



## Aviso Legal

### Artículo de divulgación

Título de la obra: Fragmentos globales: latinoamericanismo de segundo orden

Autor: Moreiras, Alberto

Forma sugerida de citar: Moreiras, A. (1998). Fragmentos globales: latinoamericanismo de segundo orden. *Cuadernos Americanos*, 1(67), 166-186.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, Año XII, Núm. 67, (enero-febrero de 1998).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México.  
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe  
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510,  
Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>  
Correo electrónico: [betan@unam.mx](mailto:betan@unam.mx)

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

# FRAGMENTOS GLOBALES: LATINOAMERICANISMO DE SEGUNDO ORDEN

Por *Alberto MOREIRAS*  
DUKE UNIVERSITY,  
ESTADOS UNIDOS

## *1. El imaginario inmigrante*

EL ATAQUE LANZADO por James Petras y Morris Morley, en 1990, contra los intelectuales institucionales latinoamericanos, resulta injusto sólo en la medida en que se limita a los intelectuales institucionales latinoamericanos. Al definirlos como aquellos que “trabajan y escriben dentro de los confines dados por otros intelectuales institucionales, sus patrones en el exterior, y sus conferencias internacionales, en cuanto ideólogos encargados de establecer las fronteras de la clase política liberal” (Petras y Morley 1990: 152), Petras y Morley mientan en realidad las condiciones generales del pensamiento académico global en el mundo contemporáneo, con respecto de las cuales toda práctica ajena es práctica de negación y resistencia y por lo tanto todavía resulta marcada por ellas. Las fronteras del neoliberalismo, como versión política del capitalismo global, son por otra parte difíciles de trazar, y decir que uno quiere salirse de ellas no equivale a hacerlo. Existe la necesidad de desarrollar un marco teórico coherente desde el cual la reflexión sobre constreñimientos pueda dar lugar a la reflexión sobre posibilidades. En mi opinión algunas de esas posibilidades pueden encontrarse en el espacio abierto por la aparente contradicción entre globalización tendencial y teorías regionales. Dentro de los Estados Unidos el escenario institucional más obvio para ese conflicto es el aparato académico de los llamados “estudios de área”.

Los estudios de área nunca fueron concebidos como teoría anti-global. Por el contrario, en palabras de Vicente Rafael, “desde el fin de la Segunda Guerra mundial, los estudios de área han estado

integrados en marcos institucionales más amplios, que van desde las universidades a las fundaciones, y que han hecho posible la reproducción de un estilo de conocimiento norteamericano orientado simultáneamente hacia la proliferación y el control de orientalismos y críticas a orientalismos” (Rafael 1994: 91). Tal proyecto siguió una lógica integracionista en la que la “función conservadora” de los estudios de área, esto es, segregar diferencias, se hizo coincidir con su “función progresista”, esto es, sistematizar la relación entre diferencias dentro de un conjunto flexible de prácticas disciplinarias bajo la supervisión de expertos vinculados entre sí por su búsqueda común de conocimiento total” (Rafael 1994: 96). De esa forma un proyecto secretamente imperial vino a unirse al proyecto epistémico de superficie: “El estudio disciplinado de los otros funciona en última instancia para mantener un orden nacional pensado como correlato del orden global” (Rafael 1994: 97). Para Rafael, sin embargo, la práctica tradicional de estudios de área está hoy amenazada por la entrada en escena de lo que llama el “imaginario inmigrante”, una de cuyas consecuencias es problematizar las relaciones espaciales entre centro y periferia, entre dentro y fuera, entre la localidad de producción de conocimiento y su lugar de intervención:

Desde la descolonización, y frente al capitalismo global, las migraciones de masas, los regímenes laborales flexibles y las invasoras tecnologías de telecomunicación, ha dejado de ser posible que los estudios de área sean meramente una empresa colonial que presume el control metropolitano sobre sus entidades administrativas discretas (Rafael 1994: 98, 103).

Aunque quizás todavía no en grado suficiente, el Latinoamericanismo norteamericano está ciertamente condicionado por los drásticos cambios demográficos y la inmigración latinoamericana masiva a Estados Unidos en décadas recientes, y no puede ya pretender ser una ocupación meramente epistémica con los “otros” situados más allá de las fronteras geográficas. Las fronteras se han desplazado hacia el norte y hacia adentro. El imaginario inmigrante debe por lo tanto afectar y modificar las prácticas de conocimiento antes basadas en la necesidad nacional-imperial de conocer al otro, dado que tal otro es ahora en buena medida nosotros mismos o una parte considerable de nosotros mismos. En palabras de Rafael, “la categoría del inmigrante —en tránsito, atrapado entre Estados-nación, desarraigado y potencialmente desarraigado— le

da pausa al pensamiento, forzándonos a considerar la posibilidad de una erudición ni colonial ni liberal ni indígena, pero al mismo tiempo constantemente implicada en todos esos estados de ser'' (Rafael 1994: 107). Tal erudición híbrida está siendo hoy en parte teorizada bajo el nombre de estudios poscoloniales siguiendo una nomenclatura derivada de una historia que sólo hasta cierto punto coincide con la historia de América Latina. El término ha dado lugar a cierta confusión. Hablar de Latinoamericanismo poscolonial no implica ni vindicar una igualdad de historias entre diversas partes del mundo, ni tampoco limitarse al siglo diecinueve, que sería la época "propriadamente" poscolonial para la mayor parte de la región. "Poscolonial" en cuanto adjetivo califica a la práctica de estudio más que a su objeto. "Latinoamericanismo poscolonial" es por lo tanto un término comparativamente útil, si no literalmente exacto, que refiere a un latinoamericanismo informado por la situación global, por el imaginario inmigrante, y por lo latinoamericano al interior de la máquina académica metropolitana. No reivindica que la historia de Latinoamérica en el siglo presente sea homologable a la historia de África, por ejemplo, sino que las condiciones de pensamiento en el presente son tales que una práctica académica responsable debe buscar la necesaria articulación entre región de estudio y región de enunciación en el contexto marcado por condiciones globales. Tal práctica académica procede de una contrapolítica de posición, puesto que la posición estuvo siempre plenamente inscrita en prácticas anteriores, y se centra en localidades diferenciales de enunciación en su diferencia con respecto del espacio liso de la enunciación hegemónica metropolitana. En esa medida, el Latinoamericanismo poscolonial se autoconcibe como práctica epistémica antiglobal orientada hacia la articulación y/o produbiosidad de contraimágenes latinoamericanistas respecto del Latinoamericanismo históricamente constituido. En ellas el Latinoamericanismo intenta constituirse como instancia teórica antiglobal, en oposición a las formaciones imperiales de conocimiento que han acompañado el movimiento del capital hacia la saturación universal en la globalización. Dentro de ello, lo que debe decidirse es si resta posible para el movimiento antiglobal ser lo suficientemente fuerte como para contrariar con eficacia la fuerza de control del Latinoamericanismo históricamente constituido. Es claro que este último no va a limitarse a quedar relegado a la ruina de su historicidad, puesto que en cierto sentido su historicidad es hoy más fuerte que nunca. Tratará de reconstituirse a través del inmigrante imagi-

