

Óscar Jaramillo, s.t., detalle, lápiz-trementina/papel, 1989



PRODUCCIÓN DE
CONOCIMIENTO,
HEGEMONÍA Y
SUBALTERNIDAD

I



EL LENGUAJE PERSONAL NIETZSCHEANO: MICHEL FOUCAULT Y LOS ESTUDIOS CULTURALES LATINOAMERICANOS

Mónica Zuleta P.*

Este ensayo lleva a cabo un pequeño análisis alrededor de algunas de las proposiciones de Michel Foucault y los estudios culturales latinoamericanos en torno a la propuesta nietzscheana de utilización de un lenguaje personal. Vincula el pensamiento de la novedad con el acto de conocimiento y la experiencia.

This paper carries out a small analysis around some of the propositions of Michel Foucault and Latin American cultural studies around the nietzschean proposal of use of a personal language. It ties the thinking of novelty with the act of knowledge and the experience.

Palabras clave: estudios culturales latinoamericanos, pensamiento de la novedad, pensamiento de la tradición.

* Investigadora candidata a doctora en historia; coordinadora de la línea de investigación en *Socialización y violencia* del DIUC, grupo de investigación reconocido por Colciencias. E-mail: mzuleta@ucentral.edu.co

1. El lenguaje personal en tanto pensamiento de la novedad

Nietzsche en el “Ensayo de autocrítica de 1886”, al referirse a su texto *El origen de la tragedia* escrito quince años antes, señala lo siguiente:

¿Se comprende ahora cuál es el problema que yo me dispongo a estudiar en este libro? ¡Cuánto siento ahora no haber tenido el valor –o la inmodestia– de emplear, para la expresión de ideas tan personales y audaces, un lenguaje <<personal>>, haber tratado de expresar trabajosamente, con ayuda de fórmulas kantianas y schopenhauerianas, opiniones nuevas e insólitas que eran completamente opuestas, tanto al espíritu como al sentimiento de Kant y de Schopenhauer! (Nietzsche, 1980, p. 17).

Quiero retomar este problema del *lenguaje personal* –que ha sido analizado tantas veces y desde tantas perspectivas, en el arte, la ciencia y la filosofía– para el análisis de un campo del saber que en la actualidad goza de gran interés en las ciencias sociales: me refiero a los *estudios culturales* y, en especial, a los *estudios culturales latinoamericanos*. Pero ¿qué relación puede establecerse entre el clamor nietzscheano por la utilización de un lenguaje personal y esa tendencia del conocimiento? De un tajo podría decirse que no hay ninguna: Nietzsche se refiere al pensamiento, lo que, según el mismo

Nietzsche, poco o nada tiene que ver con el conocimiento¹. No obstante, voy a atreverme a establecer una relación entre el uso de un *lenguaje personal* y el acto de conocimiento que, empero pueda parecer contradictoria, permite conectar asuntos muy disímiles.

Renán Silva, en el estudio titulado *República liberal y cultura popular en Colombia, 1930- 1946*, da cuenta de una



Epifanio Garay (Colombia, 1849-1903), *Chocolate, pan y queso*, 41 x 31 cm, óleo c. 1870. Museo Nacional

empresa desarrollada durante el gobierno liberal tendiente a alcanzar el conocimiento científico de nuestra realidad, a través del estudio del folclor. Para el logro de este propósito, el gobierno tenía en mente la creación de un instituto de “alta cultura que permitiera la formación de

una generación de investigadores sociales, en las técnicas modernas de investigación...” (Silva, 2000, p. 20). Si bien este instituto nunca fue creado, sí se realizó un conjunto de acciones de envergadura, como por ejemplo la *Encuesta Folklórica Nacional* que, dice el autor, gozó de ciertos criterios científicos en su elaboración, la cual fue aplicada, también bajo algunos criterios científicos referidos al muestreo, en distintas localidades rurales y urbanas del país. Esta encuesta dio lugar en 1942

a la *Comisión Nacional del Folklor* que sesionó por algunos años hasta que, en 1945, su traslado al Instituto Etnológico Nacional le restó apoyo institucional y, a finales de la década, dejó de funcionar. El estudio de este episodio por parte del autor, además de mostrar cómo la cuestión del abordaje de lo cultural desde la perspectiva del folclor tuvo sus orígenes con la política liberal, sugiere que desde ese entonces “...la representación folclórica de la cultura ha sido la representación oficial (estatal y social), legítima y legitimada, de la cultura popular” (Ibid., p.7).

Con lo anterior, Silva sostiene dos proposiciones. Primero, que el objeto “cultura” que fue “inventado” durante ese gobierno liberal es un antecedente necesario de considerar y que la tendencia de los *estudios culturales latinoamericanos* que pretende el estudio de ese mismo objeto no lo ha hecho. Segundo, que la manera como esta tendencia

aborda en la actualidad ese objeto no difiere en mucho de la manera como fue considerado durante esa década en tanto obedece a la forma como la sociedad colombiana lo ha entendido desde entonces. Justamente, recalca el autor, en cambio de preguntarse por “las condiciones en las cuales en una sociedad surge una forma de clasificación y de representación sociales que define y localiza a una cultura precisamente como ‘popular’...acepta los términos tradicionales en los cuales el problema se había propuesto desde hacía mucho tiempo” (*Ibid.*, p. 2).

Miguel Ángel Urrego en su libro *Intelectuales, Estado y Nación en Colombia* igualmente hace una crítica de la tendencia de los *estudios culturales latinoamericanos*. De acuerdo con sus análisis, el periodo comprendido entre 1960 y 1980 es el único en el siglo XX en el que puede estimarse que se construyó un campo intelectual en nuestro país. Durante este periodo, la cultura dejó de ligarse con los cánones tradicionales, circunstancia que ocasionó la conformación de un pensamiento emancipador tendiente a poner en marcha una comunidad “...que se autodefine como autónoma con respecto al campo económico, que se guía por las lógicas internas de producción estética y científica, que manifiesta un rechazo doctrinario contra el orden social y político burgués y que está dispues-

ta a cuestionar, en diferentes niveles, lo establecido...” (Urrego, 2002, p. 145). En contraste, a partir de los años ochenta, continúa el autor, se desarrolló una política estatal tendiente a la coaptación de los intelectuales, mediante “la creación de las figuras de asesores y comisionados en el marco del tema de la paz,



Leopold Richter (Alemania, 1896-1984), dibujo a lápiz, 33 x 30 cm, 1951

junto con una tendencia inauguradora...de reconstitución de la clase política en Colombia que acentuó la sustitución de importantes sectores de la tradicional clase política por tecnócratas e intelectuales” (*Ibid.*, p. 204). Su estudio conduce,

pues, a la suposición de que la función de los intelectuales colombianos a lo largo del siglo XX, salvo el breve periodo señalado, ha consistido en la legitimación del proyecto hegemónico de Nación.

A pesar de sus distancias, los dos autores comparten el interés por invalidar los presupuestos de novedad que supuestamente se atribuye la tendencia de los *estudios culturales latinoamericanos*. Para Silva, ella se adueña de un campo ya constituido que “tenía antecedentes notables en nuestro medio...pensando tal vez que desembarcaban en tierra virgen” (Silva, *Ibid.*, p.1). Por su parte, Urrego aduce que ella participa “de una moda intelectual: la posmodernidad, moda que llevará a gran parte de la intelectualidad...a renegar de cualquier tipo de posición crítica o comprometida políticamente, así como del proyecto emancipatorio.” (Urrego, *Ibid.*, p. 231).

