
Mimetismo y filosofía o cómo pensar las modernidades periféricas

Adolfo Chaparro Amaya

Abstract: This paper is a preliminary version of the introduction to my forthcoming book, *Modernidades periféricas* (Peripheral Modernities)¹. It offers a retrospective insight into the problematical question of the nature and character of the “periphery” in the case of Latin America. I start by presenting a general diagnosis of “Modernity” from a peripheral perspective, namely, by approaching synchronically, rather than diachronically or chronologically, the relationships between pre-modernity, modernity, and post-modernity in the case of Latin American thought. I then follow this diagnosis with an exposition of the methodology that I have developed throughout my research as an appropriate theoretical framework for my project. It is here that I want to insist on the need for a move beyond the concept of “mestizaje” to that of “mimetism,” both in its historical and cultural significance, as well as from a philosophical perspective. This step is a key turn, I contend, for tackling the question of “our” Latin American Modernities. I conclude by exposing the pragmatic implications of the liberal, the Marxist and the post-structuralist approaches to these questions. My position is an attempt to bring to light the shortcomings of each one of these perspectives and to develop a new possibility of approach, together with a new methodology, to the question of Latin American Modernities.

Keywords: peripheral Modernities, mimetism, post-structuralism, simultaneity, Latin American philosophy.

1. Introducción

La pregunta por las *modernidades periféricas* es de entrada una pregunta por la vigencia de los ideales modernos, por las ideas mismas de ideal y de modernidad, y por la forma en que participamos en su construcción. Por razones étnicas y culturales, pero también por razones tecnológicas y económicas, es legítimo preguntar hasta dónde los ejes de la historia se han ido desplazando de modo que el *logos* de la racionalidad heredada de los griegos, y los principios morales del capitalismo protestante, por ejemplo, han dejado de ser, en la actualidad, fundamentales en las elecciones culturales y en las decisiones económicas de muchas de las comunidades globales. Sin que se haya producido un cambio radical de paradigma económico o de matrices educativas, existe la sospecha de que las elecciones fundamentales de la cultura postmoderna, en su multiplicidad, no pasan necesaria-

mente por los grandes relatos de la emancipación ni tienen como inspiración privilegiada ‘los grandes textos de Occidente’.

Parte de la respuesta a esa sospecha surge del hecho de que el pasado *no* moderno ha vuelto como una extraña promesa de futuro en el horizonte de muchas naciones y comunidades. La forma como ese pasado se hace presente es distinta en la China, en la India, en Oriente Medio o en Latinoamérica. Si bien considero que la definición misma de modernidad periférica supone el reconocimiento de ese retorno en forma de simultaneidad de tiempos, no creo que sea necesario comprometer la definición misma de lo periférico como un pensamiento anclado en la utopía. O mejor, la utopía –que en principio tiene una diversidad de expresiones– es un tiempo entre otros en esa simultaneidad. Las idealizaciones que ofrece la tendencia utópica del pensamiento son normales en función de los retos nacionales y de las disyuntivas que anuncian los relatos globales, pero habría que pensar en lo *por venir* sin que el deseo se aplase indefinidamente en la carencia de su pura posibilidad, o sea, sin que se agote en su imposible realización. En ese sentido, lo prehispánico, igual que la Conquista, el crisol mestizo de nuestra identidad, el desarrollismo o la dependencia, así como cualquier otra figura del plano de trascendencia propio de cada época, funcionan virtualmente como presupuestos para el despliegue de los conceptos y las teorías, pero también de los flujos deseantes que hacen posible la diversidad de modos de vida y máquinas sociales en Latinoamérica.

No hay una identidad originaria que se proyecte a continuación como paradigma teórico a lo largo de la historia de Latinoamérica, aunque esa petición de principio resulte interesante como metáfora de los problemas del mimetismo teórico que comportan los estudios latinoamericanos en general. En el límite, se trata de describir ‘nuestra’ modernidad sin *telos* protector, sin método único, sin un *corpus* de categorías fundamentales previas a la descripción, sin un estilo argumental predefinido. Por eso mismo, no creo que sea posible una vuelta a los orígenes del saber ‘autóctono’, ni que sea indispensable la idea de una creación *ex nihilo* de teoría. Resulta especialmente pertinente aquí un comentario de Žižek en su lectura de Hegel:

La fractura entre un concepto universal y su forma histórica particular aparece sólo en una cierta época histórica. Lo que esto significa es que pasamos realmente de la universalidad abstracta a la concreta sólo cuando el sujeto cognoscente pierde su posición externa y él mismo se ve capturado por el movimiento de su contenido; sólo de este modo la universalidad del sujeto de

cognición pierde su carácter abstracto y entra en el movimiento de su contenido particular. (2015, 400)

Con esas precauciones, la idea de una descripción de las formas en que lo moderno se expresa en las sociedades y las culturas latinoamericanas nos pone en la tarea de encontrar un plano de difracción de los diversos ritmos, escansiones y contratiempos que suceden entre la causalidad histórica y la multiplicidad acontecimental, que va de la conquista y la colonización a la modernidad ilustrada, hasta la actualidad.

Esa renuncia a un modelo previo, sea epistémico o normativo, no impide que la investigación asuma la responsabilidad del pensamiento con la complejidad del presente, más allá de su posible aplicación. De eso justamente se ocupa la filosofía. Al fin y al cabo, las críticas agónicas de Richard Rorty a la tradición analítica, el ‘olvido’ de Michel Foucault respecto de la historia de la filosofía, la performatividad de los conceptos de Jacques Rancière o el constructivismo de Gilles Deleuze se podrían leer básicamente como modos de recuperar el presente para la filosofía, ya sea que se lo llame pragmatismo, cuidado de sí, reparto de lo común o plano de inmanencia. Quizás a eso aludía Jean-Luc Nancy cuando invocaba la inminencia “de las guerras y de las treguas, los contagios, las contaminaciones, las conexiones ecológicas, el sistemamundo de los geógrafos, el cómputo de ocho mil millones de seres humanos, el mestizaje de los esquemas plásticos y musicales, las derivas tectónicas de los espacios públicos, estados, ciudades”, todo ello como dimensiones intrínsecas y operadores necesarios de *nuestras* artes, de *nuestras* escrituras y de *nuestros* pensamientos (cf. Nancy 2014, 70). Donde ‘*nuestros*’ opera, al mismo tiempo, como un marcador local, como criterio sobre lo justo y lo injusto de la repartición, y como un resto de universalidad negativa siempre en construcción.

A continuación, quisiera presentar de manera sucinta el marco problemático, cuestiones de método, algunos conceptos y las perspectivas teóricas que considero indispensables para una aproximación filosófica a la pregunta por las modernidades periféricas. En la primera parte, ofrezco un diagnóstico de la modernidad entendido como un balance mínimo de los diferendos, las derivas y las interferencias entre premodernidad, modernidad y postmodernidad en perspectiva periférica. En la segunda, describo el plan esquemático del libro para el que este texto funge de presentación, como un pretexto para esbozar las cuestiones de método que lo hicieron posible. Para ello, esbozo el paso del concepto de mestizaje al de mimetismo, en su acepción histórica, cultural y propiamente filosófica, con la idea de que allí se concentran cuestiones claves a la hora de pensar ‘nuestra’ modernidad. Por último, examino con cierto detenimiento lo que implica la discusión entre teorías liberales, marxistas y post-estructuralistas en un proyecto que asume como formación de saber ineludible para su problematización los desarrollos y los debates de las ciencias sociales.

