

# Miradas



de la UNDeC

ISSN 1851-3670 mail: revista\_miradasundec@yahoo.com.ar

Año 1 - Num. 1 - Segundo Semestre de 2007

**Título del trabajo:** *Subjetividades bárbaras. El legado epistémico de la dependencia o de la dificultad para representar el propio lugar de enunciación*

**Año:** 2007

**Autor:** Osvaldo Francisco Allione

**Institución:** UNDeC; U.N.C.

**Para ser publicado:** en la sección ensayos con referato

**Dirección:** Uruguay 570, B° Juniors, Córdoba C. P.:5000, Argentina

E-mail: [osvaldoallione@arnet.com.ar](mailto:osvaldoallione@arnet.com.ar)

**Breve C. V.:** Dr. en Filosofía por la Universidad nacional de Córdoba.

Licenciado en Filosofía por Universidad Católica de Córdoba

Profesor Adjunto a/c de Problemas de Conocimiento y Formas de Razonamiento Jurídico en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de U.N.C.

Profesor Titular de Filosofía en el Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de la UNDeC.

Algunas Publicaciones:

- *Injusticia y Pobreza: hacia un reconocimiento de nuestra identidad cultural*, en Identidad e Integración Intercultural, Edi. del Instituto de Cultura Alemán Latinoamericano, Río IV, 2002.
- *Racionalidad Técnico-instrumental, Participación y Representatividad Democrática*, en Revista de la Sociedad de Investigaciones Filosóficas, año N°1, Córdoba, 2002.
- *Racionalidad moderna e identidad cultural*. En Dorando Michelini y otros (eds.) Saber, Poder, Creer. Fundación ICALA. Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano, Río IV, 2003.
- *Pobreza, Etnocentrismo y Diversidad Cultural*, en Revista Proyecto, Edición Especial 2003, Buenos Aires, Noviembre de 2005.
- *Saber Práctico, Democracia y Etnocentrismo*, en América y la Nueva Idea de Humanidad, AA. VV. Edición de la Sociedad Argentina de Filosofía, Colección Perspectivas, Córdoba, 2005.
- *Escolástica Tardía, Magisterio Eclesial y Racionalidad Moderna*, En AA: VV. Homenaje al Dr. José Ramón Pérez en sus 70 años, Ediciones del Copista, Córdoba, 2005.
- *Dependencia Cultural-Dependencia Política. Acerca de la tarea de la Filosofía en Latinoamérica*, en Michelini, Dorando (Ed.) Libertad, Solidaridad, Liberación, Ed. Del ICALA, Río IV, 2006.

- *Subjetividad, democracia y derechos humanos. Pensar en y desde Latinoamérica.* En Osvaldo F. Allione (Edt.) Derechos Humanos Exclusión y Resistencia, Ed. Ciencia, Derecho y Sociedad, Córdoba, 2006.

#### Reumen

La argumentación desarrollada entraña una búsqueda que permita la reconceptualización de “América Latina” como objeto de reflexión. Dicha argumentación busca quitar legitimidad única a aquellas narrativas que desde Alberdi y Sarmiento a la fecha nos sindicamos como “incivilizados” o “bárbaros”, ya que más de una vez son operativas a proyectos coloniales. Esas narrativas ocultan la realidad y la voz de aquellas subjetividades que se han constituido en nuestro continente y a las que se podría denominar “subjetividades bárbaras”. Esas narrativas no permiten hablar de lo que América Latina es, ya que la visualizan desde lo que debería ser: las sociedades modernas. No hay un lenguaje adecuado para hablar de lo que somos, con nuestras carencias y debilidades, ciertamente, pero también con nuestras fortalezas y virtudes. Por medio de las narrativas teóricas legitimadas se ejerce una dominación simbólica. Esta dominación es la que se ejecuta por la representación que se hace de los otros, representación que estos, cuando son dominados, admiten como legítima. Cuando esto ocurre, los dominados asignan a las relaciones de dominación la perspectiva de los dominadores tomándolas como naturales, lo cual trae aparejado una auto degradación sistemática, que es particularmente perceptible cuando se estima a la propia realidad cultural como salvaje y subdesarrollada.

**Subjetividades bárbaras.**  
**El legado epistémico de la dependencia o**  
**de la dificultad para representar el propio lugar de enunciación**

*Oswaldo Francisco Allione*

“La incompreensión de lo nuestro preexistente como hecho cultural o mejor dicho, el entenderlo como hecho anticultural, llevó al inevitable dilema: todo hecho propio, por serlo, era bárbaro, y todo hecho ajeno, importado, por serlo, era civilizado.”

*Manual de zonceras argentinas*

Arturo Jauretche

“En América todo lo que no es europeo es bárbaro.”

*Bases y puntos de partida para la organización política de la Argentina*

Juan Bautista Alberdi

**I**

América Latina es un continente racial y culturalmente mestizo, por lo cual nuestra subjetividad es mestiza, afirmación que le cabe sin lugar a dudas también a la Argentina. Sin embargo, existe una matriz teórica y política -entre cuyos representantes calificados destacamos a Sarmiento y Alberdi- que desechando esa realidad cultural y subjetiva latinoamericana no ha podido hacerse cargo de este mestizaje al que, por lo demás, siempre visualizó como bárbaro. Esa matriz está en la génesis de la forma más generalizada de pensar y plantear proyectos políticos para nuestro continente y para nuestro país, por lo cual se piensa que el único camino viable es constituirse a imagen y semejanza de las sociedades moderno-ilustradas. En definitiva, las perspectivas sarmientina y alberdiana no hicieron sino reproducir el punto de vista europeo sobre nuestra realidad. De ese modo, la opción por una perspectiva civilizatoria subordinada al proyecto de la modernidad centroeuropea se depositó como una tradición en el pensamiento latinoamericano y argentino, pensamiento que comienza en el siglo XIX y llega hasta nuestros días. Lo que quiero proponer en este ensayo es que esta matriz teórica no ha permitido constituir un proyecto de liberación para nosotros y termina siendo un sostén de la dominación.

