

Adolfo Chaparro Amaya

Modernidades periféricas

Archivos para la historia conceptual
de América Latina

Herder

Diseño de la cubierta: Gabriel Nunes

© 2019, Adolfo Chaparro Amaya

© 2020, Herder Editorial, S.L., Barcelona

ISBN: 978-84-254-4378-7

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com).

Imprenta:

Depósito legal: B-

Impreso en España – Printed in Spain

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

INTRODUCCIÓN	13
1. TIEMPOS PRE/POS/MODERNOS	33
La dialéctica modernidad/modernización.....	38
El relato poscolonial de la conquista	46
Simultaneidad y diferencia colonial	60
2. LAS ANOMALÍAS PERIFÉRICAS DEL PARADIGMA	
SISTÉMICO DE LO SOCIAL	75
Sistema mundo	79
Sistema social	86
Máquinas sociales de deseo	96
Sistema/Estado	105
3. LA SOBERANÍA DIVINA O LAS «CAUSAS	
DE LA JUSTA GUERRA»	113
La legitimación de la guerra en la autoridad	
del derecho divino	116
La caída del Imperio azteca	126
Entre la anexión (in)voluntaria y la incalculable	
soberanía	141
Epílogo	153
4. CONJETURAS SOBRE LA FORMACIÓN DE ESTADO	159
La pervivencia segmentaria del antiguo Imperio inca ..	163
La hipótesis del Estado muisca	179
Lo que pervive en el afuera del modelo estatal	188

5. LA GENEALOGÍA COLONIAL DEL NOSOTROS	195
Dispositivos biopolíticos de domesticación	198
Una lectura mimética del mestizaje y el mulataje	209
Del crisol religioso del <i>nosotros</i> al monoteísmo de Estado	221
El núcleo impensado de la herencia colonial	229
6. EL CAUDILLO EN LA FUNDACIÓN DEL ESTADO NACIÓN	237
Las fuentes impensadas de la soberanía	240
El caudillo como núcleo excéntrico del Estado nación ..	251
La «gran síntesis»	263
Consecuencias	277
7. LA VIOLENCIA HISTÓRICA Y EL AXIOMA DE LA RENTA DE LA TIERRA	283
El modelo teórico del desarrollo agrario liberal	287
La renta absoluta o la selva como campo	295
La reforma agraria en el <i>doublebind</i> de la Revolución mexicana	302
La reforma agraria como Independencia originaria	311
Lecciones de la contrarreforma agraria en Colombia ...	319
Escenarios de la política por venir	326
8. CONSTRUCCIÓN Y DECONSTRUCCIÓN DEL IDEAL MESTIZO	335
La inyunción cósmica del ideal mestizo	339
Transculturación	351
Modos de subjetivación antropofágica	363
Conclusión	376
9. LA EMERGENCIA DEL MULTICULTURALISMO CONSTITUCIONAL	383
La Constitución de 1991 en Colombia	385
Paradojas del liberalismo	392
Entre el consenso y la incommensurabilidad	400
El principio de multiplicidad o el diferendo	406
Conclusiones	414

10. BIOPOLÍTICA Y PODER CONSTITUYENTE.	
LA EXPERIENCIA BOLIVIANA	421
La defensa de lo común	424
La inversión del código legal/ilegal	433
La fuerza doblemente originaria del poder constituyente	441
Lo constituable y lo constituido	448
11. EL FALSO DILEMA ENTRE DEMOCRACIA Y POPULISMO	459
La relación indisociable entre populismo y democracia	461
El pueblo en nombre propio	466
De los gestos a las estructuras	477
Conclusiones	487
12. CIUDADANÍAS O LA VUELTA PRAGMÁTICA AL	
FUNDAMENTO UNIVERSAL DE LO POLÍTICO	493
Consecuencias discursivas de la deflación teórica	497
Una genealogía pragmática de las ciudadanías	507
La cuestión de los universales	523
13. LA DISPUTA TELEOLÓGICA ENTRE MARXISMO	
Y LIBERALISMO	541
El metarrelato del marxismo	543
El orden no planificado del (ordo/neo)liberalismo	559
El comunismo como efecto impensado del pliegue de subjetivación	573
EPÍLOGO. LA COMUNIDAD (IM)POSIBLE	
Y EL PROBLEMA DE LO COMÚN	593
El ser-con como contrapunto conceptual	598
El plano anamórfico de lo común	605
BIBLIOGRAFÍA	613

*He ahí el germen del complejo terrible del americano:
creer que su expresión no es forma alcanzada
sino problematismo, cosa a resolver.
Sudoroso e inhibido por tan presuntuosos complejos,
busca en la autoctonía el lujo que se le negaba,
y acorralado entre esa pequeñez
y el espejismo de las realizaciones europeas,
revisa sus datos, pero ha olvidado lo esencial,
que el plasma de su autoctonía es tierra igual que la de Europa.*

JOSÉ LEZAMA LIMA

Introducción

La modernidad es la primera de las culturas que se considera públicamente consciente de sí misma y de su propio presente. Esa conciencia pone en marcha un doble *tour de force* que supone superar el tiempo pasado, a la vez que (se) promete un futuro siempre por descubrir, ligado a la confianza de los hombres en sus propias capacidades técnicas, creativas y cognitivas. En ese sentido, la ventaja de la modernidad sobre otras culturas no depende solo de la difusión que le ofrece la expansión mundial del capitalismo y la democracia, sino también de la producción científica y cultural que la caracteriza y, en particular, de la capacidad de los discursos y las teorías sociales que utiliza para justificar y cuestionar sus propios presupuestos.

Para lograr su legitimidad como ideal transnacional, la modernidad ha tenido que confrontarse con el propio pasado medieval y con el «medievo» de las demás sociedades, iniciando así una suerte de drama global en el cual la afirmación del presente solo es posible por la negación de la multiplicidad de temporalidades y modos de vida que comportan las sociedades periféricas en Asia, África y América. Igual sucede a nivel teórico. La filosofía ha logrado consolidar un repertorio de conceptos y razones para defender la modernidad como un nuevo paradigma para el pensamiento: reflexivo, con alcance universal y lógicamente científico. De muchas maneras, ya somos parte de esa tradición, hemos aprendido a repetirla como propia, y es en esa condición mimética que quisiera intentar la deconstrucción que exige una lectura periférica de nuestra historia conceptual.

