

UNA MODERNIDAD SOCIAL INAUDITA E INVISIBLE

EN LA TRAMA INTERCULTURAL

LATINOAMERICANO-CARIBEÑA.

Historia, Posiciones Sociales y Prospectiva.

José Luis Grosso PhD

jlgross@usb.edu.co

dacir@telesat.com.co

A Rodolfo Kusch,

quien me hizo pensar desde otro lugar

Interculturalidad: pliegues y distorsiones de la identidad.

El olvido de la lucha de los pueblos de América

se ha vuelto una tradición en la cultura de la opresión.

Rigoberta Menchú, 1996.

Una prospectiva crítica, más que escenarios de futuro, es hondura histórica, es remoción del orden escénico donde aparecen ajustados hasta su naturalización cuerpos, discursos y espacios. El movimiento y la alteración de las posiciones sociales es lo que puede hacer de la prospectiva algo diferente que la consolidación lineal del orden violento del presente. La posibilidad de futuro está en el reconocimiento de otras fuerzas en la historia, que luchan en la oscuridad de la percepción realista del presente, congelado y transparente. No hay futuro sin historia, en el sentido de que al futuro posible lo construimos en el tiempo. La prospectiva pregunta en silencio por el quién de la historia, la historia de quiénes, el futuro de quiénes. En la conmoción contemporánea producida

por la globalización de la economía, del conocimiento y de la cultura y por el redimensionamiento de los contextos locales, estamos ante una nueva oportunidad de escuchar esa pregunta.

¿Dónde comenzar el relato de la interculturalidad¹ que somos? El comienzo define la historia que se cuenta, y evidencia la perspectiva de las posiciones de los actores sociales en las relaciones, desde las que se la cuenta. En este texto (como en trabajos anteriores: Grosso 2002; 2003), comenzaré por la construcción de nuestros Estados-Nación en América Latina y el Caribe, ya que desde el mismo título vengo hablando de “modernidad”.

Una clonación primaria precedió el reconocimiento de la diversidad en las sociedades nacionales latinoamericanas y caribeñas; fabricación de “individuos” nacionales, homogéneos con todos los otros, que borró las diferencias étnicas y sociales de la topografía social colonial: aquellos trazos varios y acechantes que nunca habían sido deseables para los sectores dominantes y que ahora eran vueltos invisibles². “El olvido que excluye y la representación que mutila están en el origen mismo de las narraciones que fundaron (y fundan) estas naciones.” (Martín-Barbero 2003 p. 44)

Una tecnología nacional de encubrimiento preside la nueva vertebración morfogenética radical en términos de “individuo” y de “ciudadano”. Las nuevas diversidades (no *diferencias*) regionales perciben su historia sólo en los términos de la “nación” imaginada (Anderson 1994), bajo la condescendencia tolerante y la vigilancia oficiales, que se aseguran de que aquellas no se vuelvan un mapa crítico³. La cuestión nacional es la cuestión colonial agudizada: la diferencia combatida⁴.

¹El concepto de “interculturalidad” irá cobrando volumen a lo largo de este capítulo y será definido algunos párrafos más abajo.

²Este y lo párrafos siguientes, en los que se realiza una lectura histórica de la interculturalidad latinoamericano-caribeña, se encuentran más desarrollados en los dos textos señalados más arriba: Grosso 2002 y 2003.

³En nuestros contextos nacionales latinoamericanos, las identidades regionales cubrieron la trama intercultural: el mapa de las diferencias soportables para la Nación moderna se estableció tapando las identidades étnicas y las categorías sociales coloniales; sus historias y tradiciones ahora pasaron a ser contadas y recolectadas como “folklore” del país, museificando el pasado, creando una mitología “popular”. Específicamente para el caso de Colombia, Myriam Jimeno destaca en este sentido “lo que se ha excluido e ignorado, la variedad cultural que atraviesa las regiones y es olvidada cuando éstas se oponen como conjuntos culturales frente a la nación. La diversidad cultural suele ser entendida en Colombia tan sólo como variedad de culturas regionales.” (Jimeno 1994 p. 68) Pero esa diversidad cultural atraviesa las regiones y rompe su supuesta unidad. (p. 70)

⁴La conciencia criolla, “como conciencia racial, se forjó internamente en la diferencia con la población afro-americana y amerindia. La diferencia colonial se transformó y reprodujo en el período nacional y es esta transformación la que recibió el nombre de ‘colonialismo interno’ (aunque ya estuviera presente en las políticas coloniales). El colonialismo interno es, pues, la diferencia colonial ejercida por los líderes de la construcción nacional. Este aspecto de la formación de la conciencia criolla blanca es el que transformó el imaginario del mundo moderno/colonial y estableció las bases del colonialismo interno que atravesó todo el período de formación nacional, tanto en la América ibérica como en la América anglo-sajona (esto último lo hace notar Dana Nelson, *National Manhood, Capitalist Citizenship and the Imagined Fraternity of White Men*, Duke University Press, Durham 1998).” Esto debe ser matizado en el caso de los líderes criollos independentistas haitianos o de las West Indies inglesas, que eran negros. (Mignolo 2000, pp. 95-96) Para los criollos “blancos” se trataba de “ser americanos sin dejar de ser europeos; de ser americanos pero distintos a los amerindios y a la población afro-americana”; “europeos en los márgenes”. (p. 97)

La construcción de la ciudadanía nacional se inscribe en una larga historia de disciplinamiento colonial naturalizado, de una interculturalidad siempre percibida entre la domesticación y la amenaza. Pero la novedad nacional reside en la tabula rasa genética, el gesto desdiferenciador que borra las jerarquías y las clasificaciones para refundar otras sobre el desconocimiento de la socialidad anterior, violencia simbólica (Bourdieu) que nos resulta constitutiva: desconocimiento necesario para reconocerse en la ciudadanía nacional, distorsión perceptiva, pliegue cultural que habitamos cotidianamente.

Los "indios" debieron alterar su auto-representación identitaria en naciones en las que no se podía seguir siendo "indio" so pena de ser excluido de la ciudadanía. El indio, "bárbaro e infiel", era ahora el enemigo extremo de la Civilidad, la Razón y el Progreso como nueva "episteme" de la nacionalidad (Foucault 1996; 1997; Nandy 1983); los "negros" eran la negación misma de esa episteme; los "mestizos", en todos sus matices y (de)gradaciones, eran manchas demográficas crecientes o mayorías contaminadas que había que reformar y redimir. "Espacio de muerte" (Taussig 1991; Anderson 1994) que reconvirtió a los "indios" de la Colonia en "ciudadanos" de la Nación, blanqueó a los "negros" (tanto en el sentido de irreconocerlos como de borrarlos del mapa, usándolos como "carne de cañón" en las guerras y en la creciente e insalubre producción), y sometió a los "mestizos" a un "americanismo" mitificador. Los "indios" prehispánicos, en los casos en que la oscuridad y mezcla de la población resultó insoslayable y que la cobertura inmigracional europea no alcanzó a marginarla en la auto-representación ideológica de la identidad nacional, fueron integrados a la prehistoria y al museo de la "Independencia".

Es notable cómo en nuestros contextos nacionales latinoamericano-caribeños tenemos una muy difusa conciencia de la experiencia colonial de la que venimos. Nuestras historias escolares son contadas desde los sectores dominantes, marcando en el paso de la Colonia a la Independencia un cambio en la mentalidad de esos sectores, enfrentados en dos posiciones ideológicas que en el fondo comparten su eurocentrismo mental y social. Pero por detrás de ese corte histórico hay una gran continuidad en la manera de narrar la historia y en la posición social desde la que se enuncia dicha narrativa. Esa violencia epistemológica se socializa a través del sistema educativo y se naturaliza hasta el punto de que toda la experiencia colonial es percibida desde los ojos y las sensibilidades europeas, como si todos los que tuvieran algo que contar hubieran sido, y fueran hoy, europeos (fuera de lugar, expatriados y desolados) tanto en la Colonia como en la República. Paradójicamente, nos desconocemos en esa Historia. Incluso historias "otras", la Historia contada desde el punto de vista de los "otros", suele reproducir las maneras de narrar de la Historia oficial, sin cuestionar que los "hechos" significativos, las lógicas narrativas, los contextos de producción y de recepción pudieran ser otros: que la historia, en un sentido radical, pudiera ser otra.

La formación hegemónica se ramifica y disemina en los recodos de lo cotidiano, su eficacia consiste en su invisibilidad, hunde las relaciones de poder mucho más allá de la coacción; viste los cuerpos con la misma "naturalidad" que la ropa, impregna las voces a un nivel tan constitutivo como lo hacen el acento y las maneras ordinarias de hablar, socializa el sentimiento invistiendo los símbolos de la iconosfera nacional (bandera, himno, escarapela, dramatizaciones de los "hechos")

de la historia patria, monumentos y narrativas míticas de los próceres, nacionalización de los Santos, resignificación o nueva nominación de la toponimia, etc.)

Es muy importante reconocer este nivel de construcción de lo nacional, porque es a ese mismo nivel, profundo y cotidiano, que quiero proponer el reconocimiento y el análisis de lo que estoy nombrando como “interculturalidad” en cuanto espacio social y cultural de interacciones asimétricas, “coloniales”, pero asimismo indecididas, donde pugnan fuerzas tan activas como las que sostienen y reproducen el orden de cosas. Este nivel es el de las prácticas sociales. La hegemonía se adhiere a la piel, impregna el proceso de socialización, se incorpora como la leche materna, penetra sin preguntar, crece junto con la confianza; concepción del mundo que no se adquiere intelectualmente. A este nivel tienen lugar los procesos sociales de construcción de sentido que se ajustan a la formación hegemónica, pero que simultáneamente la transforman, derivándola; “sentido” que significa no sólo ni primariamente en el ámbito lógico-lingüístico, ni siquiera en el ámbito lingüístico general (oral, pensante o escrito), sino un “sentido” en las propias prácticas sociales, espacio de alguna especie de “subjetividad” que orienta la acción, campo de “conciencia” no explícita, un significar-hacer (*semiopraxis*) y un saber-hacer, una experticia no ilustrada, relación con espacios, intensidades, sensibilidades, una corporalidad cognitiva en juego permanente. (Gramsci 1998; Derrida 1977; De Certeau 2000; Bourdieu 1990; Giddens 1995)

Es aquí donde el concepto de “cultura popular”⁵ nombra las interacciones y el campo de significación de los actores y posiciones que, en cuanto tales (separados y hundidos hacia “abajo” por el gesto diferenciador, descalificados como lo “salvaje”, lo “bárbaro”, lo “animal” y lo “femenino”, categorías constitutivas de la diferenciación “moderna”, Grosso 2004; Nandy 1983), establecen, afirman y ponen en acción su diferencia. Interacciones y campo de significación que se extienden con la expansión de las tecnologías de información y de comunicación durante el siglo XX y hasta la actualidad, en el proceso denominado “masificación”. Pero, como señala Jesús Martín-Barbero, “en el nombre de la masa se designa por primera vez un movimiento que afecta la estructura profunda de la sociedad a la vez que es el nombre con que se mistifica la existencia conflictiva de la clase que amenaza aquel orden”. (Martín-Barbero 1998 p. 31) Lo masivo es un “modo de existencia” de lo popular. (Martín-Barbero 1998; Herlinghaus 1998 p. 18)

Este análisis de las prácticas muestra entonces un carácter estratégico para el estudio de la interculturalidad latinoamericana: por un lado, toma una posición político-epistemológica crítica y hace posible una teoría social situada en el contexto de las interacciones locales; y por otro, instala en un nivel profundo, corporal-material-significacional, la lectura de los procesos sociales, allí donde la hegemonía con su violencia simbólica ha hecho efecto y permanece activa y amenazada. El análisis de las prácticas en el contexto latinoamericano-caribeño dimensiona la necesidad del diálogo de los estudios prospectivos con la historia.

5La trama conceptual entre “interculturalidad”, “cultura(s) popular(es)” y “modernidad social” es abordada en otro texto, en revisión, a partir de Giambattista Vico, Antonio Gramsci, Mijail Bajtin, Raymond Williams, Edward P. Thompson, Eric Hobsbawm, Michel de Certeau, Peter Burke, Geneviève Bollème y Jesús Martín-Barbero, entre los autores más representativos. Para la relación entre cuerpo y culturas populares ver Grosso 2004.

