece en diálogo con otras apelaciones y proyectos analíticos como los “estudios subalternos”, “los estudios culturales” —en sus versiones inglesa, estadounidense y la-

10 Uno de estos ejemplos lo constituye la fundación del Grupo latinoamericano de Estudios sobre la Subalternidad, inspirado en el trabajo del grupo de estudios subalternos asiáticos agenciado por Ranajit Guha, no obstante la observación y el establecimiento de caracteres singulares para la realidad y perspectiva latinoamericana.

11 Orientalismo, de la autoría de Said, al asumirse como el acta fundacional de la teoría poscolonial, discurre en el análisis acerca de cómo orientalismo no es más que una forma de relacionarse con Oriente, basado en el lugar especial que éste ocupa en la experiencia de Europa occidental. Es un estilo de pensamiento que se basa en la distinción ontológica y epistemológica que se establece entre Oriente y Occidente. En resumen, el orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente. Desde estos planteamientos lo que se logra inferir es que el colonialismo mantiene aspectos ideológicos y de representación que dan cuenta del otro a través de invenciones que integran la gramática de la dominación socio/económica y político/cultural.

tinoamericana—, y otras perspectivas que hacen parte de los *post* (postfeminismo, postmodernismo, etc), desde donde se visibilizan otras historias, otras voces, otros sujetos. “Pues la demografía del nuevo internacionalismo es la historia de la migración poscolonial, las narrativas de la diáspora cultural y política, los grandes desplazamientos sociales de campesinos y aborígenes, las poéticas del exilio, la sombría prosa de los refugiados políticos y económicos” (Bhabha, 2002:21), demografía que interesa a la crítica poscolonial, asociada sin duda a la conciencia de las posiciones de sujeto y a la perspectiva intersticial.

Es lo poscolonial una reacción intelectual y geo-histórica o una “lectura en reversa” agenciada por la emergencia intersticial, como respuesta a la verificación de los límites del pensamiento moderno, crisis que se empieza a manifestar según Mignolo (1998)

en el corazón mismo de Europa, y que tiene como respuesta la emergencia de proyectos que la trasciendan: el proyecto posmodernista, en y desde la misma Europa (Arendt, Lyotard, Vattimo, Baudrillard) y los Estados Unidos (Jamenson), el proyecto poscolonialista en y desde la India (Guha y los estudios subalternos, Bhabha, Spivak), el proyecto posorientalista (Said, Arkhun, Khatibi, Lisa Lowie) y el proyecto posoccidental desde América Latina (Retamar, Dussel, Kusch, Silvia Rivera). Proyectos que se van articulando a la vez que van rearticulando nuevas localizaciones geográficas y epistemológicas que contribuyen al desplazamiento de las relaciones de poder arraigadas en categorías neoculturales e imperiales (...) Entiendo, entonces, los cuatro “pos” como proyectos críticos de superación del proyecto de la modernidad y de una democracia global apoyada en un capitalismo sin fronteras.

Dicho de otra manera, estos esfuerzos aún en medio de la cadena de críticas que van desde considerarla como “mercancía intelectual muy “fina”, acomodada en claustros de la academia occidental”, su limitación al canon teórico-metodológico occidental y su carácter despolitizador-conservador, hasta su inscripción en el marco de un nuevo orden social neocolonial y un calco defectuoso de lo teorizado en la academia europea y norteamericana, que habla de su enorme soporte teórico-metodológico en la “alta” teoría francesa posestructuralista —posestructuralización afrancesada— (Grunner, 2002); constituyen nuevas prácticas de lectura sobre lo reticular, lo fragmentario, lo ancilar en diálogo con lo moderno, y una muestra de la capacidad de agencia de otros sujetos y sus comunidades de pensamiento. No existe en tales teorías la pretensión de constituir un bagaje interpretativo esencialista y aséptico o sin vinculación con algunas tradiciones críticas primermundistas, sino ante todo, la intención de concretar formas de comprensión de la cultura en su horizonte más amplio; es decir, como un continuo simbólico en la lucha por la significación, permitiendo registrar las diversas epistemes y maneras de proporcionar sentido al mundo en contextos diferenciados y por pueblos otrora “sin historia”.

En tal horizonte, la centralidad de la teoría poscolonial y de otras perspectivas como los estudios culturales latinoamericanos, radica en la “crítica a las totalidades”, la que de alguna manera se alimenta en autores con cierto anclaje en la matriz colonial eurocéntrica del conocimiento, tales como Heidegger, Nietzsche, Foucault, Derridá, Lacan, Habermas, Žižek, Jamenson, Lyotard, Vattimo, Deleuze, Guattari, Adorno, Horkheimer, y un largo etcétera, entronque desde donde se ha llegado a calificar a la teoría poscolonial como una estrategia de reactualización del logocentrismo occidental y una contribución a la legitima-

ción de nuevas ideologías y prácticas hegemónicas. Así, por ejemplo, según Ahmad (1999:193), “nada mejor para los intereses del neoliberalismo que promover un tipo de teorías donde la hibridez, el “border crossing” y los flujos de deseo se encuentran en el centro de atención. Y nada mejor para silenciar a los enemigos del sistema que la crítica radical a conceptos tales como “lucha de clases,” “ideología,” “modo de producción” y “conciencia de clase”, realizada por Said, Foucault y toda la horda de “antihumanistas nietzscheanos””.

No obstante, la tradición latinoamericana registra esfuerzos de interpretación —y tal vez— de desprendimiento epistémico anteriores a los aportes de Said y de los integrantes del grupo de intelectuales indios —subaltern studies—, como demostración de que la(s) teorías poscolonial(es) no han sido asumidas —importadas de la India— sin ningún registro acerca de la insurgencia epistémica latinoamericana (pre)existente contra el canon del discurso colonial. Aludiendo a Santiago Castro-G. (2005b:12), la adopción de la teoría poscolonial no se trata de una simple *re-cepcción*, como si fuéramos la sucursal latinoamericana de una compañía transnacional llamada “teoría poscolonial”, derivando de este modo en un “colonialismo tercermundista”. Muestra de esta situación son las preocupaciones e inquietudes que con antelación a la emergencia formal de los estudios “poscoloniales”, se aprecia en el contexto latinoamericano a través de autores como José Carlos Mariátegui, Leopoldo Zea, Rodolfo Kusch, Enrique Dussel, Raúl Prebisch, Darcy Ribeiro y Roberto Fernández Retamar, entre otros, quienes según W. Mignolo, habrían conseguido deslegitimar epistemológicamente el discurso hegemónico y colonialista de la modernidad. A estos esfuerzos es preciso adicionar el cúmulo de tradiciones de pensamiento y acción que bajo el desarrollo de procesos de reivindicación, fortaleci-

miento y revitalización de las luchas de diversos pueblos y sectores sociales (indígenas, afrodescendientes, migrantes, mujeres, etc), presentan innumerables registros que configuran una perspectiva de existencia, donde ya el legado de la ciencias modernas, no puede asumirse como el eslabón superior y final del pensamiento universal.

Empero, si las realidades y las “nuevas” formas de ver, concebir y analizar los mundos, al lado de los diversos balances, estudios y radiografías que dan cuenta de la transformación de las ciencias sociales, hacen parte del paisaje socio-cultural y académico, de manera paradójica, la descolonización del espacio universitario, académico, institucional, organizacional, existencial y corporal, sigue siendo un proceso que se desenvuelve lentamente y sin mayores acentos en las instituciones universitarias y al interior de los centros de estudio en ciencias sociales, donde pareciera por momentos que es imposible superar la canonización científica y propiciar aperturas epistémico-existenciales.

A pesar de la persistencia del carácter (neo)colonial de las ciencias sociales y la parcelación o dislocamiento posmoderno de su corpus cognoscitivo, asistimos igualmente a cierta dinámica que intenta abandonar tal impronta, para dar cuenta del pluralismo cultural, de diversas ‘formaciones sociales emergentes’ y de un amplio conjunto de modalidades de resistencia-agencia. En este sentido, se destacan esfuerzos que apuntan a consolidar trabajos sobre descolonización, donde importa la insubordinación científica no “tanto con los contenidos, los métodos y los conceptos de una ciencia, sino contra los efectos de poder centralizadores dados a las instituciones y al funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad como la

nuestra" (Foucault, 1992:23). Asimismo, interesan en esta perspectiva, la atención a escenarios y grupos que construyen y reconstruyen experiencias y formas soportadas en las capacidades y potencialidades de actores locales, en medio de un repertorio de formaciones discursivas renovadas, otras lógicas y epistemes prácticas y localizadas e investiduras de poder, que ponen de manifiesto luchas culturales o luchas por el significado.

Una vertiente analítica trascendental en este contexto, está representada en propuestas interesadas en la comprensión y el develamiento de las dinámicas del poder y del discurso en la creación de realidades socio-culturales, los dispositivos de poder y disciplinamiento, los regímenes discursivos y de representación, los juegos de verdad y políticas de la verdad; aspectos concebidos como capitales en el examen a las formas de 'colonización de la realidad' y en la constitución de la dominación o la globalización del poder.

Avanzar hacia la insurgencia epistémico/existencial, tendrá entonces que ver con el compromiso por atender estudios que combinen procesos globales con procesos locales, en un tejido construido alrededor de la relación poder-saber, expresada en una red de actores que configuran el establecimiento y la afirmación local de actores hegemónicos, y la valoración de espacios diferenciales o una especie de cartografía de resistencia, que en "el contexto de condiciones de conocimiento y producción globalizadas, y al descentralizar las epistemologías de occidente y al reconocer otras alternativas de vida, producirá no sólo imágenes más complejas del mundo, sino modos de conocimiento que permitan una mejor comprensión y representación de la vida misma" (Coronil, 2000:107).

-6-

Desde otras miradas, es preciso realizar reivindicaciones epistemológicas, entendiendo que en la multivariada cognoscitiva, por ejemplo, el conocimiento local representa “una manera-lugar específica de otorgarle sentido al mundo [...] una etiqueta apropiada para los mecanismos cognitivos experimentales, que están en juego en las relaciones de la gente con los entornos no humanos” (Escobar, 2000: 118, 125), o una actividad práctica, situada, constituida por una historia de prácticas pasadas y cambiantes (Hombart, 1993: 17), no basada en un sistema formalizado de conocimientos, reglas y criterios demarcacionistas que soslayan los contextos específicos, sino en narrativas localizadas.

De igual manera, el interés deberá seguirse centrandose en la defensa de lo político, lo que se visibiliza en los movimientos sociales, en tanto intentos por tejer y tender redes para la construcción de otras formaciones, otros discursos —contradiscursos—, otros modos de experimentación de la vida, otras lógicas para la comprensión del mundo, y en síntesis, múltiples formas para dinamizar iniciativas ‘alternativas’, en la perspectiva de lograr una reafirmación y enriquecimiento político-cultural, en espacios de representación ricos en simbolismos y en significados.

La propuesta de unas ciencias contemporáneas no coloniales o postcoloniales, procede no sólo como forma de resarcimiento al otrora Tercer Mundo, sino ante todo como posibilidad para cualificar la lectura cultural, en tanto fenómenos como la multiculturalidad, la biodiversidad, la globalización/glocalización, la pérdida de puntos de referencia, la eclosión de la alteridad, la centralidad del conocimiento local, y en síntesis, la visibilización

que integran un renovado marco referencial para una crítica político-cultural del patrón cognoscitivo y de desarrollo occidental.

Sobre el particular y ante los falsos universales proclamados por Occidente, así como el intento por escapar de sus 'ruinas', a pesar de la pretendida naturalización de la colonización epistemológica y política, es imprescindible destacar el esfuerzo en el que predomina —a mi modo de ver—, la mirada antropológica, pero que ante todo interdisciplinariamente y desde un proceso de desarme de las fronteras disciplinarias, se configura lo que el profesor Arturo Escobar ha sintetizado en llamar el "programa de investigación modernidad/colonialidad", presentado como novedosa perspectiva analítica, con epicentro inicial en Latinoamérica, pero pensado con conexiones múltiples en el horizonte de las ciencias humanas y sociales.

Digamos a modo de resumen y retomando las apreciaciones de Escobar, que el programa presenta como genealogía epistémica, los trabajos de "la Teología de la liberación de los años sesenta y setenta, los debates en la filosofía y ciencia social latinoamericana sobre nociones como filosofía de la liberación y una ciencia social autónoma (e.j. Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Orlando Fals Borda, Pablo González Casanova, Darcy Ribeiro), la teoría de la dependencia; los debates en Latinoamérica sobre la modernidad y postmodernidad de los ochenta, seguidos por las discusiones sobre híbridas en antropología, comunicación y estudios culturales en los noventa; y en los EEUU, el grupo latinoamericano de estudios subalternos" (Escobar, 2003: 53). Asimismo, su inspiración se amplía en teorías críticas europeas y norteamericanas de la modernidad, hasta el grupo surasiático de estudios subalternos, la teoría feminista chicana, la teoría postcolonial y la filoso-

fía africana, como clara muestra de un pensamiento que se construye en contravía a las narrativas modernistas eurocéntricas¹².

El trabajo inscrito en procesos de descolonización/postcolonización, importante para insubordinar no sólo a la Antropología, sino a un buen número de ciencias sociales, se asocia a figuras centrales como el filósofo argentino/mexicano Enrique Dussel, el sociólogo peruano Aníbal Quijano, y más recientemente, el semiólogo y teórico cultural argentino/estadounidense Walter Mignolo. Sin embargo, hay un creciente número de estudiosos asociados con el grupo (e.j. Edgardo Lander en Venezuela; Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola y Eduardo Restrepo en Colombia; Catherine Walsh en Ecuador; Zulma Palermo en Argentina; Jorge Sanjines en Bolivia; Freya Schiwy, Fernando Coronil, Ramon Grosfogel, Jorge Saldivar, Ana Margarita Cervantes-Rodríguez, Agustín Lao Montes, Nelson Maldonado Torres y Arturo Escobar en los Estados Unidos. Más tenuemente relacionados con los miembros del grupo se encuentran Linda Alcoff y Eduardo Mendieta (asociados con Dussel); Elina Vuola (Instituto de Estudios del Desarrollo, Helsinki); Marisa Belausteguigoitia en Ciudad de México; Cristina Rojas (Canada/Colombia). Instituciones que abordan estos esfuerzos en la vida académica a nivel de Maestrías y Doctorados, son la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito (Doctorado y Maestría en Estudios Culturales Latinoamericanos), la Nueva Universidad de Ciudad de México (programa doctoral sobre pensamiento crítico en América Latina), la Universidad Javeriana de Colombia con su

12 Son nociones y temas claves para el programa de investigación modernidad/colonialidad, los siguientes: el sistema-mundo moderno colonial, la colonialidad del poder, la colonialidad del saber, la diferencia colonial y la colonialidad global, la colonialidad del ser, el eurocentrismo, la subalternización, la pluriversalidad, la decolonialidad y, en general, todo lo concerniente a los estudios culturales centro-periféricos.

Instituto Pensar, la Universidad Andina (Quito) y la Universidad de Duke y la de Carolina del Norte en Chapell Hill (EEUU), y el Dpto de estudios étnicos en Berkeley, y su proyecto geopolíticas del conocimiento (Escobar, 2003:59).

Adicionalmente a lo planteado por Escobar, existen un sinnúmero de proyectos y de procesos, los que si bien no se encuentran inscritos en el programa Modernidad/colonialidad, apuntan de una u otra manera hacia la concreción de propósitos similares, aunque con algunas características particulares. Aportes de importancia en este sentido son, entre otros, los siguientes: 1).- la sociología del hambre de Josué de Castro, 2).- la propuesta de desarrollo a escala humana de Manfred Max Neef, 3).- los trabajos de Edgardo Lander sobre eurocentrismo y colonialismo, 4).- el análisis e investigación de Arturo Escobar, acerca de la naturaleza, la cultura y la política, desde un marco cultural y en la perspectiva antropológica, 5).- la tesis sobre modernidad y culturas híbridas de García Canclini, 6).- los estudios acerca de modernidad, identidad y desarrollo del instituto Colombiano de Antropología e Historia –ICANH- de Colombia, 7).- el disciplinaje de los temas ambientales y la formulación de racionalidades económicas y ecológicas alternativas, así como los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental de Enrique Leff, 8).- lo concerniente a la civilización geocultural alternativa de Xavier Gorostiaga, 9).- los análisis sobre democracia no excluyente de Norbert Lechner, 10).- el estudio sobre el recurso de la cultura de George Yúdice, 11).- la multivocalidad, las memorias hegemónicas y memorias disidentes de Cristóbal Gnneco, Herinaldy Gómez, Guido Barona B-, y la colección *Jigra de letras* del grupo de investigación en antropología, historia y etnología de la Universidad del Cauca, Colombia, 12).- los trabajos de Michael Taussig sobre espacios de producción cultural, 13).- las

cartografías de la sociedad disciplinaria y modernización de Beatriz González Stephan (Venezuela), 14.- los trabajos recogidos en nuestra serie *territorios del saber* en la Universidad del Cauca, 15.- los estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización, agenciados por Clacso, en los que convergen múltiples autores para dar cuenta de tal fenómeno.

A este incompleto listado, habría que añadir una profusa producción de académicos institucionales como de intelectuales nativos, que en una especie de investigación colaborativa, dan cuenta de la realidad latinoamericana y de otras locaciones epistémicas. Trabajos no sólo expresados en la escritura alfabética sino en otras manifestaciones que distan del grafocentrismo, y que se instalan en la tradición oral y en una multiplicidad de escrituras; análisis y propuestas que sin duda, constituyen aportes de trascendencia en el propósito de edificar “caminos experimentales de pensamiento”, “experimentos vivientes” o narrativas y prácticas comprensivas del mundo, en consonancia con las realidades de nuestros espacios/tiempos, en los que confluyen simultáneamente temporalidades y espacialidades culturales diversas.

Este numeroso y ciertamente parcial enumerado de esfuerzos y procesos, que toca las ciencias sociales en su sustrato epistémico/metodológico, obliga como ya se ha planteado, a “abrir las ciencias sociales”, rupturando la tradición eurocéntrica de los paradigmas —paradogmas— decimonónicos, y desconfiando del aparato ‘científico’, de su excesivo monismo y de sus sistemas de disciplinamiento y validación. En el marco de estos procesos, se debaten las ciencias sociales, por lo menos en escenarios que de una parte adoptan selectivamente algunas tradiciones epistemológicas y de otra, se resisten a adoptar el aparato colonial euro-usacéntrico, en medio de sociedades y ambientes

multi-interculturales, que hoy reclaman la ampliación del arsenal cognitivo o la disposición de otras herramientas con las cuales pueda aprehenderse la 'realidad' en su complejidad, la que no es enteramente traducible desde la colonización epistémica naturalizadora de Occidente.

Esta lectura instalada de alguna manera en el marco de la teoría o crítica poscolonial, más que presentar la esencia tal perspectiva, se ha constituido en el marco de nuestra analítica, en un buen pretexto para insistir en la necesidad de profundizar y ampliar los esfuerzos académico/intelectuales y existenciales desde los cuales se pretende superar la canonización preconizada e impuesta por la ciencias sociales y sus dispositivos de disciplinamiento y sus regímenes de verdad. La teoría poscolonial sin duda, y aún bajo el enfrentamiento de sus distintas críticas, representa un "inteligente y útil conjunto de prácticas de lectura [...] donde la dimensión política y crítica es consustancial. Lo que ha permitido la alteración de los modos académicos de análisis superando las fronteras disciplinarias (Gruner, 2002).

Con las apreciaciones anteriores, se ha intentado igualmente dar cuenta de una perspectiva de interpretación de la nueva dinámica socio-económica y político-cultural, en el marco del denominado capitalismo mundial integrado; sistema que en apariencia se comporta como hegemónico y sin mayores obstáculos en su tránsito.

En medio de estas consideraciones, los interrogantes hacen alusión a sí es posible en medio de la diversidad cultural/epistémico, y ante las multiplicidad de miradas y lecturas, insistir exclusivamente en las expresiones paradogmáticas de la ciencias sociales modernas, o contrariamente los procesos sociales emergentes, los distintos modos de acción y relación con el mundo, y en

síntesis, las multiplicidades de fuga o de flujo, pueden configurar horizontes y vectores de insurgencia epistémica donde no sólo la impugnación sea axial, sino ante todo, donde la existencia sea nuestra gran posibilidad, y la vida entonces se contraponga a la sociedad factoría que nos habita. Sin duda, hoy cuando la mayor parte de los sectores estratégicos de la vida se encuentran en riesgo, no sólo es indispensable atender las formas como se (re)organizan las ciencias, sino ante todo como se configuran y se direccionan las agendas académico-intelectuales, pues bajo el predominio de la ciencia occidental/empresarial, es claro según Edgardo Lander (2005), cómo “la producción de conocimiento se ha articulado en forma inseparable con las modalidades de organización productiva capitalista, sirviendo de piso y legitimando sus relaciones de dominación y explotación; todo esto bajo el nuevo paradigma de la investigación científica crecientemente mercantilizada o de la nueva economía del conocimiento, en tanto “salto cualitativo en la inversión del saber en las relaciones de dominio neocolonial contemporáneo”.

Biopolítica, subjetividad y captura

(re)(des)codificando los flujos peligrosos

¿Logrará el capitalismo mundial integrado fundar un orden social que sea aceptado por la mayoría y que implique una acentuación de la segregación social?

F. Guattari (2004)

-1-

El afianzamiento de la globalización y, con ella, la ideología del capital corporativo y del mercado mundial, dejan entre otras prácticas, un agresivo plan de intervenciones no sólo político-militares, sino también morales, jurídicas, psicológicas, productivas y, ante todo, una especie de administración biopolítica como ‘nueva’ forma de gestión de la vida en su complejidad, que expresa, según Negri y Hardt (2004a), una suerte de “dominación de pleno espectro”. El fenómeno paulatinamente se ha impuesto como un hecho evidente e inevitable tanto en la dinámica académica como en la vida cotidiana, convirtiéndose en marco referencial y en narrativa o régimen discursivo con efectos de verdad para nuestro tiempo.

Esta (re)configuración en la que la vida se convierte en objeto y objetivo del poder en sus diversas manifestaciones, constituye

un eslabón del proceso de normalización y disciplinamiento social, cualificado en los umbrales de la modernidad y configurado como soporte en la emergencia y afianzamiento del capitalismo, en tanto sistema económico-social. Es Foucault quien a través de algunas de sus obras permite dar cuenta del tránsito histórico de una sociedad disciplinaria a una sociedad del control, la que a su vez evidencia el salto de la soberanía hacia el biopoder¹ —un poder que controla el cuerpo y la vida—². En este encadenamiento disciplinario emergen distintas tecnologías orientadas a la corrección y normalización de las pasiones, las conductas, las anormalidades y, en general, de la economía de los instintos, configurando un nuevo tipo de cuerpo y de sujeto, maleables y dóciles a las

-
- 1 Para Negri y Hard (2004a:34), en el marco de este fenómeno puede concebirse la guerra como “matriz general de todas las relaciones de poder y técnicas de dominación, supongan o no derramamiento de sangre. La guerra se ha convertido en un *régimen de biopoder*; es decir, en una forma de dominio con el objetivo no sólo de controlar a la población, sino de producir y reproducir todos los aspectos de la vida social. Esa guerra acarrea la muerte pero también, paradójicamente, debe producir la vida.”
 - 2 Según algunos analistas, fue Foucault quien utilizó por primera vez el término biopolítica en 1974 (en una conferencia en la Universidad de Río de Janeiro: *El nacimiento de la medicina social*), pero no fue su inventor. De acuerdo con Roberto Esposito (2004), antes de Foucault es preciso distinguir cinco etapas de la biopolítica: 1).- Etapa organicista, caracterizada por el esfuerzo de pensar el Estado como un organismo viviente. En ella se ubican al sueco Rudolf Kjellen –inventor de la noción de geopolítica- y al barón Jacob von Uexjull –del *umwelt*- 2).- Etapa humanista, alrededor de los años sesenta y mayormente en lengua francesa. Se ubica a Aaron Starobinski y Edgar Morin, quienes buscan explicar la historia de la humanidad partiendo de la vida (bios) sin reducir por ello la historia a la naturaleza. 3). Etapa naturalista, surgida a mediados de los sesenta y en lengua inglesa con autores como Lynton Caldwell y James Davies, para quienes la naturaleza aparece como el único referente regulativo de la política. 4).- La obra de Foucault junto con la de Hannah Arendt representan una cuarta etapa quienes han dado un valor interpretativo y una potencia especulativa que modifica notablemente el cuadro de la filosofía política contemporánea. 5).- Determinada por filósofos como Giorgio Agamben (especialmente en su libro *Hommo sacer. El poder soberano y la vida nuda* (2003) y *Estado de Excepción* (2003)) y Roberto Esposito (*Protección y negación de la vida* (2002)).

demandas y propósitos del capital, en donde el control disciplinario es determinante³.

