

# 1 LOS DISCURSOS DE LA INCLUSIÓN: LA POSMODERNIDAD Y LA APERTURA HACIA LAS DIFERENCIAS

La modernidad experimentada como la gran narrativa de progreso, desarrollo e independencia, encuentra dentro de sí misma los cuestionamientos a su olvido, de la nostalgia por lo no escrito y lo no legitimado, por lo que quedó fuera de las normativas unificadoras y que dotaron de sentido a las historias únicas como agentes de liberación y verdad. Los interrogantes que pudiesen ser realizadas a la narrativa moderna se articulan básicamente en dos movimientos –como escribe el teórico español radicado en Colombia Jesús Martín-Barbero-, “uno de rechazo a la razón totalizante y su objeto,(...) y otro de búsqueda de una unidad no violenta de lo múltiple, con la consiguiente revaloración de las fracturas, los fragmentos, y las minorías en cultura, política o en sexo.”<sup>1</sup>

El rechazo y la valoración de estos dos espacios de acción