Mi interés en esos razonamientos se basa en que recogen las dos direcciones de críticas que frente a los *estudios culturales* se están llevando a cabo desde hace un tiempo, en distintos países alrededor del mundo y que se pueden resumir en dos proposiciones: para unos, los *estudios culturales* siguen los cánones del proyecto de la Ilustración por lo que no presentan novedad alguna; para otros, son producto y cómplices de la manifestación

hegemónica del capitalismo actual y toman partido por la idea de la voluntad libre². El hecho de que los representantes escogidos como voceros de estas críticas sean académicos colombianos tiene la intención de puntualizar algunos de los modos como el pensamiento latinoamericano participa hoy del pensamiento Occidental, al igual cómo participó durante los años treinta y durante los años sesenta del siglo pasado y, en fin, como siempre lo ha hecho. Más aún, si, por ejemplo, se acepta la hipótesis de intelectuales latinoamericanos como Walter Mignolo (1999), el punto de partida de Occidente fue el siglo XVI cuando España puso en marcha la política colonial que dio origen al “occidentalismo”. Entonces, si se trata de encontrar puentes entre el pensamiento latinoamericano y el occidental, habría que remontarse al siglo XVI, momento en el que la colonización española del océano Atlántico favoreció la instauración de Occidente³. La puntualización pretende, pues, convertirse en una invitación al lector para que se aleje de la trampa de considerar la novedad como una cuestión de nacionalidades y territorios, por lo que la forma de abordarla consistiría en el uso de un pensamiento nativo, como desde hace tiempo lo vienen proponiendo intelectuales colombianos y latinoamericanos⁴. Empero, ello no implica que Latinoamérica no pueda hacer uso de un *lenguaje personal*, en los términos propuestos por Nietzsche.

Parto, pues, de tres supuestos que conciernen a asuntos que hoy conmueven por igual a Occidente y a Oriente, al Norte y al Sur, que siguen las propuestas de autores como Giles Deleuze y Felix Guattari: 1. Asumir el pensamiento de la novedad como el fundamento de la potencia, entendiendo por ello, lo

da que le dan forma y le atribuyen contenidos específicos; su particularidad, entonces, es la colonización y la subordinación⁶. 3. En vez de asumir la contraposición entre un pensamiento y otro, presumir su simultaneidad en la medida que cada uno requiere del otro para existir⁷.



Leopold Richter, crayola, 32 x 27 cm, 1956

nómada, aquello que en vez de estar aferrado a la tierra hace uso de ella, en tanto le roba el germen para habitarla; no obstante, su particularidad es el pasar de largo, poblar, sin necesidad de recurrir a la colonización⁵. 2. Asumir el pensamiento de la tradición como el fundamento del poder, entendiendo por ello, la conformación de territorios que se vinculan con la tierra, en la medi-

2. Michel Foucault: la novedad y la tradición

Hablar de Michel Foucault es una empresa de la que podría decirse que sólo conduce a la tradición en la medida en que es uno de los filósofos contemporáneos de los que más se ha hablado, por lo que es difícil decir algo que ya no se haya dicho en torno a sus propuestas. La selección de este filósofo, entonces, busca vincular lo que tiene de novedoso este pensamiento, con lo que tiene de tradición, con miras a vislumbrar algunos elementos que faciliten convertir en problema la cuestión de

la novedad y de la tradición en la perspectiva planteada por la tendencia de los *estudios culturales latinoamericanos*.

En el prólogo del *Origen de la tragedia*, Nietzsche liga la novedad con las posibilidades de un pensamiento que, sin caer en el romanticismo, se libere de la metafísica absoluta de la que es gestor el cristianismo⁸. Esa

es la propuesta de Nietzsche a través del “canto” de Zaratustra⁹. Si bien Foucault no dice exactamente lo mismo (no arremete contra los románticos) hay mucha semejanza con lo que, de manera tan directa, afirma Nietzsche. En efecto, considera que fue el cristianismo el que efectuó la ruptura del vínculo gestado por la filosofía de la Antigüedad entre conocimiento y experiencia de sí, mediante la escolástica, entre otras, que convirtió esa filosofía en una Teología y le otorgó valor al conocimiento en sí mismo, lo que dejó, entonces, de lado las transformaciones del ser necesarias para alcanzarlo. De modo que el acto de conocimiento, al diferenciarse de la experiencia espiritual, se transformó en un valor absoluto que dio lugar a los códigos morales de la cristiandad, proyecto que continuó Descartes en el siglo XVII y que llevó a su máximo desarrollo Kant, al imponerle los límites a la experiencia e imbricarlos en el sujeto cognoscente, “... en tanto el factor mismo que permite el conocimiento” (Foucault, 2002, p.39).

¿Qué saber fue capaz de atravesar la metafísica absoluta para escuchar el clamor nietzscheano? La primera respuesta de Foucault concierne a la arremetida de la filosofía del siglo XIX. En sus palabras: “Toda, por lo menos casi toda...Hegel, en todo caso, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, el Husserl de la *Krisis* y también Heidegger... En todas estas filosofías, cierta estructura de espiritualidad intenta vincular..el acto de conocimiento, las condiciones de este acto de conocimiento y sus efectos a una transformación en el ser mismo del sujeto...” (Foucault, 2002, p.42). Cabe anotar, por un lado, que esa arremetida

no ocurrió sólo en Europa, sino en varios otros lugares¹⁰; por otro lado, no sólo sucedió en el siglo XIX, sino que había sido manifestada desde antes –por ejemplo con Spinoza y con algunos de los filósofos árabes de la Edad Media¹¹–; finalmente, estaba presente en las obras menores de los mismos filósofos que consolidaron la metafísica absoluta como, por ejemplo, en Kant¹².

La segunda respuesta de Foucault hace referencia al saber desarrollado por el psicoanálisis y el marxismo, que no era propiamente ciencia, filosofía o religión, el cual gozó de dos particularidades que lo diferenciaron de los otros intentos: la fuerza con la cual arremetió y su alejamiento del romanticismo. El joven Foucault los denomina “fundadores de discursividad”¹³. El último Foucault se refiere a ellos como “formas de saber” cercanas a la espiritualidad estoica, en la medida en que pusieron en relación la experiencia y el conocimiento, de manera que el acceso a la verdad requiriera, simultáneamente, de una transformación del ser del sujeto, lo que suponía que no se alcanzaba lo uno, si no se alcanzaba lo otro¹⁴. No obstante lo anterior, para Foucault, estas “formas de saber” no lograron atravesar la metafísica absoluta ya que “...ninguna... consideró muy explícitamente de manera clara y valerosa, este punto de vista. Se intentó enmascarar estas condiciones de espiritualidad propias de estas formas de saber dentro de una serie de formas sociales” (Foucault, 2002, p. 43). De modo que, según el autor, estos intentos modernos por ingresar a un pensamiento de la novedad fueron nuevamente colonizados por el pensamiento de la tradición¹⁵.

La diferenciación de la caracterización de Foucault del psicoanálisis y el marxismo como “fundadores de discursividad” y como “formas de saber” pretende traer a colación la cuestión de la inquietud de Nietzsche por el uso de un *lenguaje personal*. A mi juicio, el primer Foucault, al igual que el primer Nietzsche, tomó prestado de la lingüística, entre otros, los términos para decir lo que quería decir. En contraste, el último Foucault, similar al Nietzsche del Zaratustra, emplea un *lenguaje personal* que le permite, específicamente, vincular su crítica de estas “formas de saber” con el proyecto que él está construyendo alrededor de la moral. Veamos escuetamente en qué consiste ese proyecto con miras a poder argumentar mi afirmación.

