

# La premodernidad

## Sujetos, sujeciones y procesos de subjetivación

Adolfo Chaparro Amaya\*  
Escuela de Ciencias Humanas,  
Universidad del Rosario, Bogotá

### Resumen

Esta intervención aborda la incidencia de formas premodernas de subjetivación en las relaciones de poder que plantea la condición global del capitalismo. Para ello, quisiera focalizar el diferendo que genera esta resignificación de la noción de sujeto cuando confrontamos la heterogeneidad de las culturas premodernas con la homogeneización que impulsa el capital a escala global. El análisis de esa relación, evidentemente asimétrica, se enfoca en aspectos puntuales de los modos de vida y de las concepciones de mundo premodernas que le han permitido a estas sociedades resistir a su incorporación definitiva a la cultura mayoritaria y filtrar activamente los procesos de mestizaje y sincretismo en las sociedades latinoamericanas. Los aspectos que me interesan de esa relación son: (i) las dificultades para comprender la pertenencia territorial “y la consecuente experimentación de las comunidades amerindias con lo no-humano (sea animal, natural o espiritual)” desde ‘la identidad nacional’, (ii) la ritualización de los intercambios frente a la velocidad progresiva de circulación del capital, (iii) el discurso mítico como una fuente de saber irreductible a la mediatización tecnoinformática de la vida cotidiana.

**Abstract:** Premodernity: subjects, subjections and subjectivation processes

This study examines the incidence of premodern forms of subjectivation in the power relations of the global condition of capitalism. In order to do this, I will focus on the differend generated by the resignification of the notion of subject, in confronting the heterogeneity of premodern cultures with the homogenization that pushes forth capital on a global level. The analysis of this evidently asymmetrical relation focuses on specific aspects of premodern the ways of living and conceptions of world, that have allowed these societies to resist their definitive incorporation into dominant culture, and to actively filter processes of mestizaje and syncretism in Latinamerican societies. The most interesting aspects in this relation are: (i) difficulty of understanding land ownership and “the consequent experimentation of American Indian communities with the non-human (be it animal, natural or spiritual)” from the point of view of ‘national identity’, (ii) the ritualization of exchanges resulting from the progressive speed of the circulation of capital, and (iii) mythical discourse as a source of knowledge that cannot be reduced to the technoinformatic mediatization of daily life.

\* Doctor en Filosofía, Universidad de París 8. Grupo *Estudios sobre Identidad*  
acha57@hotmail.com

La hipótesis de este ensayo es que (i) en su expansión, la globalización ha puesto en evidencia los límites que los ‘rezagos premodernos’ “el oriente musulmán, los grupos aborígenes y campesinos en Africa, Australia y América, incluso los campesinos del Primer Mundo, desde Grecia hasta el Japón, con diferente intensidad y obedeciendo a diferentes intereses” imponen a ese proceso, y que, (ii) la tarea de un filósofo de la periferia bien puede ser deconstruir las formas del sujeto/de la sujeción/de subjetivación que genera la incidencia del proceso globalitario en las comunidades éticas diferenciadas, que Guattari llama ‘agenciamientos territoriales de enunciación’<sup>1</sup>.

En relación con las sociedades premodernas, los límites del capital no dependen del desarrollo tecnológico sino de la posibilidad de quebrar la voluntad de autonomía colectiva de los grupos étnicos y culturales, de hacer inocua la resistencia de estos colectivos ligados por una experiencia milenaria de la lengua, la vida comunitaria y el territorio. En ese propósito concurren los gestores de la mundialización del mercado, los defensores de la universalidad ilustrada como un imperativo del Estado postnacional y los fanáticos de la comunicación global.

1 De acuerdo con Guattari, el territorio existencial se puede entender, a la vez, como “tierra natal, pertenencia del mí, adhesión al clan, efusión cósmica”. En este primer tipo de agenciamiento, dice, “la categoría de espacio se encuentra en una postura que se puede calificar de estetización global. Los estratos espaciales polifónicos, a menudo concéntricos, parecerían funcionar como atractores, colonizar todos los niveles de alteridad que ellos mismos engendran”. Guattari, *El nuevo paradigma estético*, p. 188.

Con el supuesto de que el intervencionismo es inevitable, se puede aceptar que, finalmente, el multiculturalismo es el único que puede vigilar ese proceso desde dentro de las democracias liberales, al estar legitimado frente a las comunidades y frente a los Estados por el prestigio moral que otorga su pragmatismo jurídico y su posición radicalmente incluyente.

Mi impresión es que, a pesar de su disposición democrática para generar consensos razonables, el multiculturalismo olvida algunas circunstancias que impiden a las diversas culturas acceder en condiciones de igualdad a ese consenso. Primero, que las sociedades liberales, en sentido estricto, sólo existen en algunas regiones del Primer Mundo; segundo, que no sabemos si esa inclusión es deseable y que la respuesta a esta incertidumbre no depende de la calidad de los proyectos de integración sino de los procesos de subjetivación de cada comunidad; tercero, que valorar el consenso o el parlamentarismo político en una cultura tiene el mismo valor que en otras la capacidad de curarse a sí mismo o la de comunicarse con espíritus, ancestros, fuerzas, para tomar sus decisiones; cuarto, que el concepto de minoría debe ser reinterpretado para evitar que siga legitimando una condición subsidiaria de ciudadanía; quinto, que el alcance de las políticas de la inclusión estará determinado por el uso crítico que se haga de la fuerza del derecho y de los nuevos axiomas del capital, fuera de los cuales el multiculturalismo no sería más que una antropología de lo intercultural o una búsqueda de Occidente en su propia identidad mestiza.

