

CARTOGRAFÍA DE SABERES COLONIZADOS: LOS VACÍOS DE "VERDAD"¹

Gabriel MEDINA²

RESUMEN: El ensayo trata de la necesidad de diferenciarnos de las tradiciones occidentales de pensamiento que por largo tiempo han delimitado los saberes producidos en América Latina; busca entender que es un movimiento de diferenciación hacia adentro de la herencia occidental y, en ello, que es una apuesta por favorecer una *episteme en relación* con dicha tradición. Busca reconocer las limitaciones del legado occidental y, por extensión, dar cuenta de sus falsos universales. Al autor le interesa resaltar las escasas posibilidades que tiene la reflexión latinoamericana de comprender las realidades mientras continúe sumergida en el legado de la tradición occidental. En este sentido, asume que la diferencia da pie a configurar un 'locus de enunciación' de interlocución con el otro.

PALAVRAS CLAVES: Tradiciones de pensamiento. América Latina. Herança occidental. Interlocución con el otro.

ABSTRACT: *This essay is about the need to differ the traditions of the thoughts that feed knowledge produced in Latin America. It tries to understand that it is a differential movement in the western legacy, and that it bets that on epistemic relation with the so-called tradition. It searches to recognize the limits of the western legacy and of the false universals that has built them. The author is interested in presenting the few possibilities that the Latin American reflexion has in building realities while it is still submerged in the tradition of our host thoughts. Thus he assumes that the difference leads us to figure out a "locus de enunciación" in each other's interlocution.*

KEYWORDS: *Traditional thoughts. Latin America. Occidental heritage. Intercommunication with others.*

Al principio todo era América, es decir, todo era superstición, primitivismo, lucha de todos contra todos, 'estado de naturaleza'. El último estadio del progreso humano, el alcanzado ya por las sociedades europeas, es construido, en cambio, como 'lo otro' absoluto del primero y desde su contraluz. Allí reina la civilidad, el Estado de derecho, el cultivo de la ciencia y de las artes. El hombre ha llegado allí a un estado de 'ilustración' en el que, al decir de Kant, puede autolegislarse y hacer uso autónomo de su razón. Europa ha marcado el camino civilizatorio por el que deberán transitar todas las naciones del planeta. Santiago Castro-Gómez (1998).

¹ Ponencia presentada en I European-Latin American Youth Studies Seminar (III Encuentro del Grupo de Trabajo sobre Juventud de CLACSO y V Fórum d'Estudis sobre Joventut): "Los jóvenes y la sociedad de la información. Globalización y Antiglobalización en Europa y América Latina, Lleida-Barcelona, 21-24 mayo de 2002.

² Doctor (candidato) en Ciencias Sociales por El Colegio de México. Profesor Investigador de la Universidad de la Ciudad de México e Investigador del Seminario de Investigación en Juventud (SIJ) de la UNAM. gmedina1963@gmail.com

Debo reconocer que me siento un poco sobrepasado por la sensación que experimento en este momento. Alejado de la región sociocultural en la que he articulado el sentido de mi discurso, me encuentro en un continente que por un tiempo secular ha mediado -sino determinado- la configuración de mi discurso. En este escenario de mediación, pretendo hablarles de la necesidad de diferenciarnos de las tradiciones de pensamiento que han alimentado los saberes producidos en América Latina.

Lo interesante de reflexionar sobre la diferencia en un encuentro sobre la globalización, es entender que es un movimiento de diferenciación hacia adentro de la herencia occidental, y en ello que es una apuesta por favorecer una **episteme en relación** con dicha tradición. Es un 'pintar la ralla' a partir de reconocer las limitaciones que porta el legado occidental y, por extensión, es dar cuenta de los falsos universales que ha construido. En este sentido, asumo que la diferencia da pie a configurar un 'locus de enunciación' de interlocución con el otro. Por lo tanto, el 'pintado de raya' historiza las condiciones de posibilidad del pensamiento académico latinoamericano. Reconocernos en y desde la diferencia evita anular la mirada del otro y también rompe la inercia de colonizar epistemológicamente a las culturas y grupos humanos definidos en la alteridad. En este sentido, me interesa resaltar las escasas posibilidades que tiene la reflexión latinoamericana de construir realidades mientras continúe sumergida en la tradición del pensamiento occidental.

Creo sano, en un encuentro como éste, plantear un debate epistemológico sobre las tradiciones de pensamiento de las que abrevan las investigaciones latinoamericanas. En esta aventura de desprendimientos, son muchas narrativas que buscan darme voz, son múltiples las huellas que intentan erigirse situación y orientar esta mirada. En realidad, sería una labor muy extensa recuperar a los intelectuales de nuestra América Latina que han posibilidad esta reflexión. Si así lo hiciera sería necesario hacer una genealogía de las posiciones que alimentaron connotados pensadores latinoamericanas. A José Sarmiento, Diego Portales, José Vasconcelos y José Enrique Rodó los señalaría como los intelectuales que contribuyeron a hacer imponer el pensamiento eurocéntrico en la región; los signaría, en realidad, como pensadores que -sin distanciamiento alguno- imitaron y/o asimilaron el legado occidental para analizar y nombrar a las realidades latinoamericanas. En cambio, a José Martí, Julio Antonio Mella, Antonio Caso, José Mariátegui, Simón Rodríguez y José Manuel Balmaceda los mencionaría como pensadores que intentaron construir una idea de sociedad a partir de la diversidad cultural y especificidad histórica de la región latinoamericana. Para estos últimos, mal leídos y olvidados por los discursos oficiales de las

ciencias sociales, lo latinoamericano no se reducía a las clases dominantes, letradas y grupos emergentes, también incluía a aquellos que se ubicaban en el lugar de 'lo otro'³. Sus ideas y pensamiento no descansaban en las narrativas que cruzaban el océano Atlántico: me refiero a las ideas de ilustración, civilización, progreso y modernidad. Obviamente, por sus ideas pasaron al olvido.