En este escrito deseo enunciar, entonces, un análisis de algunas de las estrategias discursivo-epistemológicas por medio de las cuales fuimos *barbarizados* por la modernidad. El intento es, pues, desnudar el etnocentrismo de esos discursos. Para este cometido se requiere atender a las voces alternativas, como las de Jauretche citado en el epígrafe, procurando de ese modo escuchar a aquellos intelectuales situados en lugares de enunciación habitualmente ignorados por los posicionamientos dominantes. De esa forma tal vez sea posible resistir a los embates de la hegemonía epistemológica que imponen esos discursos. Asimismo, quiero atender a la palabra fundadora de José Martí cuando decía que “*ni el libro europeo, ni el libro yanqui, dan la clave del enigma hispanoamericano*”<sup>1</sup> y que nuestra América se salvaría “*con sus indios*”<sup>2</sup> y no contra ellos. Lo que Martí afirma es la necesidad de modificar el rumbo del proceso histórico por el que ingenuamente se había apostado, que sólo era capaz de copiar a “la Civilización”. Esto es, cambiar el proceso histórico que se venía dando en nuestra América recurriendo justamente al ímpetu vital de aquello que la Civilización quiere marginar y silenciar. Remitirse a nuestra vitalidad y nuestras potencialidades constituyen el horizonte alternativo a cuya luz se hace notorio que esa restringida apuesta por la Civilización occidental lleva a Latinoamérica a un sacrificio inútil.

A la historia de América Latina y a las subjetividades en las que ella se deposita, le caben entre tantos otros apelativos el de *descentrada*. Lo que esta imagen sugiere es que dicha historia y dichas subjetividades nunca se comprendieron desde y para América, sino que se construyeron impulsadas por una fuerte determinación desde un centro geopolítico, cultural y económico externo. Es por eso que los discursos legitimados que las narraron son también discursos descentrados que las miran desde un lugar, “la Civilización”, que es el objetivo cultural que debe ser alcanzado. Ahora bien, en la historia latinoamericana se sucedieron diversos centros. Inicialmente fue España; luego, cuando escapamos a la fuerza concéntrica española, los procesos independentistas no lograron de ninguna manera descentrar nuestro proceso histórico y seguimos ligados como periferia a otros países europeos, tales como Inglaterra o Francia. Finalmente, en nuestros días de globalización y corporaciones multinacionales, el centro es tal vez más difuso pero tan real como siempre, y lo constituyen las llamadas sociedades modernas y noratlánticas. La situación, el contexto y las circunstancias latinoamericanas fueron y son marginales y periféricas. Por estas mismas razones, la construcción discursiva la constituye en no civilizada, es decir, en *bárbara*. En definitiva, lo que quiero señalar es que la dominación en el campo político y económico se sostiene también en una dominación de tipo simbólico, la cual afirma que sólo tienen legitimidad las representaciones de los dominadores y, en consecuencia, los dominados carecen de un lugar de representación desde el cual articular su discurso. Los *bárbaros* carecemos de lenguajes legítimos para decírnos a nosotros mismos y para hablar de nuestra propia condición.

Quiero agregar, por lo demás, que la civilización occidental tuvo y tiene su propia “Barbarie”<sup>3</sup>. Esta “Barbarie” se revela en el etnocentrismo homogeneizador que promueve el racismo, la marginación y la exclusión social, destruye las culturas, y produce, por vía del capitalismo, una catástrofe ecológica a la que aún no hemos podido dimensionar en toda su magnitud. Se manifiesta asimismo en el modelo de consumismo que supone que los pobres estén sometidos a lo que llamo “ajuste ecológico”, lo que significa que los excluidos deberán, necesariamente, seguir siéndolo ya que la magnitud de dicho modelo consumista de las sociedades opulentas no puede ser sostenida si se pretendiera una progresiva y substancial satisfacción de las necesidades básicas de todos los habitantes del planeta. De lo anterior se siguen dos conclusiones: por

una parte, la miseria global es causada por la riqueza y la codicia de las sociedades opulentas y, por la otra, se puede afirmar que no existe la solución del capitalismo para los países pobres, ya que el crecimiento sostenido es ecológicamente inviable.

No hay pues, un mundo civilizado y un mundo incivilizado. Existe sí la diversidad cultural, cada una con sus capacidades y sus vicios.

## II

La argumentación que pretendo desarrollar entraña una búsqueda que permita la reconceptualización de “América Latina” como objeto de reflexión. Dicha argumentación busca quitar legitimidad única a aquellas narrativas que desde Alberdi y Sarmiento a la fecha nos sindicamos como “incivilizados” o “bárbaros”, y que más de una vez son operativas a proyectos coloniales. Esas narrativas ocultan la realidad y la voz de aquellas a las que se podría denominar “subjetividades bárbaras”, ya que no permiten hablar de lo que somos, con nuestras carencias y debilidades, ciertamente, pero también con nuestras fortalezas y virtudes. En definitiva, por estar siempre mirando lo que debemos dejar de ser y lo que debemos llegar a ser, desconocemos lo que realmente somos y hacia dónde podemos ir, esto es, resignamos proyectos desde nuestra propia realidad. Es imperioso, pues, que como intelectualidad dejemos de ser partícipes de esa narrativa autodenigrante<sup>4</sup> que nos menoscaba y que nos percibe como modernidad incompleta, sociedades y subjetividades necesitadas de modernizarse, o simplemente subdesarrollados, incivilizados y bárbaros<sup>5</sup>. Se requiere reformular cómo los sujetos individuales y colectivos que habitamos la periferia del mundo global estamos representados y nos auto representamos en el marco de la reflexión occidentalizada, ya que, mientras sigamos aceptando sin cuestionamiento la gramática de la narración occidental, no podremos hablar sobre nosotros mismos desde nosotros mismos.