En efecto, si bien el multiculturalismo es la ‘superación’ filosófica del etnocentrismo del Primer Mundo, al mismo tiempo, expresa su imposibilidad para devenir otro, para asumir la alteridad, para abandonar sus viejos patrones de identidad. En relación con el Tercer Mundo, dice Baudrillard, “el problema para nosotros, occidentales, no es el de la alternativa sino el de la alteridad, que hemos perdido, y que están en trance de perder todos aquellos que nos copian”<sup>2</sup>. El problema para ‘nosotros’, dirían los indígenas, es que este paradigma dilemático no está sólo en los planes de empresarios y funcionarios, o en las discusiones de los académicos y de las Ong, sino que ya forma parte del lenguaje de muchas comunidades. Así, lo que parecía un debate conceptual sobre la noción de sujeto<sup>3</sup>, se ha convertido en un núcleo problemático cruzado por múltiples intereses y perspectivas.

De ahí nuestro interés por fijar los componentes de un posible *sujeto premoderno*,

2 Ibid, p. 73.

3 El uso de *sujeto* como concepto tiene al menos dos contextos reconocidos en las ciencias humanas. Uno es el que se utiliza como un hecho sociológico indudable para describir diversas formas de identificación de los individuos con su entorno social, y otro, de carácter filosófico, que busca reconstruir los presupuestos históricos, epistemológicos, incluso éticos de su aplicación, aunque sin renunciar definitivamente a su utilización. Después del auge del estructuralismo de los años sesenta, con la famosa muerte del sujeto, no es fácil recurrir al concepto de sujeto sin caer en equívocos de todo tipo. Lo paradójico es que este impasse sucede simultáneamente en un período de eclosión de diversas formas de sujeción y procesos de subjetivación. Sobre esta paradoja, Derrida plantea la hipótesis de que en la ‘liquidación’ del sujeto se fundan los nuevos intentos de conceptualizar el carácter descentrado, no autocomprensivo, ‘exapropiado’, del sujeto contemporáneo.

suponiendo que es ése remanente el que está en juego cuando se lo critica desde la modernidad o cuando se evocan ciertas figuras postmodernas de sujeto. El asunto es salir de estos lugares comunes, para recorrer el plano de inmanencia donde el sujeto de la premodernidad se efectúa como acontecimiento y para proyectarlo en una historia específica del problema que nos permita singularizarlo como concepto. En el fondo, se trata de aclarar las implicaciones políticas de la condición ‘infraestatal’ y ‘preindividual’ de sujetos no modernos en la configuración del concepto de identidad en el marco de la globalización.

Ahora bien, al tomar como polo extremo de la globalización el modo de vida de las comunidades amerindias, he querido anteponer al discurso corriente sobre su hipotética desaparición o integración el hecho contundente de su (imposible) existencia. En la historia del colonialismo es recurrente el tópico que proyecta el deseo civilizatorio sobre la posible asimilación o desaparición de las naciones conquistadas. Desde las crónicas de Indias hasta los programas de desarrollo de los años setenta, resulta impensable un proyecto donde el indígena, también el campesino, no sea considerado como un sujeto pasivo de su destino. Sólo hasta los años ochenta, al tiempo que las comunidades empezaron a hablar el lenguaje del derecho y de la negociación institucional, los Estados parecen haber reconsiderado la hipótesis ‘obvia’ según la cual las sociedades premodernas son ‘culturas en extinción’. Ese reconocimiento coincide con el surgimiento de una izquierda ecologista que no ha dejado de apoyar el proceso de visibilización de los pueblos indígenas en todo el mundo.

En ese contexto, ¿qué connotaciones políticas tiene la pura existencia de estas formas sociales? A mi juicio, la única respuesta legítima es resistencia. Esa es, quizás, la lección que queda frente al integrismo abstracto e indiferenciado de la mundialización: resistir en los centros de inmanencia; potenciar las líneas de fuga; mantener una distancia activa en el juego que imponen los dispositivos globalitarios del multiculturalismo, la circulación del capital y la mediatización. Las máquinas territoriales plantean formas de resistencia al presente del capitalismo que pueden parecer ingenuas, pero que son consistentes a nivel político, vital, conceptual.

En el ámbito latinoamericano<sup>4</sup>, y en pro de describir procesos de subjetivación que permitan redefinir el ámbito de lo político, vale la pena resaltar la complejidad de esa confrontación en tres aspectos fundamentales: (i) las dificultades para comprender la pertenencia territorial como proceso de subjetivación desde la noción moderna de propiedad o desde 'la identidad nacional', (ii) la ritualización de los intercambios frente a la velocidad progresiva de circulación del capital, (iii) el discurso mítico como una fuente de saber irreductible a la mediatización tecnoinformática de la vida cotidiana.

4 En América del Sur y Central la población indígena asciende a 52 millones, que representa el 11% aproximado de la población total. Un 88% de esta población pertenece a las etnias Azteca, Maya, Quechua y Aymara, descendientes de las grandes culturas mesoamericanas y del imperio Inca. El resto (12% aproximado), está conformado por una variedad de pueblos y comunidades que habitan las áreas selváticas y los territorios periféricos de cada país. Tomado de: Roldán, *Territorios colectivos de indígenas y afroamericanos en América del Sur y Central. Su incidencia en el desarrollo*.

## 1. ¿Quién es la señora Madre Tierra?

Si uno revisa los documentos de las últimas décadas sobre concesión, expropiación y recuperación de territorios indígenas en Latinoamérica, se pone de presente que, más allá del plano jurídico o del reconocimiento más o menos eficaz del Estado, lo que acontece es una verdadera guerra que expresa el conflicto entre los procesos de des-territorialización planetaria agenciados por el capital y los continuos procesos de reterritorialización que agencian estas comunidades, desde dentro o desde fuera del Estado.