Una apuesta por 'historizar la mirada' de estos pensadores podría ser una oportunidad para develar los micropoderes que configuraron sus discursos en el universo social, y configurar así un panorama del pensamiento latinoamericano en sus vertientes más vigorosas: la oficial, recuperada con chovinista orgullo patriotero; y la más interesante, que pese a ser ignorada y sepultada por la desidia política y la complicidad de la *intelligenza* intelectual permanece en los pliegues de la historia del pensamiento.

La mirada en el tiempo no debe interpretarse como la reivindicación de un supuesto origen (siempre más noble y pleno de saberes) que explicaría los tiempos y el presente. Nada nostálgico refiero al pasado no como algo que ocurrió y que determina el presente, el cual sólo se puede evocar desde los registros que lo reconocen realidad de su tiempo y que trascienden su tiempo (escritura); más bien, lo interpelo desde su articulación múltiple y dialéctica que no lo limita al eje temporal ni a la escritura, por lo tanto, lo recupero desde todos los registros posibles que dispongo en el presente.

Narrar es entonces internarse en la multiplicidad de voces del pasado y frente a ese eco, o ese rumor sordo, optar, elegir el propio destino, es decir, la propia interpretación, sin importar que ésta, a su vez, pase con el tiempo a formar parte de lo establecido [...] (COHEN, 1994, p.19).

De ahí que considere superficiales aquellas lecturas que visualizan al pasado como lo detenido en el tiempo. Prefiero aquella lectura que observa la historia como una construcción que hacemos desde un presente que inaugure – o al menos potencie – una comprensión 'otra'. Una comprensión que no descansa en una lectura positiva de los 'hechos' sino que se detenga a observar las condiciones de posibilidad de la episteme que – en su tiempo – devino en una determinada conceptualización de dichos hechos.

No asumir esta reflexión como un desafío del pensamiento latinoamericano arriesga a que la diversidad sociocultural latinoamericana, inserta en el sistema mundo, se torne invisible a los ojos de la academia y quede fuera de las agendas intelectuales. Arriesgamos, por lo tanto, a contribuir en la consolidación del acceso diferenciado a la producción del

³ Dependiendo del periodo histórico que gestaron su pensamiento, 'lo otro' comprendía al indio, al negro, al homosexual, a la mujer, al mestizo, al mulato, al huacho, al pordiosero y al iletrado.

capital científico y a permitir la inequitativa circulación del capital simbólico en el sistema mundo.

Los enclaves de la modernidad

Para nadie es desconocido que el eje dominante de la formación de los científicos sociales sigue siendo la impronta del 'proyecto de la modernidad'. Salvo contadas excepciones, todos los académicos asumimos como postulado elemental de nuestro que hacer intelectual la idea de que bajo la guía segura del conocimiento podemos tener control de la vida y de las circunstancias que nos condicionan. No sólo refiero a tener la capacidad de hacer una lectura heurística de la realidad, sino que podemos intervenir y transformar la historia.

Otra herencia indeleble y determinante de la narrativa moderna, es la idea del Estado como

[...] instancia central a partir de la cual son dispensados y coordinados los mecanismos de control sobre el mundo natural y social. (En otros términos, asumimos que la formulación de metas colectivas) requiere la aplicación estricta de 'criterios racionales' que permitan al Estado canalizar los deseos, los intereses y las emociones de los ciudadanos hacia las metas y fines definidos por él mismo" (CASTRO-GÓMEZ, 2000, p.xxviii).

En el marco de este proyecto, las ciencias sociales surgieron como una plataforma de observación científica sobre el mundo social para organizarlo bajo el control del Estado. Actualmente, la mayor parte de las investigaciones siguen contribuyendo a esta finalidad, ya sea a través de su disciplinamiento social (integración social) o vía la validación de visiones de mundo que promueven una cultura del sacrificio y del éxito individual.

Si nuestras reflexiones no estuvieran condicionadas por el proyecto de la modernidad (que nos lleva a pensarnos 'poco desarrollados'), las investigaciones no priorizarían en las míticas problemáticas del 'joven rebelde', 'del sujeto de cambio', de los excluidos o 'en el proceso de integración social'. Insistir en esta producción de conocimiento implica permanecer en lugares tautológicos y hacernos cómplices del discurso dominante. Sin duda, nuestra labor como sujetos cognoscentes puede configurarse en otra línea de trabajo, especialmente, debido a que la creciente complejidad y reflexividad social (de los grupos sociales y de los sujetos concretos) impone desafíos epistemológicos que cabría tipificar como una inflexión en la trayectoria de la academia latinoamericana.