En términos generales, el proyecto de la historia de la sexualidad tuvo por finalidad mostrar cómo, desde la Antigüedad, en Occidente se ha venido desarrollando una reflexión y unos códigos de comportamiento en torno a cuatro conjuntos de inquietudes inscritos en la moral, a saber: la salud y el cuidado del cuerpo, el matrimonio, la homosexualidad y la verdad.¹⁶ Foucault se pregunta: uno, por las razones que dan cuenta del hecho de que la sexualidad haya sido una inquietud moral desde la Grecia Antigua hasta la actualidad. Dos, por las razones de la diferencia en el despliegue de esa moral entre la Grecia Antigua, la cultura grecolatina y la cristiana. Tres, por las razones mediante las cuales el desenvolvimiento de dichas problemáticas hace, o que los individuos se conviertan en agentes de la moral o que se subordinen a ella. Son bien conocidas las respuestas de Foucault y no quisiera

detenerme en estas. No obstante, es menester detenerse en un asunto fundamental de su proyecto que consiste en la suposición de que, durante la Antigüedad, la perturbación que ocasionaron estas cuestiones dio lugar a un estilo de existencia en tanto “prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos...” (Foucault, 1986, pp.13 y 14). En contraste, a partir del advenimiento del cristianismo, la inquietud sobre estas cuestiones provocó unas normas de conducta tendientes a la subordinación de los individuos, mediante técnicas como la inculpación y los códigos jurídicos que actúan de modo independiente de la experiencia individual¹⁷. De modo que, mientras la solución de estas preguntas dio lugar en Grecia a un acto de libertad, desde la cristiandad hasta nuestros días ocasionó un acto de subordinación.

Podría señalarse que esta respuesta de Foucault no agrega mucho a lo que ya había sido dicho por Nietzsche en torno a la cuestión de la moral, (Cf. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, 1981, parte tercera), y que no está, tampoco, muy distante de lo que dicen el psicoanálisis y el marxismo en lo que hace referencia a la función de la culpa y la manera como esta función termina por subordinar a los individuos. Entonces ¿en qué consiste la

novedad en Foucault? Algunos de sus comentaristas aducen que la novedad está en el hecho de que, para decir lo que dijo, el autor invita a pensar que la subordinación no obedece a la filiación (pertenencia de clase, de género, etcétera) sino que es fruto de un conjunto de condiciones subjetivas que pueden ser



Ignacio Gómez Jaramillo (Colombia, 1910-1970), Espalda, 79 x 63 cm, óleo/tela, s.f.

transformadas por el individuo mismo, con miras a la construcción de una experiencia estética; ello en la medida en que la libertad es un problema de la existencia espiritual en su vinculación con la experiencia individual y concierne a la toma de posición para hacer la guerra contra lo institucional. Así, para estos comentaristas, Foucault encuentra una salida del pesimismo, dentro de su diagnóstico de la modernidad, en

la que logra situarse en el afuera del psicoanálisis y del marxismo. De acuerdo con Paul Veyne: “Foucault fue un guerrero... un hombre de la segunda función; un guerrero es un hombre que puede prescindir de la verdad, que no conoce otra cosa que la toma de posición, la suya y la de su adversario, y que tiene la energía suficiente para batirse sin tener que ofrecer razones para tranquilizarse”. (Veyne, 1987, p. 2).

Muchos opositores, sin embargo, encuentran en esta alusión a lo novedoso, material sólido para hacer sus reparos. Aducen, por un lado, una influencia en esta obra del pensamiento de la Ilustración, en especial de autores como Descartes y Kant, que impide que Foucault atraviese la metafísica absoluta; por otro lado, aducen que estos trabajos toman partido por la libertad individualista propia del consumismo desplegado por el capitalismo en la actualidad.¹⁸ Nos encontramos, entonces, con las dos direcciones de críticas que se puntualizaron en refe-

rencia a la tendencia de los *estudios culturales*: se acusa a Foucault de seguir los cánones del proyecto de la Ilustración y/o de ser producto y cómplice de la manifestación hegemónica neoliberal.

Sin embargo, en el libro *El uso de los placeres* (1986) Foucault hace explícito que el hiato de libertad en Grecia no es producto de una voluntad libre que supone que el jo-

ven escoja una existencia estética mediante la modulación de sus excesos y la toma de posición por el cuidado de sí. Por el contrario, sitúa el problema de la moral griega entre la ciudadanía, el conocimiento y la libertad. De modo que dicha moral sólo tuvo razón de ser en tanto era necesario que los individuos que gobernaban la ciudad fueran libres. Por otro lado, la inquietud por la homosexualidad concernía directamente a esa necesidad. En razón de ello, la perturbación que ocasionó la homosexualidad se refiere al hecho de que el joven, futuro gobernante, era el objeto del deseo del hombre adulto y, al mismo tiempo, era necesario que el gobernante fuera libre; entonces, ¿cómo convertir al joven, objeto de deseo, en sujeto para que pudiera gobernarse y gobernar? Con base en la perspectiva de Foucault, la respuesta la dieron Sócrates y Platón, por medio de la invitación ascética de transformar el amor pasional en un amor por el conocimiento, lo que condujo a plantear una opción de ecuanimidad entre la pareja: al joven se le invitó a enamorarse del adulto en tanto el adulto era quien encarnaba el conocimiento; a su turno, al adulto se le invitó a encaminar su deseo por el joven amado para que éste amara el conocimiento. Así, la moral le asignó al adulto el papel de enseñar al joven a gobernarse a sí mismo, requisito para gobernar a la ciudad, a través del amor por la verdad. Concluye, entonces, el autor: "... *El Banquete* y *El Fedro* indican el paso de una erótica modelada según la práctica de 'corte' y la libertad del otro a una erótica que gira alrededor de una ascesis del sujeto y del acceso común a la verdad..." (Foucault, *Ibid.*, p. 223).

De manera que, en lugar de polemizar si esta obra está presa en la Ilustración o en la libertad propiciada por el capitalismo actual, invito al lector a analizar lo que provocó la configuración de ese concepto de moral. Y, a mi juicio, a su través, Foucault hace uso del *lenguaje personal*: construye un objeto, en términos de la fundación de un nuevo campo problemático que relega el saber de la tradición, en razón de que este saber ya no puede dar respuestas a las preguntas que emergen del campo fundado. La novedad que tiene que ver con el problema de la relación entre experiencia espiritual y acto de conocimiento, más que encaminarse a instaurar una moral – la griega – como opción de salvación de los individuos en el mundo de hoy, se dirige a proponer al ámbito de la moral en su junción con la sexualidad como espacio propicio para situar el objeto en la frontera del pensamiento tradicional. A diferencia del psicoanálisis y del marxismo, este campo no pretende consolidar en lo social un modo específico de conocimiento y de experiencia que conduzca a la mayoría de los individuos a la libertad, sino busca explorar la manera como una articulación específica entre el acto de conocimiento y la experiencia espiritual, en relación con las exigencias sociales, pudo conducir a una expresión de libertad en un orden moral regido por la modulación de los excesos y el cuidado de sí. En palabras de Foucault:

... Fallaríamos en lo esencial si imagináramos que el amor de los muchachos suscitó su propia interdicción, o que una ambigüedad propia de la filosofía sólo aceptó su realidad exigiendo superarlo. No por ello deja de haber una exigencia de absten-

ción total y un privilegio concedido a la cuestión del deseo que introdujeron elementos a los que no era fácil dar lugar en una moral organizada en torno a la investigación del uso de los placeres" (Foucault, *Ibid.*, p.225).