2. El diagnóstico

La modernidad es la primera de las culturas que se considera a sí misma como consciente de su propio presente,

capaz de poner en cuestión y superar el tiempo pasado, a la vez que promete un futuro siempre por descubrir, ligado a la confianza de los seres humanos en sus propias capacidades técnicas, creativas y cognitivas. En ese sentido, la ventaja de la modernidad sobre otras culturas no depende solo de la difusión que le ofrece la expansión mundial del capitalismo y la democracia, sino también de la producción científica y cultural que la caracteriza y, en particular, de la capacidad de los discursos y las teorías sociales que utiliza para justificar y cuestionar sus propios presupuestos.

Para lograr su legitimidad como ideal transnacional, la modernidad ha tenido que confrontarse con su propio pasado medieval y con el ‘medievo’ de las demás sociedades, iniciando así un intenso drama global en el cual la afirmación del presente sólo es posible por la negación de la multiplicidad de temporalidades y modos de vida que comportan las sociedades periféricas en Asia, África y América. La versión afirmativa de esa negación es una disposición geopolítica entre centro y periferia, en la que la periferia siempre aspiraría a ser como el centro. De hecho, hoy se habla de enclaves de centro en los países periféricos, de la misma manera que se reconoce la emergencia de periferias de pobreza y marginalidad en los países centrales. Sin embargo, los matices no terminan de alterar la asimetría inicial, simplemente resaltan la relación mimética como motor hegemónico de la relación centro/periferia y canon especular de la ex/a/propiación del otro.

Enfrentados a estas disquisiciones, desde la primera mitad del siglo XX, los teóricos latinoamericanos asumieron la cultura como un objeto *análogo* al de la totalidad filosófica, como si se tratara de fundar una ontología que tuviera sus límites, no en la descripción fenomenológica, sino en la experiencia colectiva. Filósofos, pero también científicos y ensayistas, implementaron nuevas teorías para dar cuenta de una realidad que percibían tan homogénea en el mimetismo de lo moderno como radicalmente heterogénea en su expresión, siempre en el esfuerzo por encontrar referentes identitarios fuertes o teleologías consensuadas que pudieran dar cuenta de ‘nuestro’ destino.

La forma como Hegel y Marx ligaron el problema de la modernidad con el tiempo, por la vía de la historicidad del espíritu y de la producción, explica su influencia en el horizonte histórico que sustentaba las reflexiones culturales. Desde luego, el marxismo y el hegelianismo dejan abierta la posibilidad para la deconstrucción periférica de la condición (post)colonial pero, al final, es muy difícil salir del esquema causal y teleológico que subyace a esos dos pensadores, tan potentes por otra parte en su visión emancipadora de las sociedades modernas. En una historia de las formas sociales, lo que se deduce es que, al colocar la dependencia tecnológica y el complejo de falta de cientificidad por encima de la diversidad sociocultural, en una relación de disolución ineluctable de ésta por aquellos, la proyección del otro –ilustrado / democrático / inventor– como destino se generalizó en una forma de reduccionismo que ignora el carácter problemático de la historia colonial así como las formas originarias de soberanía. De ahí, la naturalización del límite de las opciones de gobernabilidad en una disyuntiva necesariamente eurocéntrica: o las estrategias utópicas del proyecto socialis-

ta o las propuestas más pragmáticas del institucionalismo liberal.

De otra parte, desde los años ochenta, al tiempo con la difusión de las críticas de Jean-François Lyotard a los metarrelatos de la modernidad, se ha ido abriendo un archivo de proclamas, declaraciones, textos, testimonios y políticas locales que se remontan al siglo XVI como un discurso propio sobre los conflictos y las ambigüedades del ‘ser americano’. Por un cruce inesperado de la crítica filosófica con los saberes de la época contemporánea y la recuperación de los discursos de resistencia (post)colonial, de repente, los grandes relatos del progreso, la igualdad y la emancipación de la modernidad empezaron a ser relativizados simultáneamente por las genealogías, los ideales y los relatos originarios de las naciones periféricas, y por los lenguajes virtuales, operativos, sistémicos que caracterizan la condición postmoderna, al mismo tiempo. Desde entonces, por una reacción en cadena al efecto de homogeneización del espacio-tiempo del sistema-mundo, en la periferia los antropólogos, los historiadores, los sociólogos, los estudiosos de la cultura intentan aclarar cómo y por qué las tradiciones premodernas, las expectativas de modernidad y los efectos de la condición postmoderna resultan indiscernibles a la hora de describir el carácter heterogéneo de nuestras sociedades.

En ese cruce de discursos, ni los metarrelatos de la modernidad, ni las vueltas al origen ni los contra-ideales pragmáticos de la postmodernidad, por sí solos, parecían adecuados para comprender la simultaneidad que somos. En otros términos, no era plausible seguir leyendo la historia desde la ruptura entre lo pre y lo moderno sin seguir negando la relación entre modernidad y colonialidad. Tampoco era suficiente asumir la continuidad que disuelve lo post en lo moderno, como si los ideales modernos estuvieran intactos después de la historia republicana y se tratara simplemente de resolver su inacabamiento. En esa línea, igualmente, empezó a resultar fascinante la relación de ‘traslación espacial’ entre lo premoderno y lo postmoderno, para lo cual era necesario dejar en suspenso el desarrollismo acrítico y, a cambio, poner ‘unas junto a otras’ las temporalidades, las sociedades y las culturas. En fin, se abrió en diversas direcciones la invitación a pensar la incertidumbre que esa simultaneidad produce en nuestras expectativas teóricas, estéticas y sociales.

Ahora bien, la condición postmoderna no afecta tanto los presupuestos técnicos y productivos que legitiman la modernidad como los relatos que recrean los ideales que buscan su hegemonía política y cultural. Por una cierta herencia nietzscheana, que transformó ‘la muerte de Dios’ en una deconstrucción incisiva del logocentrismo, no es fácil hoy justificar los ideales clásicos o ilustrados sin que hayan pasado previamente por la crítica de sus efectos discursivos y de superficie. Por efecto de esa deconstrucción, que afecta tanto el centro como la periferia, se ha producido una suerte de desublimación epistémica de la filosofía y se ha expandido el realismo a modo de perspectivismo; la información ha desplazado el horizonte inagotable de la razón hasta convertirse en *pattern* y código privilegiado de acceso al mundo de la vida; el consumo ha terminado por invertir o pervertir (según se mire) el principio protestante del ahorro y la primacía de la producción en la axiomática del capitalismo; el tecnarcismo tiende a ser la identificación primaria de una eco-

nomía libidinal en la que primaban las pertenencias sociales; el ateísmo, el neopaganismo y el multiculturalismo han puesto en crisis los monoteísmos y los grandes mitos raciales de origen; los placeres y las comodidades del cuerpo han dejado en un segundo plano los cuidados del alma.