El trabajo de desprendimiento de los enclaves del proyecto de la modernidad no se limita a la incorporación y discusión de las tesis posmodernas (ello sería una prolongación de lo mismo con nuevos autores y posiciones teóricas); en realidad, implica construir un 'locus

de enunciación' que cuestione los afluentes teóricos importados de occidente para reelaborar varias de las premisas y principios del trabajo académico:

- i) Asumir el desafío de la transdisciplinariedad, entendida como la superación de la división jerárquica del conocimiento producido disciplinariamente y que diferencia el estatus de científicidad entre ciencias y humanidades: a las ciencias naturales y sociales⁴ se les considera necesarias y capaces de transformar la realidad; pero no es el caso de las humanidades, a las que se les niega la capacidad de transformar la realidad.
- ii) Trabajar la dimensión cultural como el espacio estructurante de la realidad, en tanto constituye un espacio de negociación del poder social; esto es, leer la cultura como "[...] un intercambio (no consensuado) de signos mediante el cual los actores sociales 'negocian' su identidad con los poderes hegemónicos." (CASTRO-GÓMEZ, 2000, p.xxxv). Por lo tanto, cabe abandonar la idea de la cultura como epifenómeno de las determinaciones económicas y/o políticas o como suma de tradiciones, costumbres y creencias (enfoque antropológico).
- iii) Reconocer que el Estado, en tanto sistema de instituciones sociales, ya no funge como articulador del orden social y generador de sentido social en los sujetos sociales.
- iv) Interpretar la acción de los sujetos a partir de sus propias construcciones de sentido, y no desde las narrativas institucionales (progreso, cambio, integración social, productividad, éxito) ni de los juicios de valor del investigador (de su dimensión deontológica).
- v) Buscar categorías que den cuenta de los fenómenos sociales, no como acontecimientos sino en tanto procesos. En este contexto, tomar como desafío analítico configurar epistemologías que den cuenta de la realidad como movimiento.
- vi) Por último, hacer práctica cotidiana el acto de dudar, incluso de las propias premisas de la reflexión. No tanto porque no sea posible o irrelevante pensar, sino por la dificultad de pensar reconociendo los acervos epistemológicos y culturales que estructuran y direccionan las condiciones de posibilidad de ese pensar.

La Comisión Gulbenkian propuso "abrir las ciencias sociales"⁵ para romper con la producción disciplinaria del saber, pero en el caso latinoamericano también se requiere abandonar la reflexión eurocéntrica de los paradigmas decimonónicos (GÓMEZ-CASTRO, 2000) y agendar el cuestionamiento del *modus* científico como único camino para comprender la realidad. Estos últimos desafíos son los que ocupan mayormente nuestra atención; aludimos a los intersticios del pensamiento científico.

Georg Simmel es recordado por su obra sin igual en términos del análisis de las formas sociales y del espacio como orientador de la acción, pero pocos lo recuperan desde su excepticismo hacia la superioridad del método científico para abordar la comprensión de la realidad, al que igualaba a otras formas de mirar e interpretar el mundo, como la religión y el esoterismo.

Inmersos en un marasmo de galimatías teóricas, los académicos hacemos más esfuerzos en informarnos de las nuevas propuestas y menos en construir una relación de escucha y dialógica con los sujetos que analizamos; importa más aplicarles las nuevas teorías que construir teoría con ellos. Este fenómeno de autorreferencia académica no es nuevo, pero a diferencia de otras épocas ahora conlleva un riesgo de mayor alcance que la imposición de un determinado paradigma. El mayor riesgo estriba en que, debido al proceso de globalización tecnológica y cultural, la colonización epistemológica tiende a naturalizarse y podríamos perder toda posibilidad de pensarnos complejizando el devenir occidental; es decir, sin capacidad de construir una mirada con base en nuestra propia genealogía histórica cultural, pasaríamos a constituir meras mediaciones del pensamiento que circula desde los centros académicos del imperio.

Fascinados por la verdad (tradicción heredada de los griegos y que instituye el pensamiento lógico conforme a la concepción de Parménides, y que posteriormente Descartes -entre otros- reformula para desarrollar el Método científico) hemos abandonado la pregunta por cómo conocemos; cuando preguntamos ¿qué es verdad? no lo hacemos sobre las condiciones que posibilitan la pregunta, sino que siguiendo los principios de la lógica formal lo hacemos pensando en los objetos que cumplen los requisitos de veracidad.

⁴ Las ciencias sociales adquieren este estatus sólo en la medida que se rijan acorde al *modus* de razonamiento y trabajo de las ciencias naturales.

⁵ La Comisión Gulbenkian a mediados de los 90' hizo recomendaciones en torno al contexto en que se realiza el trabajo intelectual (aspectos organizacionales) y en torno a las plataformas epistémicas que direccionan los resultados de las investigaciones (aspectos teóricos). En lo primero hace un llamado a desarmar las fronteras disciplinarias, a desdibujar la clasificación y la jerarquía entre las ciencias naturales, ciencias sociales y humanidades en la legitimación del conocimiento, y a revertir la tendencia a la especialización de los saberes. En lo segundo, sugiere redefinir la relación investigador/investigación en dirección a "derribar las fronteras artificiales entre los seres humanos y la naturaleza" (toda vez que ambos forman parte del mismo universo en la línea del tiempo), también propone introducir tiempo y espacio como variables constitutivas del análisis, y no como aspectos externos a la reflexión e invariables y, finalmente, plantea superar la falacia que separa y otorga autonomía a lo político, económico, social y cultural (WALLERSTEIN, 1999, p.76).