3. Los estudios culturales latinoamericanos y el lenguaje personal

Introducir una tendencia de conocimiento crea una serie de dificultades en torno a sus inicios, en la medida que son múltiples y no responden a una intención predeterminada¹⁹. No obstante, no es tan descabellado atribuir como uno de los puntos de partida de lo que hoy recibe el nombre de *estudios culturales latinoamericanos*, el descontento que manifestaba un grupo de intelectuales de la región contra el esquematismo marxista predominante en la óptica de las ciencias sociales críticas del pensamiento de la Ilustración²⁰.

Desde la década de los años ochenta, ese grupo de intelectuales, proveniente de disciplinas diferentes, irrumpió en las universidades y ámbitos de las academias con las siguientes proclamas: 1. Rechazar la idea marxista de la identidad latinoamericana como resultado de la dialéctica de las clases sociales y, en su lugar, proponer la noción de identidad como fruto de la acción de lo popular, que se expresa a través de la masa y sus mediadores, como por ejemplo el consumo y los medios masivos de comunicación. 2. Rechazar la idea tradicional de la identidad como resultado de una esencialidad y, en cambio, postular la noción de iden-

tividad como proceso interactivo que obedece a unas condiciones históricas de posibilidad no solo de índole económica. 3. Rechazar la idea ilustrada de lo cultural como estudio sistemático del folclor y, en contraste, plantear la concepción de lo cultural en tanto la construcción de una analítica de los juegos de racionalidad inserta en los procesos sociales de masificación, referidos a las mediaciones o a la hibridación²¹.

Recuperemos las dos direcciones de críticas a las que se ha hecho referencia a lo largo de este ensayo. La primera concierne a la proposición de Silva en relación con la idea de que los *estudios culturales* no agregaron nada nuevo al proyecto de ciencia moderna de la Ilustración movilizado por el liberalismo desde 1930 en Colombia. El libro *De los medios a las mediaciones* de Jesús Martín-Barbero (1987) deja atrás muchos de los argumentos que la crítica de Silva saca a relucir, cuando hace la pregunta sobre las prácticas y los discursos que consolidaron la cultura de masas en las ciudades latinoamericanas, entre 1930 y 1960²². Dicha pregunta encerró dos tipos de inquietudes: por una parte, el análisis del papel de margen que desempeñó la masa urbana, dado que ella no hacía parte de la clase obrera organizada y, también, estaba por fuera de la burguesía²³. Por otra, el estudio de los efectos que ocasionó esta masa en su acción de constituirse y de constituir a la sociedad urbana²⁴.

Lo anterior trajo a colación un asunto que no era visible por las ópticas tradicionales latinoamericanas, que tiene que ver con la concepción misma del poder. Así, desde el esquematismo marxista, la acción de la masa, al no estar imbuida en las organizaciones obreras, tenía un valor negativo. Desde el esquematismo cientificista, su papel perturbó el orden tradicional, sin que fuera capaz de provocar un nuevo

configurarse como tales, tuvieron que articularse con esta masa, lo que ocasionó que las prácticas cotidianas, entre ellas el folclor, dejaran de juzgarse como la expresión de una minoría excluida y se convirtieran en un asunto constitutivo de la sociedad en su conjunto²⁵. De forma que, la masa urbana, en lugar de concebirse como recipiente de una serie de acciones políticas e institucionales, fue interpretada como la gestora de un proceso multitudinario que transformó las direcciones sociales tradicionales, al tiempo que se conformó como un colectivo urbano y popular.

¿Hasta donde la inversión de la interpretación del papel de la masa de pasivo a activo, llevada a cabo por Martín-Barbero, en particular, y por la tendencia de los *estudios culturales latinoamericanos*, en general, hace parte del clamor nietzscheano de atravesar la metafísica universal? De hecho, la propuesta en torno a la categoría de masa efectivamente constituye una trasgresión en la medida en que desplaza la interpretación tradicional del término poder como una propiedad institucional o de otra índole,

para asumirlo, en cambio, como el juego de fuerzas ejercido por una multiplicidad. Pero precisamente ¿no nos encontramos, entonces, frente a la idea de una voluntad libre? A mi juicio, la consideración de la masa como portadora de la libertad en sí presenta el mismo problema que se perfiló en referencia a la con-



Eladio Vélez (Colombia, 1897-1967) *La planchadora*, 101 x 80 cm, óleo/lienzo, 1934. Museo de Antioquia

que condujera al progreso. En contraste, la óptica de Martín-Barbero invitó a considerar otra mirada del poder que se enfoca en la experiencia de la masa y en lo que ella provoca. Desde esta óptica, los medios masivos de comunicación, como la radio, el cine, la prensa y, posteriormente, la televisión, en aras de

sideración de una experiencia estética individual en sí. Al igual que la hipótesis de la experiencia estética (erótica pasional) desarticulada de las condiciones que le otorgan materialidad (erótica ascética) no produce el cambio de objeto de deseo a sujeto, sino que convoca a la libertad individualista, la suposición de la experiencia de la masa en sí, si bien genera perturbaciones sociales en razón de su conformación, no necesariamente provoca la conversión de la multitud en sujeto, sino que supone el anarquismo del grupo. De modo que ese accionar puede conducir a autoritarismos de todo tipo, a micro fascismos y, en consecuencia, a cimentar estrategias de subordinación y de exclusión como las que se viven en la actualidad en Latinoamérica y en el mundo.

La pregunta anterior trae a consideración la segunda dirección de críticas recibidas por esta tendencia con referencia al calificativo de moda intelectual que se le atribuye y que, supuestamente, la hace producto y cómplice de la hegemonía del capitalismo actual. Similar a como analicé lo que, a mi juicio, aleja a la propuesta de Foucault de la idea de la voluntad libre al tiempo que constituye un nuevo campo problemático, a continuación presento algunos de los intentos de los *estudios culturales latinoamericanos* que, a mi juicio, desafían esta cuestión en aras de constituir una novedad.

En la década de los años noventa, a la tendencia de los *estudios culturales latinoamericanos* se le suman otras vertientes, como la *posoccidentalista*, que le imprimen nuevas direcciones²⁶. En lo que respecta a esta última, el propósito que la convoca consiste en “investigar a fondo la relación entre imperialismo y co-



Eladio Vélez, Paisaje con casas, 41 x 33 cm, óleo/lienzo, s.f.
Museo Universidad de Antioquia

nocimiento, tal como ésta se manifiesta en las prácticas científicas de los países imperiales...” (S. Castro, 1998, p.181)²⁷.

Walter Mignolo en su libro *Local Histories/Global Designs* (1999) postula una posible solución al problema de la masa en sí que incube al conocimiento. La tesis de Mignolo radica en percibir de otra manera el

problema legado por Martín-Barbero (y por otros autores), mediante la cual sea factible la realización de un proceso de concienciación que conduzca a mayores grados de libertad en la mayoría, proceso que, similar a lo propuesto por Foucault, tome también distancia de la idea marxista de construcción de una conciencia obrera²⁸. Desde su perspectiva, la tarea de desalineación de la masa no está enfocada en la tesis de potenciar la experiencia marginal de la que es capaz la masa por sus relaciones *sui géneris* con la producción, sino en la tesis de potenciar el conocimiento del que es capaz la masa por sus relaciones *sui géneris* con el proceso de colonización que el autor denomina “sistema mundo colonial moderno”.