nario mismo, domándolo y reduciéndolo a una posición contingente entre otras, o a un conjunto de posiciones móviles dentro de los nuevos paradigmas sociales. En otras palabras, no hay garantías de que la diferencia simbolizada en el imaginario inmigrante no vaya a ser asimilada en última o en primera instancia, o de que no haya sido ya de hecho asimilada, al aparato global y a su constante recurso a la homogeneización de la diferencia.

Se abre en consecuencia una pregunta: quizás los desarrollos disciplinarios recientes y el nuevo papel de la universidad global en la reproducción y el mantenimiento del sistema global no se den realmente en oposición a la teorización académica de movimientos e impulsos singularizantes o heterogeneizantes. Quizás los últimos sean sólo el lado presentable de los primeros, o en cierto sentido una necesidad de los primeros, forzada por la expansión continuada de la homogeneización global, y así un tipo de alimento autogenerado. De todos modos, incluso si la homogeneización y la heterogeneización no son realmente antinómicas sino que permanecen envueltas en alguna forma de relación dialéctica, la relación entre ellas, tal como se da, constituye una región esencial para la práctica política. Es quizás la región más propia para la reflexión sobre nuevos tipos de trabajo en estudios de área. Aunque las siguientes observaciones se refieren a los estudios de área en general, me permito presentarlas como pertinentes a la posibilidad de un Latinoamericanismo otro, o Latinoamericanismo segundo.

## 2. *Dos clases de Latinoamericanismo*

DURANTE el debate de 1995 en los medios norteamericanos a propósito de la implicación de la CIA en el aparato centroamericano de contrainsurgencia, el *New York Times* publicó un artículo, firmado por Catherine S. Manegold, que podría tomarse como ejemplo arquetípico de la forma en la que el imaginario occidental regula y controla su relación con la alteridad en tiempos de posguerra fría. El artículo entrega una narrativa poderosa pero fundamentalmente reactiva, cuyo subtexto coloca al trabajo latinoamericanista de solidaridad contra el telón de fondo del oscuro deseo de jungla o fascinación de corazón de tinieblas:

Jennifer Harbury tenía treinta y nueve años cuando vio por primera vez a Efraín Bámaca Velázquez. Era una abogada que trabajaba en un libro sobre

las mujeres en el ejército rebelde guatemalteco, siguiendo un camino idiosincrático hacia el cada vez más profundo interior de una bien escondida sociedad de guerrilleros endurecida por la guerra. Su investigación la había llevado desde Texas, pasando por Ciudad de México, hasta las selvas occidentales de Guatemala. Estaba allí para contar la historia que le interesaba. No pretendía objetividad. No veía lo gris y no quería verlo (Manegold 1995: A1).

Así el romance de guerrilla entre Harbury y el más joven y hermoso comandante maya, descrito como “un cervatillo” (“a fawn”) en probable alusión subliminar al Bamby de Walt Disney, se convierte en el artículo de Manegold en explicación plausible y tendencialmente exhaustiva para un compromiso con luchas sociales y políticas que, de otra manera, parecerían fuera de tono para la graduada de la Harvard Law School: “La perspectiva de la muerte ordenaba los días del comandante. El temor de la trivialidad los de ella” (Manegold 1995: A1). La muerte aparece como figura o cifra de exótica autenticidad, y así también como fuente o destino de un perverso anhelo —el de una negación camuflada como afirmación. En el artículo de Manegold, a través de la historia paradigmática de Harbury, la relación de una ciudadana norteamericana con los movimientos revolucionarios centroamericanos viene a ser interpretada como engañado orientalismo del corazón: “Harbury lo cuenta todo como una historia de amor, la primera para ella, aunque había estado antes casada con un abogado texano con quien vivió por corto tiempo” (Manegold 1995: A5). Orientalismo del corazón es sin duda la contrapartida semimítica del tipo de política global que la CIA, junto con el FBI, la DEA y otras agencias policiales norteamericanas se inclinan a promover por altas razones de seguridad planetaria y terrorismo transnacional. Dentro de tal discurso, el orientalismo del corazón se torna quizás la única explicación posible para la energía anímica que puede llevar a alguien a abrirse a la alteridad en tiempos globales. A través de Harbury, toda la colectividad de trabajadores en movimientos de solidaridad con Centroamérica y de intelectuales progresistas, así como todos los ciudadanos demasiado asiduos a ciertas formas de melodrama, vienen a ser condenados al nivel de su estructura afectiva: su deseo, podrá siempre decirse, es sólo oscuro amor, y por lo tanto no viable ni política ni epistemológicamente: “No pretendía objetividad. No veía lo gris, y no quería verlo”.