Los griegos también heredaron la fascinación por 'lo infinito', donde se establece que la realidad es puro movimiento y que la verdad es inalcanzable (ya que se encuentra en el 'secreto vacío'). Esta tradición fue desechada y sólo ha perdurado la necesidad de buscar la verdad, como si fuera un legado insuperable. En realidad, cabría tomar en cuenta que las tesis de Parménides lograron hegemonizar la reflexión de la época debido al poder económico y político de su grupo social (comerciantes) y no por su mayor capacidad analítica. Fue el poder de su grupo social, no la competencia heurística de la lógica formal, lo que relegó a los márgenes o al olvido la fascinación por el infinito y las tesis de Heráclito sobre el movimiento de la realidad.

No obstante la hegemonía de la fascinación por la verdad, la fascinación por el infinito permanece en múltiples construcciones de sentido, desde la filosofía de 'estar en el mundo' de Heidegger hasta las ventanas hacia la otredad que avizoramos en la poesía y el arte. Por otro lado, las tesis del movimiento de la realidad han sido recuperadas en parte del pensamiento crítico, dando lugar a un creciente debate sobre la ausencia de un 'criterio único de verdad'.⁶

Producto de lo anterior cabe destacar que el debate sobre la conceptualización de verdad ha logrado un nuevo impulso en la agenda académica. Este debate es sólo un primer intento por explicitar el conjunto de premisas que requieren revisarse, pero estaría facilitando pensar la configuración de un 'locus de enunciación' que no se agota en la genealogía occidental. Entre otras aperturas lo referente a lo objetivo y a lo verdadero (en tanto ambas dimensiones del proceso investigativo) impone un ejercicio de reflexividad en el que "dar cuenta" es un acto de conocerse, por ende, es un acto de transformación tanto del sujeto cognoscente como del objeto de conocimiento. No hay fractura entre sujeto y naturaleza, tampoco hay distancia con lo observado, y menos objetividad ni realidad separada de la mirada que observa⁷ y es observada.

La riqueza de este debate estriba en releer la historia a partir de las fuerzas sociales que le confirieron determinada direccionalidad (análisis genealógico), permitiendo identificar o atisbar las direccionalidades que permanecen latentes en el presente (análisis arqueológico). Dicho de otro modo, la lectura genealógica aporta el conocer el movimiento de los acontecimientos en curso y también el movimiento que no hemos logrado definir desde los paradigmas científicos. No obstante, el movimiento de la realidad que escapa a nuestros análisis se despliega como una anomalía y evidencia que la mirada científica está cerrada sobre sí misma.

⁶ Entre los muchos textos que se están recuperando en torno a este debate, véase Husserl (1984), Nietzsche (2000), Zemelman (1992a, 1992b, 1987).

⁷ Para profundizar esta discusión véase Umberto Eco (1995), Francisco Gil Villegas (1982) y Esther Cohen (1994).

Pensar(nos) en América Latina

La incertidumbre de sentido que instala la reflexión posmoderna no alude a un 'todo vale', sino a la posibilidad de inventar al sujeto histórico de nuevo (Hopenhayn, 1997). Asistimos a tiempos en que cabe soñar con la emergencia del sujeto concreto como alguien que descubre la forma de escapar de las ruinas en que lo tiene sepultado el conocimiento científico. Dudar de nuestro 'modus' de conocer abre la posibilidad de compartir con otros modos de saber y construir puentes epistémicos entre diferentes rutas de conferir sentido a la experiencia. Es reconocerse como un 'otro par' en el ejercicio del pensamiento. En dónde la paridad se practica en el reconocimiento del 'otro', en su genealogía, en tener una relación política con sus referentes de sentido, y en dar cuenta que las lecturas del 'otro' comportan diferencias de poder: en otros términos, la paridad se construye en el auto reconocimiento como sujetos de poder. En este escenario nos podremos diferenciar y reconocer pares desde nuestro poder de pagar o no (económico), de decidir o no (político), de organizarnos o no (social), de identificarnos en signos (cultural) y también podremos reconocernos en el poder pensar (epistémico).

Descubrirnos pensamiento par del 'otro' –en este caso, del pensamiento atrapado en la tradición occidental- nos articula en una mirada diferente, en tanto conforma un espacio pos occidental en el cual se resquebraja la narrativa que señala al proyecto moderno como único articulador del sentido de la experiencia; no se elimina, más bien deviene etapa, lugar y repertorio de signos (artefactos culturales) que hace parte de una comunidad de sentido plural, fragmentada y múltiple que posibilita leer las experiencias situadas y en contexto. Eso sí, en este escenario el "otro occidental" se transforma en un signo más a interpelar y abandona la potestad de fungir como maquina articuladora de la interpelación.