De acuerdo con Mignolo, la colonización latinoamericana presentó una diferencia frente a otros procesos de colonización, porque estuvo acompañada de dos conjuntos enunciativos contradictorios entre sí, de los cuales emergieron las legislaciones españolas en relación con Hispanoamérica, a saber, “el derecho de gentes” y “la pureza de la sangre”²⁹. El derecho de gentes fue un intento español del siglo XVI por diferenciar a los nativos americanos de los moros y de los judíos, en tanto conversos (que más tarde, en el siglo XVIII, generó “los derechos del hombre y de los ciudadanos”, enunciado con el cual se consolidó la universalidad de la Ilustración). En tanto conversos, los

nativos americanos, asimismo, estaban regidos por el segundo enunciado de características también religiosas que se refería a “la pureza de la sangre”. Este enunciado que suponía al cristianismo como superior frente a las demás religiones, hacía que la naturaleza de los conversos fuera ambigua puesto que, por un lado, ellos no eran propiamente cristianos pero, por otro, estaban sujetos a un proceso de conversión; más adelante, este enunciado dio lugar, en el siglo XIX, a la instauración de la sangre blanca, en cambio de la sangre cristiana, como legítimamente superior (Cf. Mignolo, 1999, pp. 28-33). Lo anterior, además de diferenciar la etapa de la colonización española en las Américas, de las otras etapas colonizadoras comandadas por Francia, Inglaterra y Alemania, postula un pensamiento de borde (de frontera) como el propio de Latinoamérica, bajo el supuesto de que la característica del criollo es su marginalización, definida en los mismos términos que propone Martín-Barbero para la comprensión de la acción de la masa urbana: no propiamente nativa, no propiamente anglosajona y –en contraste con lo que sucedió con los pueblos árabes, los pueblos judíos y los esclavos africanos– tampoco, propiamente *otredad*.

En efecto, según esta perspectiva, la masa criolla latinoamericana difiere de otras –árabes, judías, esclavas, etcétera– pero, no por ello, goza de la libertad que le atribuye

Martín-Barbero. Por el contrario, ha sufrido una doble subordinación, la colonización española y la colonización europea de la Ilustración, razón por la que su emancipación demanda, a la vez, de una doble concienciación: por un lado, la *deconstrucción* de la historia de la metafísica occidental, requiriendo



Eladio Vélez, María Batiste y Germana, 90 x 74 cm, óleo/lienzo, 1927. Casa Museo Pedro Nel Gómez

to que comparte con todos los pueblos y grupos subordinados y, por otro lado, la *descolonización* de su propia historia colonial española, requiriendo particular latinoamericano. Para ello, el autor plantea la *desubalternización* del conocimiento, a través de la construcción de un conocimiento de borde, que “... reconozca los logros y revele las condiciones de la geopolítica del conocimiento en el mundo colonial

moderno, reconociendo y revelando el ejercicio del poder colonial imbuido en la geopolítica del conocimiento...” (Mignolo, *Ibíd.*, p. 319).

¿Se puede considerar, entonces, que la tendencia de los *estudios culturales latinoamericanos* ha fundado una novedad en el sentido de la constitución de un nuevo campo problemático mediante el cual, por el uso de un *lenguaje personal*, logra situarse en la frontera del saber de la tradición para plantear las preguntas de otra manera? De hecho, esta propuesta trae a colación nuevas cuestiones entre las que cabe mencionar las siguientes: el análisis del papel del colonialismo español y su diferencia del colonialismo que acompañó a la Ilustración; la consideración de la toma de conciencia del latinoamericano en función de su doble subordinación. Por último, la idea de que disponemos de un pensamiento de borde que, ni nativo ni extranjero, emergió en Latinoamérica desde el siglo XIX y dio lugar, en el si-

glo XX, a una crítica del colonialismo. Así, Perry Anderson señala que “el término y la idea de lo posmoderno, no nacieron en el centro del sistema cultural de su tiempo, sino en la lejana periferia: no provienen de Europa ni de los Estados Unidos sino de Hispanoamérica”. (Anderson, 2000, p. 9).

La propuesta ofrece, sin embargo, riesgos referidos a lo que preten-

de superar: asigna como germen liberador al conocimiento y deja, entonces, de lado la experiencia. Como se ha venido mostrando a través de las propuestas de Foucault, situar la libertad exclusivamente en la dimensión del conocimiento equivale a desconocer las condiciones materiales (de índole de la experiencia individual en su relación con la experiencia de la multiplicidad), que han acompañado a los discursos de la colonización española y de la Ilustración. Igualmente, equivale a suplantarse este discurso por otro (¿latinoamericano?), tarea similar a la realizada, primero, por el cristianismo y por la Ilustración y, después, por el marxismo y su idea totalizadora de la emancipación. Si bien es cierto que este otro discurso no tiene la intención de consolidar una verdad universal, sino más bien de romper con la metafísica absoluta, sí propone construir una especie de verdad para Latinoamérica mediante dos estrategias: por un lado, situar la subordinación en un espacio y en un tiempo específicos y, por otro, condicionar, para la emancipación de esa subordinación, el rescate de un conocimiento conformado en ese espacio y en ese tiempo. En este sentido, sus postulados se basan en la suposición de la existencia de la *diferencia*, mediante la cual se quiere adjudicar una identidad a esa región. El acceso al conocimiento de esta *diferencia* permite, pues, el conocimiento de lo verdadero y, en consecuencia, la emancipación regional. De forma que, reaparece con vitalidad la segunda dirección de críticas que le atribuye a esta tendencia complicidad con el capitalismo actual. En palabras de Hardt y Negri:

Sospechamos que las teorías posmodernas y poscolonialista pue-

den terminar en un punto muerto porque no reconocen adecuadamente el objeto contemporáneo de su crítica, esto es, se equivocan respecto de quién es hoy el enemigo. ... En suma, ¿qué ocurre si un nuevo paradigma de poder, una soberanía posmoderna, ha llegado a reemplazar el paradigma y el dominio modernos a través de las mismas jerarquías diferenciales de subjetividades híbridas y fragmentarias que esos teóricos defienden? (Hardt y Negri, 2002, p. 130).

No obstante, si bien todavía precaria, se está conformando una vía donde se combina, en lugar de desplazarse, la noción de experiencia (de la masa) a la que hace referencia Martín-Barbero (y los autores que lo acompañan), con la idea de un acto de conocimiento referido al borde (latinoamericano) propuesta por Mignolo (y los demás autores que han desarrollado esta tesis). A mi juicio, la consolidación de esta vía demanda, por parte de la tendencia de los *estudios culturales latinoamericanos*, el uso de un *lenguaje personal* mediante el cual se tome distancia de la propuesta de la *diferencia* que le da prelación a la hermenéutica de la voluntad libre, participe del pensamiento de la tradición, para el encuentro con la hermenéutica de la voluntad de poder, propia del pensamiento de la novedad. Lo anterior implica, por un lado, dejar de juzgar a Latinoamérica como la *diferencia*, para considerarla, más bien, como un ejemplo de subordinaciones y, ¿por qué no? como un ejemplo de dominaciones. Y, por otro, enfrentar el peligro, siempre en acecho, de conformar una totalidad, mediante el despliegue de acciones de multiplicidad en las fronteras del orden de la unidad³⁰.