Por ello, la guerra también es verbal, allí se expresan los debates sobre el modelo de desarrollo, sobre la sostenibilidad de los ecosistemas sometidos a procesos de extracción y de cultivo intensivo o sobre la violencia que genera la articulación de procesos de modernización en medio de tradiciones señoriales de tenencia de la tierra y de contratación de la mano de obra.<sup>5</sup> En ese debate, para algunos, estas luchas resultan arcaicas en relación con las opciones que ofrece la modernidad, en cambio, para las comunidades negras e indígenas se trata de la única opción de mantener sus formaciones sociales, sus modos de producción y su cultura.

5 A pesar de que la tendencia a la desamortización de las tierras de los indígenas "y de la iglesia" desde comienzos del siglo XIX no es más una política de Estado, los gobiernos no hacen mucho por defender los territorios indígenas frente a las tendencias dominantes: privatización de los recursos energéticos, violencia, desplazamiento, desempleo generado por la transformación industrial de la producción agrícola, colonización campesina y, con un énfasis dramático en Colombia, concentración de las mejores tierras en manos del narcotráfico.

En efecto, si hay algo que resiste a la universalidad del capital es este incesante proceso “siempre equívoco, sincrético, precario” de reterritorialización de las comunidades indígenas, negras y campesinas.<sup>6</sup> Las formas de apropiación y explotación que siguen a estos procesos son diversas y, a veces, contradictorias con los principios que las mueven, pero las luchas indígenas se han hecho y se siguen haciendo a nombre de la Madre Tierra. Este es el caso típico de cómo un plano de inmanencia de carácter cósmico y telúrico, se convierte en un paradigma mítico y conceptual que expresa, al mismo tiempo, el vínculo primordial de una comunidad con su territorio, la instancia última de la Ley común y la confianza en un destino colectivo. Desde esa instancia compleja, inaprehensible en términos puramente contractuales, el pensamiento amerindio ha hecho cada vez más compleja su concepción animista del mundo hasta lograr una visión sintética de la naturaleza que le permite operar, semiotizar, chamanizar con ella en términos maquínicos.<sup>7</sup>

6 Si bien se trata de una tendencia general en América Latina, sólo Colombia y Brasil han reconocido plenamente las tierras indígenas a las comunidades. En Colombia, los 53 resguardos coloniales y los 583 nuevos resguardos reconocidos desde 1960, con un énfasis a partir de la constitución de 1991, ocupan un total de más de 31 millones de hectáreas. Por su parte, los afrocolombianos, desconocidos consuetudinariamente, a partir de 1991 han recibido 64 títulos de propiedad colectiva, inalienable e intransferible, en un área de casi 2'700.000 hectáreas, que beneficia a 553 comunidades. Roldán, “Territorios colectivos de indígenas y afroamericanos en América del Sur y Central. Su incidencia en el desarrollo”.

7 Utilizamos el término maquínico, en este caso, para indicar una particular imbricación del cuerpo y el espíritu, de lo físico y lo psíquico, del entorno y el comportamiento, del ritual y la vida cotidiana.

Dado que el pragmatismo chamánico resulta insustancial si no participa del entorno biótico, a medida que este entorno se reduce o se ve amenazado, las comunidades han terminado por asignar una suerte de individualidad jurídica al territorio concebido como Madre Tierra, de modo que por vía de sus atributos míticos, de dadora y protectora, otorgan ‘derechos’ a todas las sustancias y los individuos que la componen, sean humanos o no-humanos. En esa lógica, la defensa del territorio incluye los animales, las plantas, los muertos, los protectores y los enemigos espirituales, incluso, las piedras, los rayos, los ríos, las cascadas, en fin, toda la red que configura el mapa mítico y que, en muchos casos, se traduce en una particular sabiduría ecosófica de las comunidades.

Aunque resulte extraño, la constitución de los sujetos sucede aquí en la relación del ‘en sí’ con instancias no-humanas de subjetivación, de modo que *el sujeto se define, justamente, por aquello que no es propio del hombre*. En esa definición, siempre experimental, hay un relevo de la apropiación interiorizada del sujeto por la “exapropiación” siempre abierta a lo otro, imposible de totalización alguna, expuesta a la relación con la multiplicidad que lo atraviesa desde afuera.

Curiosamente, algo parecido sucede con el individuo contemporáneo: ha sido entrenado para mantener una cierta estabilidad en el juego con esas instancias que lo exceden “sea la ley, la técnica o el sistema” y que finalmente se articulan como prótesis a su ‘personalidad’. Hay otras vías posibles de abrir el sujeto al afuera de la autoconciencia. En todas ellas se trata de conectar la producción de sujeto a instancias de exapropiación

que no pueden ser *reapropiadas* por ningún en sí, esencial, que pudiera reposar en la conciencia o en cualquier otra figura del idealismo trascendental “sin que esto sea un sinónimo de escepticismo o de simple irresponsabilidad. Habrá que buscar, entonces, una nueva determinación de la responsabilidad del sujeto<sup>8</sup>.

En el pensamiento amerindio, esta responsabilidad apela a una instancia supraconciente, encarnada en la Madre Tierra, a través de la cual se opera una suerte de humanización de todos los seres, sean espirituales, humanos o animales. Todos estos seres, incluido el hombre, participan de un *pattern* social que permite hablar de los hombres como si fueran peces, águilas, serpientes, o de los animales y de los espíritus como si fueran seres reflexivos. En definitiva, los procesos de subjetivación de las comunidades amerindias, remiten a una multiplicidad de sujetos humanos y no humanos que participan de lo que podríamos llamar el paradigma perspectivista, según el cual, los hombres, los espíritus y los animales pueden colocarse en *el punto de vista de sujeto*, sea para relacionarse entre sí como especie sea para interactuar con los demás seres.<sup>9</sup>

En el entorno selvático de las comunidades más apartadas, más que poseer una individualidad, los ‘sujetos’ poseen un punto de vista incorporado a otros puntos de vista en una red relacional que sigue patrones ecológicos más que religiosos o políticos, sin que haya una instancia que los trascienda

(la entidad que hemos denominado Madre Tierra funciona más como plano de immanencia que como plano de trascendencia). Suponer que el Estado puede ocupar esa instancia trascendente, produciendo ciudadanos que se definen como individuos autónomos, ilustrados, universales, en constante *reapropiación* del sujeto desde el sí mismo, es proyectar el concepto de ciudadanía sobre un plano que no le corresponde, ya que, de entrada, ese plano ya está ocupado por la multiplicidad de puntos de vista en cuya interrelación se realiza la ‘ley’ cósmica y social en estas sociedades. En un esquema evolucionista, el Estado vendría remplazar la Naturaleza como instancia de socialización y la ley cultural sería incorporada a la ley jurídica.