Inventarnos par del 'otro' también conlleva asumirnos detentores y sujetos de poder; la falta de visibilización que tiene nuestro ejercicio, no invalida su potencialidad o su despliegue en la alteridad de los intersticios o vacíos institucionales de las prácticas académicas. Más que identificar los dispositivos culturales que inciden en la homogeneización globalizada del sentido (AGAMBEN, 2008), interesa indagar sobre 'las prácticas socioculturales por medio de las cuales se construye políticamente la subjetividad'; es decir, cada vez que entramos en relación con 'las redes mundiales de circulación de teorías y comunicación', importa conocer los significados que asociamos a las teorías en términos de sus condiciones de producción y su pertinencia con base en su recepción crítica.

La lectura de la diferencia favorece identificar los sentidos asociados al ejercicio del poder y a la posibilidad de ejercerlo. Con base en esta lectura, el movimiento de la realidad

deja ver que la experiencia del poder (no importa la esfera de su ejercicio: pública, privada, íntima) no acostumbra a reconocerse como propia; pero cuando lo hacemos, se vive como si ocupáramos el lugar del otro, del que lo ejerce como 'poder sobre' y en los campos de poder definidos por el otro. Con esta acepción del poder denotamos una visión atrapada en la modernidad y, por ende, extemporánea y limitada.

A partir de la mitad del siglo XIX, en virtud de la lectura marxista, el ejercicio del poder se conceptualizó limitado a los medios de producción; en cambio, en la actual globalización económica, el capitalismo ya no requiere del componente trabajo en la reproducción de la riqueza, por lo que la disputa ya no se sitúa en torno a los medios de producción; en realidad, los obreros -el otrora sujeto histórico del cambio- ha perdido consistencia, discurso y proyecto. En su reemplazo han emergido nuevos discursos, minoritarios pero trastocadores del espacio público; aludo a las narrativas de los homosexuales y de las mujeres, de los jóvenes excluidos, de los indígenas y los grupos migrantes. Así, en los tiempos presentes estos nuevos sujetos han logrado estatus político de un 'otro', no como un sujeto que disputa el poder político a los grupos dominantes, sino que han logrado posicionarse como sujetos que le disputan el poder de representación a partir de ser aceptados en su diferencia y especificidad.

Estos nuevos actores de la política evidencian que la definición de lo otro ha extraviado el rumbo, no sólo respecto de los sujetos concretos sino también de la estrategias seguidas por los dispositivos de control y regulación del sistema. Al menos así lo indica la arrogancia de la política estadounidense, que concibe a sus diferentes con base en posturas sobreideológicas (mundo musulmán), xenófobas (inmigrantes latinos) y displicentes (grupos empobrecidos del país). Por torpeza o estrategia política⁸ el gobierno norteamericano (de G. Bush) ha evidenciado las dificultades que tiene el proyecto occidental para disciplinar, o controlar, al otro (pese al poderío militar y tecnológico, la resistencia iraquí y talibán no ha disminuido).

En esta coyuntura histórica, las redes de los grupos de poder, el modelo económico, los sistemas de organización y regulación social, más la globalización massmediática están señalando que el proceso de integración del capitalismo mundial ha logrado universalizarse como idea de lo económico y lo político en los espacios institucionales de las sociedades latinoamericanas. Asimismo, en la medida que la red mundial de intercomunicación se ha incorporado a la experiencia cotidiana de los grupos sociales, cabe suponer que el sentido de

⁸ La versión recientemente difundida por la Cadena de Televisión CNN, estaría confirmando la tesis de James Petras quien sostiene que el Gobierno estadounidense, estaba en conocimiento del atentado del World Trade Center, y lo permitió deliberadamente como parte de una estrategia para controlar militarmente los países con las principales reservas de petróleo conocidas.

la experiencia ha comenzado a articularse más con relación al espacio sociocomunicacional que con el socioespacial (GARCÍA CANCLINI, 1995).

Las tesis que ven la experiencia televisiva como metástasis de la realidad están señalando que el espacio massmediático funciona como referente principal en el repertorio de signos que confieren sentido de pertenencia. En este contexto, es importante dar cuenta que lo global de los medios, de la política y de la economía no posee sentido fuera de la experiencia concreta de los sujetos. Lo global y lo local se integran en la forma que el sujeto significa su experiencia y al contexto en que ésta ocurre. De ahí que el concepto de globalización, en especial lo que dice de la relación que establecen los jóvenes con las producciones culturales de los massmedia, impone observarlo en tanto prácticas culturales que configuran determinadas subjetividades que direccionan la articulación de sentido de la experiencia.

Potenciar una reflexión desde las realidades latinoamericanas conlleva, por lo tanto, atender la 'expropiación' que los sujetos hacen de la narrativa globalizada en el proceso de significar su experiencia y la vigilancia epistémica que opera en el plano de la conceptualización de esta expropiación.