Una narrativa alternativa como ésta que proponemos se enfrenta al poder hegemónico de Occidente, el cual origina una violencia epistemológica que no permite visualizar la realidad y la dignidad de los diferentes, dado que los intereses que expresa son dominantes y excluyentes. El proyecto de expansión de Occidente, que no es sino el proyecto de expansión capitalista, necesitó para realizarse construir<sup>6</sup> su periferia, su otredad, otredad que es percibida en el discurso de la modernidad occidental como objeto y como medio, y no como fin, esto es, no son percibidas como realidades humanas y culturales dignas en sus diferencias con las cuales es posible cooperar solidariamente en la construcción de la historia. En definitiva, no podemos entender y analizar nuestro proceso histórico como autónomo, sino como radicalmente dependiente y condicionado en su dinámica por la irrupción de Occidente, con sus prácticas culturales, sociales, políticas y económicas de colonización.

Lo que este razonamiento intenta señalar sin más es que el lugar de enunciación de las más importantes categorías teóricas para el análisis de las ciencias humanas y sociales ha sido esa realidad geo-política-cultural llamada Occidente<sup>7</sup>. Ahora bien, es necesario darse cuenta que esa realidad y las categorías por ella desarrolladas no pueden significar la verdad ni el bien, ni constituirse en un modelo moral y cultural a

reproducir, ya que han sido formuladas desde el espacio interpretativo de sus intereses hegemónicos, han enunciado la peculiaridad de su contexto, han sido condicionadas por las relaciones de poder que allí se generan y han impuesto como universal lo que no es sino más que una lectura parcial de la historia. América Latina como continente culturalmente inferior y subdesarrollado no es otra cosa que un invento discursivo de Occidente que, para reafirmar su condición dominante y su centralidad, fundó e implantó un Otro o un no-yo que articula ideológicamente y hace relevante su centralidad. Así lo explica Walter Mignolo: “la gestación de entes como culturas nacionales (continentales o subcontinentales) fue y es una parte integral de la idea misma de occidentalismo, de la construcción de Occidente como el sí mismo y del resto del planeta como la otredad”<sup>8</sup>. La dinámica histórico-cultural de la modernidad y su auto comprensión, concibió una representación imaginativa llamada Europa, y desde ésta definió “cómo somos nosotros los europeos”, para expresar por otra parte cómo se imagina y representa a “ellos”, “los que no son como nosotros”, los “otros”, entre los cuales aparece América Latina. Por otra parte, somos un otro que pertenecemos a lo mismo<sup>9</sup>, pertenecemos a la cultura occidental, esto es se nos “occidentalizó”, entendiendo por “occidentalización” la construcción de la otredad latinoamericana a partir de la autocomprensión que Europa tiene de sí misma<sup>10</sup>. Cabe señalar cómo en este proceso, el conocimiento juega un rol central en la consolidación hegemónica y en la reproducción simbólica de los modos de vida, ya que la vida cotidiana requiere necesariamente del concurso de la ciencia y de la técnica. Así, el saber de los expertos contribuye positiva, pero también negativamente en la formación de la vida social. Por lo demás, tal como lo he venido mostrando, estos sistemas expertos están vinculados a los factores de poder y, en consecuencia, la puesta en cuestión de los saberes legitimados no debe olvidar estas vinculaciones. Así, la dominación y la colonización del mundo de la vida por sistemas simbólicos y territorialmente desenclavados tienen su génesis en el colonialismo territorial desarrollado desde el descubrimiento de América en adelante<sup>11</sup>.

### III

Más de una vez nos preguntamos cuestiones tales como: ¿cómo es posible que los dominados resignen sus deseos e intereses en favor de los dominantes? ¿Por qué contribuyen a su propia dominación? ¿Por qué la cotidianeidad de la dominación no hace necesaria la coacción? Estas preguntas son, ciertamente, un problema cardinal de las diversas teorías sociopolíticas. Las derivadas políticas de la teoría social de Bourdieu pueden ayudar a encontrar respuesta a estos cuestionamientos, ya que dicho pensador muestra la importancia de los aspectos simbólicos al momento de aclarar los fenómenos del poder político.

En la perspectiva de Bourdieu simbolizar es representar. La dominación simbólica es, por consiguiente, la dominación que se ejerce por la representación que se hace de los otros, representación que estos, cuando son dominados, admiten como legítima. Cuando esto ocurre, los dominados asignan a las relaciones de dominación la perspectiva de los dominadores tomándolas como naturales<sup>12</sup>, lo cual trae aparejado una auto degradación sistemática, que es particularmente perceptible cuando se estima a la propia realidad cultural como salvaje y subdesarrollada. La violencia simbólica se enlaza con la aprobación por la cual el dominado se encuentra interiormente obligado a otorgar la razón al dominador, justamente por su auto denigración. Esto sucede cuando no se dispone de otro dispositivo de representación u otra articulación cognoscitiva para imaginar la relación con el dominador que no sea aquella que ha proporcionado el mismo dominador. Este

instrumento de conocimiento es el que constituye en legítima a la dominación, la cual aparece como natural y racionalmente fundada. En consecuencia, la dominación simbólica se da cuando se ponen en práctica diversos mecanismos para autopercebirse y autoapreciarse, esto es, para instituir una autocomprensión y también para percibir y apreciar a los que dominan -es decir, para representárselos-, y percibir y apreciar también los esquemas de representación que proporcionan los dominadores.