Para compensar la emergencia de las nuevas multitudes, la gubernamentalidad global ha reforzado los consensos jurídicos y normativos en cuanto a la universalidad de los principios del *mercado*, la *individualidad*, los *derechos humanos* y el *nacionalismo* como las formas legítimas de organización de lo social. Sin embargo, a pesar de la eficacia del dispositivo consensual, son cada vez más visibles los planos de disenso y divergencia, sea por el *ritornello* comunitario de lo premoderno, sea por las des-territorializaciones que el capitalismo posfordista ejerce sobre sus propios principios modernos, o sea por el simple agotamiento de valores, recursos y relatos que puedan legitimar el reparto de lo común. Los juicios implicados en el reparto no juegan al mismo nivel en el entramado de fuerzas, todavía informes, que van a definir el derrotero de la historia futura: de un lado, proliferación de guerras locales, lucha planetaria por recursos naturales, consumo como forma de discriminación; del otro, derechos humanos, democracia participativa, multiculturalismo; en el medio indecible, biotecnología, información abierta y entretenimiento global.

Por lo demás, los cuestionamientos a la modernidad no impiden que sus ideales sigan siendo un paradigma hegemónico para la mayoría de las sociedades. Los avances tecnológicos y los dispositivos de extensión de la democracia en todo el mundo siguen copando los planes de los gobiernos y de las instituciones. De la sospecha acerca de si los ideales de la Ilustración siguen siendo compatibles con la performatividad técnica, productiva, comunicativa y cultural de las sociedades ‘reales’, no se sigue que el discurso de la modernidad vaya a ser reemplazado necesariamente por lo que Frederic Jameson llamara en su momento *la retórica de lo descentrado y lo aleatorio, lo rizomático, lo heterogéneo y lo múltiple*. Pero es verdad que el repudio inicial de buena parte de la academia a las filosofías post-estructuralistas –caracterizadas y también caricaturizadas como pensamiento de la diferencia, la multiplicidad, el margen– expresa la ilusión de que en ese rechazo al discurso se pudiera también conjurar la multiplicidad de culturas y modos de vida, la experimentación continua de valores y posibilidades existenciales, la proliferación de hibridaciones que nutren el paisaje societal contemporáneo.

Este ensayo no es inmune a ese entramado dilemático de modos de vida y niveles de discurso que desbordan los referentes modernos de legitimación del futuro posible. ¿Cuál sería, entonces, la estrategia para avanzar? ¿Cómo describir la racionalidad subyacente a esa tensión entre la modernidad prescriptiva del modelo y la proliferación de nuevos modos de subjetivación? ¿Cómo criticar la relación colonialidad/modernidad agenciada por el Estado nación sin caer en una impostura mayor inspirada en lo originario? ¿Cómo enfocar los procesos de individuación social y cultural derivados de la tensión sistémica entre centro y periferia, entre lo global y lo local, entre lo universal y lo singular? Pero sobretodo, ¿Es acaso pensable lo por venir a partir de un diagnóstico tan incierto, o en

otros términos, cómo abrirse a la posibilidad de que las soluciones plausibles del problema sean radicalmente distintas de las premisas que lo describen?

3. Cuestiones de método

Una aproximación genealógica a la comprensión de la periferia latinoamericana sugiere no una matriz histórica o moral que opere como *a priori* del pensamiento, sino la descripción de las relaciones de intersección e interferencia entre los distintos tiempos que coinciden en el espacio del sistema-mundo. En esa lógica de la simultaneidad, ya desde el siglo XVI la búsqueda de patrones civilizatorios genera cuestiones y problemas étnicos, sociales y culturales que han ido cambiando de lenguaje y estrategia, y que aún preocupan a las sociedades latinoamericanas.

No es suficiente decir que en una perspectiva periférica la relación básica con la modernidad se establece a partir de la dinámica colonizadora que las sociedades occidentales le han impreso al conjunto del sistema como parte de la extensión del capitalismo en todo el mundo. La emergencia del pensamiento científico, el descubrimiento de las Indias occidentales y la impronta del arte renacentista en las formas de representación, son acontecimientos que hoy pueden ser leídos como la expresión cultural del capital, pero que son irreductibles a su explicación histórica. Así mismo, la muerte de casi cien millones de indígenas por agotamiento, violencia directa o enfermedad, la destrucción de sus creencias y formas de vida o la esclavización de grandes contingentes de poblaciones africanas no pueden ser justificadas por la expansión ‘necesaria’ del capitalismo en todo el mundo.

Esas dos facetas de la modernidad hacen parte del mismo balance: la primera se entiende como un legado universal, la segunda como el lastre político y el estigma moral de esa expansión. Después de la Independencia, los grandes descubrimientos en las ciencias físicas cambiaron nuestra imagen del universo y nuestro lugar en él; la industrialización de la producción creó un bienestar inusitado, masificó la utilidad de la técnica e intensificó el ritmo de la vida; la democracia representativa y los sistemas de comunicación masivos terminaron por involucrar a la mayoría de sociedades del planeta. Pero, como insiste Marshall Berman, el capital modernizó todos los aspectos de la vida social al tiempo que propició nuevas desigualdades y conflictos, dejando una estela de sufrimiento e incertidumbre acerca de cómo los individuos pueden mantener un mínimo de control sobre sus vidas (cf. Berman 1991, 44-45). Dado que ese contexto es más dramático en los países de la periferia, los paradigmas científicos y filosóficos que representan lo moderno han entrado en un periodo de revisión signado por el escepticismo acerca de un lenguaje que pudiera establecer criterios de verdad y marcos de justificación moral para sus descripciones, así como perspectivas unificadas que pudieran traducir las expectativas de tan diferentes sociedades, etnias, regiones y culturas que caracterizan el paisaje global.

En lugar de establecer la inconmensurabilidad como un presupuesto exclusivo del saber, habría que inscribirla en los fines de los discursos propios de las diversas culturas. Ello hace pensar que la racionalidad no es un hecho universal, sino una búsqueda permanente para hacer com-

patible las preferencias individuales y/o grupales con el conjunto social. En ese sentido, es sugerente la forma como Foucault llega a plantear diversas racionalidades –sea en la versión arqueológica de las *epistemes* que emergen y se clausuran cada época, en las formas jurídicas, en los dispositivos anatomo y biopolíticos de disciplina y control, o en los modos de subjetivación– y a partir de esa diversidad indica la necesidad de volver al punto de partida de la definición de modernidad, sugiriendo con ello que cada sociedad y/o cultura encuentra su propio camino para “salir” hacia la edad adulta de la razón (cf. Foucault 1994, 564). Para muchas comunidades afro e indígenas, por ejemplo, el reconocimiento multicultural reciente coincide con su *verdadera* Independencia remarcando la idea de que, en la periferia, el cruce de los distintos tiempos hace acontecimiento en la vida social.

Al abrir la pregunta por los modos de vida y por las diversas racionalidades en Latinoamérica, la certeza de esa diversidad se desdobra en un escepticismo lúcido sobre los alcances de la modernidad. El término modernidad dejó de encarnar la realización de los ideales de progreso, igualdad y libertad que lo habían consolidado como horizonte compartido. Los datos empíricos sobre pobreza, violencia y exclusión son elocuentes al respecto. Antes que elaborar nuevas epistemologías –que establezcan un criterio neutral sobre objetos, conceptos y estructuras que devienen cada vez más en dispositivos, discursos, modos de subjetivación–, se impone la tarea de encontrar la racionalidad de los procesos que nos corresponden como parte de la periferia, siguiendo lo que diversos autores podrían llamar *el principio de múltiples racionalidades inscritas en formas de vida complejas y contradictorias entre sí*. Tal prescripción obliga a partir del contrapunto irreductible entre la extensión del sistema global y la multiplicidad de los subsistemas sociales y culturales que lo componen en cada época. Antonio Cornejo Polar ha sabido plantear desde una crítica literaria indisoluble del análisis social esa *heterogeneidad radical*, de raíz, en nuestras sociedades (cf. Cornejo Polar 1994).