En ese intento, desde finales del siglo XIX, políticos y pensadores han propuesto distintas interpretaciones de lo «americano», han esbozado síntesis empíricas que asumen lo «latinoamericano» como una totalidad, han creado nuevas teorías para dar cuenta de una realidad que percibían radicalmente aporética: idealista y deseosa

por entrar en el canon civilizatorio pero impedida por su heterogeneidad y su desigualdad para lograrlo. Esa oposición se expresa en la frontera que parecía separar nítidamente «lo propio y lo ajeno», pero tal ambigüedad en el referente es rebasada rápidamente por la impronta optimista de lo moderno. Los discursos oficiales se inspiran en los referentes civilizatorios europeos, los pedagogos descubren teleologías cifradas en la mezcla de razas, los políticos defienden las más diversas ideologías bajo la consigna del progreso, todo parece indicar que estamos en la edad adulta para dar cuenta reflexiva y cognitiva de nuestro destino.

Frente a los matices teóricos, a las versiones nacionales o a las dudas pragmáticas sobre el valor de la cultura, la fuerza del discurso desarrollista se impone por su propia lógica económica y social. Solo en los años setenta se insinúa una lectura crítica que va decantando en una lectura más compleja e incisiva del paradigma del desarrollo. A partir de los años ochenta, por una reacción en cadena al efecto de homogeneización global, y haciendo eco del diagnóstico de Lyotard, los grandes relatos de la modernidad —progreso, igualdad, emancipación— son relativizados, al mismo tiempo, por las genealogías, los ideales, los relatos originarios de las naciones periféricas y por los dispositivos virtuales, operativos y sistémicos que caracterizan la condición posmoderna. Los historiadores, los sociólogos, los estudiosos de la cultura, los antropólogos de la periferia intentan aclarar cómo y por qué las tradiciones premodernas, las expectativas de modernidad y los efectos de la condición posmoderna en todo el mundo resultan indiscernibles a la hora de describir nuestras sociedades. En ese cruce de temporalidades, ni los metarrelatos de la modernidad ni las vueltas al origen ni los contraideales de la posmodernidad, por sí solos, parecen adecuados para comprender la simultaneidad que somos, ni para resolver la incertidumbre que produce en nuestras expectativas históricas.

La condición posmoderna no afecta tanto los presupuestos técnicos y productivos que legitiman la modernidad como los relatos que recrean los ideales que buscan su hegemonía política y cultural. En el mundo de la vida, la tecnología ha desplazado el horizonte inagotable de la razón; el consumo ha terminado por pervertir el principio protestante del ahorro; el narcisismo tiende a opacar el referente de las pertenencias sociales; el paganismo y el multiculturalismo han puesto en crisis los monoteísmos; los placeres y las co-

modidades del cuerpo han dejado en un segundo plano los cuidados del alma. En ese *pout pourri* sin sentido evidente, el repudio inicial de buena parte de la academia a las filosofías posmodernas —caracterizadas y caricaturizadas como pensamiento de la diferencia, la multiplicidad, el margen— expresa la ilusión de que en el rechazo al discurso se pudiera también conjurar la multiplicidad de culturas y modos de vida, la experimentación continua de valores y posibilidades existenciales, la proliferación de hibridaciones que nutren el paisaje societal contemporáneo.

Sin que se haya producido un cambio radical de paradigma económico, las elecciones fundamentales de la cultura posmoderna no pasan ya necesariamente por los grandes relatos teleológicos de la emancipación, la fraternidad y el progreso, ni tienen como inspiración privilegiada los «grandes textos de Occidente». Este libro no es inmune al entramado dilemático de modos de vida y niveles de discurso que desbordan los referentes modernos de legitimación del futuro posible. ¿Cuál sería, entonces, la estrategia para avanzar? ¿Cómo describir la racionalidad subyacente a esa tensión entre la modernidad prescriptiva del modelo y la proliferación de nuevos modos de subjetivación? ¿Cómo criticar la relación colonialidad/modernidad agenciada por el Estado nación sin caer en una imposura mayor que anuncia el deseo del deseo del otro en plan de colonización global? ¿Cómo enfocar los procesos de individuación social y cultural derivados de la tensión sistémica entre centro y periferia, entre lo global y lo local, entre lo universal y lo singular?

Una aproximación al problema en perspectiva periférica es pensar la experiencia básica de la temporalidad como una relación de intersección e interferencia entre los distintos tiempos sociales que coinciden en el espacio del sistema mundo. Esa simultaneidad no es nueva, se ha venido consolidando con la extensión del capitalismo a partir de la dinámica colonizadora que las sociedades occidentales le han impreso al conjunto del sistema a partir del siglo xvi. Desde entonces, la búsqueda de patrones de modernización para la Nueva España genera cuestiones y problemas étnicos, sociales y culturales que han ido cambiando de lenguaje y estrategia, pero aún preocupan a las sociedades latinoamericanas. La emergencia del pensamiento científico, el descubrimiento de las Indias occidentales y la impronta del arte renacentista en las formas de representación son acontecimientos que hoy pueden ser leídos como la expresión cultu-

ral de la expansión del capitalismo en todo el mundo. Sin embargo, otra lista igualmente elocuente de acontecimientos, como la muerte de casi cien millones de indígenas por agotamiento, violencia directa o enfermedad, la destrucción de sus creencias y formas de vida, la esclavización de grandes contingentes de poblaciones africanas, hacen parte del mismo balance y se entienden como el estigma político y moral de esa expansión.

La matriz conflictiva y radicalmente ambigua heredada de la Colonia persiste y se reconfigura después de la Independencia. Los grandes descubrimientos en las ciencias físicas cambiaron nuestra imagen del universo y nuestro lugar en él; la industrialización de la producción creó un bienestar inusitado, masificó la utilidad de la técnica e intensificó el ritmo de la vida; la democracia representativa y los sistemas de comunicación masivos terminaron por involucrar a la mayoría de sociedades del planeta. En fin, el capital modernizó todos los aspectos de la vida social, al tiempo que propició nuevas desigualdades y conflictos, dejando una estela de sufrimiento e incertidumbre acerca de cómo los individuos pueden mantener un mínimo de control sobre sus vidas.¹ Dado que ese contexto es más dramático en los países de la periferia, los paradigmas científicos y filosóficos que representan lo moderno han entrado en un período de revisión signado por el escepticismo acerca de un lenguaje que pudiera establecer criterios de verdad y marcos de universalidad para sus descripciones, así como perspectivas unificadas que pudieran traducir las expectativas de las diferentes sociedades, etnias y culturas que nos caracterizan.