La globalización está esencialmente relacionada con el impulso soberano del capital y con la soberanía no sólo como fundación sino

como apoteosis del imperio. Lo que Kenneth Frampton ha llamado "el empuje optimista hacia la civilización universal" (Frampton 1985: 327) ya no es quizá dependiente en nuestros tiempos de las proyecciones imperiales de esta o aquella formación nacional, o de un conjunto dado de formaciones imperiales. Tal dependencia ha dejado de ser necesaria. En su lugar, las teorías sobre la posmodernidad nos dicen que sigue el flujo del capital hacia una saturación tendencial del campo planetario. La totalización globalista afecta el autoentendimiento metropolitano, igual que afecta las localidades intermedias o periféricas, al reducir constantemente sus reivindicaciones de posicionalidad diferencial en relación con la estandarización. La diferencia global puede así estar en un proceso acelerado de conversión en identidad global, a ser conseguido mediante alguna monstruosa síntesis final tras la cual no habrá ya posibilidad alguna de negación. Y sin embargo la negación ocurre, aunque sea sólo como instancia residual condenada a autoentenderse a través de la confrontación con la muerte: "La perspectiva de la muerte ordenaba sus días", dice Manegold del comandante maya, como si sólo la muerte pudiera dar compensación, o al menos presentarle un límite, a la trivialidad desesperada del *standard* global.

El Latinoamericanismo es el conjunto o suma total de las "representaciones comprometidas" que proporcionan un conocimiento viable del objeto de enunciación latinoamericano (Greenblatt 1991: 12-13). El deseo latinoamericanista puede pretender tener una fuerte asociación con la muerte por lo menos de dos maneras: por un lado, el Latinoamericanismo, como aparato epistémico a cargo de representar la diferencia latinoamericana, busca su propia muerte mediante la integración de su conocimiento particular en lo que Robert B. Hall, en uno de los documentos fundadores de estudios de área tal como los conocemos, llamó "la totalidad fundamental" y la "unidad esencial" de todo conocimiento (Hall 1947: 2, 4). En este primer sentido, el conocimiento latinoamericanista aspira a una forma particular de poder disciplinario que hereda del aparato de Estado imperial. Funciona como instanciación de la agencia global, en la medida en que busca entregar sus hallazgos al tesoro universal de conocimiento del mundo en sus diferencias e identidades. Nacido de una ideología de diferencialismo cultural, su orientación básica persigue la captura de la diferencia latinoamericana para liberarla en el corral epistémico global. Funciona pues como máquina de homogeneización, incluso cuando se autoentien-de en términos de preservar y promover diferencias. A través de la



representación latinoamericanista, las diferencias latinoamericanas quedan controladas, catalogadas y puestas al servicio de la representación global. Así es como el conocimiento latinoamericanista, entendido en este primer sentido, quiere su propia muerte, al trabajar para transfigurarse en su propia negación, o para disolverse en el panóptico.

Por otro lado, el Latinoamericanismo puede concebiblemente producirse como aparato antirrepresentacional, anticonceptual, cuya principal función sería la de entorpecer el progreso tendencial de la representación epistémica hacia su total clausura. En tal sentido, el Latinoamericanismo no sería primariamente una máquina de homogeneización epistémica sino lo contrario: una fuerza de disrupción en el aparato, una instancia antidisciplinaria o "bestia salvaje" hegeliana cuyo deseo no pasa por la articulación identitario-diferencial, sino más bien por su constante desarticulación, mediante la apelación radical a un afuera residual, a una exterioridad que todavía rehúse dejarse doblar hacia el interior imperial. En tal sentido, el Latinoamericanismo busca la complicidad con localidades alternativas de enunciación o producción de conocimiento para formar una alianza contra la representación latinoamericanista históricamente constituida y contra sus efectos sociopolíticos.

En el primer sentido, el Latinoamericanismo apunta hacia su paradójica disolución en el momento de su consumación apoteósica, que será el día en que la representación latinoamericanista pueda por fin autoentregarse a la integración apocalíptica del conocimiento universal. En el segundo caso, el Latinoamericanismo lidia con la muerte al operar una crítica total de sus propias estrategias representacionales en relación con su objeto epistémico. Pero esta práctica crítica antirrepresentacional depende de la formación previa, y así debe tomarse como su negación. Sólo adquiere posibilidad en el momento en que el primer Latinoamericanismo empieza a ofrecer signos de su éxito final, que son también los signos de su disolución como tal. Sin embargo, tal éxito puede no ser enteramente mérito exclusivo del primer Latinoamericanismo: algo más ha sucedido, un cambio social que ha alterado profundamente el juego de la producción de conocimiento. En comentario a la idea de Gilles Deleuze de que "hemos experimentado recientemente un pasaje desde la sociedad disciplinaria a la sociedad de control", Michael Hardt hace la siguiente observación:

El panóptico, y la diagramática disciplinaria en general, funcionaba primariamente en términos de posiciones, puntos fijos, e identidades. Fou-

cault vio la producción de identidades (incluso identidades "desviadas" u "oposicionales," como las del obrero o el homosexual) como fundamental para la función de la regla en sociedades disciplinarias. El diagrama de control, sin embargo, no está orientado hacia posición e identidad, sino más bien hacia movilidad y anonimidad. Funciona sobre la base del "lo cualquiera", la *performance* flexible y móvil de identidades contingentes, y por lo tanto sus construcciones e instituciones son elaboradas primariamente mediante la repetición y la producción de simulacros (Hardt 1995: 34, 36).

Si el primer Latinoamericanismo era uno de los avatares institucionales de la manera en que la sociedad disciplinaria entendía su relación con la alteridad, algo así como una ventana en el panóptico, podría concebirse el segundo Latinoamericanismo como la forma de producción de contingencias epistémicas que aparecen como consecuencia del cambio hacia una sociedad de control. Ya no atrapado en la búsqueda y captura de "posiciones, puntos fijos, identidades", el segundo Latinoamericanismo encuentra en esta inesperada liberación la posibilidad de una nueva fuerza crítica. Tal fuerza depende, entre otras cosas, de la medida en que el segundo Latinoamericanismo pueda constituirse como tal en la fisura de la disyunción histórica que media el cambio de disciplina a control. Si las sociedades de control presumen el colapso final de la sociedad civil en sociedad política, y así la entrada en existencia del Estado global de la sumisión real del trabajo al capital, ¿cuál es entonces el modo de existencia de las sociedades no-metropolitanas en tiempos globales? Tendrían que caracterizarse por una presencia cuantitativamente más amplia en su medio de elementos de configuraciones sociales previas, a su vez en procesos de desaparición, pero a un paso comparativamente más lento. En otras palabras, "lo cualquiera" está activo en sociedades periféricas todavía sólo como horizonte dominante, no como *factum* social. En las sociedades metropolitanas, en palabras de Hardt,