Lecturas globales, sentidos sin territorio

La vigilancia epistémica se traduce en historizar la mirada, donde el desprendimiento del legado occidental torna insuficiente la contextualización de lo observable, haciéndose necesario conocer la genealogía de la observación misma. De conocer, se entiende, los dominios de sentido que se han naturalizado en el calco categorial. Este voyeurismo epistémico conlleva a mirarnos en la construcción que hacemos del otro europeo, del otro indígena, e impone develar los condicionamientos culturales que estructuran los horizontes de la propia reflexión. Este ejercicio devela la trayectoria de las contrucciones de la realidad en el espacio provinciano del canon occidental, y permite configurar cartografías de miradas eurocéntricas que –en su generalidad– no se reconocen como tales, quizás porque la descolocación analítica implica necesariamente una deconstrucción valórica. El desprendimiento del otro, entonces, inicia en el desprendimiento de la propia lectura que hacemos de nosotros. No es entrar al vacío ni escapar, menos abandonarse en la comodidad de la esquizofrenia social. Tampoco es evolucionar ni alcanzar un 'mayor nivel de consciencia'. Más bien es una apuesta por abrirse a la relación con distintos saberes que practican micropoderes, opacos a la mirada académica, no obstante luminosos y forjadores de sentidos sociales en universos glocalizados. Los micropoderes transitan en lugares olvidados o en los intersticios conceptuales, conforman memoria y han comenzado a

cuestionar la historiografía. En efecto, las minorías sexuales, el movimiento de mujeres y los grupos indígenas, entre otros, han surgidos a la escena mundial con una visión crítica de las narrativas hegemónicas, denunciando el ostracismo que han experimentado por la indolencia de la mirada canónica y, de este modo han comenzado a desdibujar la versión oficial de la historia.

Conforme el ejercicio de vigilancia epistémica conlleva la disputa semántica y política de la producción del sentido y dar cuenta del atopismo sucio que opera en la expropiación de las categorías, asumo que la disputa semántica sobre sentido refiere a la lectura que los sujetos hacen de su experiencia y, principalmente, a la conceptualización que hace de esa experiencia una realidad.

Cuando Wittgenstein (1997, p.66) señaló que “[...] un significado de una palabra es una forma de utilizarla [...]” impugnó la posibilidad de representar discursivamente a la realidad, evidenciando que muchas proposiciones empíricas pertenecen más a nuestro sistema de referencias que al dominio de la experiencia. En la medida que cada signo se relaciona con un sentido (esto es, con la idea asociada al signo) y éste no necesariamente comporta una denotación (esto es, la vinculación a un objeto), el universo de signos que conforman nuestro repertorio cultural puede configurarse desconectado del mundo material. Entonces, el campo en disputa en la producción de conocimiento no es la experiencia (representación de las prácticas) sino los referentes de sentido que la significan (las prácticas de representación). Por ejemplo, analizar la experiencia de la globalización adquiere relevancia epistémica, política e histórica a partir de indagar sobre las prácticas culturales que visualizan y, por extensión, hacen visible a la globalización.

Historizar nuestra reflexión conlleva identificar los afluentes categoriales que interpelamos en la conceptualización de la realidad. Estoy convencido que reconocernos colonizados es el derrotero más corto para liberarnos de sus condicionamientos epistémicos. Esta liberación facilita dudar de nuestro modo de construir conocimiento y, sin duda, la traducción es un lugar que permite visualizar las potencialidades de este acto liberador, toda vez que ya no se ve como una construcción neutra que desliza a nuestro idioma y escena académica los sentidos contenidos en las categorías y conceptos desarrollados en otras realidades y/o idiomas.

Aceptando que el idioma es un clivaje de las construcciones de sentido, considero más estructurante el espesor simbólico que adquiere el uso del lenguaje en contextos situados socioculturalmente. De ahí que las traducciones que disponemos de las obras de Platón, Epicuro, Descartes, Hölderling, Heidegger y Levinas contienen alteraciones con respecto a las ideas que dichos pensadores escribieron. Así como Adorno optó por regresar a Alemania para disfrutar la libertad de pensar en su idioma, Kristeva (1999) acepta que toda

traducción es un acto creador. Es más, cabría reconocer la intraducibilidad de ciertas producciones literarias, ya sea por su arquitectura narrativa o por su capacidad de construir un ambiente sólo inteligibles para quienes se reconocen en las prácticas culturales en las que emerge.

Mi total reconocimiento a quien se anime a emprender la aventura de traducir a otros idiomas los textos del Neobarroco que exaltan la multiplicidad de voces de la región, que a través del tiempo articulan mixturas mestizas y carnalescas. Neobarroco que recorre líneas indelebiles de márgenes y vericuetos, inundando la región de una polifonía de discursos minoritarios disímiles. Neobarroco que contamina distintas producciones regionales, como los trabajos performancero de Las Lleguas del Apocalipsis y literario Diamela Eltit en Chile, la obra de Néstor Perlongher en Argentina y Brasil, la obra de Reinaldo Arenas en Cuba y, finalmente, reformulándose en el neobarroso rioplatense de Lamborghini, Copi y Salessi.