Por eso, en lugar de establecer la inconmensurabilidad como un presupuesto exclusivo del saber, habría que suponerla también en cuanto a los fines de las diversas culturas. Siguiendo a Lyotard (*La diferencia*), si el género científico nos ofrece criterios de racionalidad propios de cada época, y el género prescriptivo nos remite a la formación del sujeto ético-político, el género narrativo nos sumerge en procesos de espacialización a través de los cuales aparece toda la riqueza de la diversidad étnica y cultural. La clarificación de las facultades, los discursos y las fronteras disciplinares que supone esta

1 M. Berman, «Brindis por la modernidad», en F. Giraldo y F. Viviescas (eds.), *Colombia: el despertar de la modernidad*, Bogotá, Foro Nacional por Colombia, 1991, pp. 44 ss.

división deberá ser reinterpretada según las nacionalidades, épocas y culturas puestas en juego. Lo cual hace pensar que la racionalidad no es un hecho universal sino una búsqueda permanente para hacer compatibles las preferencias individuales y/o grupales dentro de un sistema social. En ese sentido, es sugerente la forma en que Foucault llega a plantear diversas racionalidades, y a partir de esa diversidad indica la necesidad de volver al punto de partida de la definición de lo moderno, sugiriendo con ello que cada sociedad y/o cultura encuentra su propio camino para «salir» a la edad adulta de la razón.² Para muchas comunidades afro e indígenas el reciente reconocimiento multicultural coincide con su verdadera Independencia remarcando la idea de que, en la periferia, los distintos tiempos no cesan de trazar otras frecuencias sin dejar de cruzarse en la vida social.

Al abrir la pregunta por los diversos modos de vida y racionalidades en Latinoamérica, la certeza de esa diversidad desemboca en un escepticismo lúcido sobre los alcances de la modernidad. El término «modernidad» deja de encarnar la realización de los ideales de progreso, igualdad y libertad que lo habían consolidado como horizonte compartido. Los datos empíricos sobre pobreza, violencia y discriminación de todo tipo son elocuentes al respecto. Para abordar lo que de otra manera sería simplemente incongruente, en vez de nuevas epistemologías, sugiero descubrir y describir la racionalidad de los procesos que nos corresponden como parte de la periferia, siguiendo *el principio de razón de múltiples racionalidades inscritas en formas de vida complejas y contradictorias entre sí*. Un criterio pragmático para seguir ese principio es hablar en lo posible *desde* y no *sobre* la periferia. Tal prescripción obliga a suspender el punto de vista de una universalidad dada, para ir descubriendo las categorías de descripción adecuadas al contrapunto irreductible entre la extensión del sistema global y la multiplicidad de los subsistemas sociales y culturales que lo componen en cada época.

La investigación se plantea al mismo tiempo como una genealogía del poder y como una historia de los procesos de subjetivación siguiendo la impronta foucaultiana según la cual, si bien no es dable la confusión entre formaciones de saber y relaciones de poder,

2 M. Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?», en *Dits et écrits*, vol. 4, París, Gallimard, 1994, p. 564.

la pregunta por el poder es necesariamente una cuestión sobre la constitución del sujeto. La descripción de ese doble dispositivo en las condiciones que impone la (pos)colonialidad latinoamericana augura una serie de dobleces y desajustes temporales, institucionales y epistémicos que están lejos de ser planteados o resueltos adecuadamente. Una hipótesis metódica posible es «instalar» los conceptos en el contexto de las modernidades periféricas a modo de un dispositivo genealógico y cognitivo que pueda comprender la diversidad de mundos, lenguajes y modos de vida que le dan contenido específico y sustancial al trayecto de las sociedades periféricas en el conjunto del sistema mundo. Pero, dado que resulta imposible tener un punto de vista que comprenda todos los puntos de vista, en lugar de un método omnisciente y multicomprendivo, al enfocar semejante magma espaciotemporal como objeto hemos establecido parámetros de diferenciación que nos permitan abordar cada vez una cierta singularidad problemática, que intentamos analizar a través del prisma de un *corpus* conceptual específico.

Para ello, está prevista la (re)construcción de conceptos como *simultaneidad, sistema social, Estados periféricos, máquinas sociales, soberanía, mimetismo, mestizaje, renta de la tierra, biopolítica, caudillismo, hibridación, pluralismo jurídico, heterogeneidad social, axiomática, teleología, poder constituyente, ciudadanías, comunidad, comunismo, procesos de subjetivación, lo común*, entre otros. En el recorrido, muchas de las discusiones intrafilosóficas han pasado a segundo plano, a fin de configurar la constelación de procesos, genealogías y conceptos que permiten dar cuenta de cada nodo problemático. Por un momento parecía ineludible asumir una cierta historia conceptual como método (Koselleck), pero en realidad en este caso los conceptos no perviven a lo largo de la historia, no tanto por la ausencia de un *logos* donde pudieran encontrar su plano de consistencia sino por la prioridad de los problemas sobre los conceptos. Al inscribir los conceptos en los problemas de los que se ocupa cada capítulo, la investigación se abre al vocabulario epocal que da cuenta de sus componentes, a la cartografía conceptual que sugiere el material empírico, a las variaciones que supone cada problema en su temporalidad específica. Aunque referido a un plano de consistencia intrafilosófico, tiene razón Deleuze cuando afirma, siguiendo a Kant, que las Ideas son *problemas sin solución*:

Esto quiere decir, no que las Ideas sean necesariamente falsos problemas, por consiguiente insolubles; sino, por el contrario, que los verdaderos problemas son Ideas, y que esas Ideas no son suprimidas por «sus» soluciones, ya que son la condición indispensable sin la cual no existiría ninguna solución. La Idea solo tiene uso legítimo cuando se relaciona con los conceptos de entendimiento. Pero, inversamente, los conceptos solo encuentran el fundamento de su pleno uso experimental en la medida que se relacionan con las Ideas problemáticas.³

Si bien nuestro objeto no es propiamente la Idea sino el concepto, hemos intentado que los conceptos contengan la tensión de ese doble horizonte empírico-trascendental que Deleuze le atribuye a la Idea como problema. En ese ejercicio, los conceptos no desaparecen pero ahora su relevancia depende del despliegue adecuado de determinada secuencia problemática. Tenemos la impresión de que los problemas «reales» se acumulan en la historia de América Latina, pero eso no supone que haya una imposibilidad de resolverlos, tal como pasa con las ideas deleuzianas. Pero tampoco supone que los problemas encuentren los conceptos adecuados en cada período, como si estuviera garantizada de antemano la pertinencia y la continuidad en sus componentes; por lo cual no es exagerado suponer que la transformación de tal o cual problema puede comportar un cambio en el lenguaje, los objetos, los argumentos y los conceptos que lo expresan.