en lugar del disciplinamiento del ciudadano como identidad social fija, el nuevo régimen social busca controlar al ciudadano como identidad "cualquiera", o como un molde para identidades infinitamente flexible. Tiende a establecer un plano autónomo de regla, un simulacro de lo social separado del terreno de las fuerzas sociales conflictivas. Movilidad, velocidad y flexibilidad son las cualidades que caracterizan a este plano de regla separado. La máquina infinitamente programable, el ideal de la cibernética, nos da al menos una aproximación al diagrama del nuevo paradigma de regla (Hardt 1995: 40-41).

Pero tal paradigma no está todavía lo suficientemente naturalizado en sociedades periféricas. Mientras tanto, en la brecha temporal que separa disciplina periférica y control metropolitano, el segundo Latinoamericanismo se anuncia como máquina crítica cuya función para el presente es doble: por un lado, desde su posición disjunta y cambiante del diagrama de disciplina al diagrama de control, disolver la representación latinoamericanista en tanto que respondiente a epistemologías disciplinarias obsoletas; por otro lado, desde su conexión disjunta y residual con las formaciones sociales disciplinarias latinoamericanas, criticar la representación latinoamericanista en su evolución hacia el nuevo paradigma de regla epistémica. La segunda forma de Latinoamericanismo, que surge de disyunciones epistémicas, puede entonces usar su problemático estatuto alternativa o simultáneamente contra paradigmas disciplinarios y paradigmas de control. Así anunciada, permanece sólo como posibilidad lógica y política cuyas condiciones y determinaciones necesitan ser sistemáticamente examinadas y en todo caso ganadas en cada momento de análisis, puesto que la complacencia crítica es la forma más obvia de perderlas.

El primer Latinoamericanismo opera bajo la presunción de que lo alternativo, o lo "otro", puede siempre y de hecho siempre debe ser reducido teóricamente; pero el segundo Latinoamericanismo se entiende en solidaridad epistémica con las voces o los silencios residuales de la otredad latinoamericana. Afirmar tal otredad no se hace sin riesgo. En la medida en que deba conservarse algún tipo de vinculación entre prácticas de solidaridad, epistémicas o no, y localidades de enunciación tercermundistas o coloniales, la globalización amenaza con volver tales prácticas aspectos de una poética orientalista de lo singular residual, de lo que se desvanece, de lo bellamente arcaico: aquello representado en la frase de Manegold "parecía un cervatillo". La globalización, una vez lograda, olvida localidades de enunciación alternativas y reduce lo político a la administración de lo mismo. Dentro de la globalización cumplida sólo hay lugar para la repetición y la producción de simulacros: hasta la llamada diferencia sería no más que la diferencia homogeneizada, una diferencia bajo control siempre de antemano predefinida y planeada en "léxicos y representaciones, [en] sistemas de conflictos y respuestas" (Mato: 32). Sin embargo, en la medida en que la globalización no está todavía consumada, en la medida en que la brecha de temporalidad, o la diferencia entre sociedades de disciplina y sociedades de control no se ha cerrado sobre sí misma, la posi-

bilidad de fuentes alternativas de enunciación permanecerá dependiente de una articulación con lo singular, con lo necesariamente tenue o desvaneciente, con lo arcaico.

Lo susceptible de hablar en lenguas singularmente arcaicas sólo puede ser una voz mesiánica. Es una voz singularmente formal, puesto que dice única e incesantemente “escúchame”. Es una voz en prosopopeya, en el sentido de que es una voz de lo muerto o de lo muriente; una voz en duelo, como toda voz mesiánica. El Latinoamericanismo puede abrirse a las intimaciones mesiánicas de su objeto mediante una afirmación activa de solidaridad. La solidaridad tiene fuerza epistémica en la medida en que se entienda a sí misma en resistencia crítica a paradigmas nuevos y viejos de regla social. Una política del conocimiento latinoamericanista en solidaridad es por lo tanto una extensión a la práctica académica metropolitana de prácticas de contracontrol y contradisciplina que surgen en principio del campo social latinoamericano. La política de solidaridad, así entendida, debe concebirse como una respuesta contrahegemónica a la globalización y como una apertura a la traza de lo mesiánico en el mundo global. La política de solidaridad localizada en lo metropolitano, en la medida en que representa una articulación específica de la acción política con reivindicaciones redentoristas originadas en un otro subalterno, no es la negación de la globalización: es más bien el reconocimiento, dentro de la globalización, dentro del marco de la globalización o de la globalización como marco, de una memoria siempre desvaneciente y sin embargo persistente, una inmemorialidad preservadora del afecto singular, incluso si tal singularidad debe entenderse en referencia a una comunidad dada o a una posibilidad dada de afiliación comunitaria. Hay por lo tanto otra lectura para la historia que cuenta Manegold. Harbury no encuentra su goce en el orientalismo, sino que, a través de su solidaridad con lo muerto y lo muriente, se abre a la posibilidad de preservación de lo que es inmemorial, y por lo tanto a un nuevo pensamiento más allá de la memoria: un pensamiento post-memorial, aglobal, que viene de la singularidad que resta. Si el pensamiento es siempre pensamiento de lo singular, del secreto singular, pensamiento pues de singularidades afectivas, no hay pensamiento globalizado; y sin embargo, la globalización revela lo que la revelación misma destruye, y al hacerlo lo entrega como asunto del pensamiento: pensamiento de la singularidad en duelo, y del duelo de la singularidad, de lo que se revela en la destrucción. Tal pensamiento no está ni puede estar nunca dado. Como posibilidad,

sin embargo, cifrada para mí en la posibilidad de un segundo Latinoamericanismo, prefigura una ruptura epistemológica, con todo tipo de implicaciones para una revisión de la política geocultural, incluyendo una revisión de los estudios de área y de su articulación con las políticas de identidad.