Un criterio de método para seguir ese principio es hablar en lo posible *desde* la proliferación de vías/voces que hacen acontecimiento en *nuestra* historia, y no tanto *sobre* la periferia ‘subdesarrollada’ como un dato objetivo que nos reduce de antemano a la condición de naciones/pueblos atrasados y dependientes. En la búsqueda de esa pluralidad de puntos de vista, las filosofías de la periferia se plantean al mismo tiempo como formaciones de saber, como genealogías del poder y como historias de los procesos de subjetivación, siguiendo la pauta foucaultiana según la cual la pregunta por el poder (social) es necesariamente una cuestión sobre la constitución del sujeto (individual). El intento de aclarar esas nociones en las condiciones que impone la (post)colonialidad latinoamericana augura una serie de dobleces y desajustes temporales, institucionales y epistémicos que están lejos de ser planteados y/o resueltos adecuadamente.

A partir de estas premisas, lo que propongo como esbozo de una metodología de trabajo que aquí apenas queda formulada, es la aproximación a la pregunta por las *modernidades periféricas* a través de una serie limitada de conceptos. La serie se organiza a modo de dispositivo genealógico y cognitivo, esto es, como un plano sobre el que se despliega la diversidad de mundos, lenguajes y

modos de vida que le dan contenido específico y sustancial al proyecto de las sociedades latinoamericanas en el conjunto del sistema-mundo. Dado que resulta imposible tener un punto de vista que comprenda todos los puntos de vista, para enfocar ese magma espacio-temporal se establecen parámetros de diferenciación que permiten desplegar cada vez el espacio-tiempo de una cierta *singularidad problemática*, y examinarla a través del prisma de un concepto particular. En esa perspectiva, asumo tarea de (re)construcción de conceptos como *simultaneidad, sistema social, estados periféricos, mimetismo, soberanía, mestizaje, renta de la tierra, biopolítica, caudillismo, hibridación, pluralismo jurídico, heterogeneidad social, axiomática del capital, teleología, poder constituyente, ciudadanías, populismo, comunismo, procesos de subjetivación*.

Muchos de estos conceptos son ya lugares comunes de los estudios latinoamericanos, pero justo por eso anuncian formaciones de saber a las que han contribuido los teóricos sociales y los críticos de la cultura. Una primera organización del archivo que describe la dinámica de esas formaciones, traza las planicies en que se despliegan los procesos, los conceptos, los modos de argumentación, la universalidad de su problemática. Esa decisión hace que muchas de las discusiones intrafilosóficas pasen a segundo plano a fin de hacer emerger la constelación de procesos, genealogías y conceptos que configuran cada nodo problemático. Desde cierta perspectiva, se trata de asumir la historia conceptual como método (cf. Koselleck, 2002), pero en este caso los conceptos *no* perviven a lo largo de la historia, sino que se ven atravesados por diversas formas de invención conceptual, por la alteración de sus componentes y, sobre todo, por la necesidad de trabajar los conceptos en su inscripción temporal, dentro de los problemas de los que se ocupa cada capítulo.

En ese ejercicio, los conceptos no desaparecen, pero pierden su relevancia a medida que se despliegan los planos de composición, los mapas intensivos, las instancias teóricas donde sucede la emergencia y la clausura de una determinada secuencia problemática. Al darle prioridad a los problemas, las relaciones de poder se despliegan como formaciones de saber, y viceversa. Tenemos la impresión de que los problemas se acumulan en la historia de América Latina, pero eso no implica que haya una continuidad histórica en sus componentes, ni en sus conceptos, ni en su pertinencia. Aun así, se puede hablar de un esquema histórico básico que establece límites a la variación. Según ese esquema, si en la primera parte de la investigación se impone la pregunta por la presencia del pasado prehispánico en el presente de la 'modernidad colonial', en la segunda prima el vector de lo múltiple y lo heterogéneo en un presente que a veces disiente y a veces coincide con la modernidad consensual ilustrada y con las versiones más sofisticadas del pluralismo liberal. Si en la primera se ignora el acontecimiento de la Independencia como vector de la historia colonial con el fin de resaltar la continuidad de la soberanía estatal hispánica, las prácticas miméticas de socialización y los dispositivos de colonización, en la segunda, ese es justamente el lugar privilegiado de problematización, bajo el supuesto que el Estado nación y el discurso jurídico que lo justifica como el universal *par excellence* no termina de hacer sistema con su entorno.

Señalo por ahora algunas estrategias retóricas para asumir el reto de hablar sobre lo propio desde una lengua (filosófica) extraña. La primera es otorgarle a los conceptos un plano de infinitud y no de universalidad, de modo que en lugar de buscar la variación periférica de conceptos definidos previamente, sea el concepto en su singularidad el que se gana esa infinitud por su capacidad para procesar, explicar, atraer los materiales, los procesos, los datos que configuran cada problema. Otra estrategia, inspirada en Deleuze y Guattari (*¿Qué es la filosofía?*), es establecer los conceptos *coexistentes*, normalmente tomados de la teoría y las ciencias sociales, que le otorgan un grado de endoconsistencia a cada eje problemático. Por último, en un plano argumental, intento construir los conceptos en la tensión centro/periferia (i) como una valoración constante de los puntos de vista y niveles de análisis que supone esa oposición, (ii) en un continuo desciframiento de los 'ritos de paso' entre los diferentes géneros discursivos: explicativo, normativo, narrativo (Lyotard), (iii) afinando los nexos onto/lógicos entre el material descriptivo (percepciones, narraciones, imágenes, datos) y el instrumental epistémico (teorías, conceptos, hipótesis, argumentos).

Pero, aun tratándose de un texto introductorio, no es suficiente establecer la formalidad del método y definir temáticamente los problemas. Siempre está el riesgo de perder de vista el alcance del proyecto, en dos aspectos claves. En parte, por los problemas epistémicos que plantea la temporalidad propia de cada formación de saber. Pero sobretudo, por la condiciones de (im)posibilidad que plantea el presente ineludible de la escritura con todas las co(i)mplicaciones que supone la noción de *mimetismo del pensamiento*. El punto es que el mimetismo no funciona solamente como criterio de socialización colonial, sino como doble epistémico de la investigación. Eso significa que, además del hecho que los conceptos 'propios' más fáciles de reconocer en múltiples escenarios políticos, culturales y discursivos de los estudios latinoamericanos estén los de *mimetismo* y *mestizaje*, éstos se han convertido en paradigmas metafóricos de la dinámica que adquieren las formaciones periféricas de saber en nuestras culturas.

Surge aquí un problema típico de toda teoría periférica. De una parte, sabemos que 'la filosofía' ha logrado consolidar un repertorio de conceptos y razones para defender la modernidad como un nuevo paradigma para el pensamiento: reflexivo, con alcance universal, lógicamente científico. De otra, se impone la dificultad de la adopción de conceptos surgidos en la tradición occidental en cuanto duplican el problema del mimetismo cultural y crean una expectativa sobre la legitimidad filosófica de esa operación sincrética. La experiencia de ensayistas y filósofos americanos hace pensar que no se trata simplemente de establecer conexiones inéditas entre los conceptos asimilados y los discursos nuestros, sino de establecer criterios de legitimidad que posicionen los conceptos dentro de problemas considerados como 'propios' y, lo más importante, que ayuden a definir lo que se considera propiamente un problema. En consecuencia con esa tradición, asumimos que no todo puede ser 'invención' conceptual, pero apostamos a que la conciencia del mimetismo disponga el espacio de un tipo de (de)construcción conceptual adecuado a una problematización periférica de la historia y el pensamiento.