Con esas precauciones, quisiera anunciar un esquema histórico básico para la investigación, según el cual, si en la primera parte se impone la pregunta por la presencia del pasado prehispánico en el presente de la «modernidad colonial» y el de la colonialidad en la República (capítulos 1 a 7), en la segunda prima el vector de lo múltiple y lo heterogéneo en un presente que a veces discute y a veces coincide con la modernidad consensual ilustrada y con las versiones más sofisticadas del pluralismo liberal (capítulos 8 a 13). Si bien la Independencia es el acontecimiento que normalmente sirve de bisagra histórica entre los dos períodos, en el recorrido no hay un capítulo que se ocupe exclusivamente de ello. Por varias razones. La primera, es que el acento en la Independencia impide valorar

3 G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 258.

otros procesos poco estudiados de la historia latinoamericana; la segunda, es que hablar desde la periferia supone asimilar el lenguaje y las expectativas de las sociedades que ocupan esa periferia, y eso es justamente lo que *no* hace la Independencia, o por lo menos no con la suficiente universalidad como para reconocer/incorporar/valorar en el discurso republicano las voces de las poblaciones que han sufrido la dominación colonial. La última, es que no es nuestro interés una reconstrucción histórica de tal o cual época sino su problematización. Por ello, en distintos apartados del libro hemos recreado la Independencia como una suerte de matriz epistémica fundacional que permite comprender la recepción de los ideales, los programas y las prácticas de la modernidad. Solo que, en medio de la exposición, la repetición de lo transmitido se abre al poder hermenéutico de lo local, se disemina en la espacialidad irreductible a las generalizaciones de la modernidad ideal.

Estas aclaraciones anuncian la condición radicalmente indecible que supone pensar/teorizar desde una perspectiva periférica. Hay demasiados supuestos ya inscritos en la universalidad de lo moderno, pero ese es el umbral de la necesaria singularización que adquieren por arte de su especificidad espaciotemporal. En la medida en que la teoría «dobla» la realidad, la utilización de conceptos surgidos en la tradición occidental duplica el problema del mimetismo al interior de la propia investigación y crea una expectativa sobre la legitimidad filosófica de esa operación sincrética. La lectura de ensayistas, investigadores y filósofos americanos hace pensar que no se trata simplemente de establecer conexiones inéditas entre los conceptos asimilados y los discursos nuestros, sino de establecer criterios que posicionen los conceptos dentro de problemas considerados como «propios». Muchos de los conceptos mencionados en realidad son lugares comunes de los estudios latinoamericanos, pero justo por eso anuncian formaciones de saber a las que han contribuido en particular los teóricos sociales y los críticos de la cultura. La idea básica del libro podría resumirse entonces como un trabajo de archivo que describe la dinámica de esas formaciones de saber, a fin de reconstruir sus conceptos, sus modos de argumentación, la universalidad de su problemática.⁴

4 Encuentro coincidencias con Rancière cuando descarta los conceptos entendidos como «nociones que se articulan unas con otras para constituir

Pero quizás eso no sea suficiente, a riesgo de hacer desaparecer la capa del discurso donde se asoman los problemas y las co(i)mplicaciones de la repetición conceptual que supone la teorización periférica de lo moderno. Para ello, quisiera ahondar en la noción de *mimetismo del pensamiento* señalando estrategias y conceptos posibles para asumir el reto de hablar sobre lo propio desde una lengua (filosófica) extraña. La primera es otorgarles a los conceptos un plano de infinitud y no de universalidad, de modo que en lugar de presuponer la variación periférica de cada concepto, sea el concepto mismo el que despliega esa infinitud por su capacidad para procesar, explicar, atraer los materiales, los procesos, los datos que configuran cada problema. Otra estrategia, tomada directamente de Deleuze y Guattari,⁵ es encontrar conceptos coexistentes, normalmente tomados de las ciencias sociales, que le otorgan un grado de endoconsistencia conceptual a los problemas. En un plano estrictamente argumental, se trata de construir los conceptos en la tensión centro/periferia (i) desde una valoración constante acerca de los puntos de vista y niveles de análisis que supone esa oposición, (ii) tratando de respetar los «ritos de paso» entre los diferentes géneros discursivos: explicativo, normativo, narrativo, que comportan los distintos bloques histórico-socio-culturales que definen cada problema, y (iii) afirmando los nexos lógicos entre el material descriptivo: percepciones, narraciones, imágenes, datos, y el instrumental epistémico: teorías, conceptos, hipótesis, argumentos.

Entre los conceptos propios más fáciles de reconocer en múltiples escenarios políticos y culturales está el de *mestizaje*, convertido ya en paradigma metafórico de la dinámica que adquieren las formaciones periféricas de saber. En efecto, las teorías del mestizaje sirvieron para ambientar su idealización como molde sincrético del nacionalismo, pero con el tiempo perdieron eficacia para dar cuenta de los nuevos modos de subjetivación, de las nuevas luchas

un sistema» y prefiere entenderlos como «nombres que designan un modo de enfoque, un método, que designan un terreno del pensamiento, que proponen orientaciones sobre el terreno», en fin, brújulas, lámparas, sondas para explorar una cierta cartografía (J. Rancière, *El método de la igualdad. Conversaciones con Laurent Jean Pierre y Dork Zabunyan*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2014, p. 120).

5 G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993.

sociales, de los problemas identitarios en la relación de los Estados periféricos con el capitalismo posfordista. En esa deconstrucción se fue haciendo ineludible pensar el mimetismo como un concepto procesal del cual, en cierto sentido, el mestizaje es el resultado. Ese acento en el mimetismo hizo que en vez de identidades nacionales o identidades étnicas sustanciales se empezara a hablar de identidades complejas, de fronteras porosas entre lo nacional, lo étnico y lo global, de híbridos, de mezclas que articulan componentes heterogéneos distintos a los de la raza o a los de la pura interculturalidad simbólica. Lo que, desde luego, no impidió que la jerarquización racial del mestizaje —que otorga una identidad preindividual a los sujetos de acuerdo con su grado de pigmentación racial— siguiera teniendo un peso decisivo en la vida social.