El problema es que, así como para los ciudadanos modernos resulta impensable un afuera del Estado, para los sujetos inscritos en el plan de la Madre Tierra lo que está afuera es justamente el Estado; por eso, los componentes ancestrales, éticos y políticos del orden simbólico se definen en un plano *infraestatal* “impensable para un sujeto de derecho que ha definido la relación consigo mismo a partir del contrato simbólico e institucional con la imagen interiorizada del Estado.<sup>10</sup>

Desde luego, este es un esquema axiomático que desconoce los grados de asimilación de las diversas culturas a la Nación a lo largo de la historia, pero aún en el caso de comunidades que han enfocado su lucha en el acceso al circuito de reconocimientos que

8 Derrida, ‘*Il faut manger’ o le calcul du sujet*, p. 282.

9 Ver: Viveiros de Castro, *Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena*.

10 Para un desarrollo más preciso de lo infraestatal y lo preindividual, ver: Chaparro, *El diferendo entre multiculturalismo y perspectivismo*.

termina en la inclusión plena de las comunidades en los Estados, aún en esos casos, si hay un vínculo comunitario con la tierra, esta pertenencia prevalece y da sentido a todas las demás, por el hecho que se establece en un plano *preindividual* donde se funden primordialmente todos los sujetos.<sup>11</sup> Lo interesante es que esta fusión no equivale a un supuesto ‘estado de naturaleza’ ni se considera un paso previo a la formación de instancias ‘propiamente’ políticas, de carácter estatal. Se trata, más bien, de un retorno continuo a una suerte de sujeto colectivo que, en sentido estricto, no se identifica con la Madre Tierra ni con la gente, sino con la afirmación del acontecimiento por el cual, a través de la Fiesta o de la Asamblea, los individuos refrendan su pertenencia como *socius* a la Naturaleza.

En ese sentido, como dice Rancière, “la política no es el ejercicio del poder” sino que debe ser concebida, en su pluralidad, como una modalidad específica de la acción ejercida por tipos particulares de sujetos, y que deriva “de una clase de racionalidad específica”.<sup>12</sup>

11 Es el caso de luchas recientes del movimiento indígena en México, Bolivia y Ecuador, donde las minorías étnicas han logrado articular las mayorías numéricas que las componen a la acción política, al punto de protagonizar los destinos de la nación o de ocupar cargos claves en el funcionamiento del Estado. Sin embargo, rápidamente descubren las trampas de la representación electoral y retornan a la comunidad como a un constituyente primario que exige la plena participación para sus decisiones.

12 Rancière, “11 tesis sobre lo político”, en: *Au bords du politique*, pp. 223-254.

## 2. El intercambio imposible

Ante todo, quisiera evocar los innumerables tratados de paz que fueron sellados desde el siglo XVI por medio de intercambio de bienes y regalos, entre la Corona Española y las ‘tribus salvajes’ que resistían a toda forma de Conquista. La apertura de las naciones indígenas al comercio era indicio suficiente para pasar del estado de salvajismo y rebeldía al de sensatez y aceptación de las formas de vida civilizada. Hay que recordar también, las muchas guerras que fueron declaradas por la Corona cuando los indios se negaron a establecer un tipo de comercio duradero, o por los indígenas, cuando los españoles utilizaron el comercio como pretexto para el saqueo, el engaño o el robo.

Quisiera resaltar dos cosas en esta larga historia de conflicto. Lo primero, es que tanto españoles como indígenas consideraban el intercambio como una forma de sellar alianzas y de afianzar las relaciones con otros pueblos. Lo segundo, es que mientras los españoles consideraban el intercambio inicial como el primero de una larga serie entendida en términos comerciales, para los indígenas, tratándose de un pueblo extraño, ese flujo podía ser suspendido en cualquier momento. Entre otras, la razón para este suspenso tiene que ver con una premisa de las economías primitivas, según la cual la producción tiene como fin el consumo dentro de un cierto estilo de vida “valor de uso” y no el comercio “valor de cambio”.

De donde se deriva un corolario: el trabajo es una forma de intercambio que garantiza la subsistencia del grupo y no una disciplina aplicada a objetos que se puedan comer-

ciar para obtener ganancias o acumular riqueza; de donde resulta impropio deducir una identificación del sujeto con la idea abstracta de fuerza de trabajo como una mercancía que se puede medir en términos de valor de cambio. No es casual que los antropólogos hayan logrado establecer un sinnúmero de formas de reciprocidad pero no una forma precisa y permanente de establecer el precio de los objetos que entran en el intercambio<sup>13</sup>.

Actualmente, haciendo eco de la historia colonial, en la lógica de los políticos y los administradores, los mecanismos colectivos con que estas comunidades conjuran todo tipo de poder central, se los califica de irracionales o anacrónicos, de la misma manera que el marginalismo por el cual estas economías evitan el umbral de intercambio a partir del cual se verían radicalmente alterados sus patrones de producción, se lo lee simplemente como vocación al atraso o resistencia al desarrollo.