Algunos antecedentes sobre este fenómeno se registran inicialmente en el tratamiento de la locura, luego de la monstruosidad y finalmente en la configuración de la anormalidad; discursos que paulatinamente constituyen al sujeto y a la sociedad que le es correlativa. De esta manera, la anomalía y la historia de los anormales no sólo son patrimonio de la psiquiatría sino también de la economía, la que, al reconocer, visibilizar y movilizar anormalidades, sujetos y lugares, construye nuevos nichos de mercado, asistidos mediante amplias ofertas materiales y simbólicas. Así se explica cómo la micromecánica del poder instala cierto interés en las formas y mecanismos de exclusión como en los sujetos excluidos, no para marginarlos sino, contrariamente, para

3 En general, las tecnologías disciplinarias y regularizadoras que han permitido construir subjetividades específicas, se han expresado, según Foucault (1996:48), en cuatro tipos principales a saber: 1). Tecnologías de producción, que nos permiten producir, transformar o manipular cosas, 2).- Tecnologías de sistemas de signos, que nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones; 3).-Tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, los somete a cierto tipo de fines o de dominación y consisten en una objetivación del sujeto; 4).- Tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta o cualquier forma de ser. De otra parte, las tecnologías de la subjetividad o prácticas disciplinarias se han manifestado históricamente a través de las constituciones, los manuales de urbanidad y las gramáticas de la lengua (González,1995), así como por "la implementación de instituciones por la letra (escuelas, hospicios, talleres, cárceles) y de discursos hegemónicos (mapas, gramáticas, constituciones, manuales, tratados de higiene) que reglamentan la conducta de los actores sociales, establecen fronteras entre unos y otros, y les transmiten la certeza de existir adentro o afuera de los límites definidos por esa legalidad escrituraria. La función jurídico-política de las constituciones es, precisamente, inventar la ciudadanía; es decir, crear un campo de identidades homogéneas que hicieran visible el proyecto moderno de la gubernamentalidad (Castro-Gómez, 2000a:148-149).

activarlos e insertarlos positivamente en las nuevas dinámicas de producción y reproducción, en tanto ámbitos económicamente rentables y políticamente útiles y funcionales. La locura y la sexualidad serían dos ejemplos de esta situación:

a partir de cierto momento y por razones que hay que estudiar, los mecanismos de exclusión de la locura y los mecanismos de vigilancia de la sexualidad infantil aportaron cierta ganancia económica, demostraron cierta utilidad política y, como resultado, fueron naturalmente colonizados y sostenidos por mecanismos globales y, finalmente por todo el sistema del Estado [...] En otras palabras, la burguesía se burla completamente de los locos, pero los procedimientos de exclusión de éstos rindieron, liberaron, a partir del siglo XIX y, una vez más, según ciertas transformaciones, un rédito político y eventualmente, incluso, cierta utilidad económica que consolidaron el sistema y lo hicieron funcionar en su conjunto (Foucault, 2000:41).

Se trata, entonces, del paso del poder soberano al biopoder, lo que pone en tensión la teoría de la soberanía sustentada en un contrato en el que existe un poder unitario que controla y sobre el cual no existe nada por encima de sí mismo. “La teoría de la soberanía es, si lo prefieren, lo que permite fundar el poder absoluto en el gasto absoluto del poder, y no calcular el poder con el mínimo de gastos y el máximo de eficacia [...]. En resumen fue el instrumento de la lucha política y teórica alrededor de los sistemas de poder de los siglos XVI y XVII. Por último en el siglo XVIII volvemos a encontrar esta misma teoría de la soberanía, como reactivación del derecho romano, en Rousseau y sus contemporáneos” (Foucault, 2000:42). Es en el siglo XIX donde la dinámica del poder se transforma dando paso a dispositivos sustentados más en la vigilancia

que en el castigo, y cuyo epicentro ya no es el cuerpo sino ante todo la tierra y sus productos, la riqueza y los bienes; en general toda una nueva economía del poder.

Parafraseando a Deleuze (1997), uno de los fenómenos de mayor centralidad en el siglo XIX lo constituye la consideración de la vida por parte del poder, su activación y refuncionalización en una suerte de estatización de lo biológico o de asunción de la vida por parte del poder. Esta situación no es más que la inserción vigilada de la vida en los procesos de formación y desenvolvimiento del capitalismo, en el que los espacios y aparatos de producción son asistidos por (sujetos) trabajadores que garantizan productividad y donde la población se moviliza en torno a las dinámicas económicas.

De esta manera, el poder disciplinario se sustenta en disciplinas, instituciones punitivas y escrituras disciplinarias, mecanismos centrados en el cuerpo, en el hombre-cuerpo y en su vigilancia, canalización, corrección, adiestramiento, utilización, ordenamiento, modelamiento, aconductamiento, etc; es decir, un poder ejercido singularmente a través de múltiples tecnologías que disciplinan el cuerpo y las pasiones.

De otra parte, la consideración de la vida en la (re)estructuración del poder da paso a la emergencia y posicionamiento de una tecnología no estrictamente disciplinaria, cuyo objeto y objetivo es el mundo de la vida, el hombre vivo, el hombre especie, es decir, la biopolítica, donde la técnica del encierro o de los grandes centros de confinamiento es desplazada por la gestión de fenómenos inherentes al conjunto de la población como la natalidad, la morbilidad, las condiciones de vida, las necesidades básicas, la salud, la higiene, la urbanidad, la ciudadanía, etc.. Se

trata, igualmente, de regularizar, controlar, medir, predecir y, en general, de la activación y el disciplinamiento productivo de los paisajes bio-físicos y socio-culturales de cara al reacomodamiento del capital y la construcción de un nuevo campo de intervención-gestión del poder/saber fincado en la vida, o como lo plantearía Foucault, en la “entrada de la vida en la historia”, o la consideración de la vida y lo viviente en las estrategias políticas y, en especial, en las estrategias económicas.

-2-

Los nuevos dispositivos biopolíticos nacen en el momento en que la economía y la política se integran y fortalecen a través de tronques estratégicos de cara a las preocupaciones sobre la manera de cómo gobernar a los individuos, los bienes, las riquezas. Podríamos señalar, entonces, que estos aspectos dan cuenta de la entrada a sociedades del control, las que ya no funcionan mediante el encierro sino mediante el control continuo y una comunicación instantánea, a lo que se adiciona, sin duda, la vida, la existencia como reserva de riqueza agenciada por el capital. En ellas, no es que se desplace radicalmente la práctica de la anatomopolítica —tecnología disciplinaria del cuerpo—, sino que ésta es integrada y modificada parcialmente en el contexto de la biopolítica y del biopoder —tecnología regularizadora de la vida— como elementos indispensables en la formación y consolidación del capitalismo.

En este marco, la serie cuerpo-organismo-disciplina-institución es subsumida por la serie población-procesos biológicos-mecanismos regularizadores-Estado, donde la organodisciplina de la institución se conjunta con la bioregulación estatal, accionando a favor del patrón mundial de poder capitalista, el cual al inte-

grar la vida y lo viviente en los procesos de producción y reproducción, dan cuenta de una dinámica económica-comercial y de procesos de subjetivación o configuración de sujetos maleables o en consonancia con las direcciones del capital.

El pasaje de la sociedad disciplinaria a la sociedad del control no puede, entonces, entenderse al margen de la consideración de la vida como objeto de poder; es decir, prescindiendo de lo biopolítico, lo que es inculcablemente puesto al servicio de la acumulación y el reacomodo capitalista, donde, como lo ha expresado Foucault (2000:221), se introducen “no sólo instituciones asistenciales (que existían desde mucho tiempo atrás) sino mecanismos mucho más sutiles, económicamente mucho más racionales que la asistencia a granel, a la vez masiva y con lagunas, que estaba esencialmente asociada a la iglesia. Vamos a ver mecanismos más sutiles, más racionales, de seguros, de ahorro individual y colectivo, de seguridad, etcétera”. Mecanismos que recaen sobre la población y hacen de ésta la superficie privilegiada de intervención del capital a través de la codificación, recodificación de la vida y de lo viviente por el código de la producción.

Así, la vida se integra a la economía, en particular a la producción y a las dinámicas empresariales, contexto en el que “el departamento de ventas se ha convertido en el centro, en el “alma”, lo que supone una de las noticias más terribles del mundo. Ahora, el instrumento de control social es el marketing, y en él se forma la raza descarada de nuestros dueños. El control se ejerce a corto plazo y mediante una rotación rápida, aunque también de forma continua e ilimitada, mientras que la disciplina tenía una larga duración, infinita y discontinua. El hombre ya no está encerrado sino endeudado” (Deleuze, 1997:283-284).

Como insistentemente se ha pretendido mostrar, la biopolítica constituye un elemento consustancial y funcional al desarrollo del capitalismo, que vinculó y vincula los cuerpos disciplinados a los procesos de producción, e igualmente inserta todo lo concerniente a la población a los vaivenes de la economía global, diseñando una subjetividad concreta y un tipo de corporeidad ciudadana de determinado tipo. En general, se trata del establecimiento de una nueva disciplina de la vida, de las energías, del movimiento, del espacio y del tiempo; proceso agenciado como “razón de Estado” a través de la tecnología gubernamental y el mercadocentrismo, “marketización”⁴ o por el discurso y la práctica del desarrollo con base en el mercado.

Una lectura del fenómeno biopolítico para nuestro presente inmediato, da cuenta de éste como una manifestación de la reconfiguración del poder y, en consecuencia, de su ejercicio mediante un sinnúmero de intervenciones directas e indirectas, agresivas y sutiles, por medio de “un aparato de mando descentrado y desterritorializado que se incorpora progresivamente a todo el reino global dentro de las fronteras abiertas y expansivas” (Negri / Hardt, 2001), por lo que:

4 Aunque el término hace parte de la gramática de la mercadología, W. Mignolo lo ha utilizado para dar cuenta de un eslabón del itinerario por el cual la modernidad se ha extendido al mundo a través de proyectos como la cristianización, la modernización, la civilización y hoy la marketización, economía cultural, globalcentrismo o multiculturalismo neoliberal, en el que la cultura y más específicamente la diferencia (neo)colonial ha pasado a constituirse en recurso económico, expresada en una nueva oferta material y simbólica. El término marketización ha sido utilizado en el marco de las discusiones del seminario “Colonialidad, subalternidad, modernidad” coordinado por Walter Mignolo, en la fase presencial del Doctorado en estudios Culturales de la Universidad Andina “Simón Bolívar”, sede Ecuador, año 2005.

En este momento, cuando la articulación de la sociedad y la articulación productiva del capital tienden a identificarse, lo biopolítico cambia de aspecto: pasa a ser biopolítico productivo. Lo que significa que la relación entre los conjuntos demográficos activos (educación, asistencia, sanidad, transportes, etc) y las estructuras administrativas que los atraviesan es la expresión directa de una potencia productiva. La producción biopolítica nace de la conexión de los elementos vitales de la sociedad, del medio ambiente o del Umwelt en el que se insertan, y no consideran que el sujeto de esta conexión sea el Estado, más bien, por el contrario, cree que el conjunto de las fuerzas productivas, de los individuos, de los grupos, se vuelven productivos a medida que los sujetos sociales se reapropian del conjunto. En este marco la producción social está completamente articulada a través de la producción de subjetividad (Negri, 1998:43).

Dicha subjetividad ha sido configurada a partir de la eficacia práctica y simbólica de diversas tecnologías que han actuado como mecanismos de (re)(des)codificación, en tanto la dinámica capitalista, como lo ha advertido Deleuze (1971:3), se constituye sobre la quiebra de todos los códigos y las territorialidades sociales; es decir, que su funcionamiento se da con base en flujos decodificados y desterritorializados, propios de una axiomática como forma de regulación de los flujos. Hacer, deshacer, inventar y reinventar subjetividades, flujos, territorios, deseos (potencia productiva de la vida), flujos de deseo, integran el fenómeno esquizofrénico de la decodificación y desterritorialización capitalista. Así, históricamente se han (des)(re)codificado los flujos (flujos de producción, de prestigio, de población, alimentarios, urbanos, etc) y todos aquellos que han tendido a escapar de la puesta en el mercado y, en general, de la axiomática capitalista.

En este escenario se instala también el conjunto de iniciativas y procesos que recientemente intentan en el plano general la naturalización de la sociedad liberal de mercado, difundiendo ampliamente ciertos hábitos, comportamientos, patrones e imágenes que parecieran tender a ‘estandarizar’ a las sociedades de todo el mundo, como nueva manifestación de la práctica y del discurso hegemónico de un modelo ‘civilizatorio’ que postula la captura y conversión de las sociedades en clones racionales de occidente, guiados por el fundamentalismo de mercado, a través de amplios y variados dispositivos normalizadores, donde, en efecto, “las formas de poder que han surgido no funcionan tanto por medio de la represión, sino de la normalización; no por ignorancia sino por control del conocimiento; no por interés humanitario, sino por la burocratización de la acción social”(Escobar,1996a:109).

En esta forma de gestión biopolítica, “el primer mundo se transfiere al tercero bajo la forma de bolsas y bancos, corporaciones transnacionales y rascacielos de dinero y comando. Tanto la geografía económica como la política son desestabilizadas de modo tal que los límites entre las diversas zonas se tornan fluidos y móviles. Como resultado la totalidad del mercado mundial tiende a ser el único dominio coherente para la aplicación efectiva de la administración y comando capitalistas (Negri/Hardt,2001:255). Asimismo, se instala un sinnúmero de dispositivos de captura y control expresados en tecnologías de la subjetividad, hoy afianzadas en instituciones socio-culturales, las que son permeadas irreflexivamente por evangelios que desde los gremios económicos buscan reexpresar y (re)(des)codificar el mundo de la vida, en congruencia con las necesidades del capital, pero en especial con la construcción de una sociedad de pensamiento único, “de tolerancia cero y

de inclusión diferencial o jerarquizada,” un sistema de apartheid global” (Negri/Hard, 2004a:39, 198).

La cadena normalizadora conjuga nuevos mecanismos de disciplinamiento de los procesos globales, donde la cultura, la política y, entre otros, la economía, son epicentros de intervención, permitiendo la coordinación geo y biopolítica de las dinámicas globales dominantes del capital y las dimensiones subjetivas de los actores. En esta perspectiva, diversos campos del mundo de la vida han sido intervenidos, reconstruidos o deconstruidos como parte de un itinerario que demanda ajustes de las estructuras socio-económicas y político-culturales de los países para su armonización con las exigencias internacionales, lógicamente con la mediación de las manos naturales y neutrales del mercado. De esta manera, la biopolítica se manifiesta como una forma de gobierno total, puesta paulatina y progresivamente al servicio de los procesos de acumulación capitalista, en el cual es evidente el paso de la producción económica — manufactura— a la producción de la subjetividad.

-3-

Aportes de autores como M. Foucault, Deleuze, Guattari, Negri y Hard, entre otros, ayudan a entender la forma de producción y “fabricación” de sujetos, especialmente desde el ámbito de la economía en contextos del capitalismo global actual, el cual sin duda opera como una máquina mundial de subjetivación y producción de estados mentales, traducidos en relaciones e interrelaciones definidas como *business*. Así, “el capital no es una categoría abstracta, sino un operador semiótico al servicio de formaciones sociales determinadas. Su función consiste en asumir el registro, el equilibrio, la regulación y la sobrecodificación

de las formaciones sociales de poder propias de las sociedades industriales desarrolladas, y de los flujos y las relaciones de fuerza relativos al conjunto de las potencias económicas del planeta (Guattari, 2004:75). Se trata, en síntesis, de la (des)(re) decodificación de flujos y líneas de fuga generados por la máquina social, de tal forma que ningún flujo, área o espacio queden libres de los códigos e improntas capitalistas, en especial los catalogados como afrentas o peligros para su dinámica.

En el contexto de esta nueva dinámica del capitalismo mundial integrado (Guattari, 2004), la economía ya no se reduce a las formas de producción, intercambio, distribución y consumo, por el contrario, se reconoce como un sistema de producción, de juegos de verdad, de relaciones de poder y de significación; es decir, como una forma de producir sujetos humanos y órdenes sociales de un determinado tipo (Escobar, 1996a:121). En esta perspectiva, en el campo económico se cualifica la producción de la subjetividad como dispositivo y eje central del nuevo paradigma productivo capitalista, de ahí que "las grandes potencias industriales y financieras producen no sólo mercancías sino también subjetividades. Producen subjetividades dentro del contexto biopolítico: producen necesidades, relaciones sociales, cuerpos y mentes, producen productores (Negri/Hardt, 2001:74). Es en este contexto donde puede entenderse cómo hoy la economía se interesa por la constitución de sujetos maleables y puestos progresivamente al servicio del capital en su nueva dinámica, o cómo específicamente, el desarrollo del sistema de mercado se acompaña de un cambio en la organización de la sociedad, convirtiéndola en un apéndice de la economía.

Se afianza, pues una suerte de arquitectura institucional normalizadora y de disciplinamiento, la que combina estratégica-

mente dispositivos que inventan, producen y controlan prácticas, relaciones, procesos y productos, dentro de políticas agenciadas por organismos jurídico-económico globales, que han hecho de la vida cotidiana un objeto de regulación-activación en la perspectiva de su mercantilización e inserción en la denominada “economía de la experiencia”. De esta manera, entramos en un cambio ‘cualitativo’, en el que la reproducción del capital se vincula decididamente con la cultura, especialmente con la producción de subjetividades e intersubjetividades; escenario en el que las relaciones sociales son codificadas o recodificadas en consonancia con la producción o donde toda fuerza social se valida en tanto se comporte como fuerza productiva. Dicho de otra manera, “el capitalismo posmoderno es un régimen biopolítico en el sentido de que construye tanto a la naturaleza como a los cuerpos mediante una serie de *bioprácticas* en las que el conocimiento resulta fundamental” (Castro-Gómez, 2005b:81). Este proceso concebido por algunos analistas como un sistema de producción *bioinfo* o de infoproducción, constituye el marco en el cual el modelo que se dibuja en el horizonte de la sociedad posmoderna es el Semiocapital; capital flujo que se coagula sin materializarse en artefactos semióticos⁵.

En este contexto, el capitalismo mundial integrado en tanto máquina de producción de subjetivación, acciona bajo la (re)(de)

5 El semiocapitalismo como modelo productivo y discurso cultural que funda su dinámica en la producción y regulación de signos, presenta como elementos característicos, entre otros los siguientes: 1).- el tratamiento de la oferta y la demanda en términos de flujos de deseo y de atractores semióticos que han tenido *appell* y lo han perdido, 2).- el énfasis en el trabajo como innovación, como lenguaje y como relación comunicativa, en el marco del modelo de producción donde la vida y la información son factores de alta trascendencia, 3).- el mercado como lugar semiótico donde confluyen signos, expectativas de sentido, deseos y proyecciones, y el encuentro entre los territorios de la economía, la semiótica y la psicoquímica, 4).- el punto de encuentro entre capital financiero y trabajo cognitivo de alta productividad (Berardi, 2003:12-18).

codificación del conjunto de la vida cotidiana, la que es integrada a los flujos económico-financieros de alcance global. “La sobrecodificación de las actividades, de los pensamientos y de los sentimientos humanos por el capital acarrea la equivalencia y la resonancia de todos los modos particulares de subjetivación [...] Pasear libremente por una calle o por el campo, respirar aire puro, cantar a viva voz, se han vuelto actividades cuantificables desde el punto de vista capitalista. Los espacios verdes, las reservas naturales, la libre circulación, tiene un coste social e industrial” (Guattari, 2004: 90).

Así, de la mano de la ideología del capital corporativo y del mercado mundial, la producción económica y la producción de la subjetividad, constituyen una combinación estratégica sobre la cual opera el capital en su fase actual. Esta estrategia expresada en un conjunto de políticas y prácticas de normalización y estandarización, juega en la construcción de una sociedad mercadocéntrica, configurada paulatinamente a través de múltiples dispositivos de disciplinamiento y de variados “aparatos de captura”, agenciados por organismos nacionales y supranacionales, convertidos en nuevos centros de producción normativa y de reorientación cultural cuyo sustrato descansa en el nuevo paradigma productivo capitalista⁶.

-4-

En este horizonte, la nueva dinámica del capital como prolongación de la acumulación de riquezas y de sentidos, deja entrever dos nuevos dominios del capitalismo: la naturaleza y la cultura.

6 En tal paradigma, la producción de valor está asociada y en función de lo común. Así, la explotación se concibe como la expropiación de lo común, siendo éste el nuevo *locus* de la plusvalía (Negri / Hardt, 2004a:181)

Con la naturaleza se ha suscitado un refinamiento del capitalismo, el cual asiste a su fase ecológica⁷, manifiesta en la economización de la naturaleza o reverdecimiento de la economía, expresando un cambio y un salto cualitativo del capital, en el que la naturaleza adquiere una valoración positiva en tanto fuente de riqueza o como ‘reservorio de valor’⁸. Con la cultura, se trata de lograr una intervención sustancial en la subjetividad

-
- 7 Por ejemplo, con el ‘desarrollo sostenible’, “puede afirmarse sin mayores reparos que éste antes de asegurar la sostenibilidad de la naturaleza, asegurará la del capital. Hay que redefinir y reinventar la naturaleza de tal forma que el capital sea sostenible. De eso se trata. Mientras que los ecologistas tratan de rehacer las corporaciones de tal forma que la naturaleza sea sostenible, las corporaciones rehacen la naturaleza y el trabajo para que la rentabilidad del capital no baje. A lo mismo apuntan las acciones del Banco Mundial, cuya Global Environmental Facility (GEF) debe entenderse como una estrategia de control mundial de los recursos silvestres por el Grupo de los Siete. En el Tercer Mundo, el discurso del desarrollo sostenible redefine al medio biofísico como ‘ambiente’, y concibe a éste como una reserva para el capital. Más aún, dentro de este discurso es imposible hablar de naturaleza como construcción socio-cultural. La ‘naturaleza’ desaparece al ser reemplazada por el ‘ambiente’; se declara así la muerte semiótica de la naturaleza como agente de creación social. Al mismo tiempo, el desarrollo sostenible reduce la ecología a una mayor forma de eficiencia. Se trata ahora de producir más a partir de menos, y con mayor racionalidad. Por otro lado, la biotecnología se erige como encargada de asegurar el uso eficiente y racional de los recursos. En los últimos años, las comunidades locales y los movimientos sociales están siendo llamados a participar en estos esquemas como ‘guardianes’ del capital social y natural (Escobar y Pedrosa, 1995:81).
- 8 El discurso del desarrollo sostenible, y en especial de la biodiversidad, ha buscado la exaltación y visibilización de tres aspectos de importancia, o como lo ha planteado Escobar, ha intentado efectuar tres conversiones semióticas trascendentales, a saber: a).-De la naturaleza y los territorios que serán vistos como reserva de valor particular a nivel semiótico, b).-De las poblaciones locales, convertidas en ‘guardianes’ de la biodiversidad, y, c).- De los conocimientos locales, que comienzan a ser sistematizados como necesarios para ‘salvar’ la naturaleza. Lógicamente esta estrategia encierra para el Tercer Mundo peligros que giran alrededor del tratamiento de los territorios por fuera de lo humano y lo social, la reinscripción de las comunidades locales en los discursos ambientalistas como sujetos de un orden natural de cosas (otra versión del mito del buen salvaje), y la refuncionalización de los conocimientos tradicionales en términos de la biología moderna (Escobar, 1996b:126-127).

hasta concretar el dominio de la naturaleza humana y su activación-circulación en los flujos económico-financieros. De ahí que para la sociedad capitalista —parafraseando a Foucault— lo más importante es la biopolítica, lo biológico, lo somático, lo corporal, a lo que hoy deben agregarse, en particular, los “nexos inmateriales de la producción del lenguaje, la comunicación y lo simbólico” (Negri/Hard,2001:75).