En las formaciones hegemónicas nacionales, lo "indio", lo "negro" y las categorías mestizas fueron invisibilizados, sepultados, bajo el modelo de ciudadanía. Pasaron a constituir la subterránea "diferencia", el suelo movedizo bajo los cimientos, sin lugar en los discursos y las prácticas oficiales pero muy próximos de los cuerpos y las voces de grandes sectores sociales.

Conjuntos tecnológicos primarios como el sistema educativo, las políticas de higiene y salud públicas, el urbanismo, las redes viales y de comunicación social, el aparato jurídico, tomaron en sus manos la materia plástica hecha de gestos, actitudes, sentimientos, discursos, iconos y símbolos, formas de saludo y de vestido, relaciones laborales y rituales de la cotidianidad, formas productivas, familia y esparcimiento vecinal, y realizaron con ellos el trabajo de nacionalización de las socialidades. (Gramsci 1972 p. 341; Elias 1993; Foucault 1984)

La profundidad histórica de las sociedades locales, que amenazaban con volver sus folklóricos matices del modelo nacional en diferenciales irreductibles, fue releída desde esta nueva fundación, y diluida y ocultada bajo particularismos provinciales. Pertener a la Nación significó tomar un nuevo punto de partida (entre los sectores dominantes) para narrar y leer la historia total: la Nación como un mundo único en formación. (Harwich 1994)

El cambio en la relación política entre el monarca (la administración virreinal) con sus súbditos, desde la segunda mitad del siglo XVIII, fue síntoma de un cambio en las relaciones sociales. La "sociedad barroca" (Romero 1978), basada en un pacto entre el Rey y cada uno de los estamentos y corporaciones, en el que las "castas", organizadas en gremios y cofradías fuertemente jerarquizados, eran reconocidas y desarrollaban formas de vida propias en esos pliegues sociales, fue dando paso a una "sociedad moderna", bajo una única y general relación binaria entre Estado e individuos-ciudadanos, en la que las desigualdades se ocultaban debajo de la ideología de un igualitarismo plano y un modelo formal, en el que se volvían irreconocibles, ahogadas en un fondo oscuro, las diferencias y categorías étnicas y culturales. (Elias 1993) Esta nueva política de control orientó hacia la individualización el movimiento del cuerpo social que se iba agenciando progresivamente de lo público y que era el magma de una *modernidad socialemergente*. Las relaciones sociales se venían transformando ante la alta expectativa de reconocimiento y de autogestión de las "castas" subalternas y mayoritarias, generada por la consolidación de sus mundos culturales en los pliegues de la estructura social (luego (i)reconocibles en el "folklore" colectado a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, hasta nuestros días) y las frecuentes revueltas proliferantes aquí y allá durante el siglo XVIII.

El sistema republicano hizo descansar el ejercicio del gobierno en la representación política, restringiendo, con legitimidad, la movilización democrática general y progresivamente creciente en número, en sectores y en ámbitos de la vida involucrados. (Guerra 1993) Desde entonces hay un quiebre, un desajuste y un desborde en las relaciones de representación en la política latinoamericana y caribeña. La representación política en las nuevas naciones se implantó sobre un ocultamiento, un desconocimiento cultural. Pero, cuando esta representación entra en ebullición, conectando con profundas identificaciones o reanimando aquellas altas expectativas, moviliza las capas tectónicas de aquella "sociedad barroca" sepultada. La situación social se vuelve

entonces “peligrosa”, amenaza ponerse fuera de control y los sectores dominantes de estas “democracias” rápidamente acuden a contenerlas por medio de la represión, de la demagogia o del populismo.

La negación, el ocultamiento y el borramiento de las diferencias no es toda la historia: la historia social no contada en estos países latinoamericanos y caribeños repta y bulle en una *modernidad social* que ha ido haciendo una digestión culturalmente densa del proceso de democratización de la política y de las estrategias de control⁶. Es el campo de estas mediaciones sociales⁷ lo que necesita ser pensado, reconocido y estudiado.

Hoy, en los contextos locales y nacionales, en los que irrumpieron comunicativa y políticamente durante el siglo XX las diferencias conjuradas, la respuesta de la globalización es controlarlas por medio de los iconos del consumo mediático de un multiculturalismo eufórico, exaltado, exacerbado. Nueva instancia de la inteligencia hegemónica: “Si no has podido silenciar definitivamente a los otros, impón el sentido de su reconocimiento.”

La globalización, en cuanto relativización de las fronteras y espacios nacionales, es un fenómeno ambiguo: supone, en su énfasis neoliberal, la libre circulación de modelos homogeneizadores-relocalizadores, rediseño geocultural de alcance planetario, centrado en las economías, percepciones y sensibilidades del Primer Mundo; pero también trae la reaparición, en el escenario de las “nuevas ciudadanías”, de identidades diferenciales, la repolitización de las categorías sociales que habían sido subsumidas, acalladas o suprimidas bajo las hegemónías nacionales, una nueva movilización social, cultural y política de actores localizados. Los excesos que la globalización neoliberal pretende redomesticar (sobre todo después de las tan movidas décadas de 1960 y 1970), animan nuevos desplazamientos, temidos y no deseados, y que, a fuerza de reconocimiento dirigido, reiteración, saturación y reducción al estereotipo (verbigracia, las narrativas biográficas hollywoodenses, esas épicas integracionistas y tranquilizadoras), se procura desoír y nuevamente invisibilizar. Dichos excesos son explícitos, claramente ostentados por los cuerpos y las voces, o comúnmente se extienden en las “maneras de hacer” sin nombre, poniendo en el uso toda su diferencia. (De Certeau 2000)

6Para una historia social que dé profundidad a las anticipaciones prospectivas sería necesario emprender la tarea de reconstruir los agenciamientos populares de la “ciudadanía”, lo que llamo una “*modernidad social*”, en los siguientes contextos: la movilización y desplazamientos masivos de las guerras de Independencia, en los que no sólo debe leerse el colonial “caudillismo” sino sobre todo el contenido libertario de las nuevas subjetividades sociales; el nerviosismo y la ebullición de las identidades negadas bajo el sistema republicano representativo y que afloran en los movimientos sociales y políticos y en las crisis de gobierno; las migraciones urbanas nacionales, internacionales y globales desde la segunda mitad del siglo XIX, con su trabajo sobre los imaginarios y las prácticas; la expansión comunicativa a través de los medios que atraviesa todo el siglo XX y que aún sigue su curso.

7Uso el término “*mediación*”, “*mediaciones*”, en cuanto aquello que refiere a las prácticas sociales cotidianas, enfatizando su dimensión cultural, la materialidad corporal de la vida social constituida por la densidad de tradiciones en que se construye la acción y se resignifica lo adviniente. Es ese social que deviene y en que se extiende la recepción, lo que excede cualquier red o tecnología, si bien se reconstruye en dialéctica con ellas. En el contexto tecnológico del mercado y del consumo muestra que no hay consumo pasivo porque los actores sociales tienen espesor histórico y cultural. (Martín-Barbero 1998; 1999). Las *mediaciones* nos colocan en la densidad y opacidades interculturales de nuestros procesos sociales latinoamericanos.

“Interculturalidad” es este complejo histórico de relaciones asimétricas entre actores culturales diferentes que, en algunos casos, y con frecuencia en las últimas dos décadas, se constituyen en identidades étnicas explícitas; nombra identidades al interior de la trama de relaciones de poder, las cuales resisten y sospechan por debajo de cualquier concepción sintética y englobante del “mestizaje”, que ha sido la política cultural más determinante de las unificaciones nacionales⁸. Es decir, “interculturalidad” involucra los procesos históricos del social en América Latina y el Caribe, no sólo a las comunidades indígenas o negras, ni a otros movimientos sociales que se manifiestan desde su diferencia explícita, y toma en cada contexto regional y local configuraciones específicas.

Señalo de este modo hacia la interculturalidad enterrada bajo la violencia simbólica de las políticas coloniales y, sobre todo, de las políticas nacionales, en las que vivimos. (Grosso 2002; 2003)

La socialización primaria doméstica y barrial trama complicidades y combates con la socialización primaria mediática global, y ambas se friccionan con la socialización secundaria escolar. Este es el escenario cultural de nuestro cotidiano. Trama dramática intensa, nuevas “luchas culturales” (Gramsci 1972 p. 260), que muestran una alta complejidad para el científico social, y que, en el contexto europeo occidental, Anthony Giddens ha denominado “hermenéutica doble” (Giddens 1995): la sociedad que estudia y analiza el científico social ya ha sido interpretada por los propios actores sociales en su gestión diaria. Pero la “hermenéutica doble” de Giddens nos queda estrecha en América Latina y el Caribe, por la complejidad de nuestros conflictos de interpretaciones, por sus escisiones y por su dramatismo.

Cuando nuestros científicos sociales se conforman con esa expresión para aplicarla a su situación latinoamericana evidencian hasta qué punto desconocen su propio saber: docta ignorancia periférica. Porque en nuestro contexto latinoamericano esa situación se complejiza y se revuelve, derivando la “hermenéutica” en *luchas simbólicas* (Bourdieu) que pugnan por imponer su sentido de las cosas velando la imposición con alguna lógica del sentido común. Y no es, en todo caso, un pliegue (meramente) “doble”, sino varios pliegues de subalternación e imbricación cultural.

Pliegues que habitan al propio científico social en su trayectoria biográfica: sus atmósferas de socialización primaria (tactos, olores, sabores, interacciones corporales, maneras de hablar, etc.); de las que progresivamente se distancia en la socialización secundaria, escolar, aclimatándose a otras prácticas y lenguajes, a una “ciudadanía” que suele descalificar las maneras de hacer y los saberes domésticos, vecinales, barriales, locales; separación ilustrada que se refuerza en la

8Las políticas culturales nacionales mitifican la identidad, tanto cuando la conciben única y englobante, como cuando la conciben como “multicultural y pluriétnica” (en ambos casos, única y sempiterna), porque han introyectado la experiencia colonial eurocéntrica del “sistema-mundo” (Wallerstein) en un colonialismo interno insuficientemente cuestionado por el pensamiento social y por las Ciencias Sociales. Esto se hace a cada paso evidente, desde los ámbitos académicos hasta la comunicación social. Pongamos por ejemplo un artículo entre muchos que habla de “una identidad cultural colombiana que, lejos de ser exclusivamente indígena (?), española o negra (?), muestra, por el contrario, una síntesis, mestiza y vital, de los elementos que la van conformando”. Fernando Mayorga García. “ La cultura y la educación. Construir una identidad nacional sobre el mestizaje de tres culturas. ” Revista Credencial Historia , N° 154 Octubre 2002, Bogotá. p. 3.

socialización terciaria, la formación profesional y científica, con una pretensión de reorganizar radicalmente la percepción y el conocimiento de todas las cosas, reconstruyendo desde la razón el propio objeto de estudio. (Bourdieu y Wacquant 1995 Primera Parte. Cap. 6. La objetivación del sujeto objetivante.)

Frente a un fenómeno traumático de tan amplio alcance como la negación o el sometimiento de las diferencias en América Latina y el Caribe, debemos develar y reconocer las complejas formaciones constituidas por diversas tradiciones culturales mucho más allá de lo visible y evidentes. Somos ciertamente mucho más interculturales de lo que creemos.

Como, en el caso de lo franco - magrebí, Jacques Derrida (Derrida 1997, *Capítulos 2 y 3*) trabaja el guión (-), el silencio, lo que habla en la omisión, por omisión, las historias, los cuerpos, las prácticas que empujan, movilizan, marcan el lenguaje desde lo oscuro, desde lo no-dicho, la memoria: el terror, las heridas y la resistencia; “aquello de lo que, en el fondo, tendríamos que hablar, aquello de lo que no dejamos de hablar, aun cuando lo hagamos por omisión” (p. 24); así también, en nuestro caso, afro-colombiano, indo-colombiano, amer(-)indio, afro-americano, latino-americano, afro-caribeño, y el ocultamiento nacional de las diferencias en las regiones y localidades.