Bourdieu afirma que las condiciones de hegemonía, su conservación y su reproducción son históricamente construidas. En consecuencia, la génesis de un orden sociopolítico se encuentra en un acto original de hegemonía, el cual es posteriormente legitimado y encubierto por un entramado de razones que lo naturalizan, sin que sea necesaria la aplicación continuada de la violencia para dominar. De este modo, las razones que encubren la dominación no dependen sólo de la aplicación de la fuerza, sino que se inscriben en cada uno de los agentes y en sus disposiciones subjetivas, social e históricamente constituidas<sup>13</sup>. Incluso el uso de la violencia legitimada es requerido por los dominados para establecer un orden que haga posible la vida en sociedad. Si bien los agentes sociales no están definitivamente determinados en sus prácticas cotidianas, ya que la emergencia de la libertad es posible, para Bourdieu es manifiesto que dichos agentes sociales no son totalmente autónomos en esas prácticas, dado que se hallan condicionados por las estructuras socio-históricas y, por consiguiente, están vital y activamente comprometidos con su propio sometimiento, aunque no podríamos decir que lo hagan consciente o voluntariamente. Al realizar el acto de comprensión del mundo, los agentes sociales lo hacen desde los esquemas de percepción, valoración y acción que son producto del orden social incorporado. En resumen, cada uno de los agentes sociales acepta y legitima a las estructuras históricas que, de esa manera, son naturalizadas, volviéndose innecesario el recurso a la fuerza<sup>14</sup>.

Por lo tanto, la causa de la dominación se explica por la dificultad por parte de los agentes sociales para realizar las acciones tendientes a revertir el *statu quo*. Es decir, las relaciones de fuerza son de tal naturaleza que los dominantes disponen de los dispositivos para disciplinar por medio de la persuasión; cuando ésta no alcanza, se recurre entonces a la fuerza<sup>15</sup>. Es notorio que, en el esquema de Bourdieu, está presente la dicotomía fuerza-consentimiento. Así se pone de manifiesto cómo la continua reproducción de la supremacía no puede sustentarse sólo en y por la violencia, sino que requiere que tal arbitrariedad sea reconocida como legítima. Esto supone que las estructuras no se mantienen debido a la coacción, sino a la persistente y activa aceptación por parte de los agentes que las reproducen en sus prácticas cotidianas<sup>16</sup>.

Dado que en la base de la subsistencia de las instituciones políticas se acentúa el aspecto de la aprobación, el tipo de poder que se enfatiza es, el simbólico. Bourdieu considera que uno de los rasgos más importantes de la lucha política es la disputa cognoscitiva por la capacidad para legitimar la propia visión del universo socio-político. En consecuencia, en la lucha por las “visiones” subyace una disputa entre perspectivas diferentes del espacio social que procuran transformar el orden a través del cambio de las representaciones sobre el mismo. En suma, Bourdieu entiende la subsistencia del orden instituido como una permanente articulación entre imposición y asentimiento, destacando particularmente el momento del logro del asentimiento, y, por otra parte, delimita en las percepciones y la sabiduría práctica de los agentes históricamente constituidas la fuerza primordial que otorga legitimidad. En la génesis de la política hay un enfrentamiento en el cual debe subrayarse la disputa por los significados y el poder de éstos para tornar natural un orden históricamente establecido y, por tanto, dotarlo de legitimidad. Justamente en la dificultad de alcanzar legitimidad para hablar de la propia condición de marginalidad es que el discurso empieza a

desplazarse hacia los lenguajes audibles y legítimos. Es entonces cuando comienza a perderse la posibilidad de representar el propio lugar de enunciación. El análisis social que Bourdieu ha desarrollado nos muestra como la historia y las categorías de las que disponemos para apropiárnosla tienen un fuerte arraigo en los individuos, y por ello es difícil disolverlas y mirarlas de distinto modo. Sin embargo, el socioanálisis puede ayudar a los individuos y a las sociedades a transformarlas si fuera necesario o, simplemente, a tomar conciencia que están ahí como un horizonte que constituye la condición de posibilidad de la acción de los agentes.

En lo que sigue quiero enlazar la teoría social de Bourdieu con los desarrollos teóricos del Grupo de Estudios Subalternos<sup>17</sup>, para luego hacer una deriva hacia nuestra propia situación histórico-política. Lo que pretendo manifestar es que la dominación simbólica, tal como la planteó Bourdieu, está en la base de lo que se llamó subalternidad. Esto es, que la legitimación de estructuras y lenguajes termina por ser un elemento central que pone en condición de exclusión y marginalidad, y quita la posibilidad de articular un lenguaje que permita hablar de la propia situación de excluido.

Cuando Edward Said bosquejó un breve prefacio para presentar una selección de estudios de los historiadores del *Subaltern Studies Group*<sup>18</sup> que se publicó en Oxford en 1988, describió el término subalterno, tanto de manera política como intelectual, como uno de los polos antagónicos cuyo opositor sería la elite o grupo dominante. En consecuencia, la palabra subalterno señala la dinámica de articulación histórica, social y cultural entre los grupos hegemónicos y el conjunto de personas que, por medios coercitivos particularmente ideológicos, se somete a ella. Ante ello, el *Subaltern Studies Group* quiere indagar la actividad de aquellos que continuamente han sido olvidados y cuyas historias han sido omitidas de las representaciones y de los discursos historiográficos, o, más aún, cuya historia fue lisa y llanamente suprimida. En este contexto, subalterno es la categoría que representa al que se encuentra en una condición de subordinación -en el sentido de degradación y sometimiento-, ya sea que se exteriorice en términos de clase, casta, edad, sexo, oficio, o que adquiera cualquier otro carácter<sup>19</sup>. Edward Said ejerció una gran influencia en la discusión sobre los modos simbólicos de la dominación colonial a partir de la publicación de su libro *Orientalismo*<sup>20</sup> en el año 1978. En esa obra estudia las formas textuales en virtud de las cuales Europa produce y canoniza un saber sobre el “Oriente”. De ese modo, Said hace notorio los vínculos entre dominación territorial y hegemonía política, por una parte, y los lenguajes de las ciencias humanas y sociales, por otra. En la línea de pensadores como Michel Foucault, Said quiere mostrar que hay reglas que configuran y establecen la verdad de un discurso, desnudando en qué lugares se construye esa verdad y el modo cómo se tramita o es administrada por los factores de poder<sup>21</sup>. Desde esta perspectiva, Said examina la manera en que el colonialismo europeo construye discursivamente una imagen de las culturas periféricas, y muy particularmente, de aquellas que se encuentran bajo su control territorial. Su argumentación quiere señalar que el dominio ejercido por las potencias imperialistas europeas les permite apropiarse sin restricciones de otros lugares. Desde esa posición dominante puede explorar y examinar la cultura de los dominados, y a partir de ese lugar de producción del discurso tiene la posibilidad de elaborar un encadenamiento de narraciones políticas, históricas y sociológicas sobre el “otro”. Esto significa que las ciencias humanas y sociales tienen la capacidad de construir al otro como objeto, estos es, instituir la otredad -su naturaleza-. En esta misma línea se inscribe el argumento que he venido sosteniendo: la barbarie como naturalización objetiva del “otro” es, pues, un constructo de las ciencias sociales. Así, y como ya lo he venido afirmando