Si bien las teorías modernas sirvieron para ambientar la idealización del mestizaje como molde sincrético del nacionalismo, con el tiempo perdieron eficacia para dar cuenta de los nuevos modos de subjetivación, de las nuevas luchas sociales, de la persistencia del racismo como un zócalo inmovible de las relaciones de poder, de los problemas identitarios en los estados periféricos dentro de la dinámica del capitalismo posfordista. En esa deconstrucción se hizo ineludible pensar el mimetismo como un concepto procesual anterior y con más alcance que –aunque indisociable de– el de mestizaje. En términos de historia conceptual, el acento en el mimetismo hizo que en lugar de identidades nacionales o identidades étnicas sustanciales, se empezara a hablar de identidades complejas, de *transculturación*, de fronteras porosas entre lo nacional, lo étnico y lo global, de *culturas híbridas*, de mezclas que articulan componentes heterogéneos –los objetos, los discursos, el tiempo vivido, lo sensible– distintos a los de la raza o a los de la pura interculturalidad simbólica. Desde luego, eso no impidió que la jerarquización racial del mestizaje –que otorga una identidad preindividual a los sujetos de acuerdo a su grado de pigmentación racial– siguiera teniendo un peso decisivo en la vida social.

A mi juicio, el concepto de mimetismo es más complejo que el mestizaje por su anterioridad de derecho en la historia colonial. De hecho, se lo podría aplicar también a la relación de los imperios inca y azteca con las más diversas culturas sometidas en el proceso de su consolidación. Deleuze y Guattari han afirmado rotundamente que ‘mímesis’ es un mal concepto, aunque en principio no estaban pensando en la condición disciplinar de los cuerpos colonizados, sino en la afirmación del simulacro en el arte y en la creación lingüística y semántica de las lenguas menores y/o fronterizas (cf. 1988, 82 ss). La manera en que Homi Bhabha ha descubierto en el mimetismo una fuente de diferenciación colonial, sin abandonar la dinámica de diferencia y repetición propuesta por el propio Deleuze, le da una nueva dimensión:

El mimetismo es el signo de una doble articulación; una compleja estrategia de reforma, regulación y disciplina, que se ‘apropia’ del Otro cuando éste visualiza el poder. El mimetismo, no obstante, es también el signo de lo inapropiado, una *diferencia* [...] una amenaza inmanente tanto sobre el saber ‘normalizado’ como sobre los poderes disciplinarios. (cf. 2002, 112)

Desde luego, hay otras fuentes de diferenciación ontológica, pero en ese pliegue cultural se encuentra un problema ineludible de la teoría postcolonial. Esto es, cómo conceptualizar la historia de las instituciones coloniales y postcoloniales a partir de la heterogeneidad de formas de expresión que las realizan, además de las versiones ‘originarias’ de esas instituciones que no hemos terminado de conocer y/o apropiar. Para ello, basta pensar en el monoteísmo, el monolingüismo y la monogamia como dispositivos masivos de hispanización sociocultural que no tienen como premisa el mestizaje ‘de sangre’.

De otra parte, el mimetismo permite revisar las teorías del exotismo que tienden a relegar el discurso, los proyectos políticos y las dinámicas sociales americanas en el limbo del realismo mágico o en la diferencia irreductible como último bastión de la conciencia de sí. A pesar del

dictum de José Lezama según el cual la novela es producto europeo, hay varios momentos en los que el pensamiento latinoamericano parece encontrar su mejor elaboración del mimetismo, si se quiere la más original y la más universal, en la literatura. El resultado ha sido la elaboración colectiva de diversos mundos dentro del mundo latinoamericano. Todos esos mundos hacen parte del archivo de lo decible. En términos de archivo, *lo decible* pone en juego todos los discursos –aún los más agudos, autorreferenciales y autocríticos– en el espacio de articulación, superposición e intersección indisoluble que supone su particular repetición como enunciado; de la misma manera que los mestizajes, las hibridaciones, las originalidades, los exotismos, los subdesarrollos que componen el plano de inmanencia de lo social no dejan de coincidir sobre los planos que configura *lo visible*.

Lo que me interesa resaltar con la distinción entre mimetismo y mestizaje es que, a fin de responder a las nuevas realidades, fue necesario inventar nuevas categorías, enfoques teóricos y formas de problematización que respondieran a formas culturales que no terminaban de fijarse en la memoria colectiva cuando ya eran sometidas a nuevas variaciones fenoménicas. Lo mismo puede decirse después de la Independencia. Si los modelos normativos de la República hacían pensar en un futuro moderno más o menos determinable, deseable, compartido, en adelante esas discusiones y puntos de vista tendrían que pasar la prueba del presente, al ser confrontados con la deconstrucción de los moldes identitarios disponibles –hispanos, negros o indígenas– y con las nuevas desigualdades estructurales que implicaba la inserción de las nuevas naciones en la economía internacional. Esa inserción, como se dice hoy en lenguaje decolonial, era también epistémica. Conceptos como producción, progreso, disciplina, técnica, tecnología, humanismo, clases sociales, se fueron instalando como referentes explicativos en los cuales, más allá de las discusiones explícitas, vendrían a coincidir marxistas y liberales.

4. El tercero excluido en la disputa teleológica entre marxismo y liberalismo

Tanto el marxismo como el liberalismo siguen gozando de una ventaja respecto de cualquier otra forma de cultura intelectual, en la medida en que se las asume en la mayoría de nuestros países como referentes normativos, críticos, teóricos y procedimentales de acceso a la nacionalidad y a la modernidad. Eso no impide que tanto el uno como el otro tiendan a ser desplazados sin que terminen de abandonar su nicho fundacional como ideologías básicas de referencia. Se producen así engendros conceptuales y constitucionales como en el caso reciente de Bolivia donde, de la definición inicial del pluralismo como la existencia de distintos *mecanismos* jurídicos que se aplican a las mismas situaciones, se pasa a una definición ontológicamente más densa que supone la presencia de más de un *orden* jurídico en un campo social (cf. Griffiths 2007, 111). Es posible que a largo plazo la oposición entre unidad y pluralidad se resuelva a favor de la autopoiesis jurídica del Estado boliviano, pero la cuadratura del círculo en la teoría actual no termina de aclarar cómo reeditar el republicanismo de herencia hispánica y liberal

bajo los parámetros de una pluralidad que incorpora la nueva ciudadanía indígena y popular, sin perder los requisitos de universalidad e individualidad que suponen el capitalismo y el sistema político global. No es mi intención aclarar ahora cómo se articula esa amalgama de doctrinas, prácticas y tradiciones en *nuestro* contexto/pensamiento, pero sí adelantar la hipótesis de que en la periferia todas ellas fueron replanteadas, puestas en otra escena del discurso, por la coincidencia entre la emergencia de ‘lo originario’ (que no se agota en el multiculturalismo) y la recepción creativa del posestructuralismo. Esa recepción contribuyó a trazar nuevas cartografías de la sociedad, la política, el arte y la cultura. Para simplificar, digamos que el *lapsus* identitario que había generado el abandono del canon del mestizaje se vio reforzado por una desconfianza hacia los paradigmas liberales y marxistas de la modernidad, y dado que los llamados filósofos posestructuralistas habían venido trabajando sistemáticamente desde el ‘afuera’ de tales paradigmas, algunos de ellos se convirtieron en una referencia importante de las ciencias sociales y la filosofía entre académicos, artistas e intelectuales de la periferia.