Ya era una política colonial española la renominación toponímica por patronazgo: Santiago de Cali, San Miguel de Tucumán, San Luis de Potosí. Pero las políticas nacionales de unificación desconocen estas “articulaciones” y las aplanan hacia el nuevo modelo europeo de civilización: nuevos “trastornos de la identidad”. (Derrida 1997 p. 28) El guión tiende a desaparecer, enterrado en los cuerpos, en las prácticas, en las maneras de hacer, que son también las maneras de hablar, de pensar. En el guión o en su borramiento hay una interdicción silenciosa: la prohibición, el desprecio, la condescendencia, inscriptas (gestuadas) en la lengua, entre las varias lenguas en combate (Derrida 1997 *Capítulo 5*) que se hieren con la lejanía (imposible) de lo más próximo y la proximidad (impuesta) de lo más lejano (*Capítulo 6*). Vuelvo a nombrar aquí a “nuestro” “indio”, “nuestro” “negro”, “nuestros” (varios y localizados) “mestizos latinoamericano-caribeños”; pero, más radicalmente, hablo de nuestra sociología intercultural barroca y abigarrada. Trastornos constitutivos de la identidad, lo que somos desconociéndonos en las palabras del otro. Laberintos sepultados que circulan en la arqueología social. Esa interdicción silenciosa originaria, naturalizada como violencia simbólica (Bourdieu), esa ruptura enredada con lo próximo, trama cultural de relaciones de poder.

9Como plantean Fernando Calderón, Martín Hopenhayn y Ernesto Ottone (Calderón, Hopenhayn y Ottone 1996): Una tarea sigue aún pendiente en nuestra socialidad latinoamericana y caribeña, y que la construcción de las nacionalidades encubrió aún más, de un modo más eficaz, que las políticas coloniales: el reconocimiento de las alteridades étnicas y de las diferencias culturales que nos constituyen. Y no se hallará la trama social latinoamericana y caribeña sobre la que construir comunicación y “desarrollo”, hoy diríamos “sociedad de la información y del conocimiento”, hasta que esta tarea sea llevada a cabo por los propios actores constituidos en movimientos sociales, agenciándose del diálogo social y desatando las posibilidades de nuestras prácticas políticas.

Después que la construcción de las nacionalidades borró las diferencias (en la blancura europeizante o en el mestizaje mitificador) por suprimir las desigualdades (Bartolomé 1996), ocultando las desigualdades bajo la igualdad homogeneizadora, actualmente, en esta modernidad tardía de la globalización y del consumo, la diferencia, como fuerza espectral de los cuerpos, emergente, es sometida a un trabajo de estereotipia hiperreal, que vuelve a ocultar las desigualdades. Tecnologías del consumo como nuevo panóptico disciplinario ante el desborde amenazante de los “otros” (Foucault 1984), en el que se los depotencia por medio de “la creciente integración de lo heterogéneo de las razas, de las etnias, de los pueblos y los sexos a un ‘sistema de diferencias’ (Jean Baudrillard, *La transparencia del mal*) con el que Occidente conjura y neutraliza, funcionaliza a los otros, como si, sólo sometidas al ‘esquema estructural de diferencias’ que Occidente propone, nos fuera posible relacionarnos con las otras culturas.” (Martín- Barbero 2003 p. 48)

Modernidad social.

“Entre los realistas, como entre los revolucionarios (en las guerras de independencia de las Colonias españolas de América), la plebe y las castas tienen su parte en la victoria y no tienen las mismas razones que las oligarquías locales, o los oficiales metropolitanos amigos del orden, para querer moderar sus consecuencias.

... Sería sin duda antihistórico ver en estos enemigos de la conciliación adversarios lúcidos del orden social prerrevolucionario; eran tan sólo gentes escasamente interesadas en la supervivencia de ese orden y directamente interesadas, en cambio, en mantener abiertas las nuevas oportunidades que –al margen si no en contra de ese ordenamiento- la guerra civil había creado.”

Halperín Donghi 1988 pp. 98-99.

El trasfondo histórico del conjunto tecnológico puesto en acción durante la segunda mitad del siglo XIX en estas naciones nos permite una lectura más larga y profunda de los desafíos socio-culturales que afrontamos, desde la perspectiva de las culturas populares y ante la expansión de los medios, de sus redes y de sus usos sociales. En todo ello implica el reconocimiento y la

potenciación de una *modernidad social*, paradójicamente inaudita e invisible (que no coincide con la versión de “Modernidad” de la Ilustración, ni con el control, por el mercado global, de la comunicación, del consumo y de sus dinámicas culturales), sin discurso en las Ciencias Sociales, que se agota en las prácticas, y cuyo impulso de realización se ha expresado en el paso de la hegemonía letrada al campo comunicativo multimediatíco (transportes, fotografía, radio, periódicos, cine, televisión), sometido a la nueva hegemonía audiovisual¹⁰.

En las Ciencias Sociales de las últimas dos décadas, en el contexto de la crítica del concepto hegémónico y único de “Modernidad”, suele ser común la idea (ilustrada) de que, a la Modernidad (mayúscula), las mayorías latinoamericanas y caribeñas “acceden” aunque desviadamente por la presión de sus tradiciones. Esta es la escena del dualismo ilustrado “Tradición/Modernidad”.

Afirmar que la Modernidad plantea por primera vez en la historia de la humanidad una ética, una epistemología y una política del reconocimiento igualitario y universal de las diferencias es paradójicamente una posición etnocéntrica consolidada y que ejerce violencia simbólica sobre todas aquellas sociedades y culturas que desarrollaron éticas, epistemologías y políticas de apertura, acogida e intercambio con los otros, como en todos los casos en medio de las guerras, el prejuicio y la dominación. Lo cual evidencia el espesor ideológico de la posición moderna europea occidental, que no ceja en sostener subrepticiamente su privilegio y en imponer la idealización de su “civilización” a través de sus hagiógrafos.

Pero el concepto de *modernidad social* coloca un polo de acción (dialéctico) en los movimientos sociales y no los concibe como esencialmente reactivos. La *modernidad social* es cultura popular en recreación, fuerza expansiva en dialéctica con la Modernidad ilustrada; posición anarquista y gramsciana que las Ciencias Sociales reconocen y desconocen a la vez¹¹.

Hay fuerzas sociales subalternas en las que operan lógicas culturales de larga duración y en los márgenes del control hegémónico; tradiciones críticas (como le señala la Hermenéutica a la Pragmática Trascendental, Ricoeur 1985 p. 221), que hablan de otra modernidad, que no “desciende” y que, en su expansión y construcción, no coloca como única alternativa de la retórica de la praxis la “resignificación” y el “desvío”, la “reacentuación” y la “reorientación”, entendidas respecto de “la” Modernidad original y dominante, sino la resignificación y el desvío, la reacentuación y la reorientación, retóricas prácticas populares: el juego, las luchas simbólicas, las derivas y las fugas, que hacen proliferar el desorden en las formaciones sociales que pretenden

10Esta lectura otra de la “modernidad” a través de la crítica de la hegemonía de la razón ilustrada (Herlinghaus 1998 pp. 18-19) enfatiza en lo “popular” la radicalidad de las diferencias interculturales, deconstruyendo el concepto de “pueblo”, reactivando las fuerzas resumidas en él.

11 “En todo el mundo ex-colonial, las ciencias sociales han servido más para el establecimiento de contrastes con la experiencia histórico-cultural universal – normal – de la experiencia europea – herramientas en este sentido de identificación de carencias y deficiencias que tienen que ser superadas -, que para el conocimiento de esas sociedades a partir de sus especificidades histórico-culturales.” (Lander 2000 pp. 33-34)

inmovilizarlas. Campos de acción dialécticos no-hegelianos, es decir, que no son el desenvolvimiento de un principio único pasando por sus sucesivas negaciones. La única Modernidad descendente, aunque llegue hasta su objetivación negativa en la corporalidad de las “culturas populares”, sigue siendo la ideología del panóptico hegeliano, ese único ojo que todo lo ve, esa única lengua que todo lo dice y ese Sujeto que todo lo reconoce desde Sí Mismo, recuperándose por debajo y por detrás de cada negación. La hegemonía puede auto-representarse como sistémica (integración total), pero en su ideología, que es un manto plagado de costuras, continuamente corroídas por el movimiento de las fuerzas subalternas.

En cambio aquellos campos de acción dialécticos de las retóricas prácticas populares tienen su genealogía conceptual en el antagonismo social irreductible del que parten analíticamente y en el que permanecen Marx, Nietzsche, Gramsci y Bajtin, todos ellos críticos del sistema y del idealismo hegelianos. Entiendo el concepto de “mediaciones sociales” como esta acción popular dialéctica en la construcción de una modernidad no-descendente. Algo semejante al espacio de fuerzas, desajustes y luchas que abre Eric Hobsbawm con el concepto de “proto-nacionalismo popular” (Hobsbawm 1995).

Las reformas protestantes en Europa, los aquelarres clandestinos y los pactos con el diablo, y los sincretismos y mestizajes religiosos americanos pueden ser considerados como movimientos de una *proto-modernidad social*, y las políticas de las Iglesias Nacionales Reformistas y de la Contrarreforma Católica asociada a la Corona española serían las tecnologías de su control. El punto de quiebre de la *modernidad social* está en el paso de una concepción cíclica de la vida social, propia de la carnavalesca popular medieval, hacia una concepción en espiral del cambio social, proyectada hacia el “futuro”, que amenaza con cubrir todos los cuerpos, todos los espacios y todos los tiempos, alterando de forma permanente el orden con sus políticas de inversión. Es cuando surge la semántica moderna de la “revolución” en el campo político y cuando una nueva temporalidad atraviesa el “régimen de clases y de Estado”. (Bajtin 1990 *Introducción* pp. 11-16)

Las formas cómicas, y el desorden social que ellas introducen, su teoría del mundo en la praxis¹², habían ido tomando un carácter no oficial en el Medioevo. “Su sentido se modifica, se complica, se profundiza, para transformarse finalmente en la formas fundamentales de expresión de la cosmovisión y la cultura populares”. Pero una ciclicidad oficial/carnavalesca en la que participan todos los estamentos disuelve y renueva el orden social. A partir del Renacimiento, la diferenciación social de los sectores dominantes se va apartando de lo cómico, la burla y la risa; de igual modo la racionalidad de lo legal común (el Estado de derecho) excluye lo cómico popular. (Bajtin 1990 p. 12) Entonces esa “vida misma” que “juega e interpreta su propio renacimiento y

12 “...todos los hombres son intelectuales; pero no todos los hombres tienen en la sociedad la función de intelectuales”; “(en aquel primer sentido) los no-intelectuales no existen”. “La intervención intelectual no puede excluirse de ninguna actividad humana, el homo faber no se puede separar del homo sapiens” (Gramsci 1972 p. 31). “Cada hombre tiene una cierta actividad intelectual... participa en una concepción del mundo, tiene una línea consciente de conducta moral, es decir, contribuye a sostener o a modificar una concepción del mundo, a suscitar nuevos modos de pensamiento” (p. 31-32).

renovación sobre la base de mejores principios”, a la vez “real e ideal” (p. 13), esa “segunda vida del pueblo”, su “segundo mundo” que penetra en el “reino utópico de la universalidad, de la libertad, de la igualdad y de la abundancia”, con “la abolición provisional de las relaciones jerárquicas, privilegios, reglas y tabúes” a través de “un contacto libre y familiar” entre todos, un “contacto vivo, material y sensible” y que apunta a “un porvenir aún incompleto” (p. 15-6), conforma ahora un estrato permanente, “inferior”, despreciado, en el que las fuerzas que lo conforman asumen el gesto diferenciador que los hunde, se afirman en él y entran al nuevo juego social y político que se estructura espacial y temporalmente de un modo diferente. (p. 12)

La secularización del poder en la Ley (respecto de la teocracia monárquica absoluta) “libera” un horizonte y un mundo culturales “populares” (Thompson 1995 p. 22), animados por la creciente generalización de lo político. Tal vez en lugar de “libera” sea mejor decir que el poder hegemónico se establece como horizonte cultural “participativo” altamente valorizado, presionando con el distanciamiento a que somete a las “mayorías incultas”, con la persuasión de su necesaria “reforma” y con la integración condescendiente, tres políticas simultáneas que se solapan y que contribuyen al confuso reconocimiento de lo “popular”. La diferencia con la formación social anterior está en que el poder no se impone abiertamente (como cuando permitía “válvulas de escape” en un espacio-tiempo social determinado, y prohibía y reservaba la seriedad del espacio-tiempo oficial con toda su fuerza, Bajtin 1990) en el nuevo contexto de la intervención creciente de las mayorías en lo político.