“occidentalización” es la visión etnocéntrica y el nombre con que se designa la mirada que las sociedades centrales de Occidente realizan sobre realidad latinoamericana, construyéndola como objeto desde la perspectiva de su propia realidad cultural. Por ello, ésta es considerada “bárbara”, porque no es igual, lo que significa ser inferior. En esta perspectiva, “occidentalización” significa no sólo la transculturación que se pueda haber producido en nuestras tierras por las llegadas de los europeos y lo que ocurrió a posteriori de esta llegada, sino también la construcción objetiva que las ciencias sociales han hecho de nuestro continente y su cultura. Dada su condición de dominada, periférica y marginal, no se le ha permitido a Latinoamérica desarrollar los instrumentos teóricos propios con los que pueda resistirse a la occidentalización de manera autónoma, sino que debe recurrir a los recursos proporcionados y puestos a su disposición por la misma occidentalización-barbarización. Esto supuso que la elaboración discursiva que América latina hizo sobre sí debió ser llevada a cabo desde las categorías teóricas y los sistemas expertos que suministran las ciencias desarrolladas en las sociedades centrales.

Entre otras, la categoría “subalterno” fue propuesta por Antonio Gramsci en sus *Quaderni del carcere* (1926-1937) para designar al proletariado en el sistema capitalista. Ranajit Guha y el grupo de estudios de la subalternidad retoman el concepto a partir de la década de 1970 para proponer un posicionamiento crítico del pasado, sosteniendo que las relaciones de dominación coloniales establecían un quiebre abrupto e insalvable entre la elite y el subalterno (oprimido), dado que los subalternos han perdido incluso el lugar desde el cual enunciar sus discursos y, por lo tanto, carecen de habla<sup>22</sup>. Así, la expresión subalterno fue acuñada por Gramsci para designar a los excluidos, a los pobres y a los marginales, más ampliamente, a todo aquel que está en condición de sometimiento. En un mismo sentido quiero sugerir un desplazamiento en el término a utilizar para hablar de los subalternos en el contexto sociocultural latinoamericano, desplazamiento que expresa más adecuadamente la condición de degradación, humillación y sometimiento que se sintetiza en la categoría subalterno. Un término, que traduce adecuadamente en nuestro contexto lo que quiero expresar es “subdesarrollado”. Éste encarna y representa ante todo una condición cultural, que luego se deriva hacia su connotación más empleada, la cual se da sobre todo en el campo económico. Así, se afirma que, si somos subdesarrollados económicamente, es porque lo somos culturalmente, aunque la categoría que se utiliza en el orden cultural es habitualmente la de incivilizados. En este sentido ser subdesarrollados quiere decir salvajes incivilizados, esto es, bárbaros, categoría ésta que se aplica generalizadamente a la región y luego en mayor o menor medida a cada uno de lo que aquí vivimos. Simplemente, a mayor pobreza y exclusión, más subdesarrollado, más incivilizado, más bárbaro. En la misma línea se mueve la posibilidad de articular un lenguaje legítimo sobre la propia condición y realidad. Ser bárbaros en el sentido que le quiero dar, y contrariamente a lo que expresaba Sarmiento, no significa ser incivilizado, sino precisamente ser pobre, marginal y excluido: dominado. Éstos son, por otra parte, quienes no tienen voz, ya que deben hablar por la imagen que otros se han hecho de ellos, sin poder articular un discurso propio. O, más adecuadamente, no es que no lo puedan articular, porque los excluidos tienen ciertamente formas discursivas sobre sí mismos, pero esas formas discursivas carecen de legitimidad. En consecuencia, dado que las narraciones realizadas por los mismos bárbaros incivilizados carecen de legitimidad simbólica, para emitir una palabra y un discurso que logre legalidad y justificación para ser escuchados deben recurrir a los lenguajes que han desarrollado los dominadores. Hay una proporcionalidad directa entre ser considerado incivilizado, ser un excluido y tener la

posibilidad de articular un lenguaje con legitimación, siendo manifiesto, por lo demás, que la posibilidad de articular demandas en el orden sociopolítico está asociada a poseer un lenguaje habilitado socialmente.

#### IV

Me propongo sugerir ahora, algunas posibles derivaciones de las argumentaciones realizadas. Como lo expuse más arriba, para Bourdieu una situación de dominio se perfecciona cuando los dominados asumen los lenguajes de los dominadores. Ahora bien, en América Latina esta situación se da con frecuencia en el territorio de las ciencias humanas y sociales, que no han logrado articular de forma contundente un lenguaje legitimado que hable desde el lugar de la barbarie. Por estas razones la mayor parte de los discursos legitimados de dichas ciencias han adoptado un paradigma teórico tributario del discurso de Sarmiento, que en el siglo XIX puso el centro civilizado en las sociedades noratlánticas. El problema social y el debate teórico se definen en su obra en estos términos: el centro -Europa y Estados Unidos- en confrontación con la periferia -Hispanoamérica-, realidad que, para Sarmiento, se repite hacia adentro de nuestro continente, donde también hay un centro -la ciudad- y una periferia -la frontera y el desierto, esto es el medio rural-. La ciudad -casi exclusivamente Buenos Aires- es “civilizada, constitucional, europea”, en tanto que la realidad rural es “bárbara, arbitraria, americana”. Para Sarmiento, son “dos sociedades distintas, rivales e incompatibles”. Así, el espacio de la frontera y el desierto, el medio rural, no representa ante todo un medio físico geográfico, sino que es la “expresión de una manera de ser de un pueblo, de sus preocupaciones e instintos”<sup>23</sup> esto es, la barbarie.