Sin la pretensión de hacer un balance de la historia teórica reciente, es apenas justo mencionar conceptos y perspectivas teóricas que fueron adaptados a la discusión periférica y que han sido retomados en esta investigación. Ya hemos hablado de la noción de ‘múltiples racionalidades’, postulada por Foucault, con gran impacto epistémico y cultural a la hora de dar fundamento teórico a las políticas descolonizadoras. Igualmente interesante ha sido la adopción de las relaciones horizontales de poder, la ‘microfísica del poder’ propuesta por Foucault, además de la adopción más reciente del repertorio de teorías y conceptos relativos a la biopolítica y la gubernamentalidad, entendidas como teorías especialmente útiles para el análisis y la descripción postmarxista de las relaciones de poder en sociedades periféricas. En el ámbito de la estética y la cultura, las críticas ya mencionadas de Lyotard al metarrelato de la modernidad brindaron herramientas para restituir la complejidad del ‘género narrativo’ de las culturas minoritarias frente a la especialización de los géneros explicativo y prescriptivo en las culturas eurocéntricas. En el marco de la oposición entre el universalismo moderno de la ética y el comunitarismo originario, el concepto de ‘otro’ propuesto por Levinas se adoptó como criterio hermenéutico y como principio de responsabilidad frente a las exclusiones heredadas de la Colonia y convertidas en la República en matriz invisible del orden social. Desde luego, Levinas no es posestructuralista, pero junto a este concepto de otro se fueron decantando las consecuencias que Derrida ha sacado de su lectura de Levinas respecto de la justicia más allá del derecho, de la hospitalidad, de la enemistad, del perdón o de la posibilidad de considerar el animal como un otro, todas ellas pertinentes en nuestra discusión.

El impacto de Derrida también tiene consecuencias metodológicas. Con el tiempo, los conceptos de diferencia y deconstrucción pasaron de ser muletillas teóricas a estrategias epistémicas claves para criticar ciertos fundamentos de la modernidad filosófica y del falogocentrismo de la civilización occidental. Junto a Derrida ha ido calando un grupo de autores que discuten con la línea de la filosofía política que va de Hobbes y Hegel a Habermas y

Rawls, en la medida que no consideran suficiente una explicación consensual y procedimental de la legitimidad y la constitución del Estado. Algunos de ellos se inspiran en la obra de Carl Schmitt, rescatando su talante realista y su perspicacia genealógica, a la vez que reorientan su teoría en direcciones políticas diametralmente opuestas. De ahí el interés por Giorgio Agamben y Roberto Esposito, los cuales, además de relanzar la biopolítica propuesta por Foucault, han ido decantando una perspectiva teórica común que gira en torno a los conceptos de soberanía, ley, campo, excepción, inmunidad, comunidad, entre otros, con los cuales han logrado delinear una nueva filosofía política que parece especialmente pertinente en las condiciones de precariedad, exclusión y excepcionalidad jurídica en que vive la mayoría de las poblaciones periféricas.

Los conceptos que discuten/prolongan la tradición marxista han ido entrando más tímidamente en la discusión. Es el caso de la ‘desterritorialización’ (cf. Deleuze y Guattari, 1995) que el capital ejerce, no solo sobre el territorio, sino sobre las prácticas económicas, simbólicas y comunicativas en general. Otros ensamblajes conceptuales más ricos, como los que usan Deleuze y Guattari para diferenciar los diferentes tipos de máquina social: salvaje, despótica, civilizada, a pesar de su pertinencia, no tuvieron el mismo impacto; quizás por la facilidad con que esa tipología puede ser reducida al historicismo marxista, sin necesidad de pasar por la crítica al psicoanálisis ni tomarse en serio el concepto de máquina deseante. En esa línea, quisiera mencionar los desarrollos de Fredric Jameson y Homi Bhabha, el primero por incorporar el posestructuralismo en la descripción de la lógica cultural del capitalismo, y en la recreación crítica (no reactiva) del término ‘postmodernidad’; y el segundo, por la utilización de los filósofos posestructurales en la construcción de una teoría especialmente relevante sobre el *lugar de enunciación* en las culturas periféricas. Para Bhabha, los debates del postmodernismo en perspectiva premoderna “han cuestionado la astucia de la modernidad, sus ironías históricas, sus temporalidades disyuntivas, sus paradojas de progreso, su aporía representacional” (2002, 215).

Ahora bien, como no responden directamente a las cuestiones sociales, ni aportan a la implantación de un Estado de derecho como instancia ascendente del poder constituyente, ni proponen soluciones claras a los problemas en que prolifera su discurso, los posestructuralistas pasaron fácilmente de renovadores a culpables de la confusión teleológica de la época. El problema, se dice, es que al eludir la justificación ética, esas tendencias pueden ser utilizadas políticamente para los más diversos fines. Una objeción al paso a este reproche es que es justamente la diversidad de fines la que expresa el mínimo de liberalismo que se exige para la vida en común. Es la diversidad ya normalizada la que hace posible el intercambio y la transmisión de bienes, técnicas, lenguajes, información, saberes, servicios y entretenimiento que satura la vida social propia del capitalismo en la actualidad. En ese sentido, no creo que el problema del posestructuralismo sea la aparente dificultad de su aplicación o su aparente dificultad teórica; el punto es que no cumple con las expectativas de modernidad que el canon académico –marxista-rawls-habermasiano– ha establecido en

los límites de una comprensión básicamente normativa del mundo contemporáneo.

Sin embargo, esa decepción no autoriza a establecer una dicotomía entre humanidades (posestructuralistas) y ciencias sociales (normativas), como si se tratara de un dilema entre el uso de textos ‘auténticos’ pero irrelevantes (por ejemplo, el mito o la literatura) y la aplicación de categorías universalmente válidas a diagnósticos sociales ‘realmente’ significativos. Para Lidya Girola, la visión de una América Latina mágica, maravillosa, ininteligible, irreductible a los marcos racionalizadores y secularizadores de la modernidad, reemplaza el discurso de las ciencias sociales en cuanto considera que esa es la *realidad verdadera y profunda*. Bajo ese supuesto, concluye que se trata de una mirada *romántica e ineficaz* que ignora los factores políticos y culturales de la dominación. La causa de esa ignorancia, para Girola, es que el –mal llamado– *postmodernismo* estaba destinado a rescatar el carácter mágico de la realidad latinoamericana y que, por eso mismo, sería incapaz de ofrecer herramientas para pensar los ‘verdaderos’ problemas latinoamericanos (cf. Girola 2007, 95 ss). En ese ajuste de expectativas, y en una lectura tendenciosa del carácter crítico del posestructuralismo respecto de los ideales modernos, Girola hace un esfuerzo por demostrar que hay una ruptura epistémica entre la visión literaria ‘dominante’ hasta los años ochenta, y el auge posterior de las ciencias sociales, concebidas como un dominio claramente separado de las ciencias humanas y la literatura. No es difícil mostrar la capacidad de la literatura latinoamericana para ‘denunciar’ toda clase de explotaciones y desigualdades, de la misma manera que es imposible establecer la emergencia de unas ciencias sociales ajenas a las ciencias humanas. Desde luego, es muy fácil ignorar la simultaneidad de estos procesos con el fin de poner en primer plano un tipo de sociología científica y progresista que habría venido a salvar las ciencias sociales de las ‘imposturas’ postmodernistas por el uso adecuado de un método ajeno a la crítica literaria y a otras ciencias humanas como la lingüística, el psicoanálisis, la psicología o la filosofía.