Con la cultura, el capitalismo centra su esencia en la apropiación, resignificación y refuncionalización de diversos aspectos de la vida para convertirlos en relaciones mercantiles, de ahí que la cultura en sus diversas manifestaciones resulte atrapada por la esfera comercial. Se trata, entonces, de (re)(des)codificar flujos, sujetos y procesos que tienden a escapar al capital y a su axiomática, así como de la ampliación y reacomodo del capitalismo como sistema tanto hacia afuera (hacia zonas no estrictamente capitalistas) como hacia adentro (refinamiento y cualificación de la producción y de la productividad). “De hecho lo que Marx explicó con mayor claridad es que el capital opera constantemente mediante una reconfiguración de los límites entre lo interior y lo exterior. De hecho, el capital no funciona dentro de los confines de un territorio y población fijos, sino que siempre sobrevuela sus fronteras e internaliza nuevos espacios” (Negri y Hard,2001:228).

Por ello, la producción económica tradicional da paso a la producción cultural y/o de la subjetividad a través de la incorporación y mercantilización progresiva de las relaciones humanas. Sobre este tópico, M. Sahlins (1988:169,213), al contraponer la razón simbólica o significativa a la razón práctica, ha logrado advertir cómo “la producción, en consecuencia, es más que una lógica práctica de la eficacia material, y algo distinto a ella. Es una intención cultural.

La producción es un momento funcional de una estructura cultural [...] Así es como la economía, en el carácter de lugar institucional dominante, produce no sólo objetos para los sujetos apropiados, sino sujetos para los objetos apropiados”

En consecuencia, podría afirmarse que la relación biopolítica, subjetividad y economía, se mueve en el cruce de dos ejes sobre los cuales se desarrolla toda la tecnología política del mundo de la vida.

Por un lado, depende de las disciplinas del cuerpo: adiestramiento, intensificación y distribución de las fuerzas, ajuste y economía de las energías. Por el otro, participa de la regulación de las poblaciones, por todos los efectos globales que induce. Se inserta simultáneamente en ambos registros; da lugar a vigilancias infinitesimales, a controles de todos los instantes, a arreglos espaciales de una meticulosidad extrema, a exámenes médicos o psicológicos indefinidos, a todo un micropoder sobre el cuerpo, pero también da lugar a medidas masivas, a estimaciones estadísticas, a intervenciones que apuntan al cuerpo social entero o a grupos tomados en conjunto (Foucault, 2002:176).

La vida y lo viviente son objeto y objetivo del poder; lo biológico se estataliza, la soberanía da paso al biopoder, la biopolítica representa el epicentro del desarrollo del capitalismo en su proceso de recomodo, la cultura y la naturaleza se asumen como reservorios de riqueza; en síntesis, se produce la axiomatización del *socius* y por consiguiente la maleabilidad de los sujetos y de las formaciones sociales. “Estos aspectos que el desarrollismo moderno había considerado como variables residuales tales como la biodiversidad del planeta, la conservación del medio

ambiente o la importancia de los sistemas no occidentales de conocimiento, pasan ahora a convertirse en un elemento central de las políticas globales del desarrollo” (Castro-Gómez, 2005b:80). Es en el marco de este proceso donde se materializa el triunfo de la re-producción sobre la diferencia, estableciendo asimismo, una suerte de ontología o de constitución de una subjetividad que introduce una afectación/refiguración del imaginario y de los modos de vida de poblaciones constituidas en objeto de la compleja empresa intervencionista, apelando a dispositivos que agencian y movilizan formas de asunción, control, disciplinamiento y noo-politización⁹.

No obstante, en medio de este panorama, el plan del capital enfrenta flujos, movimientos, expresiones, espacios y sujetos inscritos en una suerte de máquina abstracta de mutación, en la cual permanentemente se generan investimentos, interpelaciones y una ruptura radical con la (des)(re)codificación que agencia el capital; muestra de cómo otras asunciones, otras formas de interpretar el mundo y de proporcionarle sentido, son posibles aún en medio de la relación-tensión que suscita el imperio del capitalismo en su fase cultural, y en medio de la proliferación de los márgenes, donde las minorías se comportan como conjuntos “difusos” no numerables, no axiomatizables (Deleuze y Guattari, 2000:473).

9 La noopolítica forma parte de las tecnologías humanas de gobierno de los demás, expresadas en “tecnologías de acción a distancia, donde la imagen, el sonido y los datos funcionan como máquinas de modular, instaurando nuevas relaciones de poder que toman como objeto a la memoria y su *conatus* (la atención). La noo-política (el conjunto de técnicas de control) se ejerce sobre el cerebro, implicando en principio la atención, para controlar la memoria y su potencia virtual. La modulación de la memoria sería entonces la función más importante de la noo-política. Estos dispositivos han conocido un desarrollo sin precedentes gracias a la informática y a la telemática. La noo-política actúa en el nivel más desterritorializado (Lazarato, 2006: 92, 93, 94).

En medio de estas tensiones, la pregunta axial alude a si ¿logrará fundar el capitalismo mundial integrado un orden social que sea aceptado por la mayoría y que implique una acentuación de la segregación social?(Guattari,2004), o, contrariamente, ¿los procesos sociales emergentes, los nuevos y otros modos de acción y relación con el mundo, y, en síntesis, las multiplicidades de fuga o de flujo podrán configurar horizontes y vectores de revolución molecular donde no sólo la impugnación sea axial, sino, ante todo, donde la existencia sea nuestra gran posibilidad y la vida se contraponga a la sociedad-factoría que nos habita?

Visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad

Nunca más un “otro” absoluto

A. Escobar (2005a)

Es ya frecuente escuchar y leer, que un nuevo fantasma recorre el mundo: el de la globalización y, con él, la ideología y práctica del capital corporativo y del mercado mundial, que a su paso dejan entre otras derivaciones, un agresivo plan de intervenciones no sólo político-militares, sino también morales, psicológicas, jurídicas, productivas, pero ante todo una especie de administración biopolítica como ‘nueva’ forma de gestión de la vida en su complejidad o una suerte de “dominación de pleno espectro” (Negri / Hard, 2004a). El fenómeno ha terminado por imponerse como un hecho evidente e inevitable, tanto en la dinámica académica como en la vida cotidiana, convirtiéndose en marco referencial y narrativa o régimen discursivo con efectos de verdad para nuestro tiempo. Tal configuración en la que la vida se convierte en objeto y objetivo del poder en sus diversas manifestaciones, constituye un eslabón del proceso de normalización y disciplinamiento que ha acompañado la historia y evolución de la humanidad, es afianzado y cualificado en los umbrales de la modernidad y ha sido decisivo, a su vez, en la emergencia y fortalecimiento del capitalismo como sistema económico-social con pretensiones universales y totalizantes.

Esta premisa es compartida y presentada insistentemente por pensadores de gran centralidad en el debate contemporáneo, para quienes el fenómeno globalizador supone y evidencia la profundización y universalización de la modernidad, es decir, una intensificación y exacerbación de los principios, prácticas y asunciones de la modernidad, esta vez, en la totalidad de los paisajes, espacios, escenarios e intersticios. Sobre el particular, autores como Anthony Giddens (1994: 15,57,152,163); desde un análisis institucional de la modernidad entendida como “los modos de vida u organización social que surgieron en Europa desde alrededor del siglo XVII en adelante y cuya influencia, posteriormente, los han convertido en más o menos mundiales”, plantea cómo “en el mundo en general, hemos entrado en un periodo de alta modernidad que ha roto las amarras de la seguridad de la tradición”, Así, “una de las fundamentales consecuencias de la modernidad, es la mundialización [...] La modernidad es universalizadora”. De ahí que “el periodo que vivimos actualmente es un periodo de gran modernidad”; entonces, “no hemos ido “más allá” de la modernidad, sino que precisamente, estamos viendo la fase de su radicalización”. Estas derivaciones o consecuencias previstas o imprevistas, suponen no el ocaso de Occidente sino su afirmación como actor hegemónico y, por tanto, (des)ordenador del escenario mundial, por medio de la globalización/profundización de la modernidad y sus (re)configuraciones en términos geopolíticos, epistémico/epistemológicos y existenciales.

Una variante de esta percepción la protagonizan pensadores como J. Habermas, para quien la modernidad consiste y subsiste como un proyecto inacabado e inconcluso que requiere desarrollos para completarse en los espacios y tiempos que nos asisten. La modernidad al constituirse en problema de la historia

universal, se asume como patrón en una relación inevitable con la racionalización —modernidad/racionalismo occidental—, la cual no fue posible por fuera de Europa. De ahí que en su libro *El discurso filosófico de la modernidad*, reconozca tal conexión a partir de la premisa weberiana en la cual se indaga acerca de “porqué fuera de Europa” ni la evolución científica, ni la artística, ni la estatal, ni la económica, condujeron por aquellas vías de racionalización que resultaron propias de occidente” (Habermas, 1989:11). Hoy, la cultura moderna ha llegado como solución al conjunto de espacios socio-culturales y naturales, penetrando los valores de la vida cotidiana; en palabras del autor, “el mundo de la vida está infectado por la modernidad”, lo que denota más que su carácter inconcluso, su condición de imperativo contemporáneo. En suma, “el proyecto de la modernidad todavía no ha sido realizado [...] El proyecto pretende reconectar diferencialmente la cultura moderna con la praxis cotidiana que todavía depende de herencias vitales” (Habermas, 1991:29).

Al parecer —según estos y otros autores— no existe hoy ningún tipo de movilidad y desplazamiento más allá de la modernidad euro-usa-centrada, pues sus desbordes muestran como “en muchas sociedades, la modernidad es *algún otro lugar* del mismo modo en que lo global es una *onda de tiempo* con la que uno debe encontrarse sólo en su presente”. Ciertamente, a pesar de reconocer cómo la globalización es “un proceso profundamente histórico, desparejo y, hasta podríamos agregar, generador de localidades [...] las diferentes sociedades se apropian de manera distinta de los materiales de la modernidad” (Appadurai, 2001:25). En síntesis, la modernidad y sus dispositivos (desarrollo y modernización) nos habita en todos los lugares, esta vez según este autor, más práctica, vivencial y menos disciplinaria.

Dicha versión monolítica de la globalización como intensificación y ahondamiento moderno, expresa finalmente la ausencia de un afuera de la modernidad, pues al parecer, algunas manifestaciones y hechos múltiples o heterogéneos no son más que formas de producción, gobierno, reacomodo y refuncionalización, siempre inscritas en la narrativa y práctica moderna de Occidente. Esta premisa se identifica asimismo en reflexiones brillantes y sugerentes como las registradas por Negri & Hard (2001:202,253) en los últimos años, para quienes pareciera que en el contexto actual “ya no hay más afuera”, y “el espacio de la soberanía imperial es liso”, lo que contradictoriamente presenta la emergencia de nuevas formas de soberanía global (la multitud), que intentan inversiones e impugnaciones eso sí, desde adentro, no obstante su afirmación acerca de que en medio de la nueva subjetividad, “el objetivo primario no es entrar sino salir de la modernidad”.

Esta suerte de universalización y naturalización de la modernidad tiende a homogeneizar el paisaje no obstante sus variaciones, colores y prácticas —asumidas como casos fronterizos de lo mismo—, las que parecen seguir brotando del euro-usa/etnocentrismo y de su pretensión por racionalizar el mundo de la vida. Dicha prédica no sólo puede encontrarse en muchos intelectuales de derecha, centro e izquierda tanto europeos como norteamericanos, también ha sido alentada y nutrida por pensadores de latitudes otrora tercermundistas, quienes todavía preconizan ideas diversas alrededor de expresiones que hablan de “modernidad periférica”, “modernidad en América Latina”, “modernidad periférica heterogénea”, “modernidades alternativas”, “modernidad plural”, “modernidad reelaborada”, y un largo etcétera, para indicar como “la misma modernidad se presenta aquí no sólo desigual sino también

inconclusa" (Richard, 1994:214)¹. En palabras de García-Canclini, "en nuestro continente los avances de la modernidad, no han llegado del todo, ni a todos". Estas lecturas a pesar de tener una locación y una perspectiva analítica particular, no logran suscitar contundentes desprendimientos de la matriz moderna y del afán universalista de la modernidad, pues contrariamente parecen contribuir a su legitimación y configuración como imperativo incombustible.

Como en una taquilla de un cine o de un gran teatro, Bauman (2004:2-3) utiliza la expresión "localidades agotadas"; para manifestar como ya no queda espacio disponible, las localidades se han agotado, y en síntesis, "el mundo está agotado"; "no hay un afuera, ni una vía de escape, ni sitio para refugiarse, ni espacio para aislarse y ocultarse" [...]. "La globalización" es el término que comúnmente se utiliza para dar cuenta de esa extraña experiencia del "mundo que se agota". Para este autor, en medio de una sociedad sitiada y de una modernidad líquida, asistimos a un "planeta globalizado, donde no hay un "afuera", no hay "tierra de nadie" a la cual "los otros" puedan ser deportados".

Las ya profusas lecturas del fenómeno para América Latina, mayoritariamente se inscriben en tal perspectiva; es decir, en la asunción de la modernidad como calle de dirección única y sin

1 En este sentido, habría que aclarar como muchos analistas ya lo han indicado, que algunos de estos esfuerzos intentan desarrollar revisiones críticas de la modernidad en contextos como los latinoamericanos; es decir, de "sus particularidades de constitución y variedades de desarrollo, de sus fallas de programas o incumplimiento de metas, de sus accidentes de transcurso, de sus movimientos resolutivos y disolutivos. Relectura estratégica, ya que aquí la modernidad aún no termina de pensarse a sí misma, y sigue —por lo tanto— abierta a nuevas confrontaciones de sentido surgidas de las alternativas del presente que revirtualizan el pasado según apuestas de futuro" (Richard, 1994:215)

desviaciones sustantivas, de ahí que “las culturas en América Latina, en su desarrollo contemporáneo, no expresan un orden —ni de nación, ni de clase, ni religioso, ni estatal, ni de carisma, ni tradicional, ni de ningún otro tipo— sino que reflejan en su organización los procesos contradictorios y heterogéneos de conformación de una modernidad tardía, construida en condiciones de acelerada internacionalización de los mercados simbólicos a nivel mundial”, toda una “auténtica torre de Babel”, “una constelación más de la modernidad occidental” (Brunner, 1994:49,70). Esta afirmación es importante en la medida en que destaca el carácter “histórico- estructuralmente heterogéneo” de América Latina, y porque no deja de reconocer la imposibilidad de un afuera de la modernidad, pues lo que existe en tal contexto no es otra cosa que la modernidad no colmada históricamente, o a lo sumo un “caleidoscopio”, una hidra o “monstruo de múltiples cabezas”, que expresan “tiempos culturales truncos y mixtos de pre-post-modernidad” (Achugar, 1994:246-247). Estas manifestaciones parecen hacer parte de las “fuerzas modernas anti-modernas” (Grosfoguel, 2006b:162) tan jerárquicas, autoritarias y anti-democráticas como la Modernidad eurocéntrica.

Estas son pocas y tal vez algunas de las más representativas voces que hablan de la modernidad como teleología y otras veces como teología, de la cual es (im)posible escapar, pues el paisaje está preñado de su espíritu y (re)definido a las luz de sus asunciones, principios y prácticas. El fenómeno se presenta entonces, como una gran máquina que produce y controla tanto los paisajes biofísicos como socio-culturales, definiendo en consecuencia la subjetividad.

Empero, desde otro tipo no solo de lecturas, sino de evidencias manifiestas en centros urbanos y distintas ruralidades, así

como en voces, susurros y hasta silencios de diversas poblaciones, la realidad latinoamericana y de otros escenarios otrora tercermundistas, paulatinamente se convierten en una especie de **precipicios de la(s) teoría(s)**, pues la modernidad y la globalización no sólo son resistidas, adaptadas, travestidas y confrontadas, sino también soslayadas; es decir, que el *imago* moderno no determina, por el contrario termina o en su defecto se transforma en otra manifestación. En concreto, frente a la profundización y universalización de la modernidad, en tiempos y espacios globa-locales, se moviliza la idea y práctica de la **pluriversalidad y diversalidad**² como espacios plurales, donde no solo hoy otros mundos son posibles, sino que otros mundos siempre han existido y han sido posibles.

En palabras de A. Escobar (2005a:11,14) “estamos hablando de mundos en plural, es decir, una verdadera multiplicidad de configuraciones político-culturales, diseños socio-ambientales y modelos económicos, [...] de nuevas superficies y espacios de lucha desde donde podrían vislumbrarse críticas y alternativas no modernistas a los problemas de la modernidad globalizada. Estos espacios están profundamente vinculados a la cultura y al lugar, relacionando íntimamente política de la diferencia y política del lugar”, donde la(s) economía(s), la(s) existencia(s), la(s) epistém(e)s, los sujetos y el poder, se (re)configuran a partir de

2 La diversalidad postulada según Ramón Grosfoguel (2006a) por Edward Glissant, se asume como “un universal radical descolonizante anti-capitalista diversal” o un universal concreto que construye un universal descolonizador por medio del respeto y de la integración sin desaparición de las luchas ético-epistémicas particulares contra el patriarcado, el capitalismo, el imperialismo y la modernidad eurocentrada desde una diversalidad de proyectos ético-epistémicos; todo un llamado a construir un universal que sea pluriversal, un universal incluyente que avanza en aspectos como la redistribución, el reconocimiento —aún sin conocimiento— y la descolonización.

sus singularidades, proyectos y urgencias, como muestra de que las superficies no son uniformes y homogéneas, y los proyectos con pretensiones totalizantes no logran cubrir los diversos espacios biofísicos y socio-culturales. En el marco de estas apreciaciones enfrentamos procesos de edificación de prácticas de diferencia cultural, ecológica, económica y por tanto existenciales, cuya comprensión requiere de la superación de la canonización epistemológica euro-usacéntrica y, por tanto, de un nuevo equipamiento cognoscitivo estratégico y defensivo.

-2-

Las ideas y prácticas derivadas del presunto imperio de las totalidades, han dado pie al posicionamiento de la modernidad como forma de sociabilidad y epicentro para la configuración científica, haciendo que en apariencia no exista un afuera de la modernidad, y por tanto hoy no exista “un afuera del imperio”. Sin embargo, son varias las direcciones en las que se mueve el debate y los hechos, mostrando la complejidad misma de la modernidad, de una parte como narrativa dominante con implicaciones sociológicas, históricas, epistemológicas, culturales con vocación expansionista, que hablan de la “modernidad en singular” y la “modernidad con mayúsculas”, y que se expresaría en nuestros tiempos-espacios en una exacerbada globalización. De otro lado, podría afirmarse que el actual panorama ofrece tanto “topografías diferentes de la modernidad” (Herlinghaus/Walter, 1994:11-47), como nuevas-viejas zonas de contacto, confrontación y negociación cultural, que inobservan y/o desbordan los confines de la modernidad ya señalada. Esta tendencia se ubica en los denominados “procesos de descentramiento de la modernidad”, expresada en posturas analítico/hermenéuticas como la posmodernidad, la teoría poscolonial y el programa modernidad-

colonialidad³. En particular, uno de los principales intereses se centra en planteamientos de la postura modernidad/colonialidad, con la que comulgan muchos pensadores latinoamericanos, ya sea para promover “otras modernidades”, “modernidades alternativas (Escobar,2002) o para aceptar la existencia de “topografías diferentes a la modernidad”, con claras manifestaciones y estrategias epistémico-epistemológicas, políticas y existenciales. De modo general, los planteos de esta perspectiva se mueven entre las premisas siguientes: a).- La pluralización de la modernidad referida a formas en que las ideas y prácticas de la modernidad son apropiadas y re-integradas en los modos de vida local, resultando en modernidades múltiples, locales y mutantes (Arce y Long, 2000, en Escobar,2005b:25); y b).- La exis-

3 Estos importantes y provocadores procesos de descentramientos de las narrativas intra-europeas y euro-centradas de la modernidad, tienen consecuencias centrales, las que según Eduardo Restrepo (2003:5-6) son las siguientes: “La primera consecuencia es que no existe una modernidad en singular, sino que existen múltiples modernidades y que es pertinente etnografiar e historizar las múltiples prácticas y las disímiles representaciones que constituyen estas modernidades. No hay modernidades incompletas o a medio hacer, no hay una que sea la modernidad verdadera y otras que son modernidades derivadas o diletantes. Al contrario, lo que existen son modernidades en plural. Las diferencias y los contrastes que se encarnan en ellas ameritan ser comprendidas etnográficamente y en los procesos y relaciones de poder que las han consolidado como tales. Entonces la pregunta ya no es ¿cómo llegar a ser moderno?, sino ¿cómo se han articulado las modernidades concretas en los diferentes lugares y bajo ciertas relaciones de poder? La segunda consecuencia, como ya lo sugería, es que la colonialidad es constitutiva de la modernidad, por lo tanto la unidad de análisis es la modernidad/colonialidad. No podemos analizar un elemento dejando al otro por fuera. La tercera consecuencia, es que desde la diferencia colonial, en tanto afuera constitutivo de la modernidad, se pueden adelantar análisis de la modernidad que son imposibles desde espacio de interioridad. La última consecuencia que resaltaré es que en los análisis de la modernidad, como dice Chakrabarty (2000) se debe “provincializar a Europa”, esto es, hay que entender a Europa como una localización concreta, no pensar que lo que ocurre en Europa es universal, sino entender que son procesos que están articulados necesariamente con decisiones políticas”.

tencia de nuevas geografías y/o “topografías diferentes de la modernidad” expresadas en lo ‘periférico’, en los intersticios de los grandes paradigmas, donde hoy se despliegan con fuerza, nuevas dinámicas de la cultura” (Herlinghaus, 1997). En general, se trata de (re)conocer la heterogeneidad histórico-cultural-estructural de nuestros espacios/tiempos, en los que algunos segmentos sociales han construido contrarrelatos y cosmovisiones ante la dificultad de las narrativas occidentales para explicar y guiar a la sociedad en su pluralidad, y en una especie de simultaneidad de temporalidades y espacialidades culturales diversas.

Estos planteamientos con localizaciones específicas, adquieren relevancia en la medida en que representan los *loci* desde donde se (re)(de)construyen experiencias y prácticas soportadas en las capacidades y potencialidades de actores locales, en medio de un repertorio de agendas, agencias y analíticas que inauguran y/o afianzan procesos de desplazamiento y desprendimiento, muestra de cómo las partes no necesariamente están supeditadas al todo y cómo es posible pensar/actuar desde la diferencia (Quijano V, 2006:11-12).

En el marco de estas tensiones que registra el debate contemporáneo, es prudente advertir que tales giros y (dis)continuidades tienen como antecedentes a la modernidad y sus distintos dispositivos de captura y disciplinamiento —desarrollo, modernización, cientificación—, y se mueven en la discusión sobre la triada globalización, economía y cultura, hoy enriquecida sugerentemente con consideraciones en torno a la diferencia económica, ecológica, cultural y epistémico, en consonancia con la pluralización intensa o la evidencia de “mundos plurales”.