El pensamiento de Sarmiento estaba en consonancia con lo que ocurría desde la segunda mitad del siglo XVIII. Desde entonces los pensadores criollos que motorizaron ideológicamente los procesos emancipatorios de Hispanoamérica se nutrieron del optimismo ilustrado europeo que creía que la sociedad humana podía ser transformada y perfeccionada perpetuamente. Para ello sólo era necesario aplicar los saberes que las ciencias positivas -la racionalidad científica- ponían a su disposición. Esta racionalidad ya no legitimaba el saber como un camino para lograr una vida eterna plena, tal como había sido transmitido por la España católica y sus misioneros, sino que, a tono con la ruptura que se había producido en Europa, se pensaba que la legitimidad de los saberes se sustentaba en la capacidad de estos para mejorar la vida cotidiana de los seres humanos. El acrecentamiento de la felicidad y la atenuación de los sufrimientos se convierten en el propósito fundamental del conocimiento y de la política. El rédito que la nueva ciencia producía en la esfera de la producción de riquezas llevó a la convicción de que era necesario revitalizar la economía, organizar la hacienda, agilizar las leyes, reformar los programas de estudio, y todo esto desde el espacio que habían despejado los nuevos saberes. La racionalización de la vida cotidiana se convierte en el programa social compartido por ilustrados europeos y por aquellos americanos que tuvieron acceso al conocimiento de las sociedades Noratlánticas. La implantación de la racionalidad científica en las colonias acarrearía inevitablemente el progreso no sólo material, sino también moral de las mismas. En esto enraízan las inaugurales representaciones modernas de lo hispanoamericano.

Al haber tomado como ideal regulativo del proceso histórico a la civilización de los dominadores, en el imaginario de los intelectuales ilustrados americanos estaba fijado el horizonte del proyecto político para el

continente. El norte geográfico fue el objetivo del desarrollo y por ello daba cuenta del camino que se debía recorrer para dejar de ser colonias y para transformarnos en naciones libres<sup>24</sup>. La racionalidad científica sería la herramienta adecuada para esta tarea. La razón, pues, debía ser la encargada de cumplir este papel reflexivo, el instrumento por el cual se informaba del lugar hacia el que debíamos llegar y todo lo que debíamos despojarnos para lograrlo. Los pensadores ilustrados, casi todos ellos europeos o descendientes de europeos, fueron los encargados de proveer los elementos teóricos que permitirían al Estado ser el instrumento que convertiría en instituciones a la razón. De ese modo estaba garantizado el acceso a la civilización que nos sacaría definitivamente de la barbarie, la miseria y la esclavitud. De hecho, todo el siglo XIX puede interpretarse como el intento de llevar adelante este programa. Se establecieron así lo que podría denominarse tribunales de la razón conformados por constituciones políticas, leyes, manuales de urbanidad, programas de alfabetización, políticas de higiene y salud pública, cuya misión era la de civilizar, esto es, domesticar el legado hispánico que nos constituía en bárbaro<sup>25</sup>.

## V

Me parece oportuno, ahora, volver con algunas reflexiones sobre la academia en nuestra región. Las estructuras del sistema universitario ofrecen a académicos y alumnos un material de estudio ya naturalizado, enlatado en rígidos esquemas canónicos que delimitan a priori lo que se debe y lo que no se debe enseñar en las ciencias humanas y sociales. El contenido del paquete de lo que corresponde ser estudiado es el pensamiento y los problemas de las sociedades modernas. En definitiva, la organización institucional de los programas académicos de aquellas ciencias acata una ideología hegemónica que asigna a los enclaves territoriales de las sociedades modernas, esto es, de los países dominantes, la institucionalización de los problemas y cómo deben ser resueltos teóricamente. De allí que los saberes canonizados de las ciencias humanas y sociales operan como estrategias de marginalización y dominación en el campo académico. En consecuencia, su desmontaje podría aportar a una revalorización de los saberes sobre los híbridos, impuros y bárbaros culturales, desatendidos por los saberes académicos habilitados por la modernidad. Me refiero no sólo a la ineludible reconceptualización de América Latina desde los instrumentos provistos por la modernidad, sino también a la necesidad de reconocer las formas marginales de autoconocimiento que siempre fueron vistas como desechables por los cánones disciplinarios de la modernidad<sup>26</sup>. Se requiere, pues, despejar espacios para la emergencia de la diversidad de voces encubiertas y silenciadas por los saberes modernos. Ahora bien, la puesta en cuestión de los saberes académicos no busca la apropiación de algo así como una identidad propia o una verdad esencial sobre el ser latinoamericano; menos aún radica en escarbar los orígenes para descubrir allí lo más propio. Lo que busca, por el contrario, es mostrar la historia de la construcción discursiva y lo que ella ha ocultado, y no una verdad definitiva sobre nosotros mismos. El intento no debe consistir en someter a juicio y establecer una legislación canónica, sino en proponer la idea de que en el reverso de todos los lenguajes que nos constituyen, detrás de todas las imágenes representativas que han venido especificando nuestra idiosincrasia y peculiaridad histórica, no se antepone una moral, ni una civilización paradigmática, ni una verdad que fundamente y garantice el sentido de esos discursos y

representaciones. Lo que encontramos detrás de cada representación no es una imagen más genuina y fidedigna, sino una imagen sustentada en su voluntad de expansión.