### 3. *El sueño singular*

LA globalización en la esfera ideológico-cultural es consecuencia del sometimiento de los ciudadanos a impulsos de homogeneización promovidos por lo que Leslie Sklair llamase “la cultura-ideología del consumismo” (Sklair 1991: 41). La apropiación del producto de consumo es siempre en última instancia individual, local y localizada. Como dice George Yúdice, si la ciudadanía debe definirse fundamentalmente en términos de participación, pero si la participación no puede hoy definirse fuera del marco de la ideología consumista, entonces ciudadanía y consumo de bienes, sean materiales o fantasmáticos, están vinculadas. Esos parámetros presuponen que la sociedad civil no puede entenderse, hoy, fuera de las condiciones globales, económicas y tecnológicas, que contribuyen a la producción de nuestra experiencia o que la coproducen. Para Yúdice, esas condiciones globales serían de hecho productoras fundamentales de experiencia. En sus palabras,

las teorías acerca de la sociedad civil basadas en experiencias de lucha de movimientos sociales contra el Estado o a pesar del Estado, que capturaron la imaginación de los teóricos político-sociales en los años ochenta, han tenido que repensar el concepto de sociedad civil como espacio aparte. Cada vez más hay hoy una orientación hacia el entendimiento de las luchas políticas y culturales como procesos que tienen lugar en los canales abiertos por el Estado y el capital (Yúdice: 8).

Arjun Appadurai establece una argumentación similar respecto de la sociedad civil al describir las condiciones bajo las que ocurren los flujos globales en el presente como producidas por “ciertas disyunciones fundamentales entre la economía, la cultura y la política”. Para Appadurai, “[los procesos] culturales globales de hoy son productos del conflicto mutuo e infinitamente variado entre la miseria [homogeneización] y la diferencia [heterogeneización] en un escenario caracterizado por disyunciones radicales entre diferentes

tipos de flujos globales y los paisajes inciertos creados en y por tales disyunciones" (Appadurai 1993: 287). Las "disyunciones radicales" de Appadurai desarticulan y rearticulan actores sociales en maneras impredecibles y por lo tanto incontrolables (de formas "radicalmente dependientes del contexto", como añade Appadurai con cierto eufemismo [292]). Así son, hoy, proveedores de experiencia y no sus objetos.

Si, como dice Yúdice, la cultura-ideología del consumismo es responsable en última instancia, en el sistema global, por la forma de articulación misma de reivindicaciones sociales y políticas de oposición, en otras palabras, si la globalidad consumista no sólo circunscribe absolutamente, sino que hasta produce la resistencia a sí misma como una posibilidad más de consumo, o si "las disyunciones fundamentales entre economía, cultura y política" son responsables por una administración global de la experiencia que ninguna agencia social puede controlar y ninguna esfera pública contener, entonces parecería que los intelectuales, junto con los demás trabajadores en la esfera ideológico-cultural, están forzados a ser poco más que los facilitadores de una integración más o menos suave del sistema global a sus propias condiciones de aparición. No hay praxis ideológico-cultural que no esté siempre de antemano determinada por los movimientos del capital transnacional, es decir, todos somos factores del sistema global, incluso si y cuando nuestras acciones se autoentienden como acciones desistematizadoras. La ideología, por lo tanto, en cierto sentido fuerte, siguiendo el movimiento del capital, ya no está producida por una clase social dada como forma de establecer su hegemonía; ni siquiera debe ser entendida como el instrumento de formaciones hegemónicas transclasis-tas, sino que ha venido a funcionar, inesperadamente, a través de las brechas, fisuras y disyunciones del sistema global, como el suelo sobre el cual la reproducción social distribuye y redistribuye una miríada de posiciones de sujeto constantemente sobredeterminadas y constantemente cambiantes. Bajo esas condiciones, hasta la noción gramsciana del intelectual orgánico progresista como alguien con "un vínculo directo con luchas anti-imperialistas y anticapitalistas" parecería ser un producto ideológicamente envasado para el consumo subalterno. La "nueva generación" de potenciales intelectuales orgánicos a la que se refieren Petras y Morley tendrá un duro trabajo por delante (Petras y Morley 1990: 156).

Si no hay tendencialmente exterior alguno concebible o afuera del sistema global, entonces todas nuestras acciones parecerían

condenadas a hacerlo más fuerte. El discurso llamado de oposición corre el riesgo más desafortunado de todos: el de permanecer ciego a sus propias condiciones de producción como una clase más de discurso sistémico o intrasistémico. Por otro lado, ¿qué conseguiría la visión lúcida? En otras palabras, ¿de qué sirve la metacrítica de la actividad intelectual si esa misma metacrítica está destinada a ser absorbida por el aparato cuyo funcionamiento debería entorpecer?; ¿si incluso la buscada singularidad metacrítica de nuestros discursos, ya sea pensada en términos conceptuales o en términos de estilo, de voz o de afecto, va a ser incesantemente reabsorbida por el marco que le da lugar, produciendo el lugar de su expresión?