Lo que interesa resaltar con el ejemplo del mestizaje es la necesidad de crear nuevas categorías que respondan a formas culturales que no terminan de fijarse en la memoria colectiva cuando ya son sometidas a nuevas disyunciones. Lo mismo puede decirse de la pos-Independencia. Si los modelos normativos de la República hacían pensar en un futuro moderno más o menos determinable, deseable, compartido, en adelante esas discusiones y puntos de vista tendrían que pasar la prueba del presente, al ser confrontados con la deconstrucción de los moldes identitarios disponibles —hispanos, negros o indígenas— y con las nuevas desigualdades estructurales que supone la inserción en la economía internacional. En lenguaje decolonial, esa inserción era también epistémica en cuanto conceptos como producción, progreso, disciplina, técnica, tecnología, humanismo, clases sociales, se fueron instalando como referentes explicativos en los cuales vendrían a coincidir marxistas y liberales. Justo por eso, tanto el marxismo como el liberalismo siguen gozando de una ventaja respecto de cualquier otra forma de cultura intelectual, en la medida en que se los asume en la mayoría de nuestros países como el referente normativo, teórico y procedimental de acceso a la nacionalidad y a la modernidad.

En las últimas décadas, el marxismo y el liberalismo van a ser desplazados teóricamente sin que terminen de abandonar su nicho referencial como doctrinas de consenso básico sobre lo social. El desplazamiento tiene que ver con el desarrollo de las ciencias sociales en un contexto de emergencia de campos transdisciplinarios que vienen a trazar nuevas cartografías del arte, la ciencia y la cultura,

abiertas a las más disímiles influencias y articulaciones. De repente, el *lapsus* identitario que generó el abandono del canon del mestizaje se vio reforzado por una desconfianza hacia los paradigmas liberales y marxistas de la modernidad, y dado que los llamados filósofos posestructuralistas habían venido trabajando sistemáticamente desde un «afuera» de tales paradigmas, algunos de ellos se convierten en referencias importantes de las ciencias sociales y la política entre académicos, artistas e intelectuales de la periferia. Sin embargo, como no responde con fórmulas inmediatas a las cuestiones socioeconómicas, ni insiste en la implantación de un Estado de derecho como la solución de todos los problemas, ni propone soluciones prácticas a los problemas de exclusión, el posestructuralismo «en bloque» pasó de ser el renovador de la teoría a ser el culpable de la confusión teleológica de la época.

Sin pretender un balance de la confusión que está en la base de esa apreciación, es justo mencionar conceptos, perspectivas teóricas y esquemas metódicos del posestructuralismo que fueron adaptados a la discusión periférica y que en buena parte van a ser retomados en este ensayo. Ya hemos hablado de la noción de «múltiples racionalidades», postulada por Foucault, con gran impacto epistémico y cultural a la hora de justificar cualquier política decolonizadora. En la misma perspectiva, pero más claramente aplicables al ámbito de la estética y la cultura, las críticas ya mencionadas de Lyotard al metarrelato de la modernidad brindan herramientas para restituir el «género narrativo» de las culturas minoritarias frente al género explicativo y prescriptivo de las culturas logocéntricas.⁶ En el marco de la discusión sobre la oposición entre el universalismo moderno de la ética y el comunitarismo originario, el concepto de «otro» propuesto por Lévinas se adoptó como principio de responsabilidad frente a las exclusiones heredadas de la Colonia y reconvertidas en la República en matriz invisible del orden social. Otros conceptos

6 Sea por su crítica a los partidos comunistas europeos por su desinterés en las formas de explotación de la periferia en *Peregrinaciones*, Madrid, Cátedra, 1992, sea por la crítica a los metarrelatos de la modernidad en *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1994, sea por su interés en la riqueza del género narrativo de las comunidades primitivas por incluir en sus relatos lo que es del género prescriptivo y explicativo (*La diferencia/Le différend*, Barcelona, Gedisa, 1988), Lyotard debería ser una referencia ineludible de la teoría decolonial en Latinoamérica.

han ido entrando más tímidamente en la discusión. Es el caso de la «desterritorialización» que el capital ejerce, no solo sobre el territorio, sino sobre las prácticas económicas, simbólicas y comunicativas en general (Deleuze y Guattari). Ensamblajes conceptuales más ricos, como los que usan Deleuze y Guattari para diferenciar los diferentes tipos de «máquina social»: salvaje, despótica y civilizada, a pesar de su pertinencia, no tuvieron el mismo impacto; quizá por la facilidad con que pueden ser reducidos al historicismo marxista sin necesidad de pasar por la crítica al psicoanálisis. Más interesante ha sido la adopción de las relaciones horizontales de poder, la «microfísica del poder», además de la adopción más reciente del repertorio de teorías y conceptos relativos a la biopolítica y la gubernamentalidad, propuestos inicialmente por Foucault, y entendidos como paradigmas especialmente pertinentes en contextos periféricos.

En lo que respecta a Derrida, su influencia parece desdibujarse en la producción teórica más amplia, aunque los conceptos de «diferencia» y «deconstrucción» sean ya muletillas teóricas a la hora de criticar los fundamentos de la modernidad filosófica. En esa línea hay un grupo de autores que, junto a Derrida, discuten con los presupuestos de la filosofía política que va de Hobbes a Habermas y a Rawls, en la medida en que no consideran suficiente una explicación consensual y procedimental de la legitimidad y la constitución del Estado. Muchos de ellos se inspiran en la obra de Carl Schmitt, rescatando su talante realista y su perspicacia genealógica, a la vez que reorientan su teoría en direcciones políticas opuestas. En ese ejercicio deconstructivo, resalta la obra de Derrida, pero también la de Giorgio Agamben y Roberto Esposito, los cuales, además de relanzar la biopolítica propuesta por Foucault, han ido decantando una perspectiva teórica común que gira en torno a los conceptos de «soberanía, ley, campo, excepción, inmunidad, comunidad», entre otros, con los cuales han logrado delinear un nuevo plano de inmanencia para la filosofía política. En ese conjunto resalta la obra de Homi Bhabha, para quien son justamente los debates del posestructuralismo los que han puesto en evidencia «la astucia de la modernidad, sus ironías históricas, sus temporalidades disyuntivas, sus paradojas de progreso, su aporía representacional» en la periferia.⁷ La mayoría de esos enfoques y análisis se derivan de dos esquemas

7 H. Bhabha, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002, p. 215.

conceptuales claves para cualquier teoría poscolonial: «mimetismo» (inspirado en el Deleuze de *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*) y «lugar de enunciación» (un constructo de arqueología foucaultiana, iterabilidad derridiana y antropología de la cultura).