## VI

La llegada de los españoles a nuestras tierras coincide con el inicio de la globalización de Europa y de la transnacionalización de la economía. No se trata de una globalización puramente económica, llevada a cabo en el “Nuevo Mundo” por las potencias europeas, sino, lo que es peor, de la disolución de las identidades regionales, por la vía de la destrucción y el genocidio y en nombre de una lógica global totalitaria<sup>27</sup>. En las nuevas condiciones que impone la globalización, la integración cultural ya no corre por cuenta de la memoria histórica de los pueblos, de la relación humana con la naturaleza o de las formas de pensamiento ligadas a tradiciones, sino que queda sujeta a la lógica del incipiente proceso de unificación mundial y se acentúa por la fuerte impronta globalizadora que tuvieron implícitos los procesos emancipatorios. Esto fue así debido al rol que desempeñó en dichos procesos el naciente capitalismo europeo gestado por la Revolución industrial. De esta manera, a la devastación inicial que produjo en América la llegada de los europeos se suma entonces una nueva devastación, ya que los escasos elementos vernáculos de la cultura de los que se disponía quedan disminuidos ante las imposiciones y las necesidades motorizadas por el capitalismo. Así, se le impidió a América Latina lograr un sentimiento colectivo que fuera capaz de ofrecer una resistencia interior a esas imposiciones heterónomas<sup>28</sup>. En suma, Latinoamérica se integra al mundo de las sociedades políticamente autónomas en un momento en que se radicaliza el proceso globalizador como despliegue totalizante de la racionalidad científico-técnica y, por consiguiente, sin la posibilidad de instaurar un proceso emancipador de manera realmente independiente. Una alternativa a esta situación es elaborar un discurso que no tenga pretensiones de universalidad, lo cual no sería más que el reverso del discurso occidentalista hegemónico. Simplemente se trata de articular una narrativa que no nos piense ya como bárbaros, sino como diferentes. Éste no sería un discurso antiglobalización, sino uno que permita ubicarse desde el propio posicionamiento en dicha globalización homogeneizadora. En definitiva, de lo que se trata es de modificar el punto de vista, esto es, el lugar de enunciación, no pensando más en términos de civilizarse al modo occidental, sino en nuestros propios procesos. Reconociendo nuestra diferencia tal vez podamos encontrar en las grietas que va dejando la globalización un espacio, un nicho en el cual preservar lo propio o singular, no con el deseo de cambiar o detener dicha globalización, sino de no dejarse tragar totalmente por ella<sup>29</sup>. No se puede parar la dinámica del proceso globalizador; lo que sí se puede es descubrir un modo diferente de posicionarse en dicha dinámica.

En síntesis, más allá de las diferencias culturales de Latinoamérica, estamos influidos desde la conquista por la cultura Occidental y quedamos, además, sujetos a las inmisericordes presiones de homogeneización cultural a las que nos somete la globalización. Toda mi reflexión intentó poner de relieve que nuestra

conformación cultural es producto de una imposición violenta, sin que por ello supongamos anulada nuestra libertad pero sí sujeta a radicales condicionamientos. Partiendo de estas afirmaciones pienso que un ejercicio de responsabilidad y de libertad es buscar nuestro propio lugar de enunciación, lo que nos permitirá hacernos cargo de nuestro presente. Para esto es necesario mostrar la temporalidad e historicidad de aquello que nos habíamos acostumbrado a ver como estructura universal. La contingencia de aquello que se presentaba y se presenta como necesario, el modelo que inevitablemente debíamos copiar -Occidente- se ha desvanecido, según su propia dinámica, como fundamento último y definitivo. Esto nos impele a la creación de sentido y a la búsqueda de un rumbo propio. Si desde el siglo XX la historia de la racionalidad occidental ha renunciado a la idea de un fundamento último y definitivo, lo que se puede afirmar es que, si hay un fundamento, éste no es sino una construcción histórica. Así, los cimientos que sustentan los discursos y las acciones, si tienen la pretensión de no ser violentos, dogmáticos o fundamentalistas, deben ser asumidos y propuestos como el producto de sujetos que acuerdan las condiciones de tales cimientos. Estamos ante la impresión de que los dioses se han fugado de nuestro horizonte para siempre y de que todo lo consistente se hace líquido. En consecuencia, haber sido impregnados por la cultura occidental no sólo significa haber sido cristianizados y modernizados, sino también haber sido tocados e influenciados por la impetuosa fuerza nihilizadora que Occidente a hecho de sí mismo. Hemos, pues, incorporado y procesado a nuestro modo los elementos que la cultura Occidental nos impuso. Es por ello que en el radical etnocentrismo de Occidente podemos encontrar instrumentos para visualizar nuestra diferencia. Asimismo, no puedo dejar de afirmar que esta influencia de Occidente sobre América es también la que nos impone una tarea y un sino al que estamos ligados y del que no podemos huir: estamos obligados incesantemente a escoger y preferir, es decir, elegir e involucrarnos en la generación de sentido. Esto es, preocuparnos por encontrar nuestro lugar de enunciación desde el cual poder establecer un rumbo.

---

## Notas

<sup>1</sup> J. MARTI, “Nuestra América”, en: *Obras Completas*, tomo VI, La Habana, 1975, 16.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 20.

<sup>3</sup> Cf. la crítica de M. HORKHEIMER y T. W. ADORNO: *Dialéctica del Iluminismo*, Sudamericana, Buenos Aires, 1987, 7 ss.

<sup>4</sup> Parece necesario, por consiguiente, rever el papel del intelectual, reconocido dentro de esta concepción como perteneciente habitualmente a la élite, lo cual entraña una localización teórica que “denota complicidad disciplinaria eurocentrista”. Cf. I. RODRÍGUEZ, “Hegemonía y dominio: subalternidad, un significado flotante”, en: S. CASTRO GÓMEZ y E. MENDIETA: *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, Porrúa, México, 1998, 104.