Por ahora, podríamos estar de acuerdo en que éstas y otras críticas más sofisticadas –como las de Appiah, para quien “la postcolonialidad es una condición correspondiente a un grupo pequeño de pensadores y escritores estilizados a modo occidental que mediatizan el intercambio de mercancía cultural del capitalismo global en las zonas periféricas” (cf. 1991, 348)– no dejan de ser sintomáticas de un deseo de pureza representativa que solo concibe la teoría social dentro de un marco de científicidad explicativo (o de autenticidad cultural) que la exime de preguntar por los presupuestos de la teoría misma y por la construcción conceptual que la hace posible. En una visión retrospectiva, y en medio de un proceso de recepción todavía en marcha, se puede afirmar que las teorías posestructuralistas tuvieron que pasar en Latinoamérica por la rejilla del liberalismo y el marxismo, como discursos más arraigados en la academia, la economía y la política; y que al poner en primer plano las consecuencias teóricas de la heterogeneidad que constituye a las sociedades periféricas dejaron una duda irremediable sobre el prestigio ético y teleológico del que gozaban el utopismo marxista y el normativismo liberal.

Desde una mirada arqueológica, habría que decir que los discursos involucrados en la polémica, todos, siguen un vector de atracción idealizado por el proyecto de una teoría latinoamericana o, en su defecto, de un discurso producido *desde* Latinoamérica, que responda a las realidades periféricas, del Sur, emergentes, la cual debería contar entre sus presupuestos con el *background* de la discusión académica global. En esa perspectiva dialógica, la recepción del posestructuralismo se justifica en el parámetro moderno de construir una teoría abarcadora y suficientemente robusta como para superar –sin renunciar a– los anteriores paradigmas en términos hermenéuticos y explicativos. Dicho de otra manera, la influencia del posestructuralismo está mediada por los principios y la lógica del liberalismo y el marxismo en tanto en cuanto estos definen –a pesar de, o justo por, el monopolio discursivo que deriva de su disputa– el límite de lo decible en el discurso de políticos y científicos sociales en la periferia. Esa mediación ha hecho que conceptos, teorías y perspectivas posestructuralistas sean ignorados, simplificados o duramente cuestionados, cuando no cumplen con el mínimo de horizonte prospectivo (para el marxismo) o normativo (para el liberalismo). Algo semejante ocurre con los discursos y las prácticas ‘originarias’. Una explicación posible es que, al margen de las discusiones meta-teóricas, la dinámica aplicada de las ciencias sociales obliga a contemporizar el discurso moderno con el presente del sistema-mundo a fin de medir el impacto del ‘atraso’ de los países en desarrollo en términos de justicia, igualdad, bienestar y derechos humanos. En ese bloque consensual, el posestructuralismo sirve si y solo si refuerza el horizonte marxista-liberal en términos de agencia, emancipación y/o acción social, lo cual parece justificado.

En medio de la incertidumbre global, las poblaciones de los países periféricos se aferran a la posibilidad de encontrar en la consolidación del Estado y del Mercado un mínimo de garantías para su bienestar económico y para la realización de sus derechos. Por esa vía, los procesos sociales han establecido no solo el objeto sino los criterios de legitimación de la teoría. Entusiasmados por la posibilidad de incorporarse al presente de la historia global, muchos de los antiguos críticos del Estado lo defienden como el mínimo técnico e institucional que los estados latinoamericanos necesitan para entrar en ‘algo’ que ya no se puede llamar modernidad pero que implica básicamente salir de la pobreza, el analfabetismo, el ‘subdesarrollo’ técnico y tecnológico y la desigualdad. En ese sentido, ya no cabe el discurso postmoderno sobre la diferencia ni las críticas radicales a la institucionalidad estatal. El consenso rawls-habermasiano funge como un ideal alcanzable que ofrece, a la vez, el realismo crítico y el anhelo emancipatorio suficientes para cifrar las expectativas de los ciudadanos. La ciudadanía es, por eso, la forma como esta modernidad renovada ha reactivado el lenguaje de los derechos con el fin de hacer efectiva la inclusión de las diferencias étnicas, de género, productivas y culturales.

La tarea del posestructuralismo en ese propósito ha sido ayudar a poner en evidencia y a tematizar críticamente los más diversos procesos de diferenciación, a nivel macro y microsocioal. Pero lo que se devela como matriz normativa y explicativa es la fórmula del consenso, esto es, del liberalismo de los derechos atemperado con principios socialistas que permiten hablar de un giro consen-

sual en la investigación social y en la teoría política. El disenso se convierte así en el elemento negativo de una dialéctica que termina por imponer los criterios de igualdad y universalidad. Al subordinar el discurso de la diferencia al problema de la igualdad, y el de la heterogeneidad de racionalidades al del consenso, lo que se impone en la producción teórica es la unificación de las teorías alrededor de ‘lo social’ y la hiper-valoración del papel del Estado –y en su defecto del Mercado– en la prospección y solución de los problemas a través de políticas públicas. Ese giro es la tendencia general, pero resulta significativo en teóricos interesados en el posestructuralismo como Néstor García Canclini, Martin Hopenhayn o Nancy Fraser quienes, en algún momento, han decidido matizar, ensamblar y/o denegar los enfoques y conceptos tomados del posestructuralismo para adoptar teorías periféricas con una finalidad claramente normativa. Quizás el más lúcido y complejo de esos intentos se logra en *La razón populista*, la obra de Ernesto Laclau (cf. 2005), por el rigor dialéctico con que posicionó el populismo como problema de la filosofía política contemporánea y como matriz de la política latinoamericana.

Al final, se puede hablar de la creación de un *corpus* práctico-conceptual y un *dispositivo* político-teórico híbridos que intentan compatibilizar las filosofías del consenso y de la diferencia en Latinoamérica. Ese matiz permite entender cómo en lugar de un debate teórico –para el cual no existe un plano de coincidencia epistémico o programático– se trata de justificar un pragmatismo *tout court* interesado en la transformación del teórico social, de modo que migre de su rol como (posible) productor autónomo de teoría al de investigador corresponsable de una práctica institucional constructiva. Así como asumimos el papel de usuarios creativos de la civilización tecnológica que avanza en ‘otra parte’, terminamos por incorporar las teorías al uso de acuerdo a su pertinencia para la integración sistémica a la sociedad global.

5. Epílogo

En las sociedades periféricas, y en la nuestras de un modo particular, la finitud ha interpelado a la teoría para obligarla a responder a la condicionalidad histórica de lo contingente. Si queremos sortear las posibilidades y las incongruencias que derivan de esa interpelación, habrá que inventar, trazar, producir una *episteme* en la cual los viejos y los nuevos discursos estén disponibles en el universo cada vez más abierto y hegemónico de lo social/virtual, sin que sea ya pertinente la distinción entre juicio y valor, entre objetividad y procesos de subjetivación, entre crítica y agenciamiento, y sin que la historia tenga ya una incidencia clara como forma de precedencia o anticipación del futuro. El resultado, diría Bhabha, es una disociación entre la historia periférica como la fuente de ‘nuestras’ ciencias humanas y los reclamos del universalismo. Para tratar con ese paralelismo no euclidiano, propongo describir el plano de consistencia que ofrecen los discursos desde al *a priori histórico* donde emergen y en donde se clausuran las distintas formaciones de saber (Foucault), de modo que el límite de lo decible esté dado por los procesos socio-históricos en que se inscriben los problemas. Al articular el a priori histórico de las formaciones de sa-

ber con los procesos históricos, se pone en funcionamiento el plano de inmanencia adonde concurren los más diversos conceptos.