Esa carnavalesca popular moderna que se extiende sobre la totalidad de la vida cotidiana de los sectores mayoritarios respecto de los cuales se establece la distinción dominante es la matriz mítico-ritual de *la modernidad social*, su imaginario, su inventario de tropos, su circulación expansiva de apodos, chistes y cuentos, y su circo de destrezas. Las culturas populares contemporáneas están animadas por la concepción del mundo y las maneras de hacer carnavalescas: por eso la disputa y la protesta, su praxis crítica, no son “racionales” (desde la percepción y el prerequisito letrados), sino que se manifiestan como ostentación de fuerza, ridículo, avergonzamiento, intimidación, todas ellas interacciones cargadas de presión corporal (Thompson 1995 p. 21), y son sus formas de expresión la burla, la risa, el juego y la inversión hiperbólica.

La relocalización moderna de las culturas populares con su nuevo campo de acción sucede de un modo particularmente dramático y asolador en los contextos coloniales y poscoloniales, donde la inversión del orden tiene la densidad de las *diferencias culturales* de alta frecuencia, agenciada (reinventada y recontextualizada) por los diversos actores estratificados. La explosión cultural carnavalesca y sacrificial¹³ de América Latina y el Caribe no es un defecto de su modernización o

13Lo sacrificial como conjuro hacia lo fasto en la intemperie del estar-nomás ante los dioses es trabajado por Rodolfo Kusch como matriz antropológica popular americana desde la vertiente indígena andina. (Kusch 1976 pp. 42-46) Las culturas populares latinoamericanas hacen un mestizaje entre carnavalesca y conjuro sacrificial. Esta cuestión es abordada en el texto en revisión señalado en Nota 5.

un obstáculo para ella, sino el síntoma de las fuerzas sociales que la habitan: como diría Rodolfo Kusch, “en nuestro déficit está nuestra autenticidad”. (Kusch 1976 p. 146) En esta historia aún estamos; esa historia impura es la que me propongo desenterrar¹⁴.

Que la *modernidad social* señale un polo de acción en las culturas populares no mitifica al “pueblo” como “origen” y “autenticidad”, asignándole una prelación (a)social. Ciertamente hay una circularidad cultural entre la Modernidad ilustrada y la *modernidad social*, pero esa circularidad precisamente niega la preeminencia del movimiento descendente desde los sectores letrados hacia el “vulgo”¹⁵. Más bien, esta posición de una *modernidad social* hace posible comprender cómo y hasta qué punto “el funcionamiento auto-referido de los sistemas funcionales (como hoy es el caso del discurso del ‘desarrollo’ y de la “democracia” neoliberal) se parece más a una verdadera expropiación de las significaciones sociales.” (Lechner 2003 p. 59)

“Cultura popular” puede sugerir, siguiendo el concepto antropológico clásico de “cultura”, una visión demasiado consensual, sistemática, no-conflictiva, y que oculta el campo de cambio y de contienda, la palestra en que intereses opuestos hacen reclamaciones contrarias, la presión necesaria empleada cuando cobra forma de “sistema” y distrae de las contradicciones sociales y culturales, de las fracturas y oposiciones. (Thompson 1995 p. 19) La cultura popular no es una unidad orgánica ni una totalidad de sentido; por el contrario, es “un conglomerado indigesto de fragmentos de todas las concepciones del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia”. (Gramsci 1972 p. 330) “El pueblo no es una colectividad homogénea de cultura, sino que presenta numerosas estratificaciones culturales, diversamente combinadas y que no siempre pueden identificarse en su pureza en determinadas colectividades populares históricas.” (p. 336)

14Los científicos sociales solemos descartar términos o conceptos en nuestro análisis porque aparecen contaminados por las posiciones siempre relativas de los actores que los enuncian frente a las fuerzas que se les oponen, buscamos términos y conceptos que satisfagan de un modo más pleno nuestro mapa teórico, con un afán de objetividad estructural, pero en ese desecho también dejamos de lado las políticas propias de los actores en el contexto que estudiamos y que nuestra conceptualización más pura no alcanza ya a nombrar. Esta es una cuestión sociológica y epistemológica de primaria importancia en las Ciencias Sociales, es el escenario de la llamada “hermenéutica doble” de Anthony Giddens, y es un punto demasiado común (aunque pocas veces reconocido en todas sus consecuencias) de encrucijada para los científicos sociales cuando decidimos el uso queharemos, por ejemplo, de los conceptos de “cultura(s) popular(es)” o de lo “popular”, o cuando decidimos desecharlos. Parece contentarnos más la aprobación académica de los doctos celestiales que la incommensurable vida social con sus infiernos de poder. No niego la retórica científica de la crítica letrada con su efectividad propia como juego de lenguaje del que hacemos parte, pero la hermenéutica doble nos señala una interacción insobornable con los otros, que no nos deja en paz cuando sus voces silenciadas se renuevan en cada nueva investigación. Porque estos términos también son usados y conceptualizados por los actores sociales en sus tácticas. Estamos en una época en la cual se está desmantelando a las Ciencias Sociales de conceptos que puedan nombrar y hacer fuerte (dialécticamente) posiciones críticas de las mayorías y se circunscriben los conceptos válidos a una casuística de libertades individuales, con lo que se reifica la hegemonía dominante del realismo neoliberal y todo cambio social aparece como absurdo, irracional e imposible.

15El reconocimiento de esta dialéctica movilizante e irreductible en la praxis social está claramente planteada en su origen por los Estudios Culturales. (Williams 1997)

Se trata del reconocimiento de las fuerzas de la *diferencia* en el contexto de una formación hegemónica, es decir, de una *diferencia* que no es un lugar pasivo de destinación, sino fuerzas activas en pugna, provisoriamente sometidas¹⁶. Es cierto que, como plantea Pierre Bourdieu, el concepto de lo “popular” en las Ciencias Sociales se ha constituido en “apuesta de lucha entre los intelectuales” (Bourdieu 2000 p. 152), pero esa no es toda su realidad en el campo social, en el que el campo científico y las Ciencias Sociales se inscriben.

Bourdieu distingue dos posiciones intelectuales: “lo popular negativo”, como distanciamiento; y “lo popular positivo”, como propio de intelectuales dominados, provenientes de regiones dominadas del espacio social. (Bourdieu 2000 p. 153). Esta ilusión positiva, rehabilitante, está marcada sin embargo (y tal vez con más fuerza que en la valoración negativa al hacer desaparecer sus efectos) por la dominación: “interesándose en mostrar que ‘el pueblo’ no tiene nada que envidiar a los ‘burgueses’ en materia de cultura y de distinción, olvida que sus búsquedas cosméticas o estéticas son descalificadas de antemano como excesivas, mal ubicadas, o desplazadas, en un juego donde los dominantes determinan a cada momento la regla del juego ... por su existencia misma, midiendo las búsquedas con la regla de la discreción, y la simplicidad con la norma del refinamiento.” (Bourdieu 2000 p. 155) Asimismo señala Immanuel Wallerstein: “Los propios movimientos (sociales) antisistémicos son productos institucionales de la economía-mundo capitalista, formados en la tribulación de sus contradicciones, impregnados de sus presuposiciones metafísicas, limitados por la obra de sus otras (dos) instituciones (la ideología y las Ciencias Sociales)¹⁷.” (Wallerstein 1999 p. 31)

De este modo, lo que hace la reivindicación de lo “popular”, por ejemplo de una “lengua popular” que no se define ella misma sino desde la lengua dominante como modos de hablar percibidos, apreciados y tratados como “naturales”, “salvajes”, “bárbaros”, “vulgares”, no es sino “reivindicar el estigma como signo de su identidad”. (Bourdieu 2000 p. 156) Bourdieu no presta atención a la crítica hiperbólica que puede estarse ejerciendo aquí, no sólo en el discurso científico sino sobre todo en el discurso social, lo que lo lleva a plantear la situación como una prisión dialéctica entre “sumisión” y “resistencia”, en la que ambos términos se disuelven en paradojas más allá de su apariencia opuesta (resistir se vuelve sumisión al reafirmar lo que lo somete, y la sumisión que

16Es el campo activo de las “dos conciencias teóricas” que Gramsci reconoce en la “filosofía espontánea” de los sectores populares, derivada de experiencias compartidas, implícita en la actividad cotidiana y que reúne en la transformación práctica del mundo. (Gramsci 1998 *Relación entre Ciencia-Religión-Sentido Común* p. 14) “Por un lado, la necesaria conformidad con el *statu quo* si se quiere sobrevivir, la necesidad de arreglárselas en el mundo tal como, de hecho, está mandado, y de jugar de acuerdo con las reglas que imponen los patronos ...; por otro lado, el ‘sentido común’ que se deriva de la experiencia compartida con los compañeros de trabajo y con los vecinos de explotación, estrechez y represión, que expone continuamente el texto del teatro paternalista a la crítica irónica y –con menos frecuencia- a la revuelta”. (Thompson 1995 p. 24) Estas “dos conciencias teóricas” que se manifiestan en la praxis son sintetizadas por Michel de Certeau en el concepto de “tácticas”. (De Certeau 2000 p. 43)

17Los movimientos sociales antisistémicos, la ideología y las Ciencias Sociales son, para Wallerstein, las instituciones de la economía-mundo capitalista.

lucha por apropiarse de lo que la somete se vuelve resistencia) y que concluye en una “contradicción insoluble”, inscrita en la lógica misma de la dominación simbólica. (p. 156)

Frente a esa especular y engañoso “cultura popular”, que reproduce ocultamente lo que pretende someter a crítica, Bourdieu propone que “la resistencia se sitúa en terrenos muy distintos del de la cultura en sentido estricto, donde ella no es nunca la verdad de los más desposeídos, como lo testimonian todas las formas de ‘contracultura’, que ... suponen siempre un cierto capital cultural. Y toma las formas más inesperadas, hasta el punto de resultar más o menos invisible para un ojo cultivado.” (p. 157) Entonces a lo que Bourdieu se refiere es a que el concepto de “cultura popular” no reconoce la resistencia que se opera en un nivel que no es el de la cultura dominante y sus definiciones, y en el que se pone en juego otro capital cultural y resisten fuerzas que toman formas inesperadas, invisibles para el científico social. En lo que es reconocible una acción social que moviliza horizontes culturales otros. ¿Por qué dejar lo “popular” en la alternativa cerrada “sumisión/resistencia”, preso en la violencia simbólica que lo nombra y lo somete a la vez? ¿No se sigue siendo parte así del gesto diferenciador que define y establece lo despreciado, instaurando la cultura dominante a través de la reificación de lo “popular”, no reconociendo en lo marcado como “popular” ninguna fuerza activa que transforme desde dentro su inscripción en la relación de dominación?

“Cultura popular”, como cualquier otro término, pertenece a la circularidad deviniente de poder y nominación, pero hace referencia (también pretendiendo encerrarlas y conjurarlas) a las fuerzas activas y “positivas” (descalificadas o invisibles) en esa diferencia , fuerzas de escisión y transformación en esa diferencia , cuerpos afectados por el gesto primario de diferenciación/distinción cuya materialidad sémica (no “significante”, por evitar el dualismo intelectual significante/significado) pone más allá del control exhaustivo y definitivo de la relación los excesos y desbordes, cuerpos siempre temidos, percibidos como amenazantes, y por eso movilizadores e inquietantes de la precariamente efectiva hegemonía¹⁸. La valoración despectiva de lo “popular” procede de los sectores dominantes del campo social (antes que específicamente de las posiciones intelectuales como afirma Bourdieu: estos la toman de allí). Abandonar lo “popular” a la contradicción “sumisión/resistencia” es inscribirse en el gesto diferenciador de los sectores dominantes, que pretende controlarlo unívocamente y desconocer las fuerzas oblicuas, hiperbólicas, derivantes, que realizan su acción transformadora en los márgenes, es decir, dentro aún pero no en convergencia hacia el centro, de la relación de dominación.

¹⁸Campo teórico-cultural y epistemológico-social que problematizan Nietzsche, Gramsci, Foucault, Derrida, Deleuze, Guattari y De Certeau.