Sólo como botón de muestra de lo intraducible de algunas construcciones de sentido, leo un párrafo de 'Los trabajadores de la Muerte' de Diamela Eltit:

En qué sitio me puedo esconder cuando el alma se descalabra y un paisaje ni siquiera agreste lacera mi memoria donde el hombre me metió la mano por debajo del vestido y me zamarreó toda la parte interna que de puro terror ni sensaciones me acuerdo. Una fuga, una fuga, una fuga. Lo sé, esa fuga formó parte de un augurio, se convirtió en una imagen arracada de mi sueño en cuyo centro se proyectaban frenéticos una centena de presos agrupados por el líder, unos prisioneros que echaban la cárcel abajo a punzón limpio después de meterse guargüero abajo el pájaro verde que los anduvo alucinando y casi medio los mató y así nomás pues fracasó la huida, se desvaneció mágico y presagiador el sueño. Pase pues. Siéntese pues y cierre la boca llena de mugre que se gasta. Tome asiento y sírvase lo que desee. Para eso estamos. ¿Está cómoda?, ¿se siente como en su casa?, ¿desea una copita de vino blanco?, ¿tinto?, ¿un licor dulcecito?, tome pisco. Tómate un pencazo de aguardiente, mierda, porque ni te imaginai la que te va a llegar. Siéntese, siéntase en confianza, usted sabe que mi casa es su casa, señorita. Adelante pues, pase no más. Métete para adentro y no andís mirando cuestiones raras, ¿me oíste?.(ELTIT, 1998).

Si aceptamos que no existe el deslizamiento puro de los sentidos de un contexto sociocultural a otro, todo trabajo de traducción comporta un proceso de 'atopismo sucio'. Es decir, toda traducción es una configuración alterada, manchada, mentirosa y desviada de la producción de deseo primera. Por lo tanto, toda traducción es la creación de un nuevo sentido, por mísero e invisible que sea la suciedad del atopismo, siempre se arriba a un lugar reflexivo otro. En vez de ignorarlo, una tarea de liberación es asumir el desafío de indagar la potencialidad de reconocer la otredad de la teoría traducida.

Poderes minoritarios

Si las teorizaciones que disponemos no son traducibles a la experiencia latinoamericana, ¿cómo podemos pensar nuestras realidades? Si aprendemos a mirar con otros ojos, confío en encontrar caminos asertivos e iridiscentes. Sólo nos queda abrirnos a la sorpresa de avisarlos en los lugares menos esperados, como nuestro propio cuerpo que la razón a reducido a objeto, o en la expresión 'sin sentido' del campesino o indígena. Pero también podemos atender las producciones no científicas que articulan niveles de realidad que muestran lugares no vistos hasta ahora. De ahí que el desprendimiento de la herencia occidental y del 'proyecto de modernidad' induzca a aventurarse en afluentes de saber no académicas, logrando así recuperar narrativas que son referentes del sentido social y humano de las personas que tenemos la manía de estudiar.

La transdisciplinariedad de la reflexión conlleva traspasar las propias fronteras del canon científico, y adoptar las construcciones de la realidad que se producen en otros espacios narrativos, como los distintos géneros literarios, incluyendo sobre todo a la literatura suburbana; las producciones cinematográficas e iconográficas en general; el arte conceptual en sus variadas expresiones, performances e instalaciones, la música y el universo cultural que surge en torno a los rituales musicales. La cuestión, en todo caso, no es abordar estas producciones con el manual de la lógica formal bajo el brazo, sino dejarlas hablar e irradiar la realidad que construyen. Es decir, no procede tomarlas como una fuente de información sino como un ángulo de lectura y, por lo tanto, como realidades.

Sólo a modo de ejemplificar la riqueza analítica y comprensiva que permite este ejercicio, la literatura suburbana comporta una constelación fantasmagórica de narrativas que articulan sentidos de distintas dimensiones de la experiencia social. En estos pasquines, folletines, volantes, escritos anónimos que terminan de adquirir su significado en el proceso de lectura y circulación mano a mano, es posible construir interpretaciones de espesor simbólico sin igual de procesos políticos, acontecimientos y procesos sociales, discursos configuradores de prácticas e identidades sexuales y, en general, de las manifestaciones y ritualizaciones de los artefactos culturales de amplios grupos sociales.

Del mismo modo, en las producciones cinematográficas –exceptuando las historias hollywoodenses– transitan discursividades que rompen el imaginario construido durante siglos por el canon occidental. Por ejemplo, la película de los mexicanos Alfonso y Carlos Cuarón, *Y tú mamá también*, no sólo evidencia la debilidad de la juventud mexicana en configurar su sexualidad a partir de los estereotipos, sino también transita por una sexualidad oculta y misteriosa que los mexicanos han heredado de las culturas prehispánicas. Un legado cultural que discurre en la constelación de significados que anidan, por ejemplo, en las figura del 'mayate' y del albur entre hombres. En otros términos, el trabajo de los hermanos Cuarón plantea la experiencia de gozar el deseo sexual entre dos amigos como una práctica que sólo

comporta las dificultades que implica la culpa posterior acicatada por la moral católica muy anclada en el imaginario social. Hasta ahora no ha existido una lectura tan simple y limpia de juicios sobre la sexualidad de los hombres mexicanos.