Tal sospecha puede sólo ser nueva en términos de su articulación concreta. Muchos teóricos contemporáneos han hecho observaciones similares, todos ellos desde una genealogía hegeliana: Louis Althusser al hablar del aparato ideológico del Estado, y Fredric Jameson al hacerlo del capital en su tercer estadio, y su discurso no es tan drásticamente diferente en este aspecto de los parámetros cuasitotalizantes de Jacques Lacan en referencia al inconsciente, de Martin Heidegger y Jacques Derrida sobre la ontoteología occidental o la era de la tecnología planetaria, o de Michel Foucault a propósito de la fuerza radicalmente constituyente de los entramados de poder/conocimiento. Todos estos pensadores llegan al lado lejano de su pensamiento abriendo en él, por lo general de forma bastante ambigua, la posibilidad de un pensamiento del afuera que, en cuanto tal, se convierte en región redentora o salvífica. Tal posibilidad parece ser de hecho un imperativo del pensamiento occidental, o incluso el sitio esencial de su constitución: una disyunción inefable en su origen, o la traza de lo mesiánico en él, que Derrida pensó recientemente en su libro sobre Marx, como un nombre otro de la desconstrucción (Derrida 1994: 28). Tal traza mesiánica, que aparece en el pensamiento contemporáneo como necesidad compulsiva de encontrar la posibilidad de un afuera del sistema global, un punto de articulación que permita el sueño de un discurso extrasistémico, ha venido expresándose, desde la dialéctica hegeliana, como el poder mismo de la instancia metacrítica o autorreflexiva del aparato de pensamiento. Si es verdad, por un lado, que la metacrítica siempre será reabsorbida por el sistema que la genera o que abre su posibilidad, parecería ser también verdad entonces que, en algún lugar, en alguna región de inefabilidad o ambigüedad máxima, la metacrítica pudiera estropear la máquina de reabsorción, inutilizándola o paralizándola por más que temporalmente. Tal es, quizás, el

sueño utópico del pensamiento occidental en la era de la reproducción mecánica.

Pero la era de la reproducción mecánica, la era del sistema global y de la tecnologización planetaria de la experiencia, es también la era en la que la pregunta sobre si hay o no algo otro que un pensamiento que debe ser llamado "occidental" encuentra nueva legitimidad. La pregunta en sí viene del pensamiento occidental mismo, pues sólo él está suficientemente naturalizado en el sistema global como para poder soñar legítimamente, por así decirlo, con una singularización alternativa del pensar. Pero es una pregunta especial, puesto que en ella el pensamiento occidental quiere encontrar el fin de sí mismo como forma de respuesta a sí mismo. Tal fin no tendría necesariamente que hallarse en espacios geopolíticos no-occidentales. Bastaría de hecho encontrarlo internamente, tal vez como un pliegue en la pregunta misma por el fin.

El "fin del pensamiento" fue anunciado paradójicamente por Theodor Adorno como consecuencia de la victoria históricamente irreprimible de la razón instrumental. La negación radical de la negatividad misma, entendiéndose la última como fuerza de alienación, era para Adorno el motor de un pensamiento que, una vez puesto en marcha, no podría pararse antes de llegar a negar la posibilidad misma del pensamiento crítico como negación de negatividad siempre insuficiente, siempre bajo el riesgo de una reificación positiva de su impulso de negación. Pero el melancólico abandono de la esperanza en Adorno ante lo que entendía como el error fundamental, pero también fundamentalmente inevitable de la totalidad, que es también la total alienación, podría todavía encontrar redención en un contramovimiento utópico siempre recesivo con respecto del error de totalidad en la medida en que tal contramovimiento pueda ser imaginado, aunque quizás nunca articulado. Martin Hopenhayn ha mostrado hasta qué punto el pesimismo adorniano estaba determinado por su localización metropolitana, y por su internalización más o menos inconsciente de una perspectiva histórica naturalizada como universal. Hopenhayn sostiene que es perfectamente posible hoy, y hasta necesario, desde la perspectiva de los nuevos movimientos sociales latinoamericanos y de otras prácticas de oposición emergentes, entender y usar la fuerza plena de un pensamiento de la negatividad inspirado en la teoría crítica y orientado contra el sistema global como totalidad errada; y al mismo tiempo usar tal conocimiento adquirido a favor de la afirmación concreta "de aquello que niega el todo (intersticial, periférico)"



(Hopenhayn 1994: 155). Éste sería un pensamiento de la disyunción histórica, para la que concebir una relación estrictamente dialéctica entre la negación y la afirmación puede no ser apropiado. Supuesto que los “chispazos de intersticios” (Hopenhayn 1994: 155) no venzan o incendien la globalidad, pueden todavía pensarse espacios de coexistencia, pliegues en el sistema global en los que una cierta no-interioridad con respecto de lo total emerja como región de una libertad concreta y posible, aunque sometida a restricciones:

La negación no libera de lo negado —el orden general—, sino que sólo reconoce espacios en que ese orden es resistido. No hay, desde esta perspectiva, cooptación *absoluta* por parte de la razón dominante, pero tampoco hay un proceso de rebasamiento de dicha razón por parte de las lógicas contra-hegemónicas, siempre confinadas a micro-espacios. De manera que esta función crítica del saber social se sitúa a mitad de camino... ni expansión de lo contra-hegemónico... ni clausura total del mundo por el orden dominante (Hopenhayn 1994: 155).

Los espacios intersticiales o periféricos de Hopenhayn son espacios disyuntivos, de los cuales se afirma que guardan la posibilidad de una singularización del pensar más allá de la negatividad. Comparten con el pensamiento negativo la noción de que no hay clausura histórica en la medida en que la historicidad de cualquier sistema pueda todavía ser entendida como historicidad, esto es, en la medida en que pueda imaginarse una historicidad diferente. Pero estos espacios intersticiales no quedan diferidos, como lo habrían sido para Adorno, al improbable y siempre más tenuemente perceptible futuro de la redención utópica, sino que han de encontrarse en presentes alternativos, en la temporalidad diferencial de otras localizaciones espacio-culturales. Hopenhayn cita una frase de Adorno que podría definir el aspecto de negatividad del nuevo pensar de lo singular: “Sólo es capaz de seguir el automovimiento del objeto aquel que no está totalmente arrastrado por ese movimiento” (Hopenhayn 1994: 133). Beatriz Sarlo abre sus *Escenas de la vida posmoderna* con una frase similar: “Lo dado es la condición de una acción futura, no su límite” (Sarlo 1994: 10). Pero la negatividad del pensar de lo singular, en la medida en que remite formalmente a lo singular como límite condicionante de una práctica crítica, no precisa avanzar en cuanto tal hacia sustancializaciones positivas o reificables.