Citas

- 1 En palabras de Nietzsche: "¡Qué lástima que no me haya atrevido a expresar como un poeta lo que entonces tenía que decir! Quizá me hubiera sido posible. Por lo menos hubiera podido expresarme como filólogo, pues para los filólogos, en este campo, todo está casi por descubrir y dilucidar..." (Nietzsche, 1980, p. 18).
- 2 Según F. Jameson la tendencia de los *estudios culturales* goza de una estrecha relación con la fase última del capitalismo y, en virtud de ello, su lógica es la lógica propia del capitalismo tardío. Su trabajo muestra, entonces, una hipótesis interesante en cuanto inscribe, si se quiere a la manera de Foucault aunque el autor no estaría de acuerdo, el posmodernismo como una formación discursiva particular del capitalismo de hoy y, en virtud de ello, da cuenta de sus límites, de su "ideología" y de sus recursos y estrategias. (Cf. Jameson, 1996). Asimismo, por ejemplo, el argentino R. Follari anota: "Lo anterior explica por qué la teoría de la recepción activa planteada por Martín-Barbero, ha sido receptada como lo ha sido. La recepción de la teoría de la recepción por parte de receptores con poco sentido crítico e intereses inmediatistas, ha devenido a menudo en una lisa y llana defensa del *statu quo*. Si cada televidente decodifica a su manera, hay quienes concluyen que no hay nada que criticar en el mundo mediático, no hay nada de qué preocuparse..." (Follari, 2000, p. 4).
- 3 De acuerdo con W. Mignolo: "... la conexión del Mediterráneo con el Atlántico a través de un nuevo circuito comercial, en el siglo dieciseis, es el basamento de la fundación tanto de la modernidad como de la colonización. El nuevo circuito comercial crea también las condiciones para la conformación de un nuevo imaginario global construido alrededor del hecho de que la tierra descubierta es bautizada 'Indias Occidentales'. Occidente, lo occidental, dejó de ser la Europa cristiana y pasó a ser España junto con sus nuevas posiciones coloniales. El "Occidentalismo" fue la figura geopolítica que articuló el sistema mundo colonial moderno..." (Mignolo, 1999, p.51, la traducción es mía).
- 4 Según R. Silva "por lo demás, un eco de las "actitudes nacionalistas" se percibe, en mayor o menor grado, en las mejores obras intelectuales de los años 30 y 40,... este es el caso, por ejemplo, de Luis Eduardo Nieto Arteta, quien declara en el pró-

- logo de su *Economía y cultura en la Historia de Colombia*, que renuncia a la citación de sus fuentes de inspiración más “universales”, para acentuar el carácter “nativo” de su obra...” (Silva, *Ibid.*, p.12).
- 5 G. Deleuze y F. Guattari anotan al respecto lo siguiente: “En este sentido, el nómada no tiene puntos, trayectos ni tierra, aunque evidentemente los tenga. Si el nómada puede ser denominado el desterritorializado por excelencia es precisamente porque la reterritorialización no se hace después, como en el migrante, ni en otra cosa, como en el sedentario..... para el nómada, por el contrario, la desterritorialización constituye su relación con la tierra, por eso se desterritorializa en su propia reterritorialización... la tierra deja de ser tierra y tiende a devenir un simple suelo o soporte...” (Deleuze-Guattari, 1994, p. 386).
 - 6 Este pensamiento que denomino tradición, Deleuze y Guattari lo denominan aparato de Estado. En sus palabras: “El Estado es la soberanía. Pero la soberanía solo reina sobre aquello que es capaz de interiorizar, de apropiarse localmente... la forma Estado, como forma de interioridad, tiene tendencia a reproducirse, idéntica a sí misma, a través de sus variaciones, fácilmente reconocible en los límites de sus polos, buscando siempre el reconocimiento público...” (*Ibid.*, p. 367).
 - 7 Continúan los autores: “La exterioridad y la interioridad, las máquinas de guerra metamórficas y los aparatos de identidad de Estado, las bandas y los reinos, las megamáquinas y los imperios, no deben entenderse en términos de independencia, sino en términos de coexistencia y competencia, en un campo en constante interacción...” (*Ibid.*, p. 368).
 - 8 Nietzsche en el prólogo ya citado aduce: “¡No! Sería preciso mostraros antes la consolación <<de este lado>>, sería preciso enseñaros a <<reír>>, jóvenes amigos míos, en caso de que quisierais continuar encerrados en el pesimismo; y pudiera ser que, sabiendo reír, llegase un día que enviaseis al diablo todas las consolaciones metafísicas, empezando por la metafísica misma...” (Nietzsche, *Ibid.*, p. 19).
 - 9 En palabras de Zaratustra: “¡Elevad el corazón, hermanos míos, más alto! ¡Y no olvidéis tampoco vuestras piernas! Elevad también las piernas, excelentes danzantes, y mejor que esto: ¡teneos de cabeza! Esta corona de reidor, esta corona de rosas, yo mismo me la he puesto en la cabeza; yo mismo he canonizado mi risa. No he encontrado a nadie, hoy en día, suficientemente fuerte para ello. Zaratrusta el danzante, Zaratustra el ligero, el que agita sus alas dispuesto a volar, haciendo señas a todos los pájaros, listo y ágil, divinamente ligero. Zaratustra el adivino, Zaratustra el reidor, ni impaciente, ni intolerante; uno que ama los saltos y los desplantes; ¡yo mismo me he puesto esta corona en la cabeza! Esta corona de reidor, esta corona de rosas. ¡A vosotros, hermanos míos, os arrojé esta corona! He canonizado la risa. ¡Hombres superiores, vamos, aprended a reír!” (Nietzsche, *Ibid.*, p. 20).
 - 10 Si se avanza en esta hipótesis a través de elementos como los que sugiere Mignolo, esta manifestación del pensamiento de la soberanía fue colonizada primero por España, no sólo mediante la Teología –como sugiere Foucault, sino en su empresa de apoderarse de las rutas del Atlántico–. De esta manera, este pensamiento ya había alcanzado su cumbre con la colonización española y fue dado a conocer por otros espacios y de otros modos, cuando se conformó la Europa Occidental, en el siglo XVII. Este momento, denominado por Mignolo “segunda modernidad”, fue cuando primero Descartes y más tarde Kant llevaron a la cumbre ese pensamiento. Antes de ello estaba en manos de la España cristiana. (Cf. Mignolo, 1999).
 - 11 A este respecto, es interesante lo que postulan M. Hardt y A. Negri en su libro *Imperio*. Dicen: “El proyecto contrarrevolucionario destinado a resolver la crisis de la modernidad se desarrolló en los siglos de la Ilustración. La tarea primordial de esta ilustración fue dominar la idea de la inmanencia sin reproducir el dualismo absoluto de la cultura medieval, construyendo un aparato trascendental capaz de disciplinar a una multitud de sujetos formalmente libres. ... Era fundamental evitar que se interpretara, según la visión de Spinoza, que el ser de la multitud estaba en relación directa, inmediata, con la divinidad y la naturaleza, que se entendiera como el productor ético de la vida y el mundo. Por el contrario, en toda ocasión debía imponerse la mediación en la complejidad de las relaciones humanas. ... De ahí que a la tríada vis-cupiditas-amor (fuerza, deseo, amor), que constituía la matriz productiva del pensamiento revolucionario del humanismo, se le opusiera una tríada de mediaciones específicas. La naturaleza y la experiencia ya no pueden reconocerse sino a través del filtro de los fenómenos; el conocimiento humano sólo puede alcanzarse a través de la reflexión del intelecto; y el mundo ético únicamente puede comunicarse mediante el esquematismo de la razón...” (Hardt y Negri, 2002, p. 80).
 - 12 En relación con el texto de Kant *¿Qué es la Ilustración?* de 1784, Foucault aduce: “Este espíritu filosófico puede ser caracterizado como una actitud de límite. No estamos hablando sobre un gesto de rechazo. Tenemos que movernos más allá de la alternativa del adentro y del afuera; tenemos que situarnos en las fronteras. El criticismo consiste en el análisis y la reflexión sobre los límites. Si la pregunta kantiana sobre el conocimiento se refería a los límites que teníamos que renunciar a transgredir, la crítica de hoy tiene que transformar esa cuestión en su forma positiva: en lo que nos es dado a nosotros como obligación de necesidad universal ¿qué lugar ocupa la contingencia singular, producto del constreñimiento arbitrario? El punto de quiebre consiste en transformar la crítica conducida bajo la forma de una limitación necesaria en una crítica práctica que tome la forma de una trasgresión posible.” (Foucault, 1984, p. 10, la traducción es mía).
 - 13 En una sesión en el College de France, en 1969, Foucault refiriéndose a la función autor, anota lo siguiente en relación con Marx y Freud: “estos autores tienen esa particularidad de que no son solamente autores de sus obras, de sus libros. Han producido algo más: la posibilidad y la regla de formación de otros textos. En este sentido son bastante diferentes, por ejemplo, de un autor de novelas... establecieron una posibilidad indefinida de discursos...lo que hacen posible estos instauradores de discursividad (tomo como ejemplo a Marx y a Freud porque creo que son a la vez los primeros y los más importantes)... abrieron un espacio a algo diferente de ellos, que sin embargo pertenece a lo que fundaron...” (Foucault, 1999, pp. 344-345).
 - 14 En palabras de Foucault: “... tanto en el marxismo como en el psicoanálisis, el problema de lo que pasa con el ser del sujeto... y la cuestión, a cambio, de lo que puede transformarse en el sujeto por el hecho de tener acceso a la verdad, pues bien, estas dos cuestiones, que son cuestiones absolutamente características de la espiritualidad, podemos encontrarlas en el corazón mismo o, en todo caso, en el principio y la culminación de uno y otro de estos saberes” (Foucault, 2002, p. 43).
 - 15 Continúa el autor: “La idea de una posición de clase, de efecto de partido, de pertenencia a un grupo, la pertenencia a una escuela, la iniciación, la formación