Ese plano de inmanencia tiene como continente discursivo un plano de consistencia para el cual no son relevantes inmediatamente los conceptos sino la circulación de los enunciados que han hecho posible la hibridación de las teorías del consenso y la emancipación con las del disenso y la heterogeneidad, como formaciones de saber consustanciales al devenir actual de los países latinoamericanos. Sin embargo, la precedencia del presente como un tiempo inacabado hace que la inyunción de responsabilidad con ese presente no pueda traducirse simplemente en un *a priori* epistémico particular o en un deber ser fundamental, sino en la emergencia de las formaciones de saber en curso sobre un plano de inmanencia propiamente periférico. Se requiere por ello de una geofilosofía que deconstruya los triángulos dilemáticos que nos conciernen –América o Europa u Oriente; Grecia o México o Israel; local o nacional o global; centro o periferia o periferia de la periferia y centro del centro; liberalismo o marxismo o posestructuralismo; individualismo o socialismo o comunitarismo; democracia o populismo o despotismo; diferenciación o sistematicidad o universalismo – en la búsqueda del tercero *incluso* que haga posible otra lógica performativa del pensamiento. En esa búsqueda, la condición postmoderna no se resuelve postulando una modernidad auténtica y siempre actual que pudiera superar o resolver esa complejidad dilemática, sino asumiéndola como una suerte de abducción temporal de los propios procesos sociales, de modo que sea la variedad de vías/vozes, esa simultaneidad constitutiva, lo que hace problema y lo que es necesario examinar en su propio devenir.

Como diría Bhabha, la colonización del sistema-mundo abre un tiempo histórico que ocurre en los límites externos del objeto y del sujeto, nos instala en un inconsciente que *hace inevitable la imposible duplicación de la historia*, y justo por eso, el sujeto de la escritura deviene el nexo de tradiciones y tiempos diferentes, heterogéneos y al mismo tiempo indisociables entre sí. Habrá que preguntarse, entonces, desde el presente, cuáles son los presupuestos que nos interpelan. Esto es, qué significa volver atrás en busca de fundamentos, sean los del origen prehispanico, los del hispanismo triunfante o los ideales liberales de la modernidad republicana. Preguntar, por tanto, si la vuelta atrás no es lo mismo que la actualización inesperada, muchas veces inconsciente, del pasado. Y preguntar, además, de qué modo la *diferencia periférica* hace que esos tiempos sean irreductibles en sus efectos políticos y ontológicos, antes que terminen siendo reducidos a la pura *diferencia cultural* que circula sobre la pantalla virtual omnipresente de la máquina informática (cf. Baudrillard 1997, 52).

Por ahora, y en la perspectiva de los sujetos periféricos que quisiera llamar al *locus* de la enunciación, intento poner en primer plano el precepto de Eduardo Viveiros de Castro según el cual es necesario pensar *junto a* los pueblos originarios y/o recurrir a las fuentes de las culturas ancestrales, en su caso, para afirmar “los conceptos indígenas, [...] los mundos que constituyen, el fondo virtual del que han surgido” (cf. 2010, 201). En nuestro caso, no se trata de emular un plan etnográfico, sino de convocar

las voces históricas *como si* esa fuera la puerta de entrada al pensamiento de la multiplicidad de sujetos de enunciación que hacen problema en el discurso periférico. Frente a la serie de descartes, discusiones y decisiones posibles que implica tal multiplicidad, y como un primer asomo de método puramente discursivo, propongo un campo enunciativo en que las discusiones teóricas sobre la pertinencia de una perspectiva periférica en el trabajo constructivo de los problemas y los conceptos coincidan *con* una serie escogida de instancias autorreferenciales del pensamiento latinoamericano. Ya veremos si esa es una buena estrategia para tematizar desde su propia complejidad las distintas racionalidades en juego.

Bibliografía

- Appiah, Kwame Anthony. 1991. "Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?" *Critical Inquiry* Vol. 17, No. 2: 336-357.
- Baudrillard, Jean. 1997. *Le paroxyste indifférent*. París: Grasset.
- Berman, Marshall. 1991. "Brindis por la modernidad". En: F. Viviescas y F. Giraldo (eds.), *Colombia: el despertar de la modernidad*. Bogotá: Foro Nacional por Colombia: 44-66.
- Bhabha, Homi. 2002. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Cornejo Polar, Antonio. 1994. *Escribir en el aire: Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural de las literaturas andinas*. Lima: Horizonte.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. 1985. *El Antiedipo*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. 1988. *Mil mesetas*. Valencia: Pretextos.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. 1991. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Foucault, Michel. 1994. "Qu'est-ce que les Lumières?" En: *Dits et écrits*. Vol. 4. París: Gallimard: 562-578.
- Foucault, Michel. 1996. *Tecnologías del yo (y otros textos afines)*. Barcelona: Paidós.
- Girola, Lydia y Olivera, Margarita. 2007. *Modernidades. Narrativas, mitos e imaginarios*. Barcelona: Anthropos-UAM.
- Griffiths, John. 2007. "¿Qué es el pluralismo jurídico?" En: S.E. Merry, J. Griffiths y B. Tamanaha (eds.) *Pluralismo Jurídico*. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad de los Andes, Universidad Javeriana: 87-141.
- Guattari, Félix. 1996. "Regímenes, vías, sujetos". En: J. Crary y S. Kwinter (eds.) *Incorporaciones*. Madrid: Cátedra: 15-30.
- Habermas, Jürgen. 1999. *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.
- Jameson, Fredric. 1996. *Teoría de la postmodernidad*. Madrid: Trotta.
- Koselleck, Reinhart. 2002. *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Stanford: Stanford University Press.
- Laclau, Ernesto. 2005. *La razón populista*. México: FCE.
- Luhmann, Niklas. 1998. *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Barcelona: Anthropos-Universidad Javeriana-Universidad Iberoamericana.
- Liotard, Jean François. 1991. *La diferencia (El diferendo)*. Barcelona: Gedisa.
- Liotard, Jean-Francois. 1996. *La postmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa.
- Mignolo, Walter. 2003. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Nancy, Jean-Luc. 2014. *La comparecencia*. España: Avarigami.
- Rancière, Jacques. 2011. *El tiempo de la igualdad*. Barcelona: Herder.
- Rawls, John. 1979. *Teoría de la justicia*. México: FCE.
- Rorty, Richard. 1996. *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Tecnos.
- Taylor, Charles. 1996. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. *Metafísicas caníbales*. Buenos Aires: Katz.
- Wallerstein, Immanuel. 1999. *Impensar las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
- Žižek, Slavoj. 2015. *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Madrid: Akal.

Nota

¹ Una versión posterior de este texto será publicada como capítulo introductorio del libro *Modernidades periféricas. Una perspectiva problemática de la historia conceptual de América Latina*.