Porque la diferencia no es mero desecho del movimiento ascendente de diferenciación; la diferenciación¹⁹ no sólo activa “hacia arriba” la relación que modifica, sino que simultáneamente activa la diferencia de la que se aparta: allí “abajo” hay fuerzas activas con su propia historia que pueden extremar hiperbólicamente, reorientar o pervertir la posición y el sentido en los que han sido localizadas²⁰; son fuerzas en movimiento, no pasivas, no meramente reactivas, no son la

19Ya en La Distinción (Bourdieu 1998), Pierre Bourdieu había interpretado, la diferenciación/distinción social que establece lo “popular”, unilateralmente en su sentido ascendente, restringiendo las luchas simbólicas a la apropiación y definición de los signos dominantes pre-establecidos, que logran simular la imposición originaria de la que proceden y que así garantizan la reproducción del orden social: “Las clases dominadas sólo intervienen a título de punto de referencia pasivo, de contraste, en las luchas simbólicas por la apropiación de las propiedades distintivas que confieren su fisonomía a los diferentes estilos de vida, y sobre todo en las luchas por la definición de las propiedades que merecen ser apropiadas y del modo de apropiación legítima. La naturaleza contra la cual se construye en este caso la cultura no es otra cosa que todo lo que es ‘pueblo’, ‘popular’, ‘vulgo’, ‘común’. Por consiguiente, aquel que quiere ‘medrar’ debe pagar su acceso a todo lo que define a los hombres propiamente humanos con un verdadero cambio de naturaleza (esta sería la ocasión única para hablar de metabasis eis allo genos (conversión en otro género, en otra comunidad de origen, en otra familia social); ‘promoción social’ vivida como una promoción ontológica o, si se prefiere, como un proceso de civilización … , un salto de la naturaleza a la cultura, de la animalidad a la humanidad; pero, al haber introducido en sí mismo la lucha de clases, que se encuentra en el propio centro de la cultura, está destinado a la vergüenza, al horror, incluso al odio del hombre viejo, de su lenguaje, de su cuerpo, de sus gustos y de todo aquello de que antes era solidario –el genos, el origen, el padre, los pares, a veces incluso la lengua materna- y de lo que a partir de ahora se encuentra separado por una frontera más absoluta que todas las prohibiciones juntas.

La luchas en las que lo que se encuentra en juego es todo lo que, en el mundo social, es del orden de la creencia, del crédito o del descrédito, de la percepción y de la apreciación, del conocimiento y del reconocimiento, nombre, renombre, prestigio, honor, gloria, autoridad, todo lo que constituye el poder simbólico como poder reconocido, no conciernen nunca más que a los poseedores ‘distinguidos’ y a los pretendientes ‘pretenciosos’. Reconocimiento de la distinción que se afirma en el esfuerzo para apropiársela, aunque sea bajo las especies ilusorias del bluff o de la imitación, y para desmarcarse con respecto a quienes están desprovistos de ella, la pretensión inspira la adquisición, que trivializa de por sí, las propiedades hasta entonces más distintivas, y contribuye con ello a sostener continuamente la tensión del mercado de bienes simbólicos, obligando a los poseedores de las propiedades distintivas amenazadas de divulgación y vulgarización a buscar indefinidamente en unas nuevas propiedades la afirmación de su singularidad. (Esta última dinámica es la que Norbert Elias señaló como constitutiva del proceso moderno de civilización a través de la diferenciación progresiva y la vulgarización ascendente, Elias 1993. Paréntesis del autor.). La demanda que en esta dialéctica se engendra continuamente es, por definición, inagotable, puesto que las necesidades dominadas que la constituyen deben redefinirse de manera indefinida con respecto a una distinción que siempre se define negativamente con respecto a aquéllas.” (Bourdieu 1998 p. 248-249)

En cambio, lo “popular”, la(s) “cultura(s) popular(es)”, tal como los uso, expanden las luchas simbólicas y las radicalizan, reconociendo las fuerzas “de abajo”, que ocultan su imposición activando por su parte y en otra historia y otro sentido la redefinición de los signos y de las relaciones que sostienen el orden social y que resulta así amenazado.

20“Una oposición de conceptos metafísicos –por ejemplo, habla/escritura, presencia/ausencia, etc.) nunca es el enfrentamiento de dos términos, sino una jerarquía y el orden de una subordinación. La deconstrucción no puede limitarse o pasar inmediatamente a una neutralización: debe, por un gesto doble, una ciencia doble, una escritura doble, practicar una inversión de la oposición clásica y un desplazamiento general del sistema. Sólo con esta condición se dará a la deconstrucción los medios para intervenir en el campo de las oposiciones que critica y que es también un campo de fuerzas no-discursivas.” Derrida 1989 Firma, Acontecimiento y Contexto. (1971) p. 371. Ver también Derrida 1977 Posiciones. Entrevista con Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpetta. (1971) pp. 54-57.

“otra cara” de la hegemonía, sino sus columnas movedizas²¹; o sí son la “otra cara” en cuanto fuerzas no sólo luminosas, eidéticas, sino también oscuras, invisibles, silenciosas, corporales, prácticas. “Cultura popular”, en este sentido, es un concepto de “distanciamiento patrío” y de “oposición plebeya”: esta es su “morada material” (por diferenciarla de su morada “insubstancial”, idealista) (Thompson 1995 p. 20), que no puede polarizarse hacia los sectores dominantes sin ejercerse violencia simbólica ocultando la imposición de esta interpretación.

Ese carácter no-reactivo, con movimiento propio, no en la condición de “víctima” investida con alguna santidad mesiánica otorgada por el sufrimiento y portadora de una promesa histórica como Sentido supra-super-subjetivo (nuevamente hegeliano), es lo que distingue al concepto de modernidad social de la “Trans-Modernidad” de Enrique Dussel. Esta última es una crítica de la Modernidad eurocéntrica-desarrollista desde el (des)ocultamiento de la inocencia de sus víctimas, que se hace cargo de la razón emancipadora de la Modernidad desde la Alteridad (alteridades), es decir, la relocaliza, haciendo de la razón emancipadora (violenta) abstracta-falsamente universal una “razón liberadora” (solidaria) mundial. (Dussel 2000)

No es el “Sentido de la Historia”, sino la praxis no exhaustivamente controlable y en permanente movimiento de los actores sociales la que abre la perspectiva teórico-metodológica y la posición, en el campo social y académico de posiciones, de la modernidad social. El capitalismo y la modernidad son fenómenos planetarios (no sólo europeos), en el que todo el mundo participó pero con distintas posiciones de poder (Mignolo 2000), ninguno sólo a partir de un otro sino más bien todos a partir de todos los otros, que es lo mismo decir que no hay origen ni punto de partida ni portador mesiánico absolutos; hay desigualdad de posiciones e imposiciones en esa dialéctica.

Lo “popular” es el “lugar metodológico” (Herlinghaus 1998 p. 26): tanto para el científico social abierto al dramatismo y los pliegues de la “hermenéutica doble” y las “luchas simbólicas” en el contexto, como para los actores sociales reunidos en esa posición y bajo este concepto descriptivo, ameboidal y relativo. “Identidad (práctica, en las culturas populares,) que tiene menos de contenido que de método” (Martín-Barbero 2003 p. 45): una “manera de hacer” (De Certeau 2000) actuando, apreciando, percibiendo, hablando, pensando. Así, la relación del científico social con la trama de actores que estudia no establece un “texto” distante (procedimiento llamado “operación etnológica” por Michel De Certeau, De Certeau 2000 pp. 71-77), sino que reconoce las “mediaciones” de los actores sociales en sus prácticas a través de y para la interacción con ellos.

21Como es posible ver en la fotografía de Ernesto Salmerón, La que sostiene todo esto, donde una inmaculada Virgen descabezada es “sostenida” por una muchacha mestiza, cariátide viva que mira fijamente la cámara fotográfica, en leve torsión corporal.

Interculturalidad, modernidad social y conocimiento.

“La actividad formativa del Estado, expresada, además de en la actividad política general, en la escuela –especialmente-, no se desarrolla sobre la nada: en realidad, entra en concurrencia, en contradicción, con las demás concepciones explícitas e implícitas, y entre éstas, una de las más tenaces e importantes es el folklore”

Gramsci 1972 p. 332.

“Con su enseñanza, la escuela lucha contra el folklore y contra los sedimentos de todas las tradiciones conceptuales del mundo para difundir una concepción más moderna, cuyos elementos primarios y básicos los aporta el aprendizaje de las leyes de la naturaleza, considerada como algo objetivo y rebelde, a lo que es preciso adaptarse para dominarlo.”

Gramsci 1967 p. 123-124.

La academia suele, con frecuencia, vivir aislada; las prácticas y los saberes sociales suelen ser, con frecuencia, creatividad callejera desconocida, invisible, descalificada, considerada vulgar e insignificante. Los movimientos sociales pasan a nuestro lado, se manifiestan en las calles por donde transitamos hacia nuestras instituciones educativas o investigativas, y seguimos indiferentes, preocupados por la “internacionalización”, por la “calidad académica”, incluso por la “pertinencia social” de la docencia y la investigación. Podemos pasarnos toda la vida académica al interior de nuestras impertérritas Universidades, “cajas negras” en nuestras sociedades desiguales y excluyentes, sin cuestionar la estructura del conocimiento que en ellas se reproduce, que nosotros, académicos, reproducimos, siendo exitosos en nuestros cursos y proyectos de investigación, recibiendo el reconocimiento de los pares, obteniendo premios y acumulando títulos.

Algo se nos pasa cuando buscamos la excelencia académica sin responder a la creciente pauperización y exclusión, cuando el conocimiento convive con la indiferencia. ¿Qué llevamos cotidianamente con nosotros como experiencia colonial arqueológica? La investigación siempre abre una brecha crítica; investigar es un gesto radical, es poner en cuestión, desviarse hacia la torsión de la pregunta, en este sentido investigar es una acción filosófica: piensa otra vez las verdades consagradas, las evidencias culturales, lo obvio. Por eso es esencial en toda Universidad la investigación, y por eso pierde su carácter crítico aquella que no lo entiende. Así como la filosofía no es una unidad administrativa del conocimiento, las Ciencias Sociales no son reductibles a un tipo de ciencia: ambas son figuras formalizadas de la agónica herida relativizadora que rasga el velo de creencias y que moviliza la transformación del mundo.

Siempre estamos entre otros, los otros son el acontecimiento que nos pone ante el límite del dolor y de lo posible. Cuando descubro algo, se rompe la comunidad interpretativa que comparto y corro a mostrarle a los otros el acontecimiento que nos trasciende (“¡ha resucitado!”, “¡eureka!”, la estructura social del milagro). La “extraposición” (Bajtin 2000) congénita de los otros es la experiencia marginal de toda comprensión que mantiene en vilo la conmoción y el asombro, y la abertura de lo nuevo. Entre la ajenidad al contexto social y la pertinencia estrecha que responde al mercado, extremos normalizados en los que la investigación pierde el sentido, la investigación filosofante renueva el contacto con la crítica social y le abre nuevos espacios y relaciones.

Esta estratificación y disonancia de saberes académicos y de saberes sociales es la escena de lucha de fuerzas que no dejan en paz el diálogo infinito del conocimiento. Los otros son lo posible que pugna a través de la experiencia.