La negación no libera de lo negado —el orden general—, sino que sólo reconoce espacios donde ese orden es resistido. Si el

Latinoamericanismo pudiera encontrar en la negatividad una posibilidad de constatación de conocimientos o enunciaciones alternativas, no sería todavía un pensamiento de lo singular, pero se habría abierto al acontecimiento que lo anuncia y, de este modo, a la posibilidad de una no-interioridad respecto de lo global. En el Latinoamericanismo, por lo tanto, entraría en operación un fin del pensamiento que es también su meta postulada: la preservación y efectuamiento de una singularidad latinoamericana capaz de entorpecer la clausura total del mundo por el orden dominante.

#### 4. *El Neo-Latinoamericanismo y su otro*

No estamos todavía fuera de la región definida por lo que Jameson llamara la "paradoja temporal" de la posmodernidad, que, al pensarse a escala global, adopta también carácter espacial. En su primera formulación, la paradoja es "la equivalencia entre un ritmo de cambio sin paralelo a todos los niveles de la vida social y una estandarización sin paralelo de todo —de los sentimientos junto con los bienes de consumo, del lenguaje además del espacio construido— que parecería incompatible con tal mutabilidad" (Jameson 1994: 15). Si el Latinoamericanismo pudo en algún momento pensarse a sí mismo como la serie o suma total de representaciones comprometidas preservadoras, aunque de manera tensa o contradictoria, de una idea de Latinoamérica como repositorio de una diferencia cultural sustancial y susceptible de resistir asimilación por la modernidad eurocéntrica, para Jameson tal empresa estaría hoy privada o vacía de verdad social. El avance del capitalismo global y del modo de producción contemporáneo ha reducido de forma drástica la presencia en Latinoamérica de una contramodernidad que se habría, al menos tendencialmente, "desvanecido de la realidad del previo Tercer Mundo o de las sociedades colonizadas" (Jameson 1994: 20). El énfasis latinoamericanista en diferencia cultural debería hoy entenderse de otra forma: ya no como preservativo, sino como identificador. En esa medida constituiría una práctica neotradicional, asociada a las políticas de identidad, y se presentaría, también en palabras de Jameson, como "una opción política colectiva y deliberada, en una situación en la que poco permanece de un pasado que debe ser completamente reinventado" (*ibid.*).

Esta variante particular del constructivismo epistémico moderno, que desde luego provee a los estudios de área históricamente constituidos de una posibilidad poderosa de resistencia o revivificación, se da en relación paradójica con la función que la modernidad

entiende como propia del intelectual, que es crítica y demistificatoria. En opinión de Jameson, el intelectual moderno

es una figura que ha parecido presuponer la omnipresencia del Error, definido en varias maneras como superstición, mistificación, ignorancia, ideología de clase e idealismo filosófico (o metafísica), de tal manera que remover tal error mediante operaciones de demistificación deja un espacio en el que la ansiedad terapéutica va mano a mano con una autoconciencia y reflexividad intensificadas, si no de hecho con la Verdad misma (Jameson 1994: 12-13).

El latinoamericanista tradicional, a través de su apelación constitutiva a la función integrativa de su conocimiento particular en el conocimiento universalista y emancipatorio, preservaba la diferencia como diferencia histórica y tomaba al mismo tiempo distancia con respecto de tal diferencia en la función crítica de la razón. El riesgo del neolatinoamericanista es invertirse meramente en una producción neotradicional de diferencia que ya no podrá ser interpretada como poseedora de carácter desmistificador. Lo contra-moderno residual latinoamericano, en la medida en que todavía existe y es invocado como existente en la producción simbólica del periodismo, el cine, o el discurso académico, por ejemplo, es hoy frecuentemente no más que un pretexto voluntaria y voluntariosamente construido mediante el cual la posmodernidad global se narra a sí misma mediante el desvío de una supuesta heterogeneidad regional, que no es sino la contrapartida dialéctica de la estandarización universal, la instancia necesaria para que lo último pueda constituirse en toda su radicalidad. Si el recuento por Catherine Manegold de la historia de Jennifer Harbury tiene poder revelatorio, es porque muestra la estructura profunda de tal construccionismo epistémico. Si tal poder es fundamentalmente reactivo, es porque refuerza el construccionismo más de lo que intenta modificarlo o contrariarlo. El segundo Latinoamericanismo debe pues ser cuidadosamente distinguido de tal neoconstruccionismo positivista.

La principal función de un Latinoamericanismo segundo, negativo, antirrepresentacional y crítico, es entorpecer el progreso tendencial de la representación epistémica hacia la articulación total. El segundo Latinoamericanismo debe concebirse como performatividad epistémica contingente, surgida de la brecha temporal entre sociedad disciplinaria y sociedad de control. El segundo Latinoamericanismo se entiende a sí mismo como práctica epistémica en solidaridad crítica con lo que quiera que en las sociedades latinoamericanas pueda aún permanecer en una posición de exterioridad

vestigial o residual, es decir, con lo que quiera que rehúsa activamente interiorizar su subalternización respecto del sistema global. De hecho, este segundo Latinoamericanismo emerge como oportunidad a través de la toma metacrítica de conciencia de que el Latinoamericanismo histórico ha llegado a su productividad final con el fin del paradigma de regla disciplinaria que entendía el progreso del conocimiento como búsqueda panóptica y captura de “posiciones, puntos fijos, identidades”. Pero no podría mantenerse en su fuerza crítica si acepta como su nueva misión histórica ocuparse en la sustitución de la vieja diferencia histórico-identitaria por una diferencia basada en el simulacro o repetición de la anterior. La solidaridad con lo singular pide, no su reconstrucción en diferencia positiva, sino cabalmente una apertura sin cierre a procesos de negación epistémica respecto de los saberes identitarios que son productos de la configuración disciplinaria o de su reconstitución como control.