En algunos capítulos hago un uso intensivo de Bhabha, pero ahora lo traigo como un contraejemplo de lo que sucede con las teorías posestructuralistas. Al mismo tiempo que Bhabha desarrollaba su obra, otra figura de la teoría poscolonial en la India, Gayatri Spivak, planteaba una discusión que parecía fundamental para salvar el marxismo del posestructuralismo. La primera crítica de Spivak, preocupada por la voz pública de los subalternos, tenía que ver con la renuencia de Deleuze y Foucault a «hablar en nombre de» los oprimidos. Pareciera que la filosofía ya publicada de Deleuze y Foucault resultaba más o menos interesante, pero su posición «los oprimidos pueden conocer y tomar la palabra por sí mismos» enunciada claramente en un contexto europeo, resultaba inadmisibles. De repente, una intelectual feminista nacida en la periferia le reclama a dos filósofos —que califica, a mi juicio, apresuradamente, de eurocéntricos— su negativa a participar en la vida pública con los medios que ella considera inevitables en su propio país.⁸ La segunda, es una discusión con el concepto de deseo, que a su juicio, desplaza injustificadamente el de interés, de donde Spivak concluye que «al considerar las relaciones entre deseo, poder y subjetividad» Deleuze y Guattari demuestran su incapacidad para «articular una teoría de los intereses».⁹ En el colmo del cinismo, Deleuze y Guattari se habrían atrevido a decir que «nunca deseamos en contra de nuestro interés, pues el interés siempre va detrás y se encuentra a sí mismo donde el deseo lo ha colocado»; algo parecido entiende Spivak que supone Foucault cuando afirma que el poder «produce efectos positivos a nivel del deseo y también a nivel del conocimiento».¹⁰ Pero ninguna de las críticas explica por qué los tres autores se habrían hecho inmunes a cualquier tipo de crítica a la ideología; o por qué, efectivamente, se niegan a utilizar el concepto de ideología poniendo en su lugar conceptos como discurso, enunciado, consig-

8 G. Spivak, *¿Puede hablar el subalterno?*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2011, pp. 17-29.

9 *Ibid.*, p. 11.

10 *Ibid.*, p. 13.

na, episteme o régimen de significación, entre otros. En definitiva, Foucault, Deleuze y Guattari habrían cometido el error de ignorar la «contradicción constitutiva» de las relaciones sociales, esto es, la teoría de la explotación y la teoría del plusvalor entendida «como representación de la fuerza de trabajo», y a cambio, «en nombre del deseo» habrían reintroducido el sujeto que se habían ocupado de criticar radicalmente en toda su obra.

La idea de Spivak es que el teórico poscolonial no puede dejar de «hablar en nombre de los oprimidos» a riesgo de comprometer seriamente el alcance político de la filosofía. En ese sentido, es fácil darle la razón a Spivak cuando reclama a las filosofías de Deleuze y Foucault una «posición» respecto de la representación en los dos sentidos: «en el sentido de “hablar en nombre de”, como en política, y en el sentido de “re-presentación”, como en arte o filosofía». ¹¹ Pero dadas las profundas dificultades que Foucault y Deleuze tienen con la episteme de la representación y con la política como «el arte de hablar a nombre de otros», el problema se complica. Para empezar, no es conveniente relacionar las dos nociones de representación sino aceptar, como finalmente Spivak lo hace, que son «irreductiblemente discontinuas». ¹² También en cada individuo. En ese sentido, la episteme de la representación se proyecta en un nivel distinto a la representación política del mundo, esto es, a la forma —activa o reactiva— de la conciencia representativa que se configura en la relación del sujeto con el Estado y con el poder en general. Entre otras razones, por eso, no es aceptable señalar como «fracaso» la opción de Foucault, Deleuze o Guattari al analizar las relaciones entre deseo, poder y subjetividad sin articularlas a una teoría de los intereses como su determinación. Justamente, de esa desarticulación se desprende una política que trasciende la conversión de *x* deseo en interés negociable, o la simplificación de un modo de vida en función de una determinada ideología o de la representación estatal.

No es este el lugar para defender en detalle las teorías de los autores criticados, o de explicar por qué conceptos como «deseo», «máquina», «discurso» o «relaciones de poder» son irreductibles a las exigencias del marxismo asumido por Spivak como una suerte

¹¹ M. Topuzian, «Apostilla», en G. Spivak. *¿Puede hablar el subalterno?*, op. cit., p. 17.

¹² *Ibid.*

de metateoría de lo social. Pero resulta inevitable señalar el carácter sintomático del mimetismo de Spivak al reclamar a ciertos filósofos europeos —que junto con Derrida considera más cercanos—, la ausencia de argumentos para justificar las posiciones y las perspectivas teórico-prácticas que ella misma pretende desarrollar en contra del logocentrismo. En Latinoamérica, el balance preliminar frente a un proceso de recepción todavía en marcha es que las teorías posestructuralistas tuvieron que pasar por la rejilla del liberalismo y el marxismo como discursos más arraigados en la economía y la política. En compensación, al poner en primer plano las consecuencias teóricas de la hibridez cultural que constituye a las sociedades periféricas, la influencia del posestructuralismo ha dejado dudas razonables sobre el determinismo marxista y el normativismo liberal. Lo cierto es que, desde otra perspectiva, todos esos referentes teóricos siguen un vector de atracción idealizado por el proyecto de una teoría latinoamericana producida *desde* Latinoamérica, que responda a las realidades periféricas —del Sur, en desarrollo, emergentes— y que cuente en sus presupuestos con el *background* de la discusión académica vigente. Esa ilusión ha hecho que la recepción del posestructuralismo se justifique desde las expectativas típicamente modernas de construir una teoría abarcadora y suficientemente robusta como para reemplazar a las anteriores —el liberalismo normativo y el reduccionismo marxista— en términos hermenéuticos y explicativos. Dicho de otra manera, la influencia del posestructuralismo está mediada por los principios del liberalismo y del marxismo que definen el límite de lo decible en el discurso de políticos y científicos sociales en la periferia.¹³ La mediación ha hecho que conceptos, teorías y perspectivas posestructuralistas sean ignorados, simplificados o duramente cuestionados cuando no cumplen con el mínimo de horizonte prospectivo (para el marxismo) o

13 Estoy de acuerdo con Rita Segato cuando afirma que «la heterogeneidad de la realidad latinoamericana, en permanente e irresoluble suspensión, simplemente no puede ser aprehendida a partir de las categorías marxistas. Como tampoco las categorías liberales modernas y republicanas en que se asienta la construcción de los Estados nacionales pueden diseñar una democracia tan abarcadora como para permitir que en ella se expresen los intereses y proyectos de la multiplicidad de modos de existencia presentes en el continente». R. Segato, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*, Buenos Aires, Prometeo, 2013, p. 39.

normativo (para el liberalismo). En otros términos, más allá de las discusiones metateóricas, la dinámica aplicada de las ciencias sociales obliga a contemporizar el discurso moderno con el presente del sistema-mundo a fin de medir el impacto del «atraso» de los países en desarrollo en términos de justicia, igualdad, bienestar o derechos humanos. En ese bloque consensual, el posestructuralismo sirve si, y solo si, refuerza el horizonte marxista-liberal en términos de agencia, emancipación y/o acción social.