<sup>5</sup> Cf. por ejemplo C. NINO, *Un país al margen de la ley*. Sobre todo el cap. I: “*Ilegalidad y subdesarrollo*”, Ariel, Buenos Aires, 2005. Considero que es un libro excelente; sin embargo, no comparto esa tonalidad que lo recorre que nos ve como subdesarrollados, como sinónimo de incivilizados.

<sup>6</sup> W. MIGNOLO, “La colonialidad a lo largo y a lo ancho”, en: E. LANDER, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires, 2003, 58.

<sup>7</sup> Así, a modo de ejemplo, N. Chomsky alguna vez justificaba valerse del término “Europa” como un tropo en el que había que incluir ahora al Japón “como un país europeo honorario”. Tomado de F. CORONIL: “Más allá del Occidentalismo”, en: *Teorías sin disciplina...*, 124.

- 
- <sup>8</sup> W. MIGNOLO: "Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina", en: *Teorías sin disciplina...*, 34-35.
- <sup>9</sup> Esto es lo que Mignolo llama la "exterioridad interna". Cf. "La colonialidad a lo largo y a lo ancho", en: E. LANDER, *La colonialidad del saber...*, 58.
- <sup>10</sup> Cf. W. MIGNOLO: "Posoccidentalismo: las epistemología fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área" en *Revista Iberoamericana*, LXII, 1996.
- <sup>11</sup> E. DUSSEL: "Europa, Modernidad y Eurocentrismo", en: E. LANDER, *La colonialidad...*, 41-55.
- <sup>12</sup> Cf. P. BOURDIEU (2000): *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, 6-58. También *Cosas Dichas*, Akal, Madrid, 1985, 87 y 91-92.
- <sup>13</sup> P. BOURDIEU: *El sentido práctico*, Taurus, Madrid, 1991, 205 ss.
- <sup>14</sup> Cf. P. BOURDIEU: *Meditaciones Pascalianas*, Anagrama, Barcelona, 1999, 227 ss.
- <sup>15</sup> P. BOURDIEU y L. WACQUANT: *Respuestas por una Antropología Reflexiva*, Grijalbo, México, 1995, 103-104.
- <sup>16</sup> Cf. Néstor GARCÍA CANCLINI: "Introducción: la sociología de la cultura de Pierre Bourdieu", en: P. Bourdieu, *Sociología y cultura*, México, Grijalbo, 1990, 14: "Cabe aplicar a Bourdieu lo que él afirma de la sociología de la religión de Weber: su mérito consiste en haber comprendido que la sociología de la cultura "era un capítulo, y no el menor de la sociología del poder", y haber visto en las estructuras simbólicas, más que una forma particular de poder, "una dimensión de todo poder, es decir, otro nombre de la legitimidad, producto del reconocimiento, del desconocimiento, de la creencia en la virtud de cual las personas que ejercen la autoridad son dotadas de prestigio" [Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, pp.243-244]".
- <sup>17</sup> Cf. Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, "Manifiesto inaugural" en: S. CASTRO GÓMEZ y E. MENDIETA: *Teorías sin disciplina...*
- <sup>18</sup> S. RIVERA CUSICANQUI y R. BARRAGÁN (eds.): *Debates post-coloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, La Paz - Rotterdam, Historias, Aruwiri, SEPHIS, 1997, 44 ss.
- <sup>19</sup> Idem.
- <sup>20</sup> E. SAID (1995): *Orientalismo*, Libertarias/Prodhufi, Madrid.
- <sup>21</sup> Cf. Entre otros textos de M. FOUCAULT: *La verdad y la formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1996. *Microfísica del Poder*, La Piqueta, Madrid, 1979. Particularmente el capítulo 12 "Verdad y Poder", en: *El orden del discurso*, La Piqueta, Madrid, 1996.
- <sup>22</sup> Cf. R. GUHA: *Las voces de la historia y otros estudios de subalternidad*, Crítica, Barcelona, 2002. Del mismo autor: "Prefacio a los estudios de subalternidad. Escritos sobre la historia y la sociedad surasiática", en: S. RIVERA CUSICANQUI y R. BARRAGÁN (eds.) (1997): *Debates post-coloniales...* S. DUBE, (ed.) *Pasados poscoloniales*, El Colegio de México, México, www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/poscolonialismo/poscol.html, 1999. I. RODRÍGUEZ (ed.): *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos/ contextos latinoamericanos. Estado, cultural, subalternidad*, Rodopi, Amsterdam, 2001.
- <sup>23</sup> D. F. SARMIENTO: "La nostalgia en América", en C. RIPOLL (ed.): *Conciencia intelectual de América. Antología del Ensayo Hispanoamericano (1836-1959)*, New Cork, 1970, 95-96
- <sup>24</sup> *Facundo* de D. F. SARMIENTO, *Bases* de J. B. ALBERDI, *El dogma socialista* de E. ECHEVARRÍA y *Nuestra América* de C. O. BUNGE -ya entrado el siglo XX- son textos paradigmáticos en este sentido.
- <sup>25</sup> S. B. GONZÁLEZ: "Modernización y disciplinamiento. La formación del ciudadano", en S. B. GONZÁLEZ, (ed.): *Cultura y Tercer Mundo. Nuevas Identidades y ciudadanías*, Nueva Sociedad, Caracas, 1996, 17-48.
- <sup>26</sup> Idem.
- <sup>27</sup> Cf., los textos citados de Dussel y Mignolo.
- <sup>28</sup> Cf. F. HINKELAMERT, "El huracán de la globalización: la exclusión y la destrucción del medio ambiente vistos desde la teoría de la dependencia", en *Pasos* n° 69, 1997, 21-27.
- <sup>29</sup> A. MOREIRAS: "Fragmentos globales: latinoamericanismo de segundo orden", en: S. CASTRO GÓMEZ y E. MENDIETA (EDS.): *Teorías sin disciplina...*, 66-73.