- del analista, etcétera, nos remiten sin duda a las cuestiones de la condición de la formación del sujeto para tener acceso a la verdad, pero se las piensa en términos sociales, en términos de organización... Y al mismo tiempo... el precio pagado por trasponer, reducir estas cuestiones... a problemas de "pertenencia" ...fue, desde luego, el olvido de la cuestión de las relaciones entre verdad y sujeto" (*Ibid.*, p. 43).
- 16 Continúa el autor: "... en suma, sobre todos estos puntos que han sido considerados durante tanto tiempo como muy importantes -naturaleza del acto sexual, fidelidad monogámica, relaciones homosexuales, castidad-, parecería que los antiguos habrían sido más bien indiferentes y que nada de todo esto solicitó mucho de su atención ni constituyó para ellos problemas demasiado graves... en una escala histórica mucho más amplia, podríamos seguir la permanencia de temas, inquietudes y exigencias que sin duda marcaron la ética cristiana y la moral de las sociedades europeas modernas, pero que ya estaban claramente presentes en el corazón del pensamiento griego o grecorromano." (Foucault, 1986, p. 17).
- 17 Continúa el autor: "... en estas morales, lo importante debe buscarse del lado de las instancias de autoridad que exaltan este código, que imponen su aprendizaje y observancia, que sancionan las infracciones; en estas condiciones, la subjetivación nace, en lo esencial, en una forma casi jurídica, donde el sujeto moral se relaciona con una ley, o con un conjunto de leyes, a la que debe someterse bajo la pena de culpas que lo exponen a un castigo. Sería del todo inexacto reducir la moral cristiana -sin duda deberíamos decir "las morales cristianas"- a un modelo semejante, pero quizá no sea falso pensar que la organización del sistema penitenciario de principios del siglo XIII y su desarrollo hasta las vísperas de la Reforma provocaron una "judirización" muy fuerte de la experiencia moral..." (Foucault, *Ibid.*, p. 30).
- 18 Foucault ha recibido, entre otros, el calificativo de nihilista. Así, por ejemplo, S. Amin y J. Bouveresse si bien reconocen que Foucault, Derrida, Deleuze y Althusser no pueden asociarse con una postura neoliberal y reaccionaria, afirman que ellos no fueron capaces de identificar las fuentes de las estructuras de poder. Dice S. Amin: "¿Será que cuando se busca ir más allá de las trivialidades que no admiten duda (el poder del capital en nuestro sistema social, por ejemplo), la tarea de demostrar resulta mucho más compleja de lo que se pensaba, puesto que el tema de las formas específicas de la alineación, sometidas a la lógica específica de cada estructura de poder, apenas ha sido explorado?" (Amin, 1999, p. 129).
- 19 La mayoría de los presupuestos de ese grupo está basada en las propuestas desplegadas por una de las direcciones que tomaron las ciencias sociales, en distintos países del mundo, a partir de los años sesenta. Por ejemplo, por la vertiente de los *Annales* conocida como *historia de las mentalidades*, a través de autores como J. Le Goff, P. Nora, M. de Certeau y R. Chartier, entre otros. Igualmente, por la vertiente conocida como *cultural studies* de Birmingham-Inglaterra cuyos exponentes fueron, entre otros, R. Williams, E.P. Thompson y G. Rudé. Asimismo, en los setentas, por la vertiente árabe-hindú denominada *poscolonial* o *subalterna*, a partir de los trabajos de E. Said, R. Guha y G. Spivak. También, por la tendencia de la escuela de Francfort desarrollada por J. Habermas en Alemania. Por último, en EE.UU., por la corriente antropológica liderada por C. Geertz. Lo anterior, sin dejar de lado, claro está, a los filósofos franceses que se conocen como posestructuralistas y, entre ellos, a Foucault.
- 20 Balances sobre esa tendencia se encuentran en textos como los siguientes: R. Follari, *Teorías débiles, (Para una crítica de la deconstrucción y de los estudios culturales)*, Sarmiento, HomoSapiens, 2002; C. Reynoso, *Apogeo y decadencia de los estudios culturales: una mirada antropológica*, Barcelona, Gedisa, 2000; A. Flores y R. Boyd, *Social sciences and transdisciplinarity; Latin American and Canadian experiences*, Montreal, McGill University, 1999.
- 21 Entre los libros más importantes de estos autores, sobresalen los siguientes: N. García-Canclini, *Culturas híbridas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Grijalbo, 1990; R. Follari y R. Lanz, (comps.) *Enfoque sobre posmodernidad en América Latina*, Caracas, Ediciones Sentido, 1988; M. Hopenhayn, *Ni apocalípticos ni integrados (aventuras de la modernidad en América latina)*, Chile, F.C.U., 1994; B. Sarlo, *Escenas de la vida posmoderna (intelectuales, arte y videocultura en la Argentina)*, Buenos Aires, Ariel, 1994; H. Herlinghaus y Walter, M. *Posmodernidad en la periferia (enfoque latinoamericano de la nueva teoría cultural)*, Berlín, Langer Verlan, 1994; J. Martín-Barbero, *De los medios a las mediaciones*, Barcelona, Gustavo Gili, 1987.
- 22 En palabras de J. Martín-Barbero: "De 1930 a 1960 el populismo es la estrategia política que marca, con mayor o menor intensidad, la lucha en casi todas las sociedades latinoamericanas" (1987, p. 174).
- 23 Continúa el autor: "La masa fue durante un tiempo marginal. Era lo heterogéneo y lo mestizo frente a la sociedad normalizada...Era un proletario de formación "aluvial" que no encontraba su lugar político ni en los partidos ni en las organizaciones tradicionales de la clase obrera, pero cuyas expresiones de violencia dejaban ver la fuerza de la que era capaz" (*Ibid.*, p. 172).
- 24 Continúa el autor: "La masificación era a la vez, y con la misma fuerza, la integración de las clases populares a la "sociedad" y la aceptación por parte de ésta del derecho de las masas, es decir, de todos a los bienes y servicios que hasta entonces sólo habían sido privilegios de unos pocos. Y eso la sociedad no podía aceptarlo sin transformarse al mismo tiempo profundamente." (*Ibid.*).
- 25 El autor refiriéndose al periodo 1930-1950 dice: "Dicho de otro modo, el papel decisivo que los medios masivos juegan en ese periodo residió en su capacidad de hacerse voceros de la interpelación que desde el populismo convertía a las masas en pueblo y al pueblo en Nación. Interpelación que venía del Estado pero que sólo fue capaz en la medida en que las masas reconocieron en ella algunas de sus demandas más básicas y la presencia de sus modos de expresión." (*Ibid.*, p. 179).
- 26 Existen distintas vertientes que buscan diferenciarse unas de las otras, pero no quisiera introducir la discusión entre ellas, sino solamente identificarlas. De acuerdo con S. Castro, este grupo que denomina "grupo latinoamericano de estudios subalternos", presenta tres tendencias: la de autores como John Beverly quienes siguen los presupuestos de autores poscoloniales hindúes como Bhabha y Spivak. En segundo lugar, la de autores como Alberto Moreiras que proponen el poscolonialismo, de la manera como lo propone E. Said; por último, la de autores como Walter Mignolo que no aceptan esos presupuestos, sino que proponen el Occidentalismo como categoría distinta al Orientalismo desarrollado por Said. (Castro, 1998, pp.174-187). Entre los libros que han publicado, se encuentran los siguientes: Lander, E. (comp.) *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas Latinoamericana-*