En realidad, lo que sucede es que vemos las decisiones económicas de las minorías étnicas, a nivel global, como si estuvieran inexorablemente condicionadas por el *consenso anticipado* que presupone el 'libre' juego del mercado —sea laboral, de productos primarios, cultural o tecnológico. Con la ilusión de un evolucionismo político y económico, se tiende a reforzar las dinámicas que en estas comunidades 'buscan' el Estado o el mercado, sea desde una actitud paternalista o desde una política liberal, para las cuales, inclusión significa, necesariamente, la sobre-

13 Sahlins, *Economía de la Edad de Piedra*, pp. 253 ss.

codificación de los códigos territoriales primitivos y la abolición de la 'plusvalía de código' que le da sentido a su propio ciclo de producción, distribución y consumo.

Aunque estas comunidades resultan cada vez más permeables a la sociedad de mercado, en muchos casos el intercambio con la 'Sociedad Mayor' tiende al punto cero, al mínimo de circulación de objetos, de signos, de dinero o de agentes estatales, generando una red de 'huecos negros' que valdría la pena analizar a nivel planetario en el marco de las políticas para el desarrollo.

A mi juicio, la condición de resistencia de esta red, es la fuerza que en las llamadas economías de subsistencia tiene la ritualización de los intercambios. Las etnografías insisten en mostrar esa característica de las comunidades amerindias a través de la fiesta, el matrimonio, la curación o el simple pago. También se ha puesto de relieve el componente de *don* —o de regalo— que contienen estos intercambios. Aunque no es plausible afirmar una gratuidad 'total' en el don, lo cierto es que su dinámica social no se rige por el cálculo comercial, sino por todo el entramado simbólico que supone el afianzamiento de los lazos intra e intertribales de cada comunidad. Por eso, si el don se define como una ofrenda excesiva que exige una contrapartida aún mayor, en un círculo que culmina normalmente con el

14 Derrida ha mostrado cómo, en ningún caso, el *don* puede ser totalmente puro, gratuito o desinteresado. Sin embargo, en ese esfuerzo ha descuidado la riqueza de connotaciones "sagradas, económicas, artísticas, rituales" que tiene el don en las sociedades premodernas. Más agudas resultan las observaciones de Sahlins acerca del don como una práctica que

sacrificio colectivo de excedentes, su práctica continua pone en abismo nuestra concepción económica de intercambio como algo que compete exclusivamente a los bienes tangibles y cuantificables.<sup>14</sup> Más aún, en la medida en que los intercambios suponen plantas, seres cósmicos, espíritus o animales, considerados como sujetos deudores o acreedores de los más diversos objetos, seres o acciones, no hay lugar para un equivalente general que pudiera servir de representación unificada del valor de cambio. Esta imposibilidad produce una hipóstasis del valor de uso que privilegia los afectos antes que los objetos y elabora cuidadosamente los efectos simbólicos de las interacciones en las que circulan los objetos del intercambio.

Frente al aumento exponencial de la circulación mundial de objetos, de lenguajes, de dinero, de poblaciones, esta economía sagrada supone un consumo diferido que aplaza constantemente la consumación del objeto hasta tanto no se haya expresado su valor simbólico en la celebración o en el simple gesto ritual.

permea las instituciones y regula las relaciones de guerra y paz con otras sociedades, así como una categoría política que vendría a reemplazar el contrato hobbesiano en las sociedades primitivas. A partir de estas aclaraciones Sahlins sugiere revisar el concepto de 'estado de naturaleza' como antropológicamente desafortunado, por estar inspirado en los relatos que Hobbes conoció de sociedades sumergidas en un hipotético estado de 'guerra permanente'. Esta interpretación, dice Sahlins, refleja más la sicología del hombre europeo de la época que una explicación adecuada de la función de la guerra en sociedades primitivas. Ver: Sahlins, *Economía de la Edad de Piedra*, p. 190 ss.

Si el intercambio, en general, pone en evidencia “el deseo del objeto de deseo del otro”, en estas sociedades podemos hablar de formaciones moleculares de producción deseante, las cuales no tienen sólo la función de ligar el deseo y la producción, sino también de expresar la pulsión de muerte a nivel festivo, funerario, artístico, como si el consumo excesivo y orgiástico pudiera llevar el sentido del intercambio más allá del circuito de producción, circulación, consumo<sup>15</sup>.

Ese más allá, “que normalmente, para los ‘blancos’, evoca la magia del cuerpo y del territorio, la plasticidad de la concepción del alma, el exceso de la fiesta colectiva, en fin, el aspecto romántico de una libertad que Occidente considera radicalmente extraña” podría ser conceptualizado en términos de lo que Deleuze y Guattari llaman relaciones de *antiproducción*. Al concebir la producción y la antiproducción como momentos de un *continuum*, el cálculo deja de ser relevante y pasan a un primer plano del análisis los flujos de deseo que entran y salen por los códigos a partir de los cuales “las piezas de las máquinas deseantes funcionan en los engranajes mismos de la máquina social”.<sup>16</sup> Para reconocer las transformaciones históricas de esa relación entre flujos deseantes y máquina social, de acuerdo al grado de intercambio de las comunidades con la sociedad de mercado, podemos establecer diferentes grados de hibridación entre los códigos heredados y los dispositivos económicos y culturales emplazados a

15 En ese gasto diferido, el máximo don –la muerte– coincide con el máximo grado de transformación colectiva del valor simbólico del cuerpo.

16 Ver: Deleuze y Guattari, *El Antiedipo*, pp. 220 y 347.

partir de la Colonia y que, sin muchas modificaciones, se afianzaron en la República.<sup>17</sup>

En los países latinoamericanos, el intercambio de las comunidades y pueblos indígenas con la Sociedad Mayor ha tenido varios modelos de realización. Los más populosos mantienen un pulso con los gobiernos centrales para lograr el reconocimiento como minorías en la vida civil con todos los derechos que consagra la Constitución; los otros, sencillamente, han sido eliminados violentamente o se han disuelto en la Nación. Los últimos, que nos interesan especialmente, no se han integrado, no han desaparecido, no persiguen un intercambio en término de derechos y deberes, sino que insisten en un proceso radicalmente endógeno, cada vez más complejo e impredecible, de reterritorialización.