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

Muchas de las nuevas ciudadanías han sido inspiradas por conceptos que remarcan las diferencias raciales, culturales, sexuales o de género, pero al final, lo que cuenta como matriz normativa y explicativa es el retorno de las teorías del consenso y de los derechos atemperados con fórmulas neomarxistas. Lo cual indica un giro, a la vez pragmático y consensual, en la investigación social y en la teoría política. Al subordinar el discurso de la diferencia al problema de la igualdad, y el de la heterogeneidad de racionalidades al del consenso, lo que se impone en la producción teórica es la unificación de las teorías alrededor de «lo social» y la hipervaloración del papel del

Estado —y/o del mercado— en la prospección y solución de los problemas. Ese giro es la tendencia general, pero resulta significativo en teóricos que se han acercado al posestructuralismo como Néstor García Canclini, Martin Hopenhayn o Nancy Fraser. Todos ellos, en algún momento, han decidido matizar, ensamblar o denegar los enfoques y conceptos tomados del posestructuralismo para adoptar teorías con una finalidad claramente normativa. De allí, la creación de un campo conceptual híbrido que en el plano pragmático intenta compatibilizar las filosofías del consenso y de la diferencia en Latinoamérica. Ese matiz permite entender cómo en lugar de un debate teórico —para el cual no existe un plano de coincidencia epistémico o programático— se trata de justificar *la transformación del teórico social, de modo que migre de su rol como productor autónomo de teoría crítica al de investigador corresponsable de una práctica institucional constructiva*.

Así como asumimos el papel de usuarios creativos de la civilización tecnológica que avanza en «otra parte», terminamos por incorporar las teorías al uso de acuerdo a su pertinencia para la integración global. Pero es verdad que el disenso de los movimientos sociales, su capacidad de realización de las posibilidades históricas, su absorción de la teoría en función de la responsabilidad con la vida de las poblaciones humanas y animales, su esfuerzo por tener un grado cada vez mayor de autonomía como ciudadanos, todo ello, ha trastornado radicalmente la idea misma de teoría. Dicho de otra manera, la finitud de la historia ha interpelado la infinitud de los conceptos y la universalidad de la teoría para obligarlas a responder a la condicionalidad de lo contingente. Con el propósito de soportar esa incongruencia, hemos ido construyendo una episteme en la cual los viejos y los nuevos discursos están disponibles en el universo cada vez más abierto y hegemónico de lo social/virtual; pero al mismo tiempo, se ha puesto en cuestión el escepticismo sobre la impotencia de la historia para tener una incidencia como forma de precedencia o anticipación del futuro. Para explicar, o al menos para navegar en esa suerte de necesidad histórica sin fundamento, sin logos protector, *no* creo que sea indispensable la idea de una creación *ex nihilo* de teoría ni una vuelta a los orígenes del saber «autóctono», pero tampoco creo que sea posible prescindir de la responsabilidad del pensamiento con la complejidad del presente, con el acontecimiento.

En cualquier caso, ahora sabemos a «nuestra» manera cómo es que la teoría hace cosas y cómo, a su vez, los procesos históricos son formas de abstracción colectiva de lo posible. A eso, normalmente, se le llama filosofía. De hecho, las críticas de Rorty a la tradición analítica, el olvido de Foucault respecto de la historia de la filosofía o el constructivismo conceptual de Deleuze se podrían releer como modos de recuperar el presente para la filosofía, se lo llame pragmatismo, hermenéutica de sí o plano de inmanencia. A lo largo de la investigación, esa inyunción de responsabilidad con el presente no se traduce en un *a priori* epistémico singular o en un deber ser como presupuestos del pensar, sino en la creación de un plano de inmanencia propiamente periférico. Se abre así el espacio de una geofilosofía que deconstruye los referentes dilemáticos que nos conciernen —América o Europa, local o global, centro o periferia, liberalismo o marxismo, individualismo o comunitarismo, democracia o populismo, diferencia o universalismo— en la búsqueda de un tercero *incluso* inscrito en una lógica profundamente ambigua del pensamiento. El resultado es una duplicación entre la historia como la «patria» de las ciencias humanas y los reclamos clásicos del universalismo historicista. Como diría Bhabha, la colonización del sistema mundo abre un tiempo histórico que ocurre en los límites externos del objeto y del sujeto, nos instala en un inconsciente que *hace inevitable la imposible duplicación de la historia*.

Ubicado justo en el pliegue de esa constante duplicación, inscrito en el relevo constante entre repetición y diferencia, *el sujeto/máquina de escritura* deviene el nexo de tradiciones heterogéneas y, al mismo tiempo, indisociables entre sí. Ya veremos qué significa volver atrás en busca de fundamentos, sean los del origen prehisánico, los del hispanismo triunfante o los ideales liberales de la modernidad republicana. Y veremos si la vuelta atrás es lo mismo que la actualización inesperada, muchas veces inconsciente, del pasado. Por ahora, y en la perspectiva de los sujetos periféricos que quisiera llamar al *locus* de la enunciación, intento poner en primer plano el precepto de Eduardo Viveiros de Castro según el cual es necesario pensar *junto a* los pueblos originarios y recurrir a las fuentes de las culturas ancestrales, pero no en plan etnográfico sino como si esa fuera la puerta de entrada a muchos otros sujetos de enunciación que hacen problema en el discurso periférico con su «retorno».

Por lo demás, *no* pienso que haya una identidad originaria que se proyecte a continuación como paradigma ético o teórico a lo largo de la historia de Latinoamérica, aunque esa petición de principio resulte interesante como metáfora ausente de los problemas del mimetismo teórico que comportan los estudios latinoamericanos en general. Frente a esa serie de descartes, discusiones y decisiones posibles, como un primer asomo de método propongo un campo enunciativo en que las discusiones teóricas sobre la pertinencia de una perspectiva periférica en el trabajo constructivo de los problemas y los conceptos coincida *con* una serie escogida de instancias autorreferenciales producidas en/desde nuestras sociedades y a partir de las cuales se puedan tematizar las distintas racionalidades en juego.