El Latinoamericanismo históricamente constituido busca su reformulación al servicio del nuevo paradigma de dominación, la acumulación flexible, el capitalismo global, a través de un constructivismo (“no hay identidades, sólo identificaciones”) que homogeneiza la diferencia en el mismo proceso de interpelarla como tal. Esta construcción de neo-diferencia es nada más que un rodeo pos-sociedad civil hacia la meta de subsunción universal de las prácticas de vida en el estándar global. Tal nuevo avatar del Latinoamericanismo, el Neolatinoamericanismo, cuya genealogía directa es el Latinoamericanismo histórico, aparece hoy como el verdadero enemigo del pensamiento crítico y de cualquier posibilidad de acción contrahegemónica desde la institución académica. Contra el Neolatinoamericanismo, entonces, como su negación y su posibilidad secreta, otro Latinoamericanismo, cuya posibilidad mora en la brecha abierta *entre* la ruptura de la epistémica disciplinaria (y su constante recurso a “posiciones, puntos fijos, identidades”) y su reformulación como epistémica de control (y su recurso a “lo cualquiera”) como el molde infinitamente contingente para una identidad que no puede ir nunca más allá de tal molde, y debe por lo tanto producirse continuamente como simulacro y repetición). Entre disciplina y control, pues, la performatividad siempre contingente de un pensar negativo de lo singular latinoamericano, contra cualquier tipo de disciplina y control. Tal Latinoamericanismo sólo puede anunciarse ahora, en vista del carácter programático de este ensayo. Su límite, que es también por lo tanto la condición de su acción futura,

en la frase de Sarlo, puede estar dado en la noción de entorpecimiento de la clausura total del mundo por el orden dominante. Pero su peligro es el neoconstructivismo epistémico localizado en la noción de producción neolatinoamericanista de diferencias identificatorias, que responden al nuevo régimen de control. No parece posible encontrar la manera en que el Latinoamericanismo pueda ofrecer nada sino una heterogeneidad construida al intentar formular lo singular latinoamericano: en otras palabras, lo singular latinoamericano, al ser sometido a interpelación latinoamericanista, no puede sino convertirse en singular latinoamericanista. Por esa misma razón, sin embargo, la apertura radical a la heterogeneidad extradisciplinaria a través del trabajo o del destrabajo de la negación se ofrece como la marca de este Latinoamericanismo crítico y antirrepresentacional, que la autorreflexividad sólo prepara.

### 5. *Coda*

EL relato de Catherine Manegold tiene un subtexto neorracista. La precisa definición del neorracismo que da Étienne Balibar permite entenderlo como la contrapartida reactiva al imaginario inmigrante de Vicente Rafael. Balibar menciona explícitamente la inmigración, “como sustituto de la noción de raza y disolvente de la ‘conciencia de clase’, como la primera pista para el entendimiento del neorracismo transnacional contemporáneo” (Balibar 1991: 20). El neorracismo es la contrapartida siniestra de la política cultural de la diferencia que los grupos subalternos generalmente utilizan hoy como bandera emancipatoria. El neorracismo es así, de hecho, la imagen especular de la política de la identidad, una especie de política de identidad de lo dominante, cuyo resultado específico es un racismo diferencialista, en la medida en que pide simplemente preservar su propia diferencia con respecto de la de los grupos subalternos. Según Balibar el racismo diferencialista “es un racismo cuyo tema dominante no es la herencia biológica sino la irreducibilidad de las diferencias culturales, un racismo que, a primera vista, no postula la superioridad de ciertos grupos en relación con otros, sino ‘sólo’ lo dañino de abolir fronteras, la incompatibilidad de estilos de vida y tradiciones” (Balibar 1991: 21).

La ridiculización a la que Manegold somete la historia de Harbury al colocarla bajo el signo del orientalismo del corazón o del tercermundismo romántico promueve la necesidad de separación cultural basada en diferencias. El segundo Latinoamericanismo se

orienta contra el fundamento culturalista del neorracismo. Si, como dice Balibar, "el racismo diferencialista es un metarracismo, o un racismo de segunda posición", entonces el segundo Latinoamericanismo es también un Metalatinoamericanismo que ha entendido los peligros culturalistas del Neolatinoamericanismo y su cooptación de la diferencia. No es, por lo tanto, la imagen especular del neorracismo, sino que rehúsa enfrentarse políticamente a él como su mera negación en contrapartida dialógica o agonística. Su relación es de antagonismo: contra el suelo culturalista del neorracismo y contra su agónica derivación bienpensante en el Neolatinoamericanismo, puede entenderse dentro de la mirada de una comunidad global alternativa.

## BIBLIOGRAFÍA

- Appadurai, Arjun, "Disjunction and difference in the global cultural economy", en Bruce Robbins, ed., *The phantom public sphere*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, pp. 269-295.
- Balibar, Étienne, "Is there a 'Neo-Racism'?", en Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, nation, class. Ambiguous identities*, Nueva York, Verso, 1991, pp. 17-28.
- Derrida, Jacques, *Specters of Marx. The state of the debt, the work of mourning, & the new international*, Peggy Kamuf transl., Nueva York, Routledge, 1994.
- Frampton, Kenneth, *Modern architecture: a critical history*, Londres, Thames and Hudson, 1985.
- Greenblatt, Stephen, *Marvellous possessions. The wonder of the new world*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- Hall, Robert B., *Area Studies: with special reference to their implications for research in the social sciences*, Social Science Research Council Pamphlet 3 [Nueva York], May 1947.
- Hardt, Michael, "The withering of civil society", *Social Text*, núm. 45 (Invierno 1995), pp. 27-44.
- Hopenhayn, Martin, *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la posmodernidad en América Latina*, Santiago, FCE, 1994.
- Jameson, Fredric, *The seeds of time*, Nueva York, Columbia University Press, 1994.
- Manegold, Catherine S., "The rebel and the lawyer: unlikely love in Guatemala", *New York Times*, 27 de marzo de 1995, A1 & A5.
- Mato, Daniel, "On the complexities of transnational processes: the making of transnational identities and related political agendas in 'Latin America'" [manuscrito].

- Petras, James y Morris Morley, *US hegemony under siege: class, politics and development in Latin America*, Nueva York, Verso, 1990.
- Rafael, Vicente, 'The cultures of Area Studies in the United States', *Social Text*, núm. 41 (Invierno 1994), pp. 91-111.
- Sarlo, Beatriz, *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*, Buenos Aires, Ariel, 1994.
- Sklair, Leslie, *Sociology of the global system*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1991.
- Yúdice, George, 'Consumption and citizenship' [manuscrito].