Paradójicamente, nunca antes estas comunidades habían estado expuestas a tal grado de observación ‘participativa’ y a tantas propuestas de intercambio por parte de los políticos, el Estado, los investigadores y las ONGs, además de la intrusión, normalmente conflictiva, de los nuevos colonizadores -sean campesinos, guerrilleros, narcotraficantes, aventureros, paramilitares, empresas nacionales o multinacionales. En

17 Desde un punto de vista religioso, la colonización hace inevitable la coimplicación entre una ley del Padre -con su Edipo crístico, culpabilizador, reactivo, deprimente, puesto allí como límite del deseo- y una polivocidad de códigos primitivos que propician una continua descodificación de la sobrecodificación religiosa y estatal del deseo. De ahí la relevancia de una lectura del sincretismo que no sólo atiende a la síntesis posible, sino también a la *fragmentación constitutiva* del imaginario colectivo en la cultura latinoamericana.

este contexto, cualquier forma de cruzar el umbral de intercambio sigue teniendo fuertes implicaciones teóricas, vitales y políticas.

En otros términos, toda opción teórica es una decisión ética que, tarde o temprano, se pliega a una u otra forma de intervención. Igual que en la física, en estos casos el observador no solamente altera el sistema social con el que interactúa sino que con el hecho mismo de su descripción lo modifica. No predicamos la conservación de ‘especies humanas’ en extinción, pero es necesario señalar los grados, las tensiones, los juegos de lenguaje que expresan estas modificaciones como parte de un análisis micro de las relaciones de poder entre la sociedad mayor y las minorías étnicas.

Dado que este análisis es apenas una promesa en el campo de las ciencias sociales, para cerrar este apartado, sugiero un posible campo de investigación sobre la incidencia de las formas de intercambio en los procesos de subjetivación, teniendo en cuenta: (i) la necesidad de una revisión de la teoría del valor en sociedades premodernas; (ii) la incidencia de formas no patrimoniales de individuación económica y formas de intercambio no comercial en los procesos de subjetivación que caracterizan las sociedades mestizas; (iii) los parámetros ético-políticos que supone la resistencia de estas sociedades al intercambio comercial, en varias escalas, desde la pura venta de la fuerza de trabajo personal hasta la explotación de los recursos naturales y energéticos destinados a satisfacer la demanda mundial; (iv) las coincidencias entre los estilos de vida premodernos, donde prima la función del ocio festivo, ritual y creativo sobre el trabajo disciplinado (lo que hemos llamado el polo de

la antiproducción) y la tendencia de la economía global a eliminar sustancialmente el trabajo manual en los procesos productivos.

### 3. La imagen del Otro en el circuito comunicacional

La riqueza del imaginario prehispánico en la configuración de nuestras culturas designa tanto un polo espiritual poco explorado, opacado por el catolicismo triunfante, así como el esplendor de una trascendencia paradisíaca que remonta a los orígenes míticos. La negación histórica de esta herencia se puede leer en los tópicos de lo perdido, lo separado, lo nostálgico, lo fantasmático de una relación simbólica siempre irrealizada, que no cesa de retornar como inconsciente colectivo. En cierto sentido, ese fondo de imágenes y relatos nutrió durante el siglo XX la creencia en la singularidad de lo latinoamericano. Incluso se pensó que un pensamiento original debía partir de esta herencia en cuanto a las cosmovisiones, las luchas de resistencia, las formas de organización social, los rasgos genéticos y psicológicos presentes en el mestizaje, esto es, los grandes relatos populares que constituyen la épica del americano a partir de la Conquista.

De repente todo ese fondo popular se desvaneció junto con el mito de lo latinoamericano. Las nuevas generaciones urbanas tienen una tal diversidad de referentes icónicos, éticos, culturales, que resulta inútil tratar de insistir en ese imaginario como un referente identitario originario. En medio de la proliferación de flujos mediáticos de intercambio cultural, los nombres típicos y los relatos históricos se incorporan al dossier folklórico global como unidades de

valor simbólico desrealizadas y vueltas a naturalizar como información en la naturaleza segunda del medio comunicacional<sup>18</sup>. En la performance ilimitada de la democracia mediática e informacional, el capital ofrece medios cada vez más sofisticados e irresistibles para poner en acción ese crisol tecno-virtual de la utopía des-realizada, donde todos los otros vienen a formar parte del mismo proceso integrador.

Al reducir la cultura a producción simbólica y el símbolo a la imagen, el plano de consistencia de las comunidades es absorbido por un vector de orden mundial, donde los excedentes simbólicos de las culturas ‘atrasadas’ –lo que se precia como su verdadera riqueza– pueden ser inmolados como ‘la parte maldita’ de un gasto irreversible adonde confluyen toda suerte de imágenes, signos y diferencias que no pueden ya resistir al maleficio de la circulación y pasan a formar parte de la escritura automática del mundo<sup>19</sup>. Resulta paradójico pero, si la moneda clave para entrar en el circuito mediático es la imagen, la cultura latinoamericana parecía preparada de antemano, por su capital mestizo y su fluidez mimética, para los procesos de globalización. Por eso, *entre nosotros, los tópicos de lo postmoderno son un pretexto para actualizar*

18 Baudrillard, *Le Paroxyste indifférent*, p. 120.

19 La imagen como símbolo de la diferencia, dice Baudrillard, alimenta una indiferenciación fundamental, “asiste como cautiva a esta fiesta de la mundialización, a la parodia de su totalidad”, a una realización continua que se hace posible como efecto viral de esa secreción mediática donde todas las imágenes y todos los mensajes no son más que “una excrecencia de lo banal”. Baudrillard, *Le paroxyste indifférent*, p. 52.