Examinemos en esta búsqueda, y a modo de síntesis lo relacionado con el desarrollo en tanto dispositivo y elemento de

disciplinamiento que permite posicionar la idea de la desarrollalización de distintos paisajes socio-naturales y socio-culturales, independientemente de la diferenciación cultural. Como es bien sabido, el desarrollo en tanto ideario, práctica y patrón civilizatorio, está inevitablemente asociado no sólo al discurso occidental de la modernidad, o al credo formulado por EEUU y Europa durante los años siguientes a la segunda guerra mundial, sino también a la idea de progreso que subyace —a pesar de las posturas que la sitúan en el siglo XVII y XVIII— al mundo clásico y medieval, escenarios histórico-temporales donde el hombre por naturaleza, inaugura la búsqueda siempre creciente de felicidad y perfectibilidad.

El progreso representa una construcción histórica que especialmente en la Modernidad adquiere matices mayoritariamente económicos, a la vez que se articula a formas de dominio imperial/colonial propias de un capitalismo mercantil y de una economía abierta, desde donde se postula un destino unilineal, direccionado, irreversible, cierto, inevitable y deseable, ubicando a la 'edad de oro' en el horizonte del futuro, hacia donde la sociedad avanza irremediamente. El desarrollo ha estado entonces ligado íntimamente a ideas inicialmente de progreso y de manera posterior de modernización, procesos en los que, los pueblos han ingresado al mito de la evolución ascendente, inevitable, necesaria y deseable.

El desarrollo, cuyo sustrato descansa en una sobreestimación de lo económico, se convierte en discurso, evangelio, estrategia y práctica para el reconocimiento y desconocimiento de la diferencia; proceso en virtud del cual, el 'mundo retrasado' será colonizado y salvado. El desarrollo al tener compromisos con la dominación, se convierte en un asunto de geopolítica global, ar-

ticulado a formas de dominio imperial, moderno y (neo)colonial; a la vez que se constituye en un universo de referencia y en una narrativa maestra capaz de controlar y regular los países y sus recursos, es decir cumple un papel medular en el dominio imperial y (neo)colonial, donde la existencia humana es “colonizada por el discurso y la práctica del desarrollo”, convirtiéndose en un instrumento poderoso para normatizar el mundo (Escobar, 1996a:59), para regular la diferencia.

De esta manera, desarrollo y cultura, más que una relación social e histórica, ha sido y se comporta como una tensión socio-histórica, que cambia en correspondencia con los procesos y proyectos que han pretendido hegemonizarse y posicionarse como totalidades universales; es decir, la cultura y el desarrollo en tanto conceptos y prácticas móviles, han caminado en consonancia con las formas como se ha configurado históricamente el poder. Aproximaciones relacionadas con esta perspectiva analítica se encuentran en los trabajos de Arturo Escobar (1996a), (1999), (2005a), (2005b), cuyos propósitos podrían resumirse en lo siguiente: a).- examinar el establecimiento y consolidación del discurso del desarrollo y su aparato desde los albores de la segunda guerra mundial, hasta el presente; b).- analizar la construcción de una noción de “subdesarrollo” en las teorías del desarrollo económico de la segunda posguerra; c).- demostrar cómo funciona el aparato a través de la producción sistemática del conocimiento y el poder en campos específicos, tales como el desarrollo rural, el desarrollo sostenible y mujer y desarrollo; y d).- señalar formas de cómo imaginar un régimen de representación “posdesarrollo”, y de cómo investigar y llevar a cabo prácticas alternativas en el contexto de los actuales movimientos sociales del tercer mundo (Escobar, 1996b:32-33).

Escobar nos recuerda en otros de sus trabajos (2002) las teorías y/o paradigmas del desarrollo de gran visibilidad en las ciencias sociales contemporáneas: la liberal, la marxista, y la pos-estructuralista. Para él, el "concepto clave del paradigma liberal, que viene desde Adam Smith, John Locke, Hobbes hasta Milton Friedman o Jeffrey Sachs y los filósofos morales liberales de hoy, es una teoría que se centra en el papel del individuo en la sociedad y en el mercado. El materialismo histórico, por otro lado, se centra en el trabajo y la producción, y por lo tanto su cuerpo teórico es completamente distinto al del pensamiento liberal. La teoría posestructuralista, finalmente, se centra en el análisis del lenguaje, las significaciones y las representaciones." Para estas perspectivas, las grandes preguntas objeto de análisis y debate aluden a ¿cómo puede una sociedad desarrollarse o ser desarrollada a través de la combinación de capital y tecnología y acciones estatales individuales? La teoría marxista hace una pregunta diferente. ¿Funciona el desarrollo como una ideología dominante? y, por tanto, ¿cómo puede desarrollarse una sociedad a través de un cambio de ideologías y de relaciones de producción? El posestructuralismo se pregunta acerca de ¿cómo llegaron Asia, África y América Latina a ser representados como subdesarrollados? y ¿cuáles han sido las consecuencias de ese acto en el lenguaje?

Asimismo, desde el horizonte de las ciencias sociales que hablan del desarrollo como concepto y práctica, Escobar (2005b) relaciona los tres grandes momentos teóricos surgidos a partir de la segunda guerra mundial, a saber: la teoría de la modernización en las décadas de los cincuenta y sesenta, con premisas sobre crecimiento y desarrollo, la teoría de la dependencia (años 60 y 70) como crítica de la modernización, no del desarrollo, según la cual el subdesarrollo está causado precisamente por las relaciones de vinculación de los países del tercer mundo con la economía mundial (dependencia externa y explotación interna); y fi-

nalmente, las aproximaciones críticas al desarrollo como discurso cultural (años ochenta y noventa).

Este autor insiste en mostrar como no todo lo que emerge en la triada modernidad, globalización y desarrollo se conforma y corresponde con el credo y el libreto del capitalismo. Así, en su develador análisis, Escobar postula positiva y sociopolíticamente al Tercer Mundo como “fuerza subversiva, no alineada”, desde donde siguiendo a Nandy (1989), es posible “crear un espacio al margen de la actual civilización global para una ecología política del conocimiento que sea plural y novedosa”. En este sentido, aspectos como la hibridación pueden servir para la contrastación de evangelios, universos de referencia y narrativas maestras y el repertorio de formaciones discursivas renovadas y prácticas de vida que van más allá del desarrollo y prometen, a su vez, consolidar otros constructos teóricos y otras formas de organizar perspectivas en favor de la vida. Esta concitación desemboca en la idea del postdesarrollo, la “era del postdesarrollo” postulada por autores como Rist (1997), Rahnema y Bawtree (1997), Escobar (2005a) (2005b), y subsidiariamente un sinnúmero de pensadores que preconizan desde prácticas de lecturas renovadas, la posibilidad más que de una era o un estadio temporal concreto, un horizonte teórico, político y crítico de gran significación en torno a la diferencia económico-cultural, en la que el desarrollo ya no es el principio orientador y medular de la vida socio-cultural.

El postdesarrollo, producto de la intensa discusión presenciada en la década de los noventa alrededor del fracaso del desarrollo en sus prácticas y en su arquitectura discursiva, se postula como una importante reacción al influjo economicista, monolítico y monoteísta, incapaz de protagonizar el paso definitivo centrado en el sujeto y la diferencia y no en el algoritmo. Podría decirse que el énfasis del postdesarrollo se hace por la

necesidad de crear, ampliar, visibilizar y movilizar otras representaciones y significaciones que desborden el desarrollo como evangelio, así como destacar otros actores, otros lugares y procesos en los que tanto la vida se gestionan al margen de los evangelios desarrollistas y economicistas; esfuerzos que a su vez, dan cuenta de discursos, epistemes y epistemologías que rompen con la canonización de las ciencias modernas. En este empeño se ubican análisis y prácticas emanadas de nuevas herramientas de análisis como la teoría feminista, el postestructuralismo, los estudios culturales en sus diversas manifestaciones, los estudios ambientales, la crítica poscolonial y de la subalternidad, entre otras, desde donde se hacen aproximaciones críticas al fenómeno bajo la contribución interdisciplinaria que centra su atención en la economía política, la ecología política y el análisis cultural.

Producto de estas contribuciones son las posturas que hablan de la heterogeneidad del desarrollo o de éste como manifestación socio/histórica que incluso, inobserva el *telos* occidental y se configura a partir de las singularidades y urgencias particulares. Igualmente, se aprecia la existencia de *“un abanico más amplio de formas de vida posibles”* (Appadurai, 2001), que en el Tercer Mundo, y especialmente en América Latina, se inscriben en un emergente y efervescente proceso de revalorización, revitalización y reforzamiento de las identidades y de múltiples lógicas, por las cuales se construye y se otorga sentido al mundo, al sistema-mundo. En este horizonte y de manera reciente, por ejemplo, en América Latina se da gran visibilidad a prácticas y procesos que revelan múltiples formas de resistencia activa al desarrollo como muestra de lo que está ocurriendo en muchas comunidades. “Innumerables trabajos han caracterizado los modelos locales de economía y el ambiente natural que han sido mantenidos por los campesinos y las comunidades indígenas, en

parte arraigados en el conocimiento y prácticas locales. La atención otorgada a la hibridación cultural, es otro intento de hacer visible el encuentro dinámico de las prácticas que se originan en muchas matrices culturales y temporales, y la medida en que los grupos locales, lejos de ser receptores pasivos de condiciones transnacionales, configuran activamente el proceso de construir identidades, relaciones sociales y prácticas económicas” (Escobar, 2000:127).

La intensificación y profundización de este tipo de experiencias representa un reto y una tarea novel, no sólo para establecer y develar las formaciones discursivas y las prácticas de vida-lugar, sino también para valorar la diferencia cultural en el debate global-local, donde las narrativas maestras y los universos de referencia han mostrado su incoherencia, insuficiencia, debilidad, ineficacia e inestabilidad, en tanto tecnologías del poder y dispositivos normalizadores (Quijano V, 2002:128).

En esta dirección, y en especial en el propósito y la necesidad de construir nuevos imaginarios económicos —economías—, de reivindicar procesos de transformación del capitalismo en los lugares, y de mostrar la impertinencia del tratamiento de diversas formas de relación bajo la codificación y canonización euro-usacéntrica y económica, se agita la reflexión y la práctica acerca de la diferencia cultural, ecológica y económica, como expresión de la existencia de otros espacios/superficies, de otros actores y de otro tipo de actuaciones en pro de la (re)solución y agencia de conflictos existenciales, epistémico-epistemológicos, ecológico-distributivos, políticos y culturales. En estas elaboraciones ya no importan tanto las totalidades y las narrativas maestras —modernidad, globalización, desarrollo—, sino los procesos que emergen del retorno hacia lo local, el lugar, la diferencia y la diferencia en la diferencia.

Estos nuevos-viejos giros con alto potencial interpelador, propios de la heterogeneidad histórico-estructural que caracteriza la constitución de nuestra sociedad, dan cuenta de serias implicaciones en torno a reconocer la existencia de investimentos internos en el horizonte (neo)colonial de la modernidad, el capitalismo y la globalización, como en la conformación del poder colonial/moderno e imperial; los que a su vez muestran en particular en el mundo de la economía y el desarrollo cómo “se puede entender que los lugares no son nunca totalmente capitalistas, sino que son habitados por la diferencia económica, con el potencial de devenir en algo otro, una economía otra. Esto significa repensar la diferencia desde la economía y la economía desde la perspectiva de la diferencia” (Escobar, 2005a:90). Es desde este horizonte analítico y existencial donde se evidencia la invisibilización de prácticas y discursos con anclaje en la diferencia económica por parte de la economía (neo)clásica, se abordan el examen a la(s) economías(s) no como esquemas abstractos, lógicos y matemáticos, sino como constructos socioculturales o en su defecto se muestran cierto tipo de relaciones sociales enmarcadas forzosamente bajo el canon y la codificación económica parroquial de Occidente, en donde lo social y lo político se hace economía y la economía se circunscribe a la financiarización.

-3-

Ciertamente, la economía ha representado una manifestación más del proyecto moderno/imperial/colonial, desde donde se concibe como disciplina y práctica totalizante, universal y por tanto totalitaria y “profundamente reaccionaria” (Negri/Hard, 2004a:184), en tanto ha desconocido e invisibilizado otras singulares expresiones económicas, o en caso extremo las ha reducido a expresiones del mismo mapa. Así, otras realidades económicas han sido soslayadas o tratadas como inmaduras, in-

feriores, subordinadas, residuales, subdesarrolladas, y al margen de las tendencias económico-desarrollistas y capitalogocentrista modernas que hoy recorren, a modo de políticas (neo)liberales estándar, los distintos paisajes biofísicos y socio-culturales.

En efecto, el eurocentrismo epistémico ha definido a la economía como una disciplina universal, disciplinaria/reaccionaria y profundamente autoritaria, enraizada en la cosmología, la moral y la epistemología nativa o parroquial de Occidente, por tanto, "la disciplina económica, como la conocemos, no es universal, ni objetiva, ni técnica, sino que responde a las estructuras epistemológicas del pensamiento occidental. Como tal, es una construcción histórica, social y cultural que en el transcurso del tiempo ha llegado a tener supremacía sobre otras posibles visiones o discursos" (Ferraro, 2004:9). Lo que conocemos como economía es, pues, "una forma de construcción social de la realidad, una forma de "leer" la realidad social" (Heilbroner, 1990:103, en Batista, 2006), "una construcción del mundo y no una verdad objetiva, incuestionable acerca de él [...] la Economía es un discurso que construye una imagen particular de la economía" (Escobar, 1995:61-62). Es desde esta particular visión del mundo o de esta economía, donde ha sido imposible el análisis y (re)conocimiento de otras realidades cuyo anclaje radica en la diferencia económico-cultural.

Empero, el asunto ha sido abordado de alguna manera por la antropología económica, desde donde se muestra cómo la economía no es una esfera autónoma y separada de la sociedad, y cómo contrariamente la cultura resulta siendo un modelador o determinante de la economía, en la que "ningún objeto o cosa tiene existencia o movimiento salvo por el significado que los hombres pueden asignarle [...] y la producción es un momento funcional de una estructura cultural (Sahlins, 1988:170). En palabras de Gudeman (1986) la eco-

nomía es un sistema cultural, los procesos de subsistencia están culturalmente moldeados y los seres humanos en todas partes configuran su vida material. La economía se entiende como cultura y es desde esta premisa como ya no la economía sino las economías deben estudiarse a partir de sus contextos y singularidades, en las cuales seguramente las categorías occidentales no sólo dificultan su entendimiento sino que seguramente lo imposibilitan.

En esta perspectiva pueden inscribirse trabajos de autores como Gudeman (1986), Sahlins (1988), Bird (2004), Ferraro (2004), Batista (2006), Escobar (2005a), (Gibson-Graham, 2006), etc, para quienes en síntesis: 1).- la disciplina económica no es universal y responde a los cánones epistemológicos y morales de Occidente, 2).- la visión y el "punto ciego" de la economía no permite (re)conocer la existencia de otros discursos y prácticas económicas como productos socio-históricos., 3).- la economía y aún los negocios son formas específicas y concretas de desenvolvimiento socio-cultural, y por tanto ligada a espacios, tiempos y relaciones de determinado tipo., 4).- el uso de la teoría económica occidental dificulta, complica, distorsiona y tal vez no posibilita el estudio y comprensión de otras economías, y, 5).- no en todas partes se pueden ver hombres y mujeres económicos, ni todos los campos y espacios de la actividad sociocultural son mercados.

En tal sentido, a manera de ejemplo y frente a la emergencia de nuevas-viejas formas de agencia que hoy integran otros procesos y concretamente en la relación economía y cultura evidenciados por la antropología económica, pienso en cómo la(s) economías(s) "otras", parafraseando a Nurit Bird-David (2004), no parten de esquemas abstractos, lógicos y matemáticos, sino que son "modelos generados en otras partes, sobre esquemas tomados del mundo social y humano. Así, siguiendo a la autora en mención, son

expresiones distantes de la predominante economía neoclásica enraizada en la cosmología, la moral y la epistemología nativa o parroquial de Occidente, donde las propuestas-modelos son universales o totalitarios, mientras que los otros son locales, en su lengua y su alcance". En esta perspectiva no sólo se inscriben propuestas indígenas (caso comunalidad o Ayllu en Bolivia, reciprocidad en Colombia, prosperidad agrícola Vs ancestralidad en Africa, etc), sino también algunos modelos rurales (caso Colombia) y aún variantes de la economía occidental que asumen "entrar y salir" del mercado como entidad no determinante, demostrando cómo "no hay" economía, sino "economías" que varían espacial y temporalmente, o que la economía es social o culturalmente construida" (Batista, 2006:137)⁴.

No obstante, los esfuerzos desplegados por la antropología económica han sido igualmente puestos en cuestión, debido a que la complejidad de dicho campo de estudio se incrementa, en tanto "la mayoría de los antropólogos provienen de una cultura burguesa cuyas nociones ideológicas centrales se inscriben en y son reproducidas por la teoría económica neoclásica. Bajo la vigilancia y el asidero intuitivo de esta teoría económica predominante en Occidente, se ha desarrollado la antropología económica"

Sin duda, los intentos por tratar de entender las economías bajo los cánones de la teoría (neo)clásica, han dejado un balance inquietante el que podría según Bird-David (2004:101,105), resumirse de la siguiente forma:

4 Uno de los ejemplos de enorme singularidad tiene que ver con propuestas que postulan el tránsito de la eco**NO**mía a la eco**SI**mia, cuyo sustrato es el sistema de intercambios en el marco de triángulos vitales sin la mediación del dinero (debo estos planteamientos a Guaira Miguel Calapy, dirigente indígena de Cotacachi, expresados en sesión del 24 de agosto de 2005 en el marco del doctorado en Estudios Culturales universidad Andina Simón Bolívar Quito (E)).

los antropólogos han utilizado predominantemente la teoría económica neoclásica sin impugnar la atención que la teoría prestaba al individuo y a su tropo esencial, el 'hombre racional y en necesidad'. La adaptaron a sus casos, por ejemplo, ampliando los objetivos del individuo motivado por la necesidad para incluir el prestigio, tener a otros como deudores, y la excelencia en las actuaciones ceremoniales. O, puesto que a menudo trabajaban a partir de situaciones no monetarias, se centraron en el 'tiempo' como un 'recurso escaso' que debe ser asignado entre los objetivos que compiten entre sí y utilizado como común denominador del valor. O, tratándose de situaciones en las que las personas suelen obedecer a la tradición, teorizaban sobre la toma de decisiones, y la elección entre valores, que quedan implícitos en lo que, a primera vista, parece ser sencillamente seguir la tradición⁵.

5 Estas apreciaciones se ubican en el debate protagonizado entre formalismo y sustantivismo como parte de los momentos o perspectivas que sobre el particular se ha registrado en los umbrales del siglo XXI. Según Bird-David (2004) "El primero está asociado con las conocidas polémicas entre formalistas y sustantivistas que alcanzaron su auge a finales de los años 60. Esta polémica es actualmente objeto de análisis para la historia de la antropología económica (donde se incluye, desde luego, cómo la polémica allanó el camino a la actual inquietud de los culturalistas por el 'hombre racional') o incluso como tema para un análisis cultural propiamente dicho. Esta polémica ya no puede considerarse como el eje del estado del arte en antropología económica, pues en el curso de los últimos tres decenios, la disciplina la ha superado con creces. El segundo enfoque ha adoptado como estructura organizativa la división entre las economías capitalista y tribal y, dentro de las últimas, las divisiones entre 'modos de subsistencia' de diversos géneros ecológicos (cazadores recolectores, horticultores, ganaderos y campesinos; como lo ha hecho parcialmente Sahlins, 1972, and Plattner, 1989). En el complejo marco del mundo contemporáneo, las economías se encuentran estrechamente interconectadas (una tendencia que cobra impulso, y cuyos orígenes se remontan al siglo XIV, y tal vez incluso antes, Wolf 1982). Las comunidades culturales interactúan estrechamente y se influyen mutuamente".

Dicho de otra manera, la labor de la antropología económica no ha logrado escapar de la matriz y el horizonte en la cual se inscribe la economía y los modelos económicos occidentales, pues aunque las lecturas critican los “modelos universales” y rechazan la aplicabilidad-utilidad de la teoría económica fuera de los sistemas económicos basados en el mercado (Batista,2006:143)), se sigue pensando desde el adentro de la economía, en tanto constructo occidental, lo que no facilita una lectura acertada del fenómeno (¿social?, ¿cultural?, ¿económico?) en contextos diversos y extremadamente singulares. De esta manera, distintas formas existenciales, relacionales y vitales han sido vistas bajo la codificación económica; es decir ajustada al modelo en el que siempre aparecen los hombres y mujeres económicos, muestra de cómo modelos o expresiones (no)modernas terminan siempre haciendo parte del mismo mapa⁶. Ciertamente, “el proceso combinado de modernidad y colonialidad puede ser comprendido como un proyecto para la conversión radical de las ecologías humanas y biofísicas del mundo. Se puede hablar de un proyecto sistemático de reconversión cultural, ecológica y económica alrededor de ejes eurocéntricos” (Escobar, 2005a:88).

La teoría económica de uso recurrente y hegemónico es una forma cultural occidental particular de asumir la economía, la que a su vez soslaya otras formas de pensar y practicar la realidad económico-

6 Esta tendencia se registra no solo en el campo de la economía, pues cómo claramente lo ha señalado el profesor Julián Sabogal (2004:15): “En la vida social de América Latina, como en *Cien Años de Soledad*, muchas cosas carecían de nombre y para mencionarlas había que señalarlas con el dedo. Era preciso bautizarlas para conocerlas, pero la inmensa mayoría de los científicos sociales latinoamericanos, en vez de cumplir con su tarea de bautistas, como era su obligación, resolvieron tomar una ruta más cómoda llamando las nuevas cosas con viejos nombres europeos. Pero la complejidad latinoamericana no se avino jamás con la simplicidad de las categorías en las que han pretendido atraparlas.”

cultural e integra/reduce diversas manifestaciones relacionales al repertorio capitalogocentrista. Repensar la economía en lo concreto y en sus lugares de producción se presenta como imperativo, pues parafraseando a Escobar (2005a, 178), los sujetos en sus espacios existenciales pueden llegar a crear economías locales a través de prácticas socio-culturales que se articulan estratégicamente en occidente pero que no tienen nexos parentales o no son familiares con él. Una de estas manifestaciones y proyectos hace alusión a la necesidad de configurar “visiones y lenguajes de economía diversa”, donde el lugar se asume como “la posibilidad de entender las economías locales como lugares con identidades y capacidades económicas altamente específicas y no como simples nódulos de un sistema capitalista mundial” (Gibson-Graham, 2006:9)⁷.

Ciertamente, el capitalismo al no ser estrictamente monolítico y uniforme, también es de algún modo transformado y muchas veces desustancializado, como expresión de innumerables prácticas de diferencia —política, económica, epistémica—, no constitutivas del capitalismo global y totalizante, que evidencian la necesidad de desoccidentalizar nuestro imaginario y nuestras prácticas, así como de provincializar a Europa y sus legados, para dar mayor cabida a las crecientes luchas por la diferencia.

7 Concretamente el proyecto de estas geógrafas inscrito en el horizonte de “construcción de economías comunitarias en el lugar” se identifica como el proyecto “Mujer y políticas del lugar” y tiene como sustrato los siguientes elementos: 1).- La desconstrucción de la hegemonía del capitalismo para dar entrada a un espacio discursivo sobre la extensión y diversidad de la actividad económica no capitalista en todo el mundo., 2).- La producción de un lenguaje de la diferencia económica para ampliar el imaginario económico, haciendo visibles e inteligibles las diversas y proliferantes prácticas que la preocupación con el capitalismo ha obscurecido., 3).- El difícil proceso de cultivar sujetos (nosotros y otros) que puedan desear y habitar espacios económicos no capitalistas, como una visión de la “economía comunitaria” como un espacio ético y político del devenir y, 4).- la práctica de construcción de economías comunitarias en el lugar (Gibson-Graham, 2006:3).