La Educación Superior en América Latina ha sido diseñada en el marco de la política cultural de las élites coloniales, y luego de las criollas, que han asumido e impuesto la hegemonía de los saberes letrados europeizantes sobre los contextos locales. Esa impregnación colonialista de las prácticas del saber requiere una tarea deconstrutiva que afecte las inercias de la Universidad latinoamericana, su eurocentrismo congénito y recóndito, su polarización “monocultural”²². En la Universidad Latinoamericana se debería repensar las políticas de la interculturalidad, que es la política cultural más determinante entre nosotros y uno de cuyos agentes más efectivos e impunes

²²Si bien la idea original de “Universitas” ha sido la del encuentro de los saberes y de las culturas en la Europa de la Alta Edad Media, el espectro de reconocimiento de los mismos ha estado siempre limitado a la cultura restringida de los sectores letrados que han dominado el campo, siendo el concepto de “ciencia” el criterio de demarcación epistemológica y sociológica a la vez. En el siglo XX irrumpen en la Universidad el sentido empresarial, que valida y legitima la pragmática del mercado de los nuevos dirigentes y que contribuye a naturalizar las lógicas de la nueva formación hegemónica en el campo de lucha de la tradición letrada con los saberes prácticos de la administración y la gerencia. Este ámbito restringido de luchas es lo que llamo “monocultural”, en cuanto está polarizado sobre el relevo de los sectores dominantes.

ha sido la propia Universidad²³. Para ello, debemos usar en otro sentido, desviar hacia nuestros contextos culturales de acción y de sentido, los procedimientos intelectuales euro-norteamericanos sancionados como “ciencia”, “filosofía”, “técnica”, “desarrollo y transferencia tecnológica” e “innovación”, para que así nos permitan trabajar sobre lo que ellos mismos han ocultado o sometido, abriéndole nuevos campos de acción a nuestra interculturalidad social, violentada, silenciada y aún activa. Esto es deconstruir el “monoculturalismo” (o el multiculturalismo restringido²⁴) del conocimiento que nos constituye, tarea que debe ser a la vez académica y social, en interacción dialéctica con la *modernidad social* de nuestras culturas populares²⁵.

El impacto de las políticas del saber es oscuro y callado, ya que cuenta con la disculpa legitimada de que los procesos intelectuales desarrollados en las comunidades científicas y académicas no tienen que ver (ni deben tener que ver) con ideología, mucho menos con política o con colonialismo. Sin embargo, el trauma de nuestra interculturalidad desconocida es un pliegue profundo que nos hunde en la imposibilidad de sostener y recrear nuestras formas de vida, y en la inviabilidad política y económica, como su consecuencia. Las mediaciones son un arte de la sobrevivencia en las condiciones más desfavorables y crecientemente excluyentes.

23Esta crítica intercultural que profundiza al interior de los conceptos hegemónicos de “saber”, “conocimiento”, “ciencia” (y últimamente “gerencia educativa” y “gestión del conocimiento”), pilares de la ideología universitaria latinoamericana, ha constituido el programa de trabajo intelectual, social y existencial de Rodolfo Kusch, con una radicalidad tal vez incomparable en el ámbito latinoamericano y caribeño. Ver Kusch 1953; 1962; 1976; 1978. Asimismo, una publicación más reciente (Lander 2000) centra su atención en esta cuestión desde varias perspectivas teórico-metodológicas.

24Porque en la academia eurocéntrica, como señaló en la nota 22, hay luchas internas entre diversas “culturas” del conocer y el saber, no es monolítica; y en su lenguaje incluso se representa las formas de conocer y saber de otras culturas extra-euro-norteamericanas; pero esa diversidad y multiculturalidad está predeterminada por supuestos naturalizados e incuestionables de orden simultáneamente lógico, epistemológico y político que privilegian la concepción “civilizatoria” de los sectores dominantes eurocentrados y norteamericanocentradados.

25Peter Burke (Burke 2002) se propone presentar una historia social del conocimiento en la Europa moderna temprana: “desde Gutenberg hasta Diderot”, desde la invención de la imprenta de tipos móviles en Alemania en torno a 1450 hasta la publicación de la *Encyclopédie* a partir de 1750 (p. 23), vertebrada por las teorías clásicas de Émile Durkheim y Max Weber, y las más recientes de Foucault y Bourdieu. (p. 23) Pero estas últimas teorías resultan irreconocibles en su investigación. Si bien Burke reconoce que su “historia social del conocimiento” se restringe a “formas dominantes de conocimiento” (p. 26), incluso a las “formas académicas de conocimiento” (p. 28 y 31) (lo cual se comprueba a lo largo del libro y cuestiona acerca de cómo debería entenderse el título mismo; discusión que debería tener lugar en el capítulo introductorio), recogidas en textos publicados en los siglos XVI, XVII y XVIII, sin embargo, sin reconocer posibles contradicciones, señala que tratará de “evitar tanto el grafocentrismo, sometiendo a debate el conocimiento oral, como el logocentrismo, tratando las imágenes – mapas incluidos – como vías de comunicación de conocimiento e incluyendo ilustraciones. De vez en cuando se mencionarán también objetos materiales ... En la definición de conocimiento se incluirán también prácticas no verbales, como la construcción, el arte de cocinar, la tejeduría, el arte de curar, la caza, el cultivo de la tierra, etc.” (p. 26) Y enigmáticamente afirma, en una circularidad cultural élites-mayorías: “Las llamadas revoluciones intelectuales de la Europa moderna temprana -Renacimiento, Revolución Científica e Ilustración (1450-1750)- no fueron otra cosa que el afloramiento a la luz pública –y más especialmente en forma de letra impresa– de determinados tipos de conocimiento práctico y popular convenientemente legitimados por algunos estamentos académicos.” p. 28. Sería muy conveniente sustentar esta afirmación con datos concretos.

El problema del “desarrollo”²⁶ en América Latina es cultural, no en el sentido ilustrado, idealista del término, sino en el sentido antropológico, que anima desde la religión hasta la economía, desde la calle hasta la cama: en los programas de “desarrollo”, ciertos consensos culturales dominantes pretenden traducir la “verdad” de los cuerpos sociales y sus concepciones del mundo; es la nueva pedagogía de la administración del mercado y del consumo, aún en su esforzada y confusa inflexión de “desarrollo humano”²⁷.

26Ver el concepto post-Segunda Guerra Mundial de “desarrollo”, interpretado como instrumento epistemológico-político de normalización del nuevo orden mundial, en Escobar 1998.

27Notar la retórica de contención y administración de la *diferencia* en las siguientes expresiones: “... cuáles han de ser las tareas de la educación para contribuir a que en nuestras sociedades no se agudicen hasta el extremo las diferencias culturales –que se agudizan sobre todo cuando se precipitan por el abismo de las desigualdades–; nos preguntamos, por el contrario, cómo podemos contribuir a articularlas para hacer viable en nuestras sociedades y en nuestro mundo la convivencia democrática en la que nos va la vida y la dignidad.” (Pérez Tapias 2002 p. 39) “El ambivalente ‘poder de la identidad’ incrementa la ambigüedad de la pluralidad multicultural. Ésta puede convertirse en *pluralismo humanizador* o derivar hacia un *conflicto deshumanizador* de difícil salida.” (Me pregunto cuál es el límite entre ambos; parece dado como algo obvio; y, ¿cómo podría el desencadenamiento del pluralismo contenerse más acá del conflicto, o contener el conflicto? Paréntesis del autor.) “Para esa transformación de la pluralidad fáctica (?) en pluralismo ética y políticamente valioso es decisivo el papel de la educación, pues dicha transformación sólo será viable mediante instituciones preparadas para ella y cuando los protagonistas que han de promoverla y asumirla desarrollen actitudes idóneas para que sea posible.” (p. 41) (¿No es demasiado requisito para un entramado tan complejo y una historia tan turbulenta? Paréntesis del autor.)

Pérez Tapias señala una “pluralidad fáctica”, sin historia, sin agentes, como punto de partida constatable, según parece, en estado de naturaleza. Y lo “humanizador” y lo “deshumanizador” se vuelven una confusa retórica: “Asumida desde el discernimiento crítico la herencia de nuestros mestizajes fácticos (otra vez: ¿no son históricos y políticos? Paréntesis del autor), queda moralmente pendiente alentar un mestizaje futuro de signo *humanizador* (nótese el talante retórico administrativo de esta política cultural) que, por eso mismo, sea capaz de realizarse sin la *barbarie* que tanto nos ha *deshumanizado*.” (p. 69) Como si se dijera, hagamos ese trabajo de reconversión en la escuela, donde ya hay bastante práctica de control y de construcción de hegemonía: en el siglo XIX, por su mediación, se borraron las diferencias; en el siglo XXI, traigamos los conflictos a su seno y celebremos el despliegue civilizado de las diferencias democráticas. Nada de desorden social y derivas peligrosas. Cómo podría reasegurarse la contención si la crítica (que es social, no sólo académica) tiene estas dimensiones: “Esta *interculturalidad política* es la forma en que se puede dar concreción creíble al universalismo que entraña la democracia y los derechos humanos que postulamos para todos, pero como universalismo que se sostiene ‘desde abajo’, no contra las diferencias ni al margen de ellas, sino desde y a través de ellas...” (p. 49) ¿O es que se percibe esta praxis desde un promontorio omnisciente y privilegiado? Entonces, desde allí, se hacen difusas las distinciones entre “integración” y “asimilación”, acercándose a un cinismo conciliador en el que las cosas deben cambiar para que el orden fundamental pueda continuar: “Es más certero hablar de ‘inclusión’ que de ‘integración’, pues esta última noción, aunque suele utilizarse con frecuencia, por su notable polisemia puede arrastrar connotaciones excesivamente (es decir, demasiado y no sería conveniente tanto, sólo lo necesario) asimilacionistas. Desde la propuesta de una ciudadanía intercultural, el objetivo político moralmente justificado es la inclusión de todos en la dinámica (notar lo procesual y progresivo, es decir, la mora generadora de nuevas *diferencias*) democrática de los derechos civiles y políticos, socioeconómicos y relativos a la solidaridad y al respeto a la diferencia...” (p. 59) El escenario educativo es crucial, pero no para dar continuidad al (des)conocimiento escolar, sino para la deconstrucción de las disciplinas educativas.

Nuestras sociedades gestionan, implícita o explícitamente, una interculturalidad histórica que les es constitutiva. Una sociedad intercultural requiere una Universidad intercultural. Ni la Universidad puede ser ajena a este proceso de reconocimiento y de acción de las formaciones interculturales locales; ni podremos acceder a la “sociedad del conocimiento” sin develar las negaciones y exclusiones que el “conocimiento” supone en América Latina, en nuestra región, en nuestra ciudad, so pena de fortalecer la “sociedad del desconocimiento”. Reconstruir el mapa local del conocimiento es una tarea prioritaria de la investigación, reconociendo en él los pliegues entre “conocimiento social” y “conocimiento académico”.

“Conocimiento social” se refiere a los saberes y prácticas cotidianos o expertos no reconocidos por las comunidades científicas y académicas, pero que circulan y tienen sus propias modalidades de evaluación y validación en los distintos sectores interculturales. “Conocimiento académico” se refiere a la diversidad teórico-metodológica en el curso de la tradición científica greco-europeo-occidental. Este “conocimiento académico”, expresado por las formaciones intelectuales encumbradas y los círculos intelectuales, científicos y universitarios, “fracción dominada de la clase dominante” (Bourdieu 1983 p. 23), tiene un gran poder de exclusión y ocultamiento de la interculturalidad.

Por otro lado, “apropiación social del conocimiento” o “apropiación pública de la ciencia” se refiere a los usos dirigidos, a los desarrollos de programas oficiales o privados, a los emprendimientos para el “desarrollo” y la “innovación” de alianzas de grupos empresariales, académicos y de gobierno, y a las consultorías y asesoramientos profesionales que filtran las formas científicas del saber en los diversos contextos cotidianos. Y “gestión social del conocimiento” nombra el desencadenamiento de formas de saber y de acción social que articula el “conocimiento social” y el “conocimiento académico” en la gestión cultural y política de los propios actores sociales. Propongo la discusión de estos términos de moda para que la moda no nos robe el pensamiento y, sobre todo, las posibilidades que allí se anuncian.

Este mapa local del conocimiento debe ser cuestionado desde la interculturalidad que somos. Debemos remover de la “universalidad” de la Universidad esa prelación intocable, ese bien (a)histórico con que establece siempre previamente las condiciones de su centramiento colonizador.

La Universidad latinoamericana y caribeña, cada Universidad, deben ser un lugar de análisis y de acción sobre la interculturalidad, porque nuestras sociedades son interculturales. Para que podamos construir una Educación Superior Latinoamericana y Caribeña, es decir, Intercultural, debemos someter a un análisis crítico el corazón de la vida académica: el conocimiento y el currículo. Porque es a ese nivel profundo que se establecen los procesos, los métodos, los roles y los contenidos donde está instalada en primer lugar la postergación, la invalidación y el desconocimiento de las prácticas sociales. Es urgente abordar la deconstrucción de esas condiciones históricas en las que está involucrada la Universidad. Y, en los ámbitos académicos, esa tarea deconstrutiva no llega hasta que cuestiona críticamente los conceptos duros e imperturbables de “saber”, “ciencia”, “conocimiento”, “teoría”, y sus subordinados: “doxa”,

"opinión", "prácticas", etc., conceptos en los que la academia se afinca, se funda y que cuida celosamente (hasta inconscientemente) de las críticas, presentándolos y defendiéndolos como posiciones de principio, sin reconocer allí un sesgo ideológico, y un principio, sí, pero de poder. Preguntarse por los espacios, los lenguajes, las disciplinas, los procedimientos, las metodologías, las teorías, las relaciones jerárquicas, propias del ámbito académico, he ahí una tarea prioritaria de la investigación latinoamericana, regional y local.

En el cuestionamiento acerca de la "pertinencia social", no se trata tanto de poner a la Universidad (tal como ella existe) al servicio y respondiendo a las necesidades sociales. La tendencia tecnocrática, burocrática e instrumental del discurso de la "pertinencia social" procura dar respuesta a las necesidades sociales, sobre todo laborales, sin cuestionar la política del conocimiento desde esta perspectiva histórica intercultural. Transforma la Universidad, pero con una visión empresarial "monocultural". Tampoco la Universidad tal cual ella es parece estar dispuesta, en su inercia, a realizar este autocuestionamiento, sino que reacciona validando la autonomía academicista de la visión tradicional del conocimiento. Y este puente aéreo entre una y otra posición suspende los indicadores de "calidad" por encima del contexto.

Necesitamos académicos que den vuelta las cosas y que pongan su pensamiento y su acción en sintonía con la historia social, y que para ello no asuman, sino que cuestionen, el orden de cosas en el que se funda la Universidad latinoamericana, rasgando el mismo lenguaje, los mismos saberes, las mismas metodologías, el mismo prestigio (que es la moneda de intercambio, muchas veces espúrea, que circula y se acumula en nuestras vidas académicas), abriendo un nuevo campo a las relaciones sociales que atraviese los "claustros".

Es necesario el estudio crítico de las lógicas del campo cultural, del campo científico y del campo académico en América Latina. Porque es la estructura de estos campos, y no las virtudes o defectos de tal o cual autor o profesor, de tal o cual teoría, de tal o cual metodología, la que establece las lógicas de prestigio y autoridad, la que naturaliza la jerarquía en el conocimiento y la que oculta nuestra complejidad social, sus actores vivos, sus cuerpos y sus voces. Sólo así abriremos un campo de acción entre los extremos del *jet set* de los famosos y el aislacionismo de los doctos ignorados. Hacer la crítica del campo académico, habitándolo, para hacer de él otra cosa; sólo en la medida en que se es capaz de reconocer los pliegues constitutivos y objetivos de la propia posición en él, la pertenencia práctica a él, las voces y cuerpos que pugnan en los márgenes, haciendo productiva la impotencia, he ahí la acción deconstructiva. (Derrida 1997) Trabajar en el reconocimiento de las formaciones interculturales locales, en la interacción con ellas, y en la transformación que su intervención opera sobre el mapa local del conocimiento. Porque no podremos acceder a la "sociedad del conocimiento" sin develar la pluralidad que somos, cuál es nuestra historia, qué sentimos, qué pensamos, qué prospectiva (de)construiremos juntos, la prospectiva de quiénes.

Hoy, que estamos tan preocupados por la "internacionalización de la Educación Superior", podemos convertir dicha "internacionalización" en acción táctica contra las inercias de la globalización (Altbach 2002) y en una nueva apertura a la diversidad próxima, a las gentes y

culturas del contexto²⁸. Porque, cuando la “internacionalización” se abre a la “interculturalidad”, se abre el diálogo de las diferencias (y las Universidades en él). Si no, la “internacionalización” será una carrera perdida en el colonialismo científico, siempre por detrás de sumar indicadores de nivel mundial en sociedades desconocidas²⁹.

El desafío es de amplias dimensiones y la crítica académica puede ser un agente clave de la crítica social. Como expresa provocativamente Fernando Coronil: “Si el occidentalismo se refiere, de una manera más o menos amplia, a las estrategias imperiales de representación de diferencias culturales estructuradas en términos de una oposición entre el Occidente superior y sus otros subordinados³⁰, la hegemonía actual del discurso de globalización sugiere que éste constituye una modalidad de representación occidentalista particularmente perversa, cuyo poder yace, en contraste, en su capacidad de ocultar la presencia del Occidente y de desdibujar las fronteras que definen a sus otros, definidos ahora menos por su alteridad que por su subalternidad.” Por eso “es necesario extender la crítica del eurocentrismo hacia la crítica del globocentrismo.” (Coronil 2000 p. 146)

²⁸Jane Knight, Instituto para los Estudios en Educación de Ontario, Universidad de Toronto, propone una definición de Internacionalización de la Educación Superior que pone de relieve la dimensión intercultural: “ La Internacionalización , en los niveles nacional, sectorial e institucional, es definida como el proceso que integra las dimensiones internacional, intercultural o global en los propósitos, las funciones o la oferta de educación postsecundaria.” La Internacionalización “se refiere también a la diversidad de culturas que existe al interior de los países, comunidades e instituciones, y por eso el término 'intercultural' es utilizado para señalar esta dimensión”. (Knight 2003) (Traducción del autor)

²⁹Philip Altbach, Boston College (USA), plantea que los estudiantes internacionales, el 80% de los cuales procede de países en desarrollo y que en su casi totalidad estudian en los países desarrollados del Norte, “no sólo adquieren capacitación en sus campos específicos, sino que también absorben las normas y valores de los sistemas académicos en los que estudian. Ellos regresan a los países de procedencia con el deseo de transformar sus universidades en direcciones que a menudo demuestran ser no realistas e inalcanzables. Los estudiantes extranjeros sirven de portadores de una cultura académica internacional – una cultura que refleja las normas y valores de las universidades metropolitanas más importantes -. En varios sentidos, esta cultura carece de relevancia para el mundo en desarrollo.” (Altbach 2002 p. 16) (Traducción del autor) Donde vemos cómo la Internacionalización puede consagrar el éxito académico de nuestras Universidades sacrificando y sepultando el conocimiento de nuestras realidades locales.

³⁰“La crítica al occidentalismo intenta iluminar la naturaleza relacional de representaciones de colectividades sociales con el fin de revelar su génesis en relaciones de poder asimétricas, incluyendo el poder de ocultar su origen en la desigualdad, de borrar sus conexiones históricas, y de esa manera presentar, como atributos internos de entidades aisladas y separadas, lo que en efecto es el resultado de la mutua conformación de entidades históricamente relacionadas.” (Coronil 2000 p. 146)

Excesos, rupturas y desviaciones en prospectiva.

“El conocimiento artesano fue y es difícil de poner por escrito, de manera que la transferencia de técnicas estuvo vinculada a la emigración de trabajadores.”

Burke 2002 p. 200

La crítica social y su historia es la prospectiva a la que apuesto. La mirada hacia atrás, el reconocimiento de una *modernidad social* en las culturas populares, aporta un conocimiento más denso y más profundo de lo que viene, que nunca podrá ser sino un nacimiento, un nuevo ser en el mundo, acontecimiento.

La prospectiva crítica de la interculturalidad latinoamericano-caribeña nace de y en su historia, de las fuerzas que en esas formaciones sociales luchan. En un texto anterior, señalé que ese acontecimiento sucederá en el paso de la actual hegemonía audiovisual del conocimiento y de la comunicación a una nueva formación hegemónica, semiótica (involucrando ciertamente también lo lingüístico y lo audiovisual), en la que se abrirán paso otras sensibilidades y significaciones: la corporalidad social del contacto. Esta hegemonía semiótica táctil expandida tomará la forma tecnológica de una hegemonía de las redes de contacto. (Grosso 2003 p. 31-32)³¹ Y entonces me preguntaba: “¿Qué caminos recorrerá la interculturalidad latinoamericana cuando las culturas populares deriven el impulso de *modernidad social* al campo comunicativo de las redes de contacto?” (p. 32)

La experiencia de la red coloca en primer plano un nuevo “sentirse parte de”, el ser tocado por lo que circula, la posibilidad de una fuerza de alianza que convoca la reunión de los cuerpos y del sentido, ya sea en una orientación estratégica o táctica de la acción³². Por la vía de las redes será

31Ha sido en el campo de la Semiótica donde ha ido cobrando cada vez mayor relevancia la materialidad de la significación y junto con ella la inseparabilidad sémica de los cuerpos en contacto (tal como se evidencia en la reclasificación de los signos de Charles Sanders Peirce en las primeras décadas del siglo XX y su impacto en la Lingüística y la Semiología más recientes). Es decir, la crítica del platonismo lingüístico del “significado”. Las dimensiones indexical, icónica y simbólica peirceanas del signo ponen en evidencia que siempre el contacto ha estado allí como la dimensión primaria, que es constitutiva de la significación y que no es una novedad del último siglo, pero sintomáticamente es reconocida y revelada en el contexto de la expansión comunicativa mediática, cuando los circuitos letrados de un social movilizado son desplazados por los circuitos multimedia.

32Teniendo en cuenta la distinción de De Certeau entre “estrategias” dominantes y “tácticas” populares (De Certeau 2000), las redes expanden el alcance de las “estrategias”, pero lo más notable tal vez sea la ampliación del terreno y de la complejidad de acción de las “tácticas”.

superada la hegemonía audiovisual³³. Esto alterará nuestro sentido de la acción y de la acción social; las culturas populares crearán semio-praxis “cuerpo a cuerpo”, y una nueva formación hegemónica pondrá (con una efectividad precaria e incesantemente renovada, como siempre) bajo control las socialidades del contacto. En la interacción a través de redes se podrá construir una socialidad de las diferencias más allá (o más acá) de la primacía letrada y de la seducción audiovisual, que generará un afán de reunión inédito y conjuntos corporales de gran alcance, en pugna con el colonialismo secreto del conocimiento de irradiación global e impregnación local. Y ambos atravesarán, conocimiento y fuerzas corporales, la vida social.

La hegemonía de las redes de contacto, en cuanto formación de poder en la que se desarrollará el diálogo intercultural de los cuerpos, hará posible que las culturas populares desmitifiquen la enorme capa del (des)conocimiento que nos cubre, trayendo a la superficie social la potencia estética y sensible de las creencias cotidianas. Este nivel ordinario de las políticas culturales es aquel en el que aquellas ejercen, con escepticismo y sarcasmo, la “malicia” que orienta sus prácticas. En esta malicia está la estructura de una crítica social construida en la experiencia colonial. Es la red social de malicias lo que debemos constituir, los científicos sociales, en posición táctica teórico-metodológica: esa es la base de nuestra “sociedad del conocimiento”, la profundización democrática en las rationalidades prácticas.

El pensamiento lógico (lingüístico) moderno produce análisis y crítica; pero, en la semiótica comunicativa y en el impulso de la *modernidad social* que expresa en ella su radical dimensión política, hay un nivel del análisis y de la crítica que trabaja a través de la burla, de la risa, del desplazamiento y el juego de los cuerpos en las relaciones de poder, de las fugas metamórficas, de las reacentuaciones ... todos ellos trabajos, desvíos y torsiones que rompen las inercias, las estructuras de clasificación y las “clínicas del sentido” (Grosso 2002) en las que la interculturalidad ha sido fijada. Éste ha sido el verdadero temido al que atacaron y pretendieron domesticar las tecnologías ilustradas de la Modernidad (Foucault 1984; Grosso 2004) y las tecnologías del mercado y del consumo³⁴.

33Suena sin duda paradójico que el aparente distanciamiento de los cuerpos en su masa logrado por las tecnologías audiovisuales sea continuado por la experiencia del conjunto corporal en contacto; pero la lectura indexical de la comunicación audiovisual pone de relieve la corporalidad (oculta) como el nivel primario, y la experiencia audiovisual aparece así como aquella que removió la oscuridad letrada del cuerpo y cuestionó la tradición idealista del lenguaje; con lo que aquel distanciamiento de los cuerpos se muestra como aparente y en verdad se ha tratado de una extensión de las posibilidades del contacto. Dicha búsqueda del contacto “masivo” (de densidad intercultural) deconstruirá la fijación greco-occidental en el ver-decir, en la conjunción de éidos y lógos, como campo de experiencia privilegiado en Occidente para el conocimiento, para la ética, para la estética y para la política (Grosso 2002).

34El mercado pasó de ser un lugar público central en las ciudades europeas premodernas y las ciudades americanas coloniales a ser un espacio social restringido y marginal: hacia finales del siglo XIX la nueva lógica urbana erradica las plazas-mercado a las periferias urbanas como des-territorialización diferenciadora y re-territorialización restringida, urbanística y social a la vez. En la segunda mitad del siglo XX, el mercado, nuevamente des-territorializado de los márgenes locales y re-territorializado en lo global, consuma la desposesión popular de sus circuitos rituales y circulaciones simbólicas: los mitos son ahora recreados por los juglares mercenarios de la publicidad.

Crítica ejercida en la materialidad de la vida social, que produce nuevas diferencias, tácticas que crean el acontecimiento; y no el plano general y estratégico de lo previsible, que coloniza antes de dominar, segmentalizando el flujo en rutinas de control que leen toda alteridad como formas de lo mismo. (De Certeau 2000) En los cuerpos y su semiótica comunicativa no es cierto que esté la menor posibilidad de hacer diferencia, el mayor simplismo de la interculturalidad, sino lo contrario: la lógica de las prácticas juega con las mayores posibilidades de sentido y de acción entre unos y otros. Las culturas populares en la *modernidad social* no sólo democratizan la política, sino también (junto con ella) el conocimiento, la teoría social, el poder del sentido y la crítica. Hacen de la “crítica”, más acá del gnoseologismo ilustrado, transformación de las relaciones sociales en situaciones asimétricas de poder. Con esta torsión sintoniza la inflexión de Marx.

“Sólo cabe salir del círculo a condición de afrontarlo como tal.” (Bourdieu 1995 p. 333) Es decir, una crítica (corporal, sobre y en la materialidad de las relaciones) hacia atrás, hacia abajo y hacia adentro: Marx, Nietzsche, Gramsci, Heidegger, Derrida, de Certeau, en ellos resultan reconocibles estos movimientos en los márgenes de la gimnasia letrada. “El progreso científico puede consistir, en algunos casos, en determinar los presupuestos y los requerimientos de principio que plantean implícitamente los trabajos irreprochables, por irreflexivos, de la 'ciencia normal' y en presentar programas para tratar de resolver las cuestiones que la investigación corriente considera resueltas a falta, sencillamente, de plantearlas.” (Bourdieu 1995 p. 353) En la ciencia social como socioanálisis, el conocimiento crítico libera acción en las condiciones sociales de su producción al ponerlas de manifiesto, relativizarlas y desnaturalizarlas. La ciencia social “sólo puede romper el círculo del relativismo que produce con su propia existencia si cumple con la condición de poner de manifiesto las condiciones sociales de posibilidad de un pensamiento liberado de los condicionamientos sociales y de luchar para instaurar unas condiciones semejantes (acción siempre develadora de las relaciones de poder bajo el pensamiento, y que opera sobre ellas, acercando la posición ilustrada al magma de la crítica social³⁵), dotándose de los medios, teóricos particularmente, para combatir en sí misma los efectos epistemológicos de unas rupturas epistemológicas que implican siempre unas rupturas sociales.” (Bourdieu 1995 p. 370) En esa pertenencia a la *modernidad social* está el camino de nuestra descolonización científica.

35Énfasis mío.

BIBLIOGRAFÍA

ALTBACH, Philip. *Globalization and the University: Myths and Realities in an Unequal World*. Conferencia Internacional de la Federación Internacional de Universidades Católicas: Globalización y Educación Superior Católica. Esperanzas y Desafíos. Ciudad del Vaticano 2-6 de Diciembre de 2002.

BAJTIN, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Alianza, Madrid 1990 (1965).

BAJTIN, Mijail. *Autor y héroe en la actividad estética*. (1979) En M. BAJTIN. *Yo también soy. Fragmentos sobre el otro*. Taurus, México 2000.

BARTOLOMÉ, Miguel. *El derecho a la existencia cultural alterna*. En G. de CERQUEIRA LEITE ZARUR (org.) *Etnia y nación en América Latina*. Vol I. OEA, Washington 1996.

BOURDIEU, Pierre. *Campo intelectual, campo del poder y habitus de clase*. (1971) En P. BOURDIEU. *Campo del Poder y Campo Intelectual*. Folios, Buenos Aires 1983.

BOURDIEU, Pierre. *La Distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Taurus, Madrid 1998 (1979).

BOURDIEU, Pierre. *El sentido práctico*. Taurus, Madrid 1990 (1980).

BOURDIEU, Pierre. *Los usos de lo popular*. (1984) En P. BOURDIEU. *Cosas Dichas*. Gedisa, Barcelona 2000 (1987).

BOURDIEU, Pierre. *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Anagrama, Barcelona 1995 (1992).

BOURDIEU, Pierre y Löic WACQUANT. *Respuestas por una Antropología Reflexiva*. Grijalbo, México 1995 (1995)

BURKE, Peter. *Historia Social del Conocimiento. De Gutenberg a Diderot*. Paidós, Barcelona 2002 (2000).

CALDERON, F., M. HOPENHAYN y E. OTTONE. *Esa esquiva modernidad. Desarrollo, ciudadanía y cultura en América Latina y el Caribe*. UNESCO-Nueva Sociedad, Caracas 1996.

CORONIL, Fernando. *Del Eurocentrismo al Globocentrismo: La naturaleza del Poscolonialismo*. En E. LANDER. *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. IESALC-UNESCO – Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas 2000. p. 146.

DE CERTEAU, Michel. *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de Hacer*. Universidad Iberoamericana – Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México 2000 (1980; 1990).

DERRIDA, Jacques. *Márgenes de la Filosofía*. Cátedra, Madrid 1989 (1972).

DERRIDA, Jacques. *Posiciones. Entrevistas con Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpetta*. Pre-Textos, Valencia 1977 (1972).

DERRIDA, Jacques. *Ja, o en la estacada. Entrevista con Jacques Derrida. (Segunda Parte)* (1975). En J. DERRIDA. *El tiempo de una tesis. Desconstrucción e implicaciones conceptuales*. Proyecto "a", Barcelona 1997

DERRIDA, Jacques. *El monolingüismo del otro, o la prótesis de origen*. Manantial, Buenos Aires 1997 (1996).

DUSSEL, Enrique. *Europa, Modernidad y Eurocentrismo*. En E. LANDER. *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. IESALC-UNESCO – Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas 2000

ELIAS, Norbert. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. FCE, Buenos Aires 1993 (1937, 1939; 1977, 1979).

ESCOBAR, Arturo. *La Invención del Tercer Mundo. Construcción y Deconstrucción del Desarrollo*. Norma, Bogotá 1998.

GIDDENS, Anthony. *La constitución de la sociedad. Bases para una teoría de la estructuración*. Amorrortu, Buenos Aires 1995 (1984).

GRAMSCI, Antonio. *La formación de los intelectuales*. Grijalbo, México 1967.

GRAMSCI, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks*. International Publishers, New York 1971.

GRAMSCI, Antonio. *Cultura y literatura*. Selección de Jordi Solé-Tura. Península, Barcelona 1972 (1967).

GRAMSCI, Antonio. *Introducción a la Filosofía de la Praxis. Escritos Dos*. Fontamara, México 1998.

GROSSO, José Luis. *Indios Muertos, Negros Invisibles. La identidad "santiagueña" en Argentina*. Tesis de Doctorado en Antropología Social, Universidad de Brasilia, Brasil 1999. CD-ROM Equipo Naya, Instituto de Antropología, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires 2001

GROSSO, José Luis. *Reclinando la clínica. Clínica, Crítica y Estética*. Inédito, Santiago de Cali 2002.

GROSSO, José Luis. "Interculturalidad Latinoamericana. Los escenarios de la comunicación y de la ciudadanía." *Interaç õ es. Revista Internacional de Desenvolvimento Local*. Volume 4 Número 6, Programa de Mestrado em Desenvolvimento Local , Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande (MS – Brasil), Março 2003. pp. 17-45.

GROSSO, José Luis. "Cuerpo, Prácticas Sociales y Modernidad. Tecnologías y representaciones de la corporalidad en la transformación europea, siglos XVI al XVIII." *Guillermo de Ockham* Vol. 7 N° 1, Enero-Julio de 2004, Universidad de San Buenaventura Cali. pp. .

HALPERIN DONGHI, Túlio. *Historia Contemporánea de América Latina*. Alianza, Madrid y Buenos Aires 1988.

HERLINGHAUS, Hermann. *La Modernidad ha comenzado a hablarnos desde donde jamás lo esparábamos. Una nueva epistemología política de la cultura en "De los Medios a las Mediaciones"* de Jesús Martín-Barbero. En M.C. LAVERDE TOSCANO y R. REGUILLO (eds.) *Mapas Nocturnos. Diálogos con la obra de Jesús Martín-Barbero*. Universidad Central – Siglo del Hombre, Bogotá 1998.

JIMENO, Myriam. *Región, Nación y diversidad cultural en Colombia*. En R. SILVA (ed.) *Territorios, regiones, sociedades*. Departamento de Ciencias Sociales, Universidad del Valle – CEREC, Bogotá 1994.

KNIGHT, Jane. "Updating the Definition of Internationalization." *International Higher Education. The Boston College Center for International Higher Education*. Boston (MA – USA), Number 33 Fall 2003, pp. 2-3.

KUSCH, Rodolfo. *La seducción de la barbarie. Análisis herético de un continente mestizo*. Fundación Ross, Rosario (Argentina) 1983 (1953).

KUSCH, Rodolfo. *América Profunda*. Bonum, Buenos Aires 1986 (1962).

KUSCH, Rodolfo. *Geocultura del hombre americano*. García Cambeiro, Buenos Aires 1976.

KUSCH, Rodolfo. *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana*. Castañeda, San Antonio de Padua (Argentina) 1978.

LANDER, Edgardo (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela – IESALC-UNESCO, Caracas 2000.

LANDER, Edgardo. *Ciencias Sociales: Saberes Coloniales y Eurocéntricos*. En E. LANDER. *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. IESALC-UNESCO – Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas 2000.

LECHNER, Norbert. "¿Cómo reconstruimos un Nosotros?" *Metropolítica* Vol. 7 N° 29, Centro de Estudios de Política Comparada, México, Mayo-Junio 2003. pp. 52-65.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Convenio Andrés Bello, Santafé de Bogotá 1998 (1987).

MARTÍN-BARBERO, Jesús. "Proyectos de Modernidad en América Latina." *Metropolítica* Vol. 7 N° 29, Centro de Estudios de Política Comparada, México, Mayo-Junio 2003. pp. 35-51.

MIGNOLO, Walter. *La Colonialidad a lo Largo y a lo Ancho: El Hemisferio Occidental en el horizonte colonial de la Modernidad*. En E. LANDER. *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. IESALC-UNESCO – Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas 2000.

PÉREZ TAPIAS, José Antonio. *Educación Democrática y Ciudadanía Intercultural. Cambios educativos en épocas de globalización*. Escuela Normal Alejandro Carbó, Córdoba (Argentina) 2002.

RICOEUR, Paul. *Hermenéutica y Crítica de las Ideologías*. (1973) En P. RICOEUR. *Hermenéutica Acción. De la Hermenéutica del Texto a la Hermenéutica de la Acción. Docencia*, Buenos Aires 1985.

THOMPSON, Edward Palmer. *Costumbres en Común*. Crítica, Barcelona 1995 (1991).

WALLERSTEIN, Immanuel. *Impensar las Ciencias Sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*. Siglo XXI – Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM, México 1999 (1991).

WILLIAMS, Raymond. *El futuro de los “Estudios Culturales”*. (1986) En R. WILLIAMS. *La Política del Modernismo. Contra los nuevos conformistas*. Manantial, Buenos Aires 1997 (1989).

DOCUMENTOS

Ernesto Salmerón. *La que sostiene todo esto*. Fotografía, 2/3, 2001.

Santiago de Cali, Marzo de 2004.-

Fuente: ALCIBUPER, Revista de Sociología de Santiago del Estero [en línea]

http://acilbuper.webcindario.com/una_modernidad_social_jlgrosso_6.htm