*todo el stock de premodernidad que parecía ignorado y olvidado.*

Ahora bien, ¿hay algo singular en estas culturas, irreductible a la condición global del capitalismo y que no pueda ser archivado, ‘congelado’ y reciclado en el plano de la superficie de este nuevo entorno tecno-virtual? Es posible. Frente a la transparencia comunicacional que encadena a los ciudadanos al dispositivo mediático audiovisual, muchas comunidades mantienen un *mystère* ligado a los actos cotidianos, a las transformaciones chamánicas o curativas a las que se somete cada individuo a lo largo de su existencia, al mapa del universo que los espera después de la muerte, a los relatos y las visiones que sirven de referente arquetípico en la celebración del ciclo ritual que da sentido a la comunidad.

La mayoría de los signos que se elaboran a propósito o en medio de estas experiencias están inscritos en los objetos, en las máscaras, en el cuerpo. Tienen, por tanto, una materialidad que les impide operar dentro de un régimen significativo pleno, en el cual los signos remiten a otros signos. Aquí, los signos tienen un fuerte poder icónico que los hace operar más como ‘presencias’ que como discursos. Ese ‘animismo’ del lenguaje no se deja registrar tecnológicamente. Hay un componente presignificativo del lenguaje que lo vuelve intraducible por fuera de la ocasión ritual. Se puede hablar de las visiones chamánicas, se pueden grabar los rituales, se puede hacer cine etnológico, pero la eficacia del gesto, del maquillaje, de las marcas dejadas sobre el territorio, suponen una suerte de ‘acto’ de lectura que se hace pertinente sólo en relación con la experiencia ritual del individuo o de la comunidad.

A pesar de su riqueza como imagen, la enunciación territorial supone modos de subjetivación y formas de realización que resultan irreductibles a las técnicas de grabación, traducción y reproducción al uso.

Frente a la transparencia del circuito comunicacional, tendríamos la opacidad de un lenguaje inscrito en los cuerpos y en la toponímica del territorio. Frente a los esfuerzos tecnoinformáticos por repetir la realidad visible y por copar el significado de lo visto en términos académicos o periodísticos, las comunidades persisten en producir lenguaje en tanto que acontecimiento único, irreplicable. Fuera del contexto comunitario, este flujo heteróclito de voces, gestos, imágenes, visiones, resulta intraducible o francamente ininteligible. La clave, quizás, es comprender que el ‘objeto’ aquí no escapa al espacio perspectivista creado por los sujetos. En el régimen presignificativo,

los objetos se instauran en una posición transversal, vibratoria, que les confiere un alma, un devenir ancestral, animal, vegetal, cósmico. Esas objetividades-subjetividades operan por su cuenta, se encarnan en focos animistas, se superponen unas a otras, se invaden para constituir entidades colectivas mitad cosa mitad alma, mitad hombre mitad animal, “máquina y flujo, materia y signo”<sup>20</sup>.

El reto, para los que oficiamos de barqueros entre lo pre, lo post y lo moderno sin pertenecer a una única tradición, es concebir un tipo de análisis ajustado a sociedades donde la ‘cresta’ tecnológica y mediática del

20 Guattari, *El nuevo paradigma estético*, p. 188.

presente se mezcla con formas económicas y mentalidades premodernas.

En ese escenario se impone la lógica del cruce y la interferencia, en un todo relacional cuyo resultado ha sido la elaboración y reelaboración de mapas que describen los nuevos territorios del hibridismo, la migración y la producción simbólica producida en las fronteras interculturales. Ahora bien, aunque el mapa resulte fascinante, complejo, particularmente barroco “y visto en mutua perspectiva parezca anular las distancias entre el primer y el tercer mundo”, no compartimos el ‘olvido ontológico’ y el vacío conceptual que implica pensar la cultura a partir de las proyecciones y los estigmas que cada grupo humano crea sobre el otro. Al final, la ilusión de que el intercambio simbólico es la cultura misma, termina por imponer el criterio de intercambio sobre los demás elementos de la dinámica social. En esa lógica, el discurso termina por incorporar las formas retóricas y argumentales por las cuales, como diría Lyotard, el género económico se impone sobre los demás <sup>21</sup>.

Se supone que el encuentro en ese plano comunicacional es el destino inevitable de

21 Para García Canclini, el efecto intradiscursivo más preocupante hacia futuro, es que los discursos sobre inter o multiculturalismo obedecen cada vez más a estrategias de difusión planificadas por las nuevas metrópolis del conocimiento localizadas en el Primer Mundo, de tal manera que la producción de libros y la realización de toda clase de encuentros especializados tienden más “a hacer funcionar las instituciones que a entender las sociedades y sus relaciones con los otros”. García Canclini, *La épica de la globalización y el melodrama de la interculturalidad*.

todas las culturas y que es bueno, incluso deseable, abandonar esa resistencia ‘terca e inexplicable’ a la integración global. Quizás. La cuestión es cómo impedir que el carácter diferencial de las culturas minoritarias no se desvanezca en la simple exposición simbólica que acompaña la expoliación real. En esa disyuntiva, los multiculturalistas piensan que el peligro sólo se puede conjurar a condición de que se asuma una ética que critique la comunicación como pura circulación de imágenes y signos. Así, frente al consenso performativo del sistema tendríamos el consenso crítico del debate ilustrado. Pero al final, todos sabemos que el debate y la ilustración son sometidos a la misma operación, su discurso tiene que pasar por este complejo mediático que funciona como ‘extractor pulsional’, de modo que las singularidades que pasan por él sean expurgadas de la muerte, del mal, del disenso, de la negatividad, con efectos semejantes a los de las antiguas campañas de evangelización, aunque con la misma asepsia virtual de las recientes guerras de ocupación. Esta limpieza masiva de los planos de contenido genera una suerte de reversión total de las imágenes y los discursos en los medios, de modo que allí convergen las diferencias culturales como si esa fuera su finalidad. En realidad, se trata de una compulsión puramente fática del sistema, una necesidad de comunicarse constantemente consigo mismo para reportar “el hecho de que *el sistema se devora a sí mismo*” <sup>22</sup>.