Estos propósitos recogidos en procesos de indagación que involucran esfuerzos académicos y además políticos, se inscriben en una de las áreas que largamente han permanecido fuera de varios proyectos⁸, como es la necesidad de construir nuevos imaginarios económicos —economías/ecosimías—, en correspondencia con el hecho de que el plan del capital enfrenta flujos, movimientos, expresiones, espacios y sujetos inscritos en una suerte de maquina abstracta de mutación, en la que permanentemente se generan investimentos, interpelaciones y una ruptura radical con la (des)(re)codificación que agencia el capital. En este horizonte se sitúa el potencial que encierra el cúmulo de luchas por la defensa de la diferencia y las distintas lógicas de producción cultural y de prácticas socio-económicas y políticas.

En los casos del post-desarrollo, las economías, las ecosimías y, en general, los hechos, discursos y prácticas de diferencia económico-cultural, como ya lo han advertido algunos de los defensores más visibles del primer caso, se trata de opciones para pensar más allá del desarrollo y de (re)crear y posicionar otras representaciones, otras lógicas, así como otros discursos y prácticas no sólo en torno al desarrollo y la economía, sino también sobre cultura, ecología y política. En síntesis, se trata como lo habrían postulado varios autores de “heurísticos para re-aprender a ver y re-determinar las realidades de comunidades de Asia, África y América Latina [...] Un intento para pensar otros conocimientos, ver otras cosas, escribir otros lenguajes” (Escobar, 2005a:173), en medio de la proliferación de los márgenes y don-

8 Uno de tales proyectos ha sido sintetizado por el profesor Arturo Escobar (2005a) a través del “programa de investigación modernidad/colonialidad”, el que a pesar registrar importantes desarrollos, presenta la necesidad de construir nuevos imaginarios económicos —economías— como una de las áreas todavía permanece por fuera de dicha iniciativa.

de las minorías se comportan como conjuntos “difusos” no numerables, no axiomatizables (Deleuze y Guattari, 2000:473).

En estos términos se hace imprescindible el abordaje de procesos de desprendimiento de la modernidad/colonialidad y del capitalismo para posibilitar el emprendimiento de nuevas/viejas formas de agencia-resistencia en el contexto de los discursos y prácticas de diferencia económico/cultural, o de otras formas de relación en tanto asaltos frontales al capitalismo global y totalizante.

Entorno global, estudios culturales y agenciamientos socio/políticos

Distintos debates y una renovación de la agenda académico/intelectual, político/cultural socio-económica e institucional, se instalan en el contexto derivado de la segunda guerra mundial, producto de los cambios en la estructura geo/biopolítica del mundo y sus derivaciones en los procesos de luchas epistémicas/disciplinarias, y en las batallas por el control del conocimiento sobre la naturaleza y el mundo socio-cultural. En tal escenario, varios son los cambios sociales globales que determinan el hecho de que un objeto de conocimiento llamado 'cultura' adquiera hoy, un nuevo valor o 'significación' al interior de las disciplinas, especialmente en las ciencias humanas y sociales. Estos están referidos según Santiago Castro-G (2003,66-67) especialmente a cambios en las "estructuras de producción y reproducción que caracterizan a la sociedad global"; es decir, el "paso de un capitalismo industrial a uno postindustrial", donde predominan las relaciones posnacionales y postradicionales, afianzadas en las tecnologías de la información y la comunicación, a lo cual se suma la trascendencia de las industrias culturales como fuerza de producción propia del capitalismo contemporáneo.

Desde tales ambientes, es claro igualmente, cómo persisten dinámicas económico-culturales en ambientes multilocalizados, desterritorializados y multi-interculturales, que dan cuenta de la denominada nueva economía, donde es evidente, el paso de la fase manufacturera (producción) a la fase cultural (representa-

ción), expresada en la culturización de la economía y una mercantilización de la cultura. En este contexto, la institucionalidad normalizadora y de disciplinamiento, combina estratégicamente dispositivos que inventan, producen y controlan prácticas, relaciones, procesos y productos, dentro de políticas agenciadas por organismos jurídico/económico globales, que han hecho de la vida cotidiana, un objeto de regulación-activación en la perspectiva de su mercantilización e inserción en la denominada economía de la experiencia. En otras palabras, ahora la economía ha puesto sus miras en la última esfera de la actividad humana que restaba por mercantilizar: la cultura. Adicionalmente a estos fenómenos, tendrían que agregarse otros aspectos en los que diversas voces y desde distintas ópticas, intentan dar cuenta de la globalización como fenómeno sobre el cual se instalan las formas de reorganización del mercado y del poder, y se estructura el nuevo mapa cultural y de los ordenes simbólicos.

Del fenómeno se ha derivado un cúmulo de flujos y reflujos que impactan positiva y/o negativamente los referentes comunicacionales, identitarios, económico-financieros, mediáticos, migracionales, entre otros, recomponiendo en consecuencia las cartografías físicas, existenciales y simbólicas, como los entronques entre lo local-global y local-local. En este escenario, diversos fenómenos que hacían parte del conjunto de dicotomías paradójicas y excluyentes legadas de la Modernidad, se reexpresan, de una parte como muestra de la mutación socio-cultural y de otra como estrategia propia del reacomodo del capital y de la recomposición del poder. Fenómenos como la globalización, en tanto fenómeno multidimensional, han transformado sustantivamente los referentes identitarios y vitales, desdibujando y difuminando los límites o fronteras nacionales, postulando una nueva forma de pensar-vivir para nuestro

tiempo, donde asuntos tales como identidad, lugar, memoria, subjetividad, cultura, distinción, entre otros, son resignificados en congruencia tanto con la globalización 'hegemónica' como con la globalización vernácula (Appadurai,2001).

Así, la nueva cartografía de las presencias se presenta no como resultado exclusivamente de procesos caracterizados por el poder de interpelación de grupos y pueblos, sino especialmente, por la necesidad de hacerlos partícipes en la 'economía de las visibilidades', donde todas las relaciones sociales y simbólicas son domesticadas y recodificadas utilitariamente según el código de la producción (Escobar,1996a:382-383). Este mapa está integrado por una reconfiguración del poder y una nueva escena socio/cultural, donde emergen nuevos espacios y nuevos ejes de intervención, los que bajo cualificadas estrategias y dispositivos, redefinen el sistema-mundo; transformación que debe ser objeto de análisis y profundización a la hora de concretar una lectura cultural de cara a la reorganización industrial, identitaria, mercantil, política y estética.

En términos de García-Canclini (1999:35) "la globalización es tanto un conjunto de procesos de homogeneización como de fraccionamiento articulado del mundo que reordena las diferencias y las desigualdades sin suprimirlas [...] Pero al mismo tiempo esta unificación mundial de los mercados materiales y simbólicos es, como lo enuncia Lawrence Grossberg, una "máquina estratificante" que opera no tanto para borrar las diferencias como para reordenarlas a fin de producir nuevas fronteras, menos ligadas a los territorios que a la distribución desigual en los mercados [...] La globalización —o más bien las estrategias globales de las corporaciones y de muchos Estados— configuran máquinas segregantes y dispersadoras. Sin duda entonces, la producción-

coproducción de nuevos referentes en medio de la polémica homogeneización/heterogeneidad y de ambientes posmodernos, deja entrever la persistencia de un campo de batalla, o mejor de la ampliación del campo de batalla, en el que el mapa de las tensiones y los temores resulta inevitablemente ensanchado¹.

Evidentemente, el nuevo mapa cultural y, en consecuencia, la remodelación de la vida cotidiana, obedece a una nueva escena socio-cultural, concebida como referente inevitable no sólo a la hora de intentar entender el espacio-tiempo que nos asiste, sino también en el momento de pensar acerca de nuestro lugar en el mismo. Cinco procesos dan cuenta, según García-Canclini (1995:40-41) de las modificaciones socioculturales que ocurren y atraviesan el mundo de la vida, son estos:

1. Un redimensionamiento de las instituciones y los circuitos de ejercicio de lo público: pérdida de peso de los organismos locales y nacionales en beneficio de los conglomerados empresariales de alcance transnacional.
2. La reformulación de los patrones de asentamiento y convivencia urbanos: del barrio a los condominios, de

1 En términos culturales por ejemplo, siguiendo a Renato Ortiz, el debate en torno a la diferencia cultural (especificidad de las regiones, riqueza de las culturas locales, variedad de los pueblos y del patrimonio nacional), oscila entre 'totalidad' y 'parte', entre 'integración' y 'diferencia', entre 'homogeneización' y 'pluralidad'. Es como si nos halláramos ante un mundo esquizofrénico: de un lado posmoderno, infinitamente multifacético, y de otro uniforme, siempre idéntico (Ortiz, 1999:30). Asimismo, las diferentes mediaciones propias de la globalización cultural o del complejo industrial-cultural dejan entrever según Martín Hopenhayn (2001a:83), "campos de lucha por difundir sentidos, ideologías y sensibilidades. Desde una perspectiva crítica y extremando los términos, podemos decir que hemos extendido la lucha de clases a la lucha de los símbolos, la alineación en el trabajo a la alineación en el intercambio mediático, y la escasez de recursos a la sobre abundancia de imágenes".

las interacciones próximas a la diseminación policéntrica de la mancha urbana, sobre todo en las grandes ciudades, donde las actividades básicas (trabajar, estudiar, consumir) se realizan a menudo lejos del lugar de residencia y donde el tiempo empleado para desplazarse por lugares desconocidos de la ciudad reduce el disponible para habitar el propio.

3. La reelaboración de lo "propio", debido al predominio de los bienes y mensajes procedentes de una economía y una cultura globalizadas sobre los generados en la ciudad y la nación a las cuales se pertenece.
4. La consiguiente redefinición del sentido de pertenencia e identidad, organizado cada vez menos por lealtades locales o nacionales y más por la participación de comunidades transnacionales o desterritorializadas de consumidores (los jóvenes en torno al rock, los televidentes que siguen los programas de CNN, MTV y otras cadenas transmitidas por satélites).
5. El pasaje del ciudadano como representante de una opinión pública al ciudadano como consumidor interesado en disfrutar de una cierta calidad de vida. Una de las manifestaciones de este cambio es que las formas argumentativas y críticas de participación ceden su lugar al goce de espectáculos en los medios electrónicos, en los cuales la narración o simple acumulación de anécdotas prevalece sobre el razonamiento de los problemas, y la exhibición fugaz de los acontecimientos sobre su tratamiento estructural y prolongado.

Estos procesos, al transformar y rupturar la mayor parte de los ámbitos de la vida, han terminado imponiendo otras y diversas maneras de asumir y movilizar los entronques entre política, eco-

nomía, cultura, ordenes de realidad, representación, acciones, identidades, símbolos, hasta llegar a definir un “nuevo tipo de sociedad y nación como por ejemplo, la nación homosexual (literalmente, la “nación rara” o “maricona”, queer nation), donde el problema radica en los procesos sociales, así como en los procesos de constitución de la subjetividad contemporánea” (Achugar, 2001:14). Esta sociedad al dar paso a fenómenos como la elasticidad y el nomadismo cultural, la hibridación, la heterogeneidad, las comunidades diaspóricas y multilocalizadas, entre otros, pone en tensión y en el marco de la indudable asimetría de los flujos culturales, el debate en torno a: 1). La globalización como americanización, usacentrismo, mcdonalización, disneylandia global, shopping center global (Ianni) y cultura estándar; 2). La globalización vernácula y desde abajo, las formaciones sociales emergentes, las nuevas interlocuciones y resistencias, y, 3). La globalización como confluencia cultural y travestida, expresada en procesos de hibridación² facilitados por las mutaciones y flujos migratorios, mediáticos, económico-financieros y político-ideológicos³.

2 Es importante indicar que el término hibridación se usa para “describir procesos interétnicos y de descolonización, globalizaciones, viajes y cruces de fronteras, entrecruzamientos artísticos, literarios y comunicacionales. Se asimila también a procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas”(García, s.f:1-2).

3 Éstos se asimilan a los denominados *paisajes* planteados por Appadurai como condiciones bajo las cuales tienen lugar los flujos globales y las dislocaciones. Son ellos: a) el paisaje étnico, b) el paisaje mediático, c) el paisaje tecnológico, d) el paisaje financiero y e) el paisaje ideológico. “La palabra ‘paisaje’ hace alusión a la forma irregular y fluida de estas cinco dimensiones; formas que caracterizan tanto al capital internacional como a los estilos internacionales de vestimenta. Todos estos términos que tienen en común la palabra “paisaje”, también intentan hacer notar que no se trata de relaciones construidas objetivamente, que se mantienen fijas con independencia del ángulo desde donde se las mire. Por el contrario, intentan llamar la atención sobre el hecho de ser, fundamentalmente constructos resultados de una perspectiva y que,

En estos términos, la globalización no podría entenderse única y exclusivamente como “una historia de homogeneización cultural [...] La globalización de la cultura no significa homogeneización de la cultura, pero incluye la utilización de una variedad de instrumentos de homogeneización (armamentos, técnicas publicitarias, hegemonías lingüísticas, modas y estilos de ropa), que son absorbidos en las economías políticas y culturales locales, sólo para ser repatriadas en forma de diálogos heterogéneos, en torno a la soberanía nacional, la libre empresa y el fundamentalismo, en el que el Estado juega un papel cada vez más delicado. En general, el Estado pasó a ser el árbitro en este proceso de repatriación de la diferencia en la forma de bienes, signos, eslóganes o estilos. Pero esta repatriación o exportación de las imágenes y las mercancías de la diferencia continuamente contribuye a exacerbar la política interna del mayoritarismo y de la homogeneización, que son invocados frecuentemente en los debates en torno a la herencia cultural” (Appadurai, 2001:54-55).

Las dinámicas expuestas han derivado una recomposición o reconfiguración histórica del poder o un nuevo trazado del mapa geopolítico global, el que en su cartografía señala el dominio, por parte de actores hegemónicos, —hoy con una enorme reafirmación regional y local— a través de su articulación, a formas de dominio imperial colonial y neocolonial, que insta-

por lo tanto, han de expresar las situaciones provocadas por la situación histórica, lingüística y política de las distintas clases de actores involucrados: Estados-nación, corporaciones multinacionales, comunidades en diáspora, así como grupos y movimientos contenidos en la nación (ya sean de índole religiosa, política o económica) y hasta pequeños grupos caracterizados por la naturaleza íntima y una forma de relacionarse cara a cara, como sería el caso de pequeños pueblos, barrios y familias (Appadurai, 2001:46-47).

lan una variación geopolítica y geocultural⁴ para nuestros espacios/tiempos.

Las modificaciones consonantes con los cambios cualitativos de los dispositivos mundiales de poder, y hoy con la actual fase de reacomodo del capital, se inscriben en escenarios donde los ejes de dominación se redefinen, integrando y reforzando heterogeneidades en los diversos espacios del sistema-mundo. Tal fenómeno ha permitido la transformación tanto de los regímenes discursivos como de las representaciones, dando cuenta de un itinerario que históricamente parte de políticas y prácticas de invisibilización del 'otro'; lo cual pasa por la asimilación o reducción, y hoy —frente al agotamiento de las dos anteriores—, posiciona la eclosión de la alteridad o visibilidad como un salto cualitativo significativo en la reorganización global de la economía capitalista, justamente soportada en la producción de las diferencias y no en su oscurecimiento, ni en su eliminación.

4 En el contexto de estos fenómenos, "la palabra 'cultura' señala diferentes procesos y actividades cuya definición varía según los campos de resonancia (el mundo de la vida cotidiana, las tradiciones artísticas y literarias, las políticas institucionales y de mercado, etc), en los que se la inserta para designar aquellas manifestaciones simbólicas y expresivas que desbordan el marco de la racionalidad productiva de lo económico-social. Frente a la amplitud de esta noción antropológico-social de la cultura, se recorta una dimensión más restringida que remite lo cultural a lo profesional (artístico, intelectual) de una producción de formas y sentido que se rige por instituciones y reglas de discurso especializadas, y que se manifiestan a través de obras (arte, literatura) y de debates de ideas que giran en torno a las batallas críticas de lo estético y de lo ideológico. Una tercera dimensión de uso de la palabra "cultura" se encuentra hoy funcionalizadas por las redes de transmisión industrial del mercado de los bienes simbólicos: esta dimensión —familiar al vocabulario institucional de las "políticas culturales" — se preocupa sobre todo de las dinámicas de distribución y recepción de la cultura, entendiendo esta última como producto a administrar mediante las diversas agencias de coordinación de recursos, medios y agentes que articulan el mercado cultural" (Richard, 2001: 185).

Todos estos cambios han contribuido a la construcción de un campo emergente y renovado, bautizado como *estudios culturales*, ello entendido como “espacio de articulación de las disciplinas” o “área común de conocimiento que contribuye a redefinir los límites de las disciplinas” (Castro-G, 2003:69). A su vez, estos cambios han hecho que la cultura deje de ser patrimonio exclusivo de los antropólogos y de la antropología, para pasar a integrar decididamente las agendas académico-intelectuales e investigativas de otras disciplinas en su ejercicio autónomo o en el concurso (tras)(inter)disciplinario. Tal campo, se corresponde con las demandas de procesos que afectaron las ciencias sociales, exigiendo la redefinición de los problemas más urgentes a enfrentar y los modos para enfrentarlos, lo que además suscitó múltiples y recíprocas intrusiones de los estudiosos, así como el cuestionamiento de los supuestos científicos, la autoafirmación de pueblos no europeos, el “fin” del dominio político y cognoscitivo de Occidente y, ante todo, el ingreso de nuevas y otras voces en la esfera política y científica. Todos estos aspectos, promueven con posterioridad a la segunda guerra mundial, el cuestionamiento de las estructuras disciplinarias, llegando a pensar y sentir su desvanecimiento o, en su defecto, su alta porosidad, lo que pone en entredicho las estructuras y prácticas disciplinarias, haciendo a su vez, un llamado por una ciencia multi/intercultural.

Ciertamente, el cuestionamiento en torno a la coherencia y legitimidad de las disciplinas y de sus postulados intelectuales, se acrecenta en tanto se verifica y discute el carácter eurocentrico del conocimiento y de las ciencias sociales, y con él, su falsa pretensión de universalidad y la confirmación de su parroquianismo, su racismo epistémico y su autoritarismo; lo que sin duda, y al lado de la incursión de voces disidentes y de otras voces, indica cómo la experiencia social en las diversas geografías y espacios

existenciales, es más compleja y rica que la considerada por la tradición científica eurocéntrica. En este sentido, el informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales creada en el año de 1993 y presidida por Inmanuel Wallerstein (1996), reclama la necesidad de descolonizar las ciencias humanas y sociales; es decir, de transformar las formas y relaciones de poder que dieron pie tanto al disciplinamiento del conocimiento y de la subjetividad, como a las formaciones disciplinares de la institución académica. Desde esta demanda, se reivindica la emergencia de los *estudios culturales* como espacio para tramitar estudios no eurocéntricos, valorar el análisis histórico local bajo una "nueva actitud hermenéutica", y, en general, abrir las ciencias sociales bajo prácticas de inclusión y valoración de la diferencia.

Los estudios culturales como "campo de articulación entre las disciplinas", proporciona un horizonte analítico/compreensivo que pone en tensión la tradición de las ciencias humanas y sociales y del eurocentrismo, presentando consideraciones de orden metodológico, epistemológico y temático, ya no desde la perspectiva disciplinaria, sino contrariamente asumiéndose como "área común de conocimiento", antidisciplina e instrumento político para el combate en el mundo de lo social y movilizador/activador de procesos de transformación desde la atalaya de la teoría crítica de la cultura, asumida ésta como "entramado de relaciones de poder que produce valores, creencias y formas de conocimiento" y donde la teoría se asume como "parte de la lucha por el control de los significados", de ahí que "la vida social no es el reino de la libertad sino el de la contradicción" (Castro-G, 2000:97-98). En este contexto, la crisis de la modernidad y de sus metarrelatos se corresponde con la dificultad para explicar la realidad por medio de teorías y perspectivas autocalificadas como plataformas únicas de observación de la totalidad; cate-

goría ésta que ha terminado siendo más política que ontológica. Así, para Castro-G (2002b:98-99) “el propósito de “la teoría crítica no es decir verdades sobre el mundo social en su totalidad, sino generar modelos interpretativos que sirvan para cambiar ese mundo (...). La teoría crítica no busca producir verdades, sino únicamente “efectos de verdad” que sirvan para agenciar la acción política”. Los estudios culturales son entonces para este autor, “un punto de avanzada de las ciencias sociales hacia el reconocimiento de otras formas (locales) de conocimiento y para la promoción de un nuevo sentido común (una nueva racionalidad práctica) en el que participen todas las comunidades interpretativas” (Castro-G, 2003:69).

Sin embargo, a pesar de compartir elementos comunes como el hecho de ser una manifestación pos/antidisciplinaria y una respuesta a la insatisfacción disciplinaria, entre otros, los estudios culturales —en sus versiones inglesa, estadounidense y latinoamericana—, presentan características que los hacen singulares en sus pretensiones y prácticas epistémicas, políticas y éticas. Así, por ejemplo, los Estudios culturales nacidos en Birmingham, Inglaterra, a partir de la fundación en 1964 del *Center for contemporary culture studies (CCCS)* —fundado por Hoggart en compañía posterior de Stuart Hall, E. P. Thompson y Raymond Williams—, tienen como sustrato al marxismo y, posteriormente, al postestructuralismo, aunque se acompañan de una postura contra la ortodoxia de la izquierda y sus insuficiencias e inadecuaciones, en especial a la falta de atención de los marxistas a la cultura, lo que suscita un encuentro de la nueva izquierda con los asuntos culturales. Esta expresión termina soportándose en una suerte de mezcla de horizontes teóricos en función de edificar un espacio para el análisis crítico, rechazar la dicotomía “alta cultura”/“baja cultura”, cuestionar el “canon blanco occi-

dental”, textualizar lo socio-cultural, etc; esfuerzo que se manifiesta finalmente en una ortodoxia progresista formal e institucionalizada, que difícilmente concreta procesos de desprendimiento del canon moderno/occidental/imperial.

De otra parte, el traslado de los estudios culturales hacia los Estados Unidos, adoptados en el campo de las humanidades, responde más a necesidades inscritas en los *Area Studies* (estudios de áreas, o regiones del mundo) de marcada tendencia institucional e imperial, y como respuesta a la recomposición geopolítica postsegunda guerra mundial. Esta tendencia consagra una aproximación textualizada, despolitizada, con intelectuales acrílicos, denominados por Jameson como el “otro burocrático”: productores de capital simbólico, entrenados para servir a la nueva industria cultural sin vocación de letrado opositor”. Asuntos como la etnicidad, raza, género, sexualidad, cultura de masas, formas de consumo, son considerados en la constitución de nuevos programas académicos, concretándose además los estudios culturales de tendencia academicista y con pérdida de fuerza política; asunto que ha “devenido en *agentless* o sin-agentes sociales; mero asunto de análisis de textos y discursos, puestos en contextos en los que nos da cuenta de prácticas sociales específicas” (Matto, 2003:84). Esta tendencia ha logrado, entre otras cosas, alimentarse de contribuciones de académicos en el marco de los estudios latinoamericanos, hijos de *Área Studies* y asociados a proyectos hegemónico/imperiales. La canonización de trabajos de García Canclini y de Martín-Barbero podrían ser inscritos en esta práctica de la academia estadounidense, lo que los acerca más a esta manifestación como “versión burocrática de los estudios culturales latinoamericanos, que han funcionado como intermediadores entre la academia, la sociedad civil, el Estado, las corporaciones transnacionales y las ONGs. Y han hecho

de la cultura no un *arma ideológica* (Yudice), sino un artefacto instrumental a ser *administrado* y *gerenciado* dentro de las lógicas de la globalización y el mercado, a los que tan eficientemente han servido, para hacer eficiente una ecuación satisfecha entre la gobernabilidad de la política, la administratividad de lo social, la maniobrabilidad de lo cultural, que buscan ignorar o aminorar los procesos de lucha y conflictos, que se expresa en la cultura (Richard, 2003: 445). Esto es lo que ha generado en particular para García-C, el rótulo de “mercadémico” y “periodista cultural”. En síntesis, “mientras que los dos procesos, estudios culturales y estudios subalternos, en Inglaterra fueron el resultado de ‘exigencias históricas e intelectuales’, en EEUU fueron consecuencia de la ‘extensión de un modelo que tubo éxito’ y del orgullo del latinoamericanista en universidades estadounidenses de adoptar, esta vez —como alguien dijo—, un modelo del Tercer Mundo, en vez de adoptar un modelo del Primer Mundo.” (Mignolo, 2003a: 47).