nas, Buenos Aires, CLACSO, 2000; Castro, S (ed.) *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, Instituto Pensar, 2000; Coronil, F. *De magical state. Nature, money and modernity in Venezuela*, The University the Chicago Press, 1997, Escobar, A. *La invención del Tercer Mundo*, Bogotá, Grupo Editorial Norma, 1998.

- 27 Continúa Castro: "Quizás al reconocer la contingencia de estas elecciones y negociaciones, al quedar expuesta la configuración intempestiva de lo que somos y hemos venido siendo, al mostrarse la temporalidad de aquella que usualmente percibíamos como estructura universal, podamos evitar seguir fugándonos de nuestro presente" (Castro, 1998, p. 203).
- 28 Mignolo, en sus análisis de la obra del argentino Enrique Dussel, enuncia el siguiente presupuesto que parece compartir: "Su conceptualización de Totalidad en términos históricos, socioeconómicos y legales condujo a Dussel, un conocedor profundo de Marx, a volverse crítico de Marx y del marxismo en Latinoamérica. La incuestionable contribución de Marx sobre el análisis del funcionamiento de la economía capitalista no puede confundirse con su ceguera cuando se trata de la localización de 'lo otro' (el otro) y la exterioridad del sistema. Esto es, Marx, de acuerdo con Dussel, sólo piensa en términos de totalidad." (Mignolo, 1999, p. 177, la traducción es mía).
- 29 En palabras de Mignolo: "Yo estoy repitiendo esta historia que es bien conocida porque es la que conecta el Mediterráneo con el Atlántico cuando se inicia el desplazamiento de las fuerzas comerciales (minas y plantaciones) del primero hacia el segundo, y descansa en la fundación de lo que hoy es concebido como el sistema-mundo moderno. No obstante, la inserción de este nuevo circuito comercial, la cual es el fundamento de la Economía Occidental y de su dominio, ocurre al mismo tiempo con una rearticulación del imaginario racial, cuyas consecuencias todavía están vivas. Dos ideas son centrales en dicha rearticulación: 'La pureza de la sangre' y 'los derechos de la gente'" (*Ibid.*, p. 27, la traducción es mía).
- 30 Dice Nietzsche: "Ay, qué sois, pues, vosotros, pensamientos míos escritos y pintados! No hace mucho tiempo erais aún

tan multicolores, jóvenes y maliciosos, tan llenos de espinas y de secretos aromas, que me hacíais estornudar y reír - ¿y ahora? Ya os habéis despojado de vuestra novedad, y algunos de vosotros, lo temo, estáis dispuestos a convertirlos en verdades: ¡tan inmortal es el aspecto que ellos ofrecen, tan honesto, tan aburrido, que parte el corazón!" (Nietzsche, 1983, p.254, No. 296).

Bibliografía

- ANDERSON, P., *Los orígenes de la posmodernidad*, Barcelona, Anagrama, 2000.
- AMIN, S., *Los fantasmas del capitalismo*, Bogotá, El Áncora, 1999.
- CASTRO-GÓMEZ, S., "Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón", en: Castro, S., y Mendieta, E. (eds), *Teorías sin disciplina*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1998, pp.169-205.
- CORONIL, F., *The magical state: Nature, money and modernity in Venezuela*, University the Chicago Press, 1997.
- DELEUZE, G. y Guattari, F., *Mil Mesetas*, Valencia, Pre-Textos, 1994.
- ESCOBAR, A. *La invención del Tercer Mundo*, Bogotá, Grupo Editorial Norma, 1998.
- FOLLARI, R. y R. Lanz, (comps.), *Enfoque sobre posmodernidad en América Latina*, Caracas, Ediciones Sentido, 1988.
- FOLLARI, R., "Estudios sobre posmodernidad y estudios culturales: ¿Sinónimos?", en: RELEA (CIPOST Universidad Central de Venezuela, Caracas), No. 10, 2000, pp.79-101, <http://www.ensayos.rom.uga.edu/critica/teoria/debates/follari.htm>
- FOUCAULT, M., "What is Enlighten?", in: Rabinow, P. (Ed) *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp.32-50, <http://www.foucault.info/documents>
- , *La Historia de la sexualidad*, Bogotá, Siglo XXI, Vol. 2, 1986.
- , "¿Qué es un autor?", en: Foucault, M., *Entre filosofía y literatura*, Obras Esen-

ciales, Vol. 1, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 329-360.

- , *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- GARCÍA-CANCLINI, N., *Culturas híbridas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Grijalbo, 1990.
- HARDT, M., y Negri, A. *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- HERLINGHAUS, H. y Walter, M., *Posmodernidad en la periferia (enfoque latinoamericano de la nueva teoría cultural)*, Berlín, Langer Verlan, 1994.
- HOPENHAYN, M., *Ni apocalípticos ni integrados (aventuras de la modernidad en América latina)*, Chile, F.C.U., 1994.
- JAMESON, F., *Teoría de la posmodernidad*, Trotta, Madrid, 1996.
- LANDER, E. (comp), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.
- MARTÍN-BARBERO, J. *De los medios a las mediaciones*, Bogotá, Siglo XXI Editores, 1987.
- MIGNOLO, W., *Local histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledge and Border Thinking*, Princeton: Princeton UP, 1999.
- NIETZSCHE, F. *El origen de la tragedia*, Madrid, Espasa-Calpe, S.A. Colección Austral, 1980.
- , *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- , *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, 1983.
- SARLO, B., *Escenas de la vida posmoderna (intelectuales, arte y videocultura en la Argentina)*, Buenos Aires, Ariel, 1994 .
- SILVA, R., *República liberal y cultura popular en Colombia, 1930-1946*, Cali, CIDSE, 2000, documento de trabajo no. 53, <http://www.chasqui.univalle.edu.co>
- URREGO, M.A., *Intelectuales, Estado y nación en Colombia*, Bogotá, DIUC - Siglo del Hombre Editores, 2002.
- VEYNE, P., "El último Foucault y su moral", en: ESTUDIOS. filosofía-historia-letras: Hemeroteca Virtual ANUIES, <http://www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES>

**UNIVERSIDAD
CENTRAL
carreras**

**UNIVERSIDAD
CENTRAL
carreras**