Frente a la fatalidad de este proceso, he tratado de mostrar cómo resisten a esa demanda de civilización/integración/globalización

22 Baudrillard, *Le paroxyste indifférent*, p. 74.

diversas culturas y estilos de vida que se constituyen a partir de otros planos de inmanencia, de otros presupuestos ontológicos y de otros regímenes de signos; generando procesos de subjetivación que aún parecen tener su eje en el afuera del funcionamiento general de la máquina del capital.

## Conclusiones

Al señalar la co-implicación entre los procesos premodernos de subjetivación y los procesos de integración global, hemos querido contrastar la actualidad de esa primera huella de la memoria social del territorio —que comporta su propio archivo oral, escritural, etnohistórico— con esta megamemoria omnívora, omnipresente, de la que se dice con razón que es el fin de la historia entendida como proyección y como fuerza configuradora del destino colectivo (Habermas).

Dentro de ese *continuum*, se dice, ya no hay afuera del sistema<sup>23</sup>. A mi juicio, queda la utopía ‘realmente existente’, esto es, modos de vida más o menos premodernos que inciden radicalmente en nuestras descripciones del presente. En ese sentido, el recurso a lo etnográfico es una forma de abrir las esclusas del tiempo a procesos de subjetivación que no están diseñados de antemano como variantes del complejo maquínico/informático/consensual.

En esa búsqueda, hemos señalado la afirmación de una suerte de sujeto colectivo ligado a los procesos de reterritorialización

que explica, en buena parte, la tendencia de las comunidades étnicas diferenciadas a suspender las relaciones de intercambio con la sociedad mayor. Aunque parecen experimentos aislados condenados al fracaso, al mirar el conjunto del planeta, lo que se detecta es una tendencia de las culturas minoritarias a volver sobre sí mismas, sin desconocer al Otro, en un esfuerzo renovado de autonomía, autoconocimiento y autosubsistencia.

Esta tendencia no parece incompatible con la apertura a la cultura global. Sólo que se la considera como un plano de exterioridad que puede ser incorporado selectivamente, con el mismo recelo que la sociedad mayoritaria acepta, de cuando en vez, incorporar los aportes de las culturas indígenas o negras a su tradición. Esa perspectiva del afuera, les ha permitido mitologizar el saber y la presencia del otro, hacer explícitos sus propios parámetros de otredad, incorporar nuevas formas de subjetivación como variantes estratégicas de conservación.

Tales estrategias no sólo les permiten mantener la distancia —el poder— frente a la cultura mayoritaria, en un plan puramente reactivo. En realidad, como los Otros que somos Nosotros, lo que hacen es potenciar continuamente su centro de inmanencia y recrear, cada vez más sutilmente, líneas de fuga que les permiten entrar y salir de la cultura mayoritaria sin ser capturados a perpetuidad.

23 Esta es una hipótesis general de la ciencia política actual, en la coinciden autores tan disímiles como Fukuyama, en *El fin de la historia*, y Hardt y Negri, en *Imperio*.

## Bibliografía

- Baudrillard, Jean. *El Intercambio Simbólico y la Muerte*. Caracas: Monte Avila, 1992.
- Baudrillard, Jean. *La transparencia del mal*. Barcelona: Anagrama, 1991.
- Baudrillard, Jean. *Le paroxyste indifférent*. Entrevista con Philip Petit. París: Grasset, 1977.
- Chaparro, Adolfo. *Archéologie du savoir cannibale. Les Archives de l'Ambiguïté*, 2º tomo. París: L'Harmattan, 2000.
- Chaparro, Adolfo. "El diferendo entre multiculturalismo y perspectivismo", en: Revista *Estudios de Filosofía*, No. 30. Medellín: Universidad de Antioquia, 2003 (en prensa).
- Deleuze y Guattari. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 1988.
- Foucault, Michel. *Genealogía del Racismo*. Madrid: La Piqueta, 1992.
- García Canclini, Néstor. "La épica de la globalización y el melodrama de la interculturalidad". Berlín: Latinamerikanische Institute, 1999 (fotocopia).
- Guattari, Félix. "Regímenes, vías, sujetos", en: Crary, Jonathan y Kwinter, Sanford (eds). *Incorporaciones*, Madrid: Cátedra, 1996.
- Guattari, Félix. "El nuevo paradigma estético", en: Fried, Dora (edición). *Nuevos paradigmas, Cultura y Subjetividad*. Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós, 1994.
- Morin, Edgar. "La noción de sujeto", en: Fried, Dora (edición). *Nuevos paradigmas, Cultura y Subjetividad*. Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós, 1994.
- Nietzsche, Friedrich. *La Volunté de puissance*. Paris: Tel-Gallimard, 1995.
- Rancière, Jacques. *Au bords du politique*. Paris: Gallimard, 1998.
- Roldán, Roque. "Territorios colectivos de indígenas y afroamericanos en América del Sur y Central. Su incidencia en el desarrollo", en: [www.iadb.org/sds/doc/PDF](http://www.iadb.org/sds/doc/PDF). Documento presentado en la Conferencia sobre Desarrollo de las economías rurales en América Latina y el Caribe, organizada por el Banco Interamericano de desarrollo, BID; Fortaleza, Brasil, 2002.
- Sahlins, Marshall. *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal, 1977.
- Viveiros de Castro, Eduardo. "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena", en: Chaparro, Adolfo y Schumacher, Christian (editores). *Racionalidad y discurso mítico*. Bogotá: Centro Editorial Universidad del Rosario, 2003.