Para finalizar deseo precisar que el desdibujamiento de umbrales y horizontes, no sólo desarma certidumbres, también inaugura potencialidades. Si se cruzan las líneas, si desaparecen escenarios resquebrajando las miradas que se articulan en lugares subordinados o colonizados, el residuo de realidad se desliza en el avisoramiento de configuraciones de 'lo real de lo otro' y, como ese otro también nos inventa, también se desliza en las configuraciones de 'lo real del propio lugar que mira (conceptualiza) lo otro'. Sería como detenernos en nuestro 'locus de enunciación'. En otras palabras, ya sea atrapados en la lógica de Parménides o en la aventura de la desconfiguración lógica que invita el hermetismo, traspasar las fronteras del andamiaje académico es adentrarnos en la incertidumbre del pensar que se desarma en el camino. En ese viaje las lecturas que dan espesor al vacío son autopoieticas. Estando en este momento del camino no nos pertenecen, sólo nos queda intentar la aventura de su enunciación.

REFERÊNCIAS

CASTRO-GÓMEZ, S.; MENDIETA, E. (Coord.). **Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate**. México, D. F.: Miguel Ángel Porrúa: University of San Francisco, 1998.

COHEN, E. **La palabra inconclusa: ensayos sobre cábala**. México, D. F.: Taurus, 1994.

ECO, U. **Interpretación y sobre interpretación**. Cambridge: Cambridge Press, 1995.

ELTIT, D. **Los trabajadores de la muerte**. Santiago: Seix Barral, 1998.

GARCÍA CANCLINI, N. **Consumidores y Ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización**. México, D. F.: Editorial Grijalbo, 1997.

GIL VILLEGAS, F. Heraclito y Parmenides: ontología y política. **Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales**, Mexico, D. F., v.18, n.110, p.9-25, 1982.

GÓMEZ-CASTRO, S. Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura. In: GÓMEZ-CASTRO, S. (Ed.). **La Reestructuración de las Ciencias Sociales en América Latina**. Bogotá: CEJA 2000.

HOPENHAYN, M. **Después del Nihilismo**: de Nietzsche a Foucault. Barcelona: Andrés Bello, 1997.

HUSSERL, E. **La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental**. México, D. F.: Folios Ediciones, 1984.

NIETZSCHE, F. Sobre la verdad y la mentira. **La Jornada**, México, D. F., 10 dic. 2000. Suplemento.

WALLERSTEIN, I. (Coord.). **Abrir las ciencias sociales**. México, D. F.: Siglo XXI, 1999.

WITTGENSTEIN, L. **Sobre la certeza**. Barcelona: Gedisa, 1997.

ZEMELMAN, H. **Título de la obra**. Ciudad de publicación: editorial, 2002.

_____. **Los Horizontes de la razón**: dialéctica y apropiación del presente. México, D. F.: Anthropos, 1992a. Tomo 1.

_____. **Los Horizontes de la razón**: historia y necesidad de utopía: uso crítico de la teoría. México, D. F.: Anthropos, 1992b. Tomo 2.

_____. **Conocimiento y sujetos sociales**. México, D. F.: El Colegio de México, 1987.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

AGAMBEN, G. **¿Qué es un dispositivo?** Conferencia dictada en la Universidad Nacional de la Plata (UNLP) en el acto de recepción del Diploma de Doctor Honoris Causa. 12 oct. 2005. Disponible en: <<http://libertaddepalabra.tripod.com/id11.html>>. Acceso en: 20 abr. 2008.

BAUDRILLARD, J. **Filosofía y massmedia**. México: Unam, 2001. Conferencia

BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S. **Modernización reflexiva**: política, tradición y estética en el orden social moderno. Madrid: Alianza, 1997.

DARÍO, R. **Obras Selectas**: azul, prosas profanas, cantos de vida y esperanza y España contemporánea. Madrid: Edimat Libros, 1998.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Rizoma**: introducción. Valencia: Pre-Textos, 1997.

_____. **El Antiedipo**: capitalismo y esquizofrenia. Barcelona: Paidós, 1995.

DERRIDA, J. **Palabras de agradecimiento**: premio Adorno. México, D. F.: UNAM, 2001.

DUSSEL, E. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, E. (Ed.). **La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas**. Caracas: UNESCO: FACES: UCV, 2000. p.59-77.

FEIXA, P. C. **El reloj de arena: culturas juveniles en México**. México, D. F.: Causa Joven, 1998.

JÁUREGUI, C. L. **La homosexualidad en la Argentina**. Buenos Aires: Tarso, 1987.

KRISTEVA, J. **El porvenir de la revuelta**. México, D. F.: FCE, 1999.

LANDER, E. (Ed.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas**. Caracas: UNESCO: FACES: UCV, 2000.

MOREIRAS, A. **Mulos y serpientes** [Borrador 1]. Durham: Duke University, 2002. Mimeo.

PERLONGHER, N. **Prosa plebeya: ensayos 1980-1992**. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 1998.

SALESSI, J. **Médicos, maleantes y maricas: higiene, criminología y homosexualidad en la construcción de la nación Argentina**. Rosario: Beatriz Viterbo, 1995. (Estudios Culturales).

ZERMEÑO, G. **Recrear el conocimiento histórico, un desafío de conocimiento permanente**. México, D. F., 2001. Seminario impartido en el posgrado Pensamiento Y Cultura En América Latina.

ZEMELMAN, H. **Problemas Antropológicos y utópicos del conocimiento**. México, D. F.: El Colegio de México: Centro de Estudios Sociológicos, 1996.