Una tercera tendencia alude a los denominados Estudios culturales latinoamericanos con asiento en América Latina, en donde “a mediados de los 90 y frente al cambio global actual, los estudios culturales se encuentran en reevaluación y transición, especialmente en el hemisferio Sur, donde un campo o, tal vez mejor dicho, un proyecto de *estudios culturales alternativos* están emergiendo, vinculado más con el pensamiento crítico que con intereses anteriores de las industrias culturales y del consumo” (Walsh, 2003: 23). Este espacio se entiende no solo como *campo de posibilidad de transformación epistemológica*, sino también como espacio de reivindicación socio-política y existencial guiado por una agenda de naturaleza distinta a los estudios culturales metropolitanos de Raymond Williams, Grossberg o García Canclini.

Este proyecto concebido más como intelectual/político que institucional, parte del abultado legado del pensamiento y práctica latinoamericana en diálogo con otras experiencias tercermundistas, al que deben sumarse las alternativas a la modernidad y las modernidades alternativas, derivadas de las prácticas y proyectos intelectuales de los distintos movimientos sociales (Escobar,2002) y, en general, la discusión de gran pertinencia sugerida por Matto, acerca del amplio campo de prácticas intelectuales en lenguas específicas y en historias locales o locaciones particulares, distantes del escrito/grafocentrismo.

Como puede apreciarse en esta tangencial caracterización de los tres enfoques sobre Estudios Culturales, existe no sólo una genealogía específica y diferencial, sino un espíritu y una filosofía que habla de lugares institucionales, proyectos académico/intelectuales y socio-políticos distintos, unos contruidos estratégicamente y desde centros metropolitanos con pretensiones interpeladoras pero sin renunciar finalmente a los cánones tradicionales del proyecto eurousacéntrico, y otros como "campo de posibilidad" para pensar/actuar desde la "heterogeneidad histórico-estructural", las diferencia y la diferencia en la diferencia, siempre en el contexto de las dinámicas y tensiones globallocales.

Los estudios culturales han enfrentado una miríada de críticas entre las cuales se destacan las que hacen alusión a "deliciosa golosina intelectual"; "último grito de la moda teórica en ambos lados del Atlántico"; "gimnasia extravagante de resemantización compulsiva"; "arrebato de abstracciones inexpertas, casi ideográficas en vez de analíticas"(Reynoso,2000); "teorías débiles"; "pretendida latinoamericanidad de los EC"; "práctica castella-

na de culture studies"⁵ (Follari,2003); "populismo antiintelectual" (Jameson), "estudios agentless o sin agentes", "moda o etiqueta", "lugar de legitimación de ciertos cánones letrados", "asociación dependiente con lo que ocurre en la academia anglosajona", "nueva experiencia de auto-subordinación"⁶ (Matto,2003); "mercancía intelectual muy "fina" acomodada en claustros de la academia occidental"; (Grunner,2002); "mezcla desinhibida de técnicas, procedimientos, estilos, teorías y métodos", "obscuridad integracionista" (Richard,2003); y un largo etcétera, desde donde si bien existen algunos aciertos en la crítica, también se apela herméticamente a la no apertura disciplinaria, al celo profesional y al desconocimiento de la dimensión política del conocimiento, soslayando igualmente la esencia de los E.C., fincada no en "una tradición de erudición académica sino en una empresa de compromiso político" como lo expresara Alan O'Connor. Los E.C son, en síntesis, un cúmulo de instrumentos políticos para el combate en el mundo social y no una perspectiva científica a la usanza tradicional/occidental.

Sin duda, uno de los grandes aportes de los Estudios Culturales en esta discusión, estriba en la construcción y (re)conocimiento de nuevas comunidades críticas de pensamiento, interpretación e intervención o la identificación de múltiples locaciones e innumerables sujetos epistémicos, donde procesos y luchas sociales de distinta naturaleza, dan cuenta de sugerentes y provocadoras apuestas epistémico/existenciales, en congruen-

5 Referencias acerca de los Estudios Culturales Latinoamericanos.

6 Con las expresiones "asociación dependiente con lo que ocurre en la academia anglosajona", "nueva experiencia de auto-subordinación", entre otras, Matto (2003) se refiere a la discusión en torno a la inconveniencia de la denominación Estudios Culturales Latinoamericanos como "una importación hecha desde una suerte de continente vacío , lo cual no haría más que reiterar actitudes colonizadas", frente a su propuesta como *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*.

cia con las mutaciones científicas contemporáneas, las tensiones que registra el pretendido universalismo científico y el cada vez más intenso diálogo inter-multicultural y la emergencia/afianzamiento de saberes singulares. Este llamado por el pluralismo cognitivo impone entonces retos al mundo académico e intelectual, en especial, a la universidad que deberá renovarse y convertirse en “espacio de convergencia entre diferentes comunidades interpretativas” (Castro-G, 2003:71); en contravía de la organización disciplinaria moderna del conocimiento y de la existencia de monopolios de sabiduría y zonas de conocimiento reservadas a los expertos y profesionales. Esta convocatoria al cuestionar insistentemente las disciplinas, en tantas prisiones epistemológicas orientadas a disciplinar el conocimiento y la subjetividad, presenta oportunidades de experimentación creativa que podrían contribuir justamente a la reestructuración de las ciencias.

Entonces, más que construir comunidades interpretativas, el esfuerzo y reto estriba en su visibilización, validación y legitimación institucional, académica e intelectual de sus prácticas, algunas distantes del canon grafo/logo/falocéntrico de la ciencias y amparadas en otras formas de escritura, las que suscitan un “conflicto entre “la voz de las culturas ágrafas andinas y la letra de la institución literaria de origen occidental, con su abigarrada e inestable gama de posiciones intermedias, hasta la transcripción de la palabra hablada en el testimonio o la construcción del efecto de oralidad en el discurso literario [...] pasando por ciertas formas de bilingüismo y la diglosia” (Cornejo, 1994:17). Debate que siguiendo a Walsh (2003:13), “evidencia la urgencia de la construcción de un espacio de pensamientos críticos inter y transdisciplinario —pero conforme a la propuesta debería señalarse que también es antidisciplinario— que abra espacios de expresión de las epistemologías fronterizas, incluyendo (sic)

aquellas promovidas por los movimientos indígenas y afros”, y otras expresiones que superan la práctica, el énfasis y la determinación indo/afro, que ha establecido sin proponérselo, la etnización de lo inter/multicultural.

El debate en tal proceso se mueve entre prácticas académicas de sustrato institucional y prácticas intelectuales con asiento extrainstitucional propio de comunidades interpretativas; tensión que concita en contextos y espacios de aperturas y diálogos entre disciplinas académicas, saberes locales y disruptivos, luchas sociales, otros sujetos, comunidades, pueblos y organizaciones que portan formas distintas de producción de conocimiento y de existencia. Se trata de (co)teorizar/inter-venir desde, con actores subalternos y movimientos sociales, en donde nuestro rol consiste en abordar y mantener “articulaciones militantes, vitales con los procesos de lucha por la existencia que los actores subalternizados están llevando adelante y sobre los que se teoriza; pero ya no es posible, seguir teorizando alejados de la vida; de lo contrario se podría reproducir el peligro que advierte de que [...] los estudios culturales en América Latina pueden convertirse en cómplices dentro de la nueva lógica (multi)cultural del capitalismo transnacionalizado” (Walsh, 2003:21). La apelación y fortalecimiento de analíticas distintas que involucran otros sujetos epistémicos, contribuye a mejorar y ampliar la comprensión del mundo, en congruencia con su inagotable diversidad y potencialidad, siempre con la impronta de la transformación y con el concurso de movimientos sociales, sujetos rebeldes y otras formas de acción colectiva, donde como lo sugiere De Sousa (2006a:330) es clave “la utopía crítica, la epistemología del Sur y la política emergente”, muestra de la coexistencia de una multiplicidad de líneas analíticas moleculares y de caminos experimentales de pensamiento y existencia.

La transición paradigmática y los agenciamientos sociales latinoamericanos

« Reinventar la emancipación social” y “renovar la teoría crítica” son los dos grandes propósitos preconizados por Boaventura De Sousa (2006b, 2004, 1998), como muestra de la denominada transición paradigmática de nuestro tiempo, en la que no sólo se produce un giro entre los paradigmas epistemológicos —entre ciencia moderna y postmoderna— sino también transformaciones profundas en las formas de organización socio/política y cultural, propias de un mundo plural, que requiere de otras formas de comprensión, así como proyectos epistémico/ético/políticos, inspirados en la diferencia y en un horizonte utopístico y de esperanza. Ciertamente, el ocaso del proyecto cultural de la modernidad, se explica a través de las profundas tensiones entre regulación y emancipación social o en la discrepancia/ruptura entre experiencias y expectativas, lo cual ha generado una crisis o una transición, en donde la continuación y ahondamiento de la visión y práctica emancipatoria, no puede seguir pensándose en términos modernos.

Como es evidente, la crisis de la modernidad se expresa en las mutaciones problemáticas y dilemáticas de cada uno de los principios de la regulación y emancipación. Estos principios referidos en el plano de la regulación al Estado, el mercado y la comunidad, y en el campo de la emancipación a la racionalidad estético-expresiva (arte y literatura), la racionalidad moral-práctica (ética y derecho) y la racionalidad cognitivo-instrumen-

tal (ciencia y técnica), son los que han mutado dramáticamente, originando transformaciones que “parecen apuntar hacia una desregulación global de la vida económica, social y política. En verdad ninguno de los principios de la regulación parece capaz de garantizar, por sí solo, la regulación social en situación de tanta volatilidad” (Santos, 1998:103). De igual manera, las racionalidades y procesos que acompañan la emancipación, parecen asistir a su agotamiento histórico, simbolizado en “la crisis global de la idea de revolución social y la total preponderancia de la filosofía y de la práctica política neoliberales. Pero si, por un lado, hoy todos los principios de la emancipación parecen agotados o, lo que es lo mismo, domesticados en función de las exigencias cada vez más profundas y volátiles de regulación y desregulación económica, por otro lado, se van acumulando las señales de que si no hay salida para esta situación, por lo menos existe la posibilidad realista de imaginar una situación radicalmente nueva” (Santos, 1998:104).

Sobre estas premisas se edifica el sugerente proyecto de Boaventura De Sousa, con el cual coinciden diversos y emergentes procesos, movimientos y agenciamientos sociales en América Latina, que ponen en tensión los principios, asunciones, prácticas y valores modernos, como también la naturalización de la sociedad liberal de mercado, la ciencia occidental, el pensamiento único, expresiones que encierran en sí mismas, una potencialidad contrapuesta a la “utopía de mercado total” (Lander, 2005), a la vez que prometen, desde locaciones y proyectos diversos por la construcción de alternativas de presente/futuro.

Así, el nuevo (des)orden global expresado en la constitución de un “bloque imperial mundial” o de un “capitalismo mundial integrado”

(Guattari, 2004), enfrenta desde los agenciamientos inscritos, tanto en el horizonte de los “movimientos antisistémicos” (Wallerstein) y contrahegemónicos como en los movimientos sociales (viejos y NMs) y otras formas de acción colectiva, “procesos de descentramiento de la modernidad”, expresados en posturas analítico/hermenéuticas que promueven “otras modernidades”, “modernidades alternativas”, o “alternativas a la modernidad”, evidenciando a su vez, la existencia de “topografías diferentes a la modernidad”, con claras manifestaciones y estrategias epistémico-epistemológicas, políticas y existenciales.

De esta forma, los emergentes procesos, movimientos y agenciamientos, señalan los límites de postulados y prácticas socio-políticas, propios de las ciencias sociales eurocéntricas (democracia, pueblo, sociedad civil, estado, economía, etc), los que muchas veces son adaptados, travestidos, resignificados y transformados, en consonancia con las urgencias de nuestro tiempo y con las singularidades de nuestro medio. De ahí que en épocas de crisis, varias son las estrategias que inciden y enfrentan los legados de proyectos históricos que tal como la nación, pretendían construir hegemonía, bajo recurrentes y sistemáticos procesos de exclusión, negación y marginamiento de las diferencias. El desafío para estos movimientos tiene relación con la “construcción de un marco analítico de lo social que entienda y reconozca las diferencias y las particularidades (etno- raciales, de lugar, de género y generación) a la vez que explique las mediaciones, identificaciones y articulaciones de carácter más general y global [...] y el desmantelamiento de la dominación epistémica, cultural, política y económica del capitalismo” (Lao-Montes, 2006:1), mediante un uso contrahegemónico de categorías y prácticas o en su defecto a través de contradiscursos y narrativas localizadas, que terminan haciendo de los lugares y de los

movimientos, “fuentes de conocimiento en resistencia” o “movimientos de saberes en resistencia”¹ (Casas, 2005. 14).

Epistemológicamente hablando, estos procesos al tiempo que problematizan y resignifican categorías y prácticas occidentales en diversos campos de la existencia, postulan luchas por la “justicia cognitiva”, convirtiéndose en comunidades de pensamiento que dan cuenta de otras locaciones de producción del conocimiento y, por tanto, de otros sujetos epistémicos que actúan en contra de la “violencia epistémica”, la geopolítica del conocimiento y de la colonialidad del ser y del poder. Ejemplos de movimientos que agencian saberes por fuera del canon experto y del “statu quo cognitivo” logo/grafocéntrico, son los “piquetes cognitivos”, las “barricadas cognitivas” y la “guerrilla intelectual”, como los denomina Maribel Casas (2005). En este plano, la transición paradigmática no sólo es socio-política, sino igualmente teórica y epistemológica.

1 En el marco de las contribuciones teóricas, epistemológicas y políticas propias de agenciamientos sociales latinoamericanos, pueden señalarse según Casas (2005), los siguientes: 1) las teorías sobre diversidad e interculturalidad desarrolladas por movimientos indígenas de los Andes, ofreciendo alternativas a la “noción liberal moderna de multiculturalismo”; 2) teoría de traducción o transculturación conceptualizada y puesta en práctica por los Zapatistas —que además de ‘enseñarnos’ a ‘escuchar’— repiensa el concepto de incommensurabilidad, constituyendo una “revolución epistemológica”; 3) las contribuciones del movimiento social de las comunidades afro-descendientes del Pacífico colombiano, como expertos en prácticas y conocimientos sobre conversación de la biodiversidad y como productores de un marco de ecología política alternativo que incluye nuevos conceptos del desarrollo; 4) el foro social mundial en calidad de propuesta epistemológica alternativa basada en ‘justicia global cognitiva’ y como ‘sociología de emergencias’ fundada en una nueva ecología del conocimiento”.

Asimismo, múltiples experiencias en diversas geografías y locaciones en América Latina, se suman a otras de mayor sonoridad y visibilidad, las que profundizan la tensión entre capitalismo corporativo transnacional y formas emergentes, que no solo se guían por el “posmodernismo opositor” o la “miríada de miniracionalidades al servicio de una irracionalidad global inabarcable e incontrolable” (De Sousa, 1998:119), sino que igualmente observan constructos e imaginarios distantes del credo moderno soportados en la diferencia como potencia epistemológica y política, de donde emerge la “necesidad de tomar seriamente la fuerza epistemológica de las historias locales y pensar lo teórico a través de la praxis política de los grupos subalternos” (Escobar, 2005a:35).

Ejemplos de estos significativos agenciamientos son los Zapatistas en México, el Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) de Brasil, los Piqueteros o movimientos de trabajadores desocupados en Argentina, las movilizaciones campesinas en Paraguay, los Frentes Cívicos Regionales en el Perú, los movimientos indígenas del altiplano boliviano y el movimiento de cocaleros del Chapare (Aymaras y Yungas), la acción de los Mapuches en el sur de Chile, la emergencia indígena del Ecuador, las movilizaciones indígenas, campesinas y negras en Colombia, los movimientos de sectores afectados por los ajustes económicos y sociales, los movimientos construidos en referencia a su carencia (sin techo, sin...), entre un sinnúmero más de expresiones configuradas a partir de las ya denominadas “conciencias de posiciones de sujeto”, que denotan nuevas formas de organización social, a la vez que conforman el ascenso y consolidación de la protesta y la propuesta social, convocando y protagonizando amplias y variadas “caravanas por la dignidad”, e imponiendo agendas y espacios de convergencia contrapues-

tas a la mundialización de la globalización neoliberal, sus “prácticas de mala fe” y su apartheid y “antisemitismo global”².

Podría entonces afirmarse que los emergentes procesos locales y sociales en América Latina, son también luchas por la “defensa de concepciones históricas particulares basadas –en– lugar del mundo y de prácticas de producción del mundo [...] o luchas por la defensa de la diferencia cultural, ecológica y económica” (Escobar, 2005a:41,88) como interpretativa, lógicamente inscritas en un espacio/tiempo con historia, memoria, lucha, recuperación, interferencia y transformación. Como lo ha afirmado Catherine Walsh (2006:30,33) estos procesos deben ser entendidos

como parte de un vuelco histórico, geopolítico, social, ético e intelectual, un giro radical basado en una visión o imaginario “otro”, construido a partir de siglos de lucha y conciente de los asuntos contemporáneos del capitalismo global (...), una praxis que supera un accionar y pensar basados en la resistencia defensiva, evidenciando un pensar y accionar enraizados en la *insurgencia ofensiva*, explícitamente dirigida a transformar las instituciones, estructuras y relaciones dominantes y, a la vez, crear nuevas condiciones sociales, políticas y culturales, como también de pensamiento.

Todos estos fenómenos propios de la transición paradigmática aludida por De Sousa, han determinado y demandado cambios en la forma de asumir y comprender la relación entre globalización,

2 Entiéndase, retomando a J. P. Sartre (2005:19), el antisemitismo como “una actitud global que se adopta no sólo respecto a los judíos, sino también respecto a los hombres en general, a la historia y a la sociedad: es al mismo tiempo una pasión y una concepción del mundo; una actitud y una práctica que recorre el mundo a modo de globalidad opresiva y/o fascismo social.

cultura, identidad, modernidad y desarrollo, justamente por los agenciamientos de los movimientos sociales, como por la necesidad de resignificar y reconstruir una política cultural desde la diferencia y la interculturalidad, en respuesta al proyecto neoliberal, el capitalismo y el poder de la colonialidad/imperialidad. Dicho de otra manera, el proyecto euro/usacéntrico y su práctica desarrollista y ontologizadora, a pesar de encubrir, negar y funcionalizar la alteridad, no logra cubrir exactamente los otros imaginarios. Empero, la centralidad de la modernidad, se evidencia en el debate contemporáneo, donde el fenómeno globalizador supone y evidencia la “profundización y universalización de la modernidad”; es decir, una intensificación y exacerbación de los principios, prácticas y asunciones de la modernidad, esta vez, en la totalidad de los paisajes, espacios, escenarios e intersticios.

Estas posturas propias de intelectuales de derecha, centro e izquierda tanto europeos como norteamericanos, también han sido alentadas y nutridas por pensadores de latitudes, otrora tercermundistas, quienes todavía preconizan ideas diversas alrededor de expresiones que hablan de “modernidad periférica”, “modernidad en América Latina”, “modernidad periférica heterogénea”, “modernidades alternativas”, “modernidad plural”, “modernidad reelaborada”, y un largo etcétera, para indicar como “la misma modernidad se presenta aquí no sólo desigual sino también inconclusa” (Richard, 1994:214). Empero, frente a la “profundización y universalización de la modernidad” en tiempo y espacios globales/locales, se moviliza la idea y práctica de la pluriversalidad como espacios plurales, donde no solo hoy otros mundos son posibles, sino que otros mundos siempre han existido y han sido posibles. Según A. Escobar (2005a:11,14) “estamos hablando de una verdadera multiplicidad de configuraciones político-culturales, diseños socio-ambientales y modelos

económicos, [...] de nuevas superficies y espacios de lucha desde donde podrían vislumbrarse críticas y alternativas no modernistas a los problemas de la modernidad globalizada”

De modo general, los planteos de esta perspectiva se mueven entre las premisas siguientes: a).- la pluralización de la modernidad referida a formas en que las ideas y prácticas de la modernidad son apropiadas y re-integradas en los modos de vida local, resultando en modernidades múltiples, locales y mutantes (Arce y Long, 2000, en Escobar, 2005b:25); y b).- La existencia de nuevas geografías y/o “topografías diferentes de la modernidad” expresadas en lo ‘periférico’, en los intersticios de los grandes paradigmas, donde hoy se despliegan con fuerza nuevas dinámicas de la cultura” (Herlinghaus, 1997).

En tal horizonte, sobresalen consideraciones acerca de la modernidad en su potencial de síntesis; es decir, “no como una negación de los particularismos, sino como la difusión de una mentalidad abierta que permita fusionar de manera enriquecedora tradición y cambio, apertura al mundo y afirmación de la identidad propia” (Calderon, 1994:40). En dicha síntesis, el tejido intercultural se presenta como la forma de ser modernos y, a la vez, de resistirse a la misma y agenciar aperturas culturales, muestra de incorporaciones singulares de la modernidad en el plano del sincretismo, o de cómo en América Latina se da la “experiencia modernista, las resistencias conservadoras y los intentos más desanclados de occidente” (Tejada, 1998:182) o como igualmente se combina, de manera diferente las dimensiones racional — emancipatoria o instrumental—, la expresiva — subjetiva o identitaria—, o la memoria histórica de un entidad nacional, e inventa su propia modernidad (Garretón, 1999:17). Todo esto como parte de una agenda estratégica de modernidad.

Una lectura del fenómeno tiene su anclaje en el ejercicio antropológico, en especial en las pesquisas etnográficas de las cuales algunas, incluso, se enmarcan en la denominada “antropología de la modernidad” (Icanh), desde donde se establecen reflexiones acerca de las formas como los distintos grupos sociales particulares y en sus localidades perciben, adaptan, negocian, reelaboran o transforman la modernidad y el desarrollo, o entran y salen estratégicamente de la misma. Una mirada coyuntural da cuenta, según Escobar (2002), de como “el mundo actual se compone de variaciones múltiples de modernidad, resultantes de la infinidad de encuentros entre la modernidad y las tradiciones —la tesis de García Canclini, por ejemplo—. Del encuentro entre tradiciones y modernidades que crea culturas híbridas, de ahora en adelante y desde antes, tal vez, nos vemos abocados a pensar en la existencia de modernidades híbridas, locales, múltiples, mutantes, alternativas;” o a pensar la modernidad como procesos continuos de hibridación continuos.

Significa que en medio de la multiplicidad de procesos, los fenómenos son apropiados y reorientados bajo el vector de otra racionalidad y de otro sentido, lo que para el autor en mención constituye potencialmente la semilla de una modernidad alternativa. Así y siguiendo a Escobar (2002), es imprescindible y sugerente “construir sobre o a partir de las acciones de contradesarrollo y de modernidad alternativa de la gente, lo cual supone aprender a leer de nuevo, a quitarnos los lentes de desarrollo convencional y a leer la práctica cotidiana de la gente de una forma distinta como contradesarrollo o potencialmente como contradesarrollo hacia unas modernidades alternativas” o invenciones de sus propias modernidades.

En suma, estas analíticas pretenden no solo desarrollar una postura crítica a la modernidad en contextos de multiplicidad, sino

y ante todo, analizar el fenómeno en medio de la singularidad latinoamericana, donde las categorías no son plenamente operacionalizables, en tanto la realidad socio/natural y cultural no acaba aún de descubrirse y nombrarse. Así que, también les asiste a varios analistas la exhortación pública a “despertar de la modernidad ilusoria y delirante” (Tejada, 1998:197), “despertar a la historia y adquirir conciencia de nuestra singularidad” (Paz, 1990:9), a dejar de “nombrar distorsionando” (Brunner, 1994:59), a despertar del “largo y perezoso sueño de la ‘modernidad’” (Subc Marcos, 1994), tal como ha sucedido en México con la irrupción zapatista en 1994 y en otros países y locaciones que asisten a la emergencia/consolidación de la potencialidad de lo no subsumido y de lo no incluido por la modernidad.

Estos planteamientos problemáticos, desafiantes y muy sugerentes para una región que requiere reinventar las categorías e instrumentos analíticos, tienen sus localizaciones específicas y adquieren relevancia en la medida en que representan los *loci* desde donde se (re)(de)construyen experiencias y prácticas soportadas en las singularidades, capacidades y potencialidades de lugares y actores locales, desde donde se promueven también “puntos de despegue y apertura que reintroducen lenguas, memorias, economías, organizaciones sociales, subjetividades, esplendores y miserias de los legados imperiales” (Mignolo, 2007:45).

En esta dirección, y en el propósito y la necesidad de construir nuevos imaginarios, visiones y prácticas, de reivindicar procesos de transformación del capitalismo en los lugares y de mostrar la impertinencia del tratamiento de diversas formas de relación bajo la canonización euro-usacéntrica, se mueve la reflexión y la práctica acerca de la diferencia cultural, ecológica y económica, como expresión de la existencia de otros espacios/superficies, de otros

actores y de otro tipo de actuaciones en pro de la (re)olución y agencia de conflictos existenciales, epistémico-epistemológicos, ecológico-distributivos, políticos y culturales. En estas elaboraciones ya no importan tanto las totalidades y las narrativas maestras —modernidad, globalización, desarrollo, cultura—, sino los procesos interculturales y el retorno hacia lo local, el lugar, la diferencia y la diferencia en la diferencia.

Son estas, entre otras, las consideraciones sobre las cuales se asientan diversas transformaciones no solo epistémico/hermenéuticas, sino igualmente los procesos y agenciamientos de otros actores y prácticas que dan cuenta de horizontes y repertorios epistémicos y de protesta/propuesta³, donde se aprecian resignificaciones y otras formas de pensar la modernidad, la globalización, la cultura, la identidad y el desarrollo, como estrategia para enfrentar el momento histórico en el que en efecto, “la toma del Estado-nación no es suficiente para liberación y descolonización del mundo porque la colonialidad global no es reducible a la presencia o ausencia de administraciones coloniales[...], pues, con la descolonización jurídico-política nos movimos de un periodo de colonialismo global al presente periodo de colonialidad global”(Grosfoguel, 2006b:158).

3 Como parte de este sugerente repertorio y horizonte interpretativo y de acción, están las propuestas de “pensamiento fronterizo”(Mignolo), “trasmodernidad”(Dussel), “complicidad subversiva”(Grosfoguel), “trasculturación”(Ortiz), “decolonialidad” e “interculturalidad” (Walsh), “diversalidad”(Glissant), “co(r)azonamiento”(Guerrero-Arias), “régimenes escópicos alternativos” (Sanjines), “la teoría de los dos ojos” (Aymaras), entre un sinnúmero de manifestaciones no sólo académicas sino ante todo intelectuales que paulatinamente ganan posicionamiento y valor en el contexto de la interpretación, el análisis y la movilización agenciada por actores sociales y epistémicos desde el “sur global”.

Evidentemente, (re)pensar estas relaciones se corresponde con las transformaciones de nuestro espacio/tiempo, en el que distintos discursos y prácticas movilizan formas de “pensar de otro modo” a través de “otra lógica”(s) y otras prácticas, las que finalmente, por ejemplo, desde la perspectiva de la interculturalidad, señalan y significan “procesos de construcción de conocimientos “otros”, de una práctica política “otra”, de un poder social “otro” y de una sociedad “otra” (Walsh, 2006), donde se afianzan procesos para “pensar un mundo donde quepan todos los mundos, en cualquier idioma, con cualquier epistemología. Pero este mundo será mejor mundo si está hecho por muchos mundos. Mundos hechos de sueños, soñados en catres en los Andes o en chinchorros en el Caribe, en Aymara o en Español, sin que nadie diga que sueños soñar, por mundos en los cuales nadie tenga miedo a despertar” (Coronil, 2006:60).

Las músicas y sus ofrecimientos analítico/políticos para la nueva geografía de re(ex)sistencias¹



Foto de la serie "El color de la diáspora" – Edizón León / Juan García (2006)

Las ciencias sociales al consolidarse en el contexto de la sociedad moderna, juegan un rol de singular importancia en la medida en que configuran una plataforma de observación y análisis científica del mundo a gobernar, prohijando una cosmovisión que en síntesis tiene como sustrato las doctrinas ilustradas y las estéticas letradas; parámetros que aún hoy en medio de una sociedad multicultural, continúan siendo medulares en las ciencias sociales, en los marcos institucionales y en la con-

1 Expresión aportada por el pintor colombiano Adolfo Albán en el marco del Encuentro Internacional "Insurgencias políticas epistémicas y giros de-coloniales", julio de 2006, Universidad Andina "Simón Bolívar" Quito.

figuración de un mercado cultural global. De esta forma, analíticas de naturaleza occidental —de manera general y específicamente en el marco de lo artístico—, subordinan e incluso presenta al conocimiento local, la pluralidad de textos, escrituras y manifestaciones estéticas, unas veces como óbice en la tarea de transformación/redención/actualización cultural y estética de lo extraoccidental, y otras veces como opción para la capitalización económica a través del “activo periferia”

En la segunda opción propia del marketing multicultural y del capital etnófago globalizante, se ubica el agenciamiento de la diferencia, expresado hoy en la exaltación de la diferencia como reservorio de riqueza, el capital parasitando la heterogeneidad y lo tradicional-popular, las redes dedicadas a la negociación de la diversidad, entre otros aspectos que dan cuenta de una economía cultural de mercado fincada en la “economía de la experiencia”; la industrialización de los bienes simbólicos, el tráfico cultural y, en general, una amplia y reconvertida oferta material y simbólica. Esta suerte de afinidad entre lo moderno y lo tribal, da cuenta del multiculturalismo al cual David Reiff, ataca alegando que no es más que el compañero de cama del capitalismo consumista: así, “el derrumbe de la frontera, lejos de ser el acontecimiento liberador imaginado por los multiculturalistas académicos, produjo el multiculturalismo del mercado, no el de la justicia [...], proceso del cual, el capitalismo obtiene beneficios monetarios de las nuevas mercancías de la diversidad” (Reiff, en Yúdice, 2002:199).

Esta mercantilización de la diferencia, se aprecia también en el arte, la música y un sinnúmero de manifestaciones donde “la alteridad, lo exótico, y lo diverso, en una palabra, lo Otro, como en los viejos tiempos del expansionismo colonial, suscitan el interés de museos, galerías, macroexposiciones y ferias comerciales del arte contemporáneo” (Barriendos, 2005). Dicho fenómeno es considera-

do por algunos analistas militantes de los *estudios culturales*, como una suerte de colonialismo blando o la política continuada por la estética, en el que Occidente se comporta aún como proxeneta de la diferencia; situación de la cual se ocupa la gestión cultural (neo)liberal en su afán por desplazar lo público/político por la espectacularización de lo popular, lo exótico y lo folklórico. Este asunto se identifica igualmente como uno de los faltantes del “programa de investigación modernidad/colonialidad” (Escobar, 2005a:63), en tanto no solo deja por fuera temáticas como género, naturaleza y ambiente, y la necesidad de construir nuevos imaginarios económicos, sino que tampoco atiende lo relacionado con el arte, las músicas y las estéticas, asuntos medulares en las distintas analíticas y al interior del capitalismo cultural de nuestro tiempo.

No obstante, a pesar de la escasez de trabajos sobre este tópico, es preciso indicar que ciertos análisis inscritos más en el contexto de lo político/cultural, señalan la atención a expresiones artístico-musicales propias de la denominada “música no académica, música no universal, música no culta o inculta, músicas ágrafas, músicas de tradición oral, músicas subdesarrolladas, nominaciones que hacen parte del lenguaje colonial de la modernidad”, pero que encierran un universo distinto del moderno y racionalista “en el sentido de plantearse la belleza como una belleza desinteresada y natural del ámbito del pensamiento, separando la percepción del cuerpo y dando pie a lo que luego se llamó “arte por el Arte”, arte independiente de los sujetos, en la esfera supraterrrenal, abstracta de la razón” (Lambuley, 2005:275). Se reconoce entonces cómo “las artes en general y en particular la música han acompañado las experiencias vitales de construcción de la subjetividad y los imaginarios colectivos por lo cual resulta vital caracterizar los lugares de la enunciación, los sujetos de la representación, la auto-representación, la pragmática,

las pulsaciones que se generan, las estéticas que entran en juego, los diálogos simbólicos y la performance que nos deja ver lo particular, lo diferente y genuino en una temporalidad y espacialidad concreta (Lambuley, 2005:276). Asuntos a los cuales debe incorporarse lo concerniente a la representación/significación de estas expresiones en el campo de la lucha y la existencia; es decir, de su valor como recurso con potencial crítico e interpelador. En concreto, se trata de demostrar de una parte que existen regímenes estéticos distintos, los que no siguen la perspectiva cartesiana tanto en artes como en la música; aunque de otro lado el interés no se guía por los asuntos de la forma, sino por la capacidad interpeladora de estas expresiones y sus consiguientes aportes a procesos de desprendimiento de la égida moderna/imperial/colonial, en congruencia con planteamientos de los Estudios Culturales Latinoamericanos y del programa “modernidad/colonialidad”.

En el campo específico de las músicas, los ofrecimientos analítico/políticos —aún tímidos— de los Estudios Culturales latinoamericanos, tiene que ver con el esfuerzo por leer procesos en distintas geografías, lo que pone de presente el valor de lo público/político frente a la espectacularización de lo popular, lo exótico y lo folklórico. Algunas de las apreciaciones siguientes buscan dar cuenta de tal apreciación, la cual se alimenta no tanto de aportes concretos sobre el particular, sino más desde derivaciones surgidas de la analítica poscolonial, de la subalternidad y del pensamiento crítico latinoamericano, donde otras opciones de análisis, valoración y movilización se anuncian, en contravía de la mercantilización y rentabilización de la diferencia y de lo periférico en el *quantum* y en el circuito de la exhibición contemporánea que agencia el multiculturalismo (neo)liberal.

Algunos análisis nos permiten inferir cómo en lecturas convencionales sobre la colonización, predominan profusas prácticas que afirman la conquista corporal, espiritual y material de los paisajes socio-culturales, donde los dispositivos del terror resultan funcionales a la empresa colonial, configurando paulatinamente ‘espacios de muerte’ como ámbitos donde la vida se encuentra siempre recorrida por la muerte, la negación y la ausencia de sujetos, construyendo hegemonías, a la vez que de otra parte, emergen ‘historias oscurecidas’, racializadas, colonizadas, que a modo de “desgracia ontológica” (Fanon, 1999:192), eclipsan la militancia y a los militantes de la vida, la alegría, la música, la fiesta, y, por consiguiente, los colores, aromas y ritmos epocales con sus significaciones y repercusiones socio-políticas. Los espacios de muerte son entonces, lugares convertidos en parte de un relato legitimador de un presente o de nuestro mundo inmediato, donde pareciera no hay cabida para los espacios vitales en los que la música nunca dejó ni ha dejado de sonar, y contrariamente se comporta como “arma de defensa, solidaridad y rebeldía (Handelsman, 2005:107). Todo un mundo desbordante por el cual, para algunos autores de los estudios culturales, también se tramita la existencia, se agencia la historia y se da cuenta de un cúmulo de luchas, conexiones y canciones, muestra de cómo la vida también en medio de la “herida colonial”, del “trauma colonial” se viste de fiesta como paliativo e interpelación.

Desde la perspectiva decolonial y en el caso de comunidades afrodescendientes, nuestra inferencia indica cómo éstas no solo constituyen en la historia “toneladas de cadenas y de golpes” como lo expresara Fanon, tampoco se trata solo del “reconocimiento del factor negro como brazo que mueve los telares y derrite las grasas, que rotura la tierra y muele los granos, que corta caña y amasa pan, que hierra los bueyes y doma los potros en

las llanuras americanas infinitas. El negro estuvo presente en todas las grandes faenas, desde su introducción legal a nuestro hemisferio hasta las grandes jornadas de la Emancipación” (Cornejo, 1973:44). Como este mismo autor paradójicamente lo insinúa, “la contribución de África, es algo más que músculo sufrido, ya que es también alma”, un mundo que se moviliza entre teorías, procesos y canciones, repertorios y músicas para la fiesta de la vida.

En este horizonte analítico, si bien es cierto —según algunos poscoloniales— que uno de los pilares centrales de la empresa colonial eurocéntrica fue el silenciamiento, no puede afirmarse suficientemente que éste no constituyó igualmente una forma de agencia-resistencia inicialmente de las poblaciones indígenas y posteriormente de los mestizos y negros, pues sin duda, la historia se configura no solo a partir de las voces y gritos, sino también desde los susurros, los silencios y los fantasmas. En esta misma dirección, no es exclusivamente la “herida colonial” —como lo afirma Mignolo y otros—, desde donde se da cuenta de la práctica colonial en todo su devenir histórico y se piensa decolonialmente, en tanto son también “el canto y la danza actos de liberación del africano contra la barbarie” (Zapata, 1997:74) y la utilización de las letras y las artes medios de lucha contra el racismo (Dubois, 1970 en Zapata, 1997). Así, el orden de la (geo)política no puede ser ni ha sido de exclusividad de los humanos y su racionalismo, de las tácticas y estrategias, de las máquinas de guerra, etc., es también competencia de lo divino, lo mítico, lo sacro, lo festivo, lo fantasmático. Tal campo sugerido por estos autores, constituye una oportunidad ofrecida por el pensamiento crítico con anclaje tercermundista, desde donde la historia se escribe tensionando el orden y la tradición modeladora de cuerpos, mentes y subjetividades, con el concurso de sonoridades y estéticas desafiantes constitutivas del complejo tejido socio-cultural.

En el caso de la música —tema sin mayores consideraciones en los ECL— como ya lo planteara Ángel Quintero (2004:20) “constituye una de las principales maneras en que los hombres y mujeres expresan su relación con el mundo y sus relaciones entre ellos”. Así, relaciones de tensión, regocijo, impugnación, solidaridad, esperanza, angustia y rebeldía, se inscriben en el territorio de la cotidianidad, convirtiéndola en documento histórico. En esta perspectiva, por ejemplo “la música como arma de defensa, solidaridad y rebeldía frente a la dispersión forzada de la gente afro ha sido documentada y analizada muchas veces. Desde los primeros momentos de su llegada a América, los negros han utilizado el *tam tam* de los tambores como medio de comunicación, ora con sus dioses y ancestros, ora con sus hermanos y hermanas de la esclavitud” (Handelsman, 2005:107). Ciertamente, como lo expresa este autor, en la literatura muchos autores han considerado esta expresión y tradición como parte de las distintas formas de resistencia y agencia de las comunidades afro ante el sufrimiento, destacando el poder liberador de la música como parte de su actividad creativa, siempre al margen de los dictados del amo. La música al lado de la danza, el arte, los tabúes, los cantos, constituye un elemento trasgresor por donde también se mueve la gramática de descolonización, asuntos que deben posicionarse en la agenda de analíticas decoloniales y de la interculturalidad latinoamericana.

La presencia de la música no solo aparece en la literatura que habla de la vivencia afro, pues tal texto no solo constituye un acto estético sino una experiencia social y por tanto, cumple una función en la comprensión del mundo. Simultáneamente a los procesos coloniales/imperiales señalados por la analítica decolonial, la historia muestra a la música como parte de la rebeldía, de los actos creadores y de la geografía de resistencia. Su tratamiento se presenta entre despectivo e interpelador, pues

el impulso del arte folklórico a través de la danza, las piezas y cantos de marimba ejecutados por negros, eran calificadas como manifestaciones de salvajismo, bailes públicos inmorales y sexualidad ardiente; aspectos profundizados por algunos estudiosos que exaltan lo exótico y popular sin entender su significación política y estética.

Estos acercamientos reflejan una visión en este caso sobre el mundo afro, bajo cierta intención estereotipada, propia del fantasma racista del pasado, hoy reconfigurado bajo numerosos juicios raciales que asocian las huellas de africanía con desbordes en el mundo de la rumba, la borrachera y el sexo abierto, manoseando las esencias, virtudes y, en general, las visiones sobre el mundo; a la vez que desconocen las luchas políticas que históricamente instala la música, la relación del texto musical y el contexto socio-histórico y las formas como se interpela la historia de exclusiones padecida por las comunidades afrodescendientes. Las preguntas por resolver en este campo particular aluden entonces a ¿cuál es el universo sonoro de dichas expresiones musicales?, ¿qué razón tiene cada toque?, ¿qué llama el golpe del tambor?, pues África no sólo está en la música, y aún estando en ella, no representa exclusivamente diversión, gozo y entretenimiento, en tanto integra esa urdimbre sociopolítica y cultural que mezcla filosofía, resistencias, ritmos y sonidos, en los cuales se escucha algo más que el percutir de tambores ancestrales. Algunas consideraciones de esta naturaleza aparecen en algunos análisis decoloniales —especialmente literarios— los que sin desconocer la coexistencia de conflictos, tensiones, plasticidad, agencia y fiesta, no separan política y vida cotidiana como tampoco soslayan la experiencia colonial que no olvida, pero que tampoco se queda pasiva. Cantar, por ejemplo, no está disociado de la reflexión ni del trabajo intelectual y mucho menos de las

formas de asediar al poder, significaciones que confrontan al imperio del mercado multicultural global.

Las músicas son manifestaciones políticas y prácticas de interpe-lación, que al decir de Juan García (2003:6), para el caso de Ecuador, “son muchos los activistas del pueblo afroecuatoriano que se resisten a ser identificados sólo con la música y el baile de la marimba y con mucha razón insisten en que “los negros de Esmeraldas, no somos sólo música de marimba, somos mucho más que eso. Somos un pueblo culturalmente diferente, con todo lo que eso significa”. Esta postura no intenta desconocer la soberanía gozosa y el espíritu vitalista del pueblo afro, sino ante todo mostrar la capacidad de movilización del pensamiento y de la fuerza imaginativa e irreverente en favor de la liberación y de la pérdida de sujeción histórica. Como diría Zapata Olivella (1983:8,13): “vo-ces tambores, voz creadora [...] palabra que será canto encendi-do, fuego que crepita, melodía que despierte vuestro oído”.

Estas apreciaciones y testimonios acerca de la relación ritmo, música y rebelión, indican un lugar distinto al tradicional que asocia ritmo a cuerpo, cuerpo a erotismo, erotismo a exceso de genitalidad y música a divertimento y no a vitalismo existencial y evidencia socio-política. Esta relación ha estado presente en los distintos estadios históricos de las comunidades campesinas, indígenas, urbanas y, especialmente, afrocaribeñas; relación que en perspectiva representa una sugerente veta para el análisis académico/intelectual de los estudios culturales.

La música incide en el prolijamiento de otras conductas y otras percepciones de la estética corporal, en espacios catalogados no solo como territorios del goce sino como ambientes donde “la rebelión y el lenguaje son parte del continuo de la cultura

afroamericana, y a ellos se añade la identidad, espléndidamente persistente de las conductas rítmicas, los movimientos corpóreos, la estética del cuerpo, la gramática de la música y de la danza". Cierto, las músicas mulatas se conforman alrededor de los principios y dictados de la libertad y la espontaneidad (Quintero, 1999:312), paradójicamente en medio de la dependencia y el autoritarismo; es decir, en medio del imperio (neo)colonial y de la colonialidad global.

En efecto, eso son los golpes de tambor, las músicas mulatas, una expresión contrapuesta al orden y régimen disciplinario occidental que condena y reprime la sensualidad corporal e impide el despertar de los sentidos; es decir, una respuesta al denominado "exceso ontológico". Estas músicas constituyen también un escape, una fuga al peso de la realidad, una exhortación a (re)pensar el presente-futuro, una fuga armada de ritmos, baile, fiesta y una convocatoria abierta y permanente al amor. Esta amalgama y convergencia de ritmos, rituales, ritos de paso, tensiones, cantos de vida cotidiana, elasticidad, rebeldía, identidad, erudición, academia, soneos, gritos, simbolismos, denuncios y anuncios, abrazos —salsabrazos—, amores y desamores, pregones, hechizos, seducciones, y un largo etcétera, dan cuenta del poder de la música en tanto eslabones visibles en la cadena de afectos y vivencias como testimonio y reacción vitalista en nuestra América multicolor, festiva y sentipensante; tema sensible a la agenda académica/intelectual de los estudios culturales, desde donde puede confrontarse la atención a las músicas y estéticas en el marco de la industria cultural global.

Evidente resulta entonces, la consideración de la relación músicas/política y estéticas, pero en especial el énfasis al presentar la música como producto sociohistórico y grito de emancipación y resistencia social, labor en la que las analíticas poscoloniales

tiene un rol determinante en el abordaje interpretativo y socio-político, contraponiéndose a la tendencia multicultural (neo)liberal que desde el *managment* corporativo exalta, produce y habla de la pluralidad visible en el mercado, y administrada por grupos hegemónicos como parte del multiculturalismo en tanto ideología y práctica del capitalismo global.

En este propósito, una de las incursiones que busca evitar el desplazamiento de lo público/político por la espectacularización de lo popular, lo exótico y lo folklórico, destacando las artístico-musicales como herramientas sociopolíticas críticas y liberadoras, tiene que ver con interculturalidad como “proceso y proyecto social, político, ético e intelectual que asume la decolonialidad como estrategia, acción y meta” (Walsh, 2005:25), la que “más que un concepto de interrelación o comunicación (como típicamente suele entenderse en el contexto europeo), la interculturalidad en esta región del mundo, significa, potencia e indica procesos de construir y hacer incidir pensamientos, voces, saberes, prácticas, y poderes sociales “otros””. A lo que habría que añadir estéticas, ritmos, y hasta sabores, que “de y desde la diferencia abren posibilidades para la descolonización y la edificación de sociedades más equitativas y justas” (Walsh, 2006:35), donde además el arte, las literaturas y las músicas, constituyen actos estéticos y

experiencias sociohistóricas que cumple una función en la comprensión, interrelación, transformación y construcción de mundos y de la geografía de re(e)xistencias.



Referencias

- Achugar**, Hugo. 2001. Prólogo libro *La Modernidad Desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Trilce-Fondo Cultura Económica, México.
- Achugar**, Hugo. 1994. "Fin de siglo. Reflexiones desde la periferia". En: Herman Herlinghaus Monik Walter (comp). *Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Langer Verlag, Berlin, pp 233-256.
- Agamben**, Giorgio. 2003. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. 1ª. Reimpresión, Editorial Pretextos, España.
- Ahmad**, Aijaz. 1999. "Teoría política, subalternidad y poscolonialidad". En: Castro-Gómez, Santiago Castro-G, Oscar Guardiola-Ry y Carmen Milla (eds). *Pensar en los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá, Ceja.
- Alban** Achinte, Adolfo. 2006. *Tejiendo textos y saberes. Cinco hilos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad*. Editorial Universidad del Cauca, Popayán.
- Appadurai**, Arjun. 2001. *La Modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Trilce-Fondo Cultura Económica, México.
- Barriendos**, Joaquín. 2005. "Localizando lo identido/globalizando lo diverso. El 'activo periferia' en el mercado global del arte contemporáneo". *Boletín GC: Gestión cultural* No 12.
- Batista** Medina, José Antonio. 2006. "Economía cultural: elementos para un análisis cultural de lo económico y para una crítica de la economía (ortodoxa)". En: *Porik An*, No 11, Universidad del Cauca, pp 123-156.

- Bauman**, Zygmunt. 2004. *La sociedad sitiada*. Fondo de Cultura Económica, Argentina.
- Bauman**, Zygmunt. s.f. "El imperio del individuo" Entrevista a Zygmunt Bauman. En: <http://www.forociudadano.com/ideas/BaumanImperioIndividuo.htm>
- Berardi** Bifo, Franco. 2003. *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Editorial traficantes de sueños, Barcelona
- Bhabha**, Homi. 2002. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Editorial Manantial.
- Bird-David**, Nuri. 2004. "Las economías: una perspectiva económico cultural". *Porik An*, No 9, Universidad del Cauca. Pp 99-130.
- Brunner**, José Joaquín. 1994. "Tradicionalismo y modernidad en la cultura latinoamericana". En: Hermann Herlinghaus y Monik Walter (comp), *Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Langer Verlag, Berlin, pp 48-82.
- Bucii-Gluksmann**, Christine. 1979. "Del Consentimiento como hegemonía: la estrategia gramsciana", en *Revista mexicana de Sociología*, No 2.
- Calderon**, Fernando; Hopenhayn, Martín; Ottone, Ernesto. 1994. *Esa esquiva modernidad. Desarrollo, ciudadanía y cultura en América Latina y el Caribe*. Nueva Sociedad, Venezuela.
- Casas**, Maribel. 2005. "Reclaiming Knowledge/Reclamando Conocimientos: Movimientos Sociales y la producción de saberes." *LASA Forum*, Vol XXXVI, 1, Spring, pp 14-16.
- Castro-Gómez** y Grosfoguel Ramón. 2007. (Editores). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar/Universidad Central-lesco, Siglo del Hombre Editores, Bogotá.

- Castro-Gómez, Santiago.**2007. Decolonizar la universidad. La Hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En: Santiago Castro-G y Ramón Grosfoguel (Editores). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémico más allá del capitalismo global*. Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar/Universidad Central – Iesco, Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- Castro-Gómez, Santiago.**2005a. *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la nueva Granada (1750-1816)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Castro-Gómez, Santiago.**2005b. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Jigra de Letras 5. Editorial Universidad del Cauca, Instituto Pensar, Universidad Javeriana, Popayán.
- Castro-Gómez, Santiago.**2003. Apogeo y decadencia de la teoría tradicional. En: Catherine Walsh. *Estudios culturales latinoamericanos, retos desde y sobre la región andina*. UASB / Abya-Yala, Quito.
- Castro-Gómez, Santiago.**2000a. "Ciencias Sociales, Violencia Epistémica y el Problema de la 'Invención del otro'" En: Edgardo Lander (compilador). *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Clacso, Buenos Aires, Argentina, pp 145-162.
- Castro-Gómez, Santiago.**2000b. "Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura." En *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Instituto Pensar/Centro Editorial Javeriana, pp 93-107.
- Castro-Gómez, Santiago y Guardiola Rivera, Oscar, y Carmén Millán** (eds). 1999. *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Ceja, Bogotá
- Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Oscar.** 1998. *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, Miguel Porrúa- University of San Francisco, México

- Césaire**, Aimé. 2006. *Discurso sobre el colonialismo*. Ediciones Akal, Madrid.
- Cornejo Polar**, Antonio. 1994. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima, Editorial Horizonte.
- Cornejo**, Justino. 1973. *Los que tenemos de Mandinga*. Editorial Gregorio, Guayaquil.
- Coronil**, Fernando. 2006. "Siete piezas para un rompecabezas de caminos zurdos y no absurdos): celebrando aperturas o crítica de las certezas puras". En: Académie de Latineté. *Desarrollo e interculturalidad: diferencia e imaginario de la nación en el mundo andino*. Editora universitaria Cándido Mendez, Rio de Janeiro, pp. 44-60
- Coronil**, Fernando. 2000. "Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo". En: Edgardo Lander (comp). *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Clacso, Buenos Aires, Argentina, pp 87-112.
- Cruz Kronfly**, Fernando. 1991. "El Intelectual en la Nueva Babel colombiana". En: Fernando Viviescas; Fabio Giraldo Isaza, *Colombia: el despertar de la modernidad*. Foro Nacional por Colombia, Bogotá.
- Curcio**, Renato. 2005. *La empresa total. Dispositivos totalizantes y recursos de supervivencia en las grandes empresas de distribución*. Traficantes de Sueños, Madrid.
- Das Veena**. (1997). "La subalternidad como perspectiva" En Silvia Rivera y Rossana Barragán (eds) *Debates Postcoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: Sierpe.
- Deleuze**, Gilles. 1997. *Conversaciones*. Pre-textos, Valencia.
- Deleuze**, Gilles. 1971. "Los códigos, el capitalismo y otros temas". En: <http://elortiba.galeon.com/pensar4.html>

- Deleuze**, Gilles y Felix Guattari. 2000. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos, 4ª. Edición, Valencia.
- Dussel**, Enrique. 2000. "Europa, Modernidad y Eurocentrismo". En: Edgardo Lander (comp.). *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Clacso, Buenos Aires, Argentina, pp 41-54.
- Edelman**, Marc. 2001. "Social movements: changing paradigms and forms of politics". En *Annual Review of anthropology*, vol 30.
- Escobar**, Arturo. 2005a. *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*. Icanh – Universidad del Cauca, Popayán.
- Escobar**, Arturo. 2005b. "El "postdesarrollo" como concepto y práctica social". En: Daniel Matto (coord). *Políticas de economías, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. Caracas: Facultad de ciencias económicas y sociales, Universidad Central de Venezuela, pp. 17-31
- Escobar**, Arturo. 2003. "Mundos y conocimientos de otro modo". El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*. Revista de humanidades. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, No 1, pp 51-86.
- Escobar**, Arturo. 2002. Globalización, modernidad y desarrollo. En: Corporación Región (ed). *Planeación, Participación y Desarrollo*, Medellín: Corporación Región.
- Escobar**, Arturo. 2000. "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?". En: Edgardo Lander (comp.). *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Clacso, Buenos Aires, Argentina, pp 113-144.
- Escobar**, Arturo. 1999. *El Final del Salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Cerec – Icanh, Bogotá
- Escobar**, Arturo. 1996a. *La Invención del Tercer Mundo. Construcción y Deconstrucción del Desarrollo*. Editorial Norma, Bogotá.

- Escobar**, Arturo. 1996b. *Pacífico ¿Desarrollo o diversidad?. Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico Colombiano*. Cerec-Ecofondo, Bogotá.
- Escobar**, Arturo y Alvaro Pedrosa G. 1995. *Pacífico colombiano: ¿entidad desarrollable o laboratorio para el posdesarrollo?.* En: Edgardo Lander (comp.) *El Límite de la Civilización industrial. Perspectivas latinoamericanas en torno al postdesarrollo*. Clacso, Buenos Aires.
- Esposito**, Roberto. 2004. *Bios. Biopolítica y filosofía*. Einaudi, Torino.
- Esposito**, Roberto. 2002. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Amorrortu editores, Buenos Aires.
- Eze**, Emmanuel Chukwudi. 2001. "El color de la razón. La idea de "raza" en la antropología de Kant." En: W. Mignolo (comp). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Buenos Aires: Ediciones, pp 201-249.
- Fanon**, Frantz. 1999. *Los condenados de la tierra*. Fondo de cultura económica, primera reimpresión, Bogotá.
- Fanon**, Frantz. 1973. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires, Arg.: Editorial Abraxas
- Ferraro**, Emilia. 2004. *Reciprocidad, don y deuda. Formas y relaciones de intercambios en los Andes de Ecuador: la comunidad de Pesillo*. Flacso Quito – Abya Yala.
- Follari**, Roberto. 2003. "Los estudios culturales como teorías débiles." Ponencia presentada al Congreso de la LASA (Latin American Studies Association), Dallas (Texas).
- Foucault**, Michel. 2002. *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad del saber*. Siglo XXI Edit. Argentina S.A.
- Foucault**, Michel. 1992. *Genealogía del racismo*. Ediciones de la Piqueta, Madrid.

- Garcés**, Marina. 2005. "La vida como concepto político: una lectura de Foucault y Deleuze". En *Atenea Digital*, 7, 87-104. En: <http://antalya.uab.es/athenea/num7/garces.pdf>
- García** Canclini, Néstor. 2002. *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*. Paidós, Buenos Aires
- García** Canclini, Néstor. 1999. "La globalización e interculturalidad narrada por los antropólogos". En: *Revista Maguaré*, No 14, Universidad Nacional de Colombia, Santa Fe de Bogotá.
- García** Canclini, Néstor. 1995. *Consumidores y ciudadanos*. Grijalbo, México D.F.
- García** Canclini, Néstor. 1989. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la Modernidad*. Grijalbo, México
- García** Canclini, Néstor. s.f.. "Noticias recientes sobre la hibridación". En: <http://www.cholonautas.edu.co/pdf/SO-BRE%20HIBRIDACION.pdf>
- García** Salazar, Juan (comp). 2003. *Historia de vida Papá Roncón*. Universidad Andina "Simón Bolívar", Quito.
- Garretón**, Antonio (Coord). 1999. *América Latina: un espacio cultural en el mundo globalizado*. Convenio Andrés Bello. Tercer mundo editores, Bogotá.
- Gibson**-Graham, J.K. 2006. "La construcción de economías comunitarias: las mujeres y la política de lugar". En: W. Harcourt y Arturo Escobar, eds. *Mujer y Política de Lugar*. En imprenta, México: Unam.
- Giddens**, Anthony. 1994. *Consecuencias de la modernidad*. Alianza editorial, Madrid.
- Giraldo**, Santiago. 2003. Nota introductoria a Spivak, Gayatri Ch. "Puede hablar el subalterno?". *Revista Colombiana de Antropología*, No 39, pp 297-300.

González Stephan, Beatriz. 1996. *Cultura y Tercer Mundo. Cambios en el saber académico*. Editorial Nueva Sociedad, Caracas.

González Stepahn, Beatriz. 1995. "Modernización y disciplinamiento. La formación del ciudadano: del espacio público y privado". En: B. González Stephan/J. Lasarte/G. Montalvo/M.J. Daroqui (comp). *Esplendores y miserias del siglo XIX. Cultura y sociedad en América Latina*. Monte Avila Editores, Caracas, pp 431-456

Grosfoguel, Ramón. 2007. "Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas". En Santiago Castro-G y Ramón Grosfoguel (Editores). *El giro decolonial. Reflexiones par una diversidad epistémico más allá del capitalismo global*. Pontificia Universidad Javeriana – Instituto Pensar/Universidad Central – Iesco/ Siglo del Hombre Editores, Bogotá, pp 63-78.

Grosfoguel, Ramón. 2006a. "La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales". En Revista *Tábula Rasa*, No 4, Bogotá

Grosfoguel, Ramón. 2006b. "Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial". En: Aimé Cesaire, *Discurso sobre el colonialismo*. Ediciones Akal, Madrid.

Grunner, Eduardo. 2002. "Mundialización capitalista, poscolonialidad y sistema-mundo en la era de la falsa totalidad". En: <http://www.cholonautas.edu.pe/biblioteca2.php?palabra=Estudios%20poscoloniales>

Guattari, Félix. 2004. *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Editorial Traficantes de sueños, Madrid.

Gudeman, S. 1986. *Economics as culture. Models and metaphors of livelihood*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

- Habermas**, Jürgen (1989). *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*. Taurus, Alfaguara S.A., Buenos Aires.
- Habermas**, Jürgen (1991). "Modernidad versus postmodernidad". En: Fernando Viviescas (comp). *Colombia: el despertar de la modernidad*. Foro nacional por Colombia, Bogotá.
- Handelsman**, Michael. 2005. *Leyendo la globalización desde la mitad del mundo. Identidad y resistencias en el Ecuador*. Editorial El Conejo, Quito.
- Hegel**, Georg Wilhelm F. 1865/1994. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal (I)*. Ediciones Altaza S.A., Barcelona (1828).
- Herlinghaus**, Hermann. 1997. "Entre posmodernidad latinoamericana y postcolonialismo angloamericano"; in: *Diálogos de la Comunicación*, Lima, 49.
- Herlinghaus**, Hermann y Walter, Mónica (comp). 1994. *Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Berlin.
- Hombart**, Mark. 1993. *An Anthropological Critique of Development*. London: Routledge.
- Hopenhayn**, Martín. 2001. "¿Integrarse o subordinarse?. Nuevos cruces entre política y cultura. En : Daniel Matto (comp.) Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización. Clacso, Buenos Aires, pp 69-89
- Horkheimer**, Max. 2002. *Crítica de la razón instrumental*. Editorial Trotta, Madrid.
- Jay**, Martin. 2003. *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Buenos Aires: Paidós.
- Lander**, Edgardo. 2005. "Los derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global". En: módulo "Conocimiento y globalización neoliberal", doctorado

en estudios culturales latinoamericanos, Universidad Andina "Simón Bolívar", Quito (E).

Lander, Edgardo. 2001. "Pensamiento crítico latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo" Revista *Sociología* No 15, Santiago.

Lander, Edgardo (comp). 2000. *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* Clacso, Buenos Aires, Argentina.

Lao-Montes, Agustín. 2006. *Pariendo una Globalidad sin Dominación: Políticas y Pedagogías Descolonizadoras.* En: Módulo Seminario: *Insurgencias Colectivas en perspectiva Histórico-Mundial*, Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador, Quito.

Levinas, Emmanuel. 1987. *Totalidad e infinito. En sayos sobre la exterioridad.* Ediciones Sígueme, Salamanca.

Lambuley, Ricardo. 2005. "Músicas regionales y eurocentrismo. Cultura, arte y civilización". Revista *Porik An*, No 10, Universidad del Cauca, Popayán, pp 273-298.

Lazzarato, Mauricio. 2006. *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control.* Traficantes de sueños, Madrid.

Lazzarato, Mauricio. 2005. Potencias de la variación. Entrevista con Maurizio Lazzarato. Revista *Multitudes*. <http://multitudes.samizdat.net/article1870.html>

León, Edizon – García, Juan. 2006. *El color de la diáspora.* Fotografías. Fondo documental afroandino – Uasb, Quito.

Mato, Daniel. 2003. "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". En: Catherine Walsh,

Estudios culturales latinoamericanos, retos desde y sobre la región andina. UASB /Abya-Yala , Quito, pp 73-111.

Mignolo, Walter. 2007. "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto". En Santiago Castro-G y Ramón Grosfoguel (Editores). *El giro decolonial. Reflexiones par una diversidad epistémico más allá del capitalismo global.* Pontificia Universidad Javeriana – Instituto Pensar/Universidad Central – Iesco/ Siglo del Hombre Editores, Bogotá, pp 25-46.

Mignolo, Walter. 2006. "El giro gnoseológico decolonial: la contribución de Aimé Césaire a la geopolítica y la corpo-política del conocimiento". En: Aimè Cesaire, *Discurso sobre el colonialismo.* Ediciones Akal, Madrid, pp 197-221.

Mignolo, Walter. 2003a. "Las humanidades y los estudios culturales: proyectos intelectuales y exigencias institucionales". En: Catherine Walsh (ed). *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina.* Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya –Yala, pp 31-57.

Mignolo, Walter. 2003b, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo.* Madrid, Editorial Akal.

Mignolo, Walter. 2002. "Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémico". En: C. Walsh C, F. Schiwiy F. y S. Castro-G, (editores). *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino.* Uasb/Abya-Yala, Quito.

Mignolo, Walter. 1998. "Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina". En: Santiago, Castro-G y Eduardo, Mendieta (eds). *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate.* Miguel Angel Porrúa-University of San Francisco, México.

Mignolo, Walter. 1996. "Herencias coloniales y teorías postcoloniales". En: Beatriz Gonzalez S. *Cultura y Tercer Mundo. Cambios en el saber académico.* Editorial Nueva Sociedad, Caracas.

- Nandy**, Ashis. 1989. "Shamans, Savages, and the Wilderness., On the audibility of dissent and the future of civilizations". En *Alternatives* 14, pp 263-278.
- Negri**, Toni y Michael Hardt. 2004a. *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Edic. Debate, Barcelona.
- Negri**, Toni. 2004b. "Antonio Negri propone "organizar el éxodo de la multitud" frente al imperio y el terrorismo". E-barcelona.org. En: (<http://e-barcelona.org/index.php?name=News&file=article&sid=3975>)
- Negri**, Toni y Michael Hardt . 2001. *Imperio*. Ediciones desde abajo, Bogotá.
- Negri**, Toni. 1988. *El exilio*. El viejo Topo, Barcelona. Piqueta, Madrid.
- Negri**, Toni y Hardt, Michael. s.f. *Imperio/éxodo. Un coloquio con Michael Hardt y Toni Negri*. Conversación coloquio en línea en el curso de la presentación realizada en Barnes & Noble, www.bn.com, del libro *Empire* de Negri y Hardt. En: <http://aleph-arts.org/pens/exodo.html>
- Ortiz**, Renato. 1999. "Identidades, industrias culturales, integración". En: Manuel Carretón (comp.). *América Latina: un espacio cultural en el mundo globalizado*. Convenio Andrés Bello, Bogotá, pp 322-334.
- Paz**, Octavio. 1990. *El laberinto de la soledad*. Fondo de cultura económica, México.
- Quijano**, Aníbal. 2004. "¡Qué tal, raza!". En Boletín *Río Abierto* No 11, <http://rioabietoperu.org/boletin/11/artoculo9/htm>
- Quijano**, Anibal. 2000a. "Colonialidad del poder y clasificación social". En *Journal of world-systems research*, V1, summer/fall. pp 342-386, New York.
- Quijano**, Anibal. 2001. "Colonialidad del poder, globalización y democracia". *Utopías, nuestra bandera: revista de debate político*, pages. 97-123

- Quijano, Aníbal.** 1989. "La nueva heterogeneidad estructural de América Latina" En Heinz Sonntag (Editor). *¿Nuevos tiempos, nuevos contenidos? Las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo*. Unesco, editorial Nueva Sociedad, Caracas.
- Quijano Valencia, Olver.** 2005. "De la cancelación a la producción y exaltación de la diferencia". En: *Avances de investigación económica, administrativa y contable*. Sello Editorial Universidad de Medellín, pp 417-446.
- Quijano Valencia, Olver.** 2002. *De sueño a pesadilla colectiva. Elementos para una crítica político-cultural al desarrollo*. Editorial Universidad del Cauca, Popayán.
- Quintero Rivera, Ángel.** 2004. "Salsa y democracia. Prácticas musicales y visiones sociales en la América mulata". Revista *Iconos* No 18, Flacso-Ecuador.
- Quintero Rivera, Ángel.** 1999. *Salsa, sabor y control. Sociología de la música tropical*. Siglo XXI editores, México.
- Rahnema, Majid y Bawtree, Victoria** (edit). 1997. *The post-development reader*. Londres, Zed books.
- Rama, Angel.** 1984. *La ciudad letrada*. Ediciones del norte, Usa.
- Restrepo, Eduardo.** 2003. "Modernidades, subalternidades y escuela: a propósito de las antropologías del mundo". Conferencia en la Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá.
- Reynoso, Carlos.** 2000. *Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Una visión antropológica*. Editorial Gedisa, Barcelona.
- Richard, Nelly.** 2001. "Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana". En: Daniel Matto, *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Claso, Buenos Aires, pp 455-470.
- Richard, Nelly.** 2003. *El conflicto entre las disciplinas*. Revista *Iberoamericana. Los Estudios Culturales Latinoamericanos hacia el siglo XXI*, Vol. LXIX, N.- 203, pp 441-447.

- Richard**, Nelly. 1994. "Latinoamérica y la postmodernidad". En Herman Herlinghaus y Monik Walter (comp), *Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Langer Verlag, Berlin, pp 210-222.
- Rist**, Gilbert. 1997. *The history of development*. Londres, Zed books.
- Sabogal** Tamayo, Julian. 2004. *El pensamiento de Antonio García Nossa. Paradigma de independencia intelectual*. Plaza & Janes editores – Universidad de Nariño, Bogotá.
- Said**, Edward W. 2004. *Cultura e imperialismo*. Anagrama, Barcelona.
- Said**, Edward W. 2002. *Orientalismo*. Editorial Debate, Madrid.
- Sahlins**, Marshall. 1988. *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Gedisa, Barcelona.
- Sandoval**, Chela. 2004. «Nuevas ciencias. Feminismo cyborg y metodología de los oprimidos». En: Bell Hokks; Avtar Brah; Chela Sandoval; Gloria Anzaldúa. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Editorial Traficante de sueños, Madrid.
- Sanjines**, Javier. 2005. *El espejismo del mestizaje*. La Paz: PIEB/IFEA/ Embajada de Francia.
- Sassen**, Saskia. 2003. *Contra geografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Edición Traficantes de sueños, Madrid.
- Santos**, Boaventura de Sousa. 2006a. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Volumen I. Editorial Desclée De Brouwer. S.A. Bilbao.
- Santos**, Boaventura de Sousa. 2006b. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Encuentros en Buenos Aires. Clacso.

- Santos**, Boaventura de Sousa. 2006c. *Sembrar otras soluciones. Los caminos de la biodiversidad y de los conocimientos rivales*. Misterio de ciencia y tecnología, Caracas.
- Santos**, Boaventura de Sousa. 2004. "El Foro Social Mundial: hacia una globalización contra-hegemonica" En: J. Sen, A Anand, A. Escobar y P. Waterman, eds. *El Foro Social Mundial: Desafiando Imperios*. Malaga: El Viejo Topo, pp 330-343.
- Santos**, Boaventura de Sousa. 1998. *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Spivak**, Gayatri Ch. 2003. "Puede hablar el subalterno?". *Revista Colombiana de Antropología*, No 39, pp 297-364
- Sartre**, Jean-Paul. 2005. *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Seix Barral, Barcelona.
- Stavenhagen**, Rodolfo. 1971. ¿Cómo descolonizar las ciencias sociales?. En *Sociología y subdesarrollo*, México DF: Editorial Nuestro Tiempo.
- Subcomandante Marcos**. 1994. "Carta de marcos sobre su posición en el Ezln y sobre las demandas y formas de lucha de éste". En: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_01_20_b.htm
- Tejada**; José Luís. 1998. *Las fronteras de la modernidad*. Plaza y Valdez, México.
- Vattimo**, Gianni. 1998. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gèdisa, Barcelona.
- Vattimo**, Gianni. 1992. *Ética de la interpretación*. Paidós, Buenos Aires.
- Vattimo**, Gianni. 1990. *La sociedad transparente*. Paidós Ibérica S.A., Barcelona

- Walsh, Catherine.** 2006. "Interculturalidad y (De)colonialidad: Diferencia y nación de otro modo". En: Académie de Latineté. *Desarrollo e interculturalidad: diferencia e imaginario de la nación en el mundo andino*. Editora universitaria Cándido Méndez, Río de Janeiro, pp 27-43.
- Walsh, Catherine (edit).** 2005. *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. UASB/Abya Yala, Quito.
- Walsh, Catherine.** 2003. ¿Qué saber, que hacer y como ver?: Los desafíos y predicamentos disciplinares, políticos y éticos de los estudios (Inter.) Culturales desde América Andina. En WALSH, Catherine. *Estudios culturales latinoamericanos, retos desde y sobre la región andina*. Uasb /Abya-Yala , Quito, pp 11-28
- Wallerstein, Immanuel (1999),** *Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI.
- Wallerstein, Immanuel (Coord).** 1996. *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. Siglo XXI Editores, México.
- Yudice, George.** 2002. *El Recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Gedisa, Barcelona.
- Zapata Olivella, Manuel.** 1997. *La rebelión de los genes. El mestizaje americano en la sociedad futura*. Altamir ediciones, Bogotá.
- Zapata Olivella, Manuel.** 1983. *Chango. El gran putas*. Editorial Oveja Negra, Bogotá.
- Zuleta, Mònica, Cubides, Humberto y Escobar, Manuel (2007) (Editores).** *¿Uno solo o varios mundos?. Diferencia, subjetividad y conocimientos en las ciencias sociales contemporáneas*. Universidad Central-Iesco, Siglo del Hombre Editores, Bogotá;