1. Tiempos pre/pos/modernos

Una evaluación de los alcances de la modernidad como cultura global en la actualidad podría tener cuatro indicadores básicos: el alcance de la expansión de la economía de mercado, los grados de escolarización de la población, la tecnologización masiva de la vida cotidiana y la implantación de la democracia electoral en todo el mundo. El correlato de esa descripción objetiva es el desarrollo de una serie de facultades subjetivas tales como autonomía, libertad y propiedad, así como virtudes ligadas a la creatividad, el conocimiento, la dignidad y la conciencia crítica. Entre esos dos polos, quisiera plantear una tercera aproximación, que ve la modernidad no tanto como una edad específica del mundo ni como una cualidad de los sujetos sino como acontecimiento, esto es, como el *momentum* en que un individuo, un grupo o una sociedad dan cuenta de su propio presente críticamente y salen de la infancia hacia la edad adulta de la razón. Esta forma de ver la modernidad permite contrastar distintas modernidades dando tanta importancia a los índices objetivos de modernización como al proceso interno que significa para cada sociedad —y para la filosofía que la piensa— dar cuenta del presente desde una visión crítica de su propia racionalidad.

Ahora bien, al contrastar el metarrelato épico de la modernidad con sus propios criterios de crecimiento económico, innovación técnica, democracias robustas y producción de sujetos escolarizados en todo el mundo, el resultado no parece positivo. Básicamente porque en una gran parte del planeta la realidad social e individual no se corresponde con esa idealización. Pero también porque en la periferia los ideales de autonomía y libertad también podrían ser —y de hecho lo han sido— traducidos como una forma de conservar y potenciar los modos de pensar y relatarse a sí mismas propios de las culturas no modernas. Esa constatación del fracaso o del inacaba-

miento de la modernidad en la periferia coincide sintomáticamente con el debate que se ha venido dando en el arte, en la política y en la academia sobre si vivimos el final, el cumplimiento o el desborde posmoderno de lo moderno. La forma en que se ha dado en llamar ese desencanto, a partir de Lyotard, es la de «condición posmoderna». En la línea del tiempo histórico, el sentido común sugiere que lo posmoderno sucede a lo moderno como si fuese su continuación crítica o su nueva versión «recargada». Sin embargo, en Lyotard el prefijo «pos» tiene dos implicaciones que eluden esa connotación evolutiva: en la primera, de carácter artístico, la posmodernidad como vanguardia plantea una continua ruptura con la modernidad que la antecede, lo cual hace pensar en una multiplicidad de modernidades equivalentes respecto del pasado superado, a cada una de las cuales le correspondería su propia posmodernidad; la segunda, más radical, supone la suspensión de la flecha del tiempo que nos hacía pensar la modernidad en términos de progresión continua hacia el cumplimiento de una cierta finalidad.

Ante tales dificultades, me propongo abordar la pre/pos/modernidad y su relación con la formación de sujetos en la periferia, tratando de descubrir una lógica del tiempo adecuada a la serie de diferendos y contradicciones que tienen su genealogía en la conquista y la colonización americana. Sin que sepamos aún la forma definitiva de esa lógica temporal, suponemos que debe responder a, —y enriquecerse con— la inconmensurabilidad entre la *cronología* de los acontecimientos que destacan el desarrollo material, técnico y científico del capitalismo periférico y la *duración* que caracteriza la vida cotidiana, las mentalidades ético-religiosas y las tradiciones étnicas y culturales de las poblaciones que habitan la periferia. Igual, podríamos contrastar los modos de la subjetividad euromoderna con la vida material y productiva de los pueblos amerindios. Al final, lo que interesa es si la oposición objetivo/subjetivo es adecuada como matriz interpretativa de los problemas del tiempo a resolver. El argumento a favor para aceptar ese primer anclaje hermenéutico es que se corresponde con la reducción de la experiencia del tiempo a la dualidad que la remite alternativamente al movimiento o a la experiencia interna; pero también porque justamente esa es la oposición que habría que deconstruir a lo largo del ensayo.

En el plano objetivo, normalmente se acude a la noción aristotélica de tiempo como expresión numérica del movimiento, y si bien

no se afirma que el tiempo sea idéntico a la línea sucesiva del movimiento, tampoco se acepta que sea posible pensarlo «separado de él».¹ Pero, en realidad, lo interesante del movimiento aristotélico es que le corresponde actualizar la potencia de un determinado objeto, «sea con la enseñanza, la curación, la rotación, la marcha, el salto, la degeneración, el crecimiento», en una secuencia que puede afectar los más diversos cuerpos y, además, involucra el aspecto activo o pasivo del movimiento.² Es, por tanto, una objetividad que no se agota en la percepción, lo que sugiere una potencia de movimiento que afecta la interioridad de los objetos, sus cualidades particulares, igual si se trata de cuerpos celestes, de seres vivos, de afectos o de pensamientos. Aun así, en esa instancia se puede afirmar que el tiempo por sí mismo, igual que la naturaleza, no tiene fines. Pero a falta de fines, podemos hablar del final —o de la no continuidad— del movimiento *como si* se tratara de un acabamiento del tiempo, del paso del acto en su actualidad moviente a la pasividad de la potencia. Esa manera de hablar no deja de tener consecuencias en la experiencia del tiempo respecto de cualquier cuerpo, incluso del propio pensamiento en su estado de reposo o movimiento. De otra parte, nos hemos acostumbrado a hablar de una experiencia interna del tiempo (Kant) que resulta especialmente valiosa para comprender la noción del ser humano como un fin en sí mismo. Así, la temporalidad se define en el plano subjetivo como esencia de la vida humana, «de los proyectos humanos y sus historias, de los deseos humanos y de las acciones que llevamos a cabo para satisfacerlos»,³ aunque en Kant esa forma de interioridad tenga tantos correlatos como variaciones tiene el tiempo *objetivo* en tanto que sucesión, duración o simultaneidad.

En la búsqueda de la inscripción del tiempo en la periferia, me ciño en principio a la dualidad entre lo objetivo y lo subjetivo, con la sospecha de que el problema está justamente en la frontera de esas dos dimensiones, esto es, en la manera en que las diferentes culturas asumen el tiempo con sus variaciones objetivas en la perspectiva de los fines internos del tiempo subjetivo, y al contrario. En

1 F. Jameson, *Valencias de la dialéctica*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2013, p. 549.

2 Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Austral, 1990, IX, p. 289.

3 F. Jameson, *Valencias de la dialéctica*, *op. cit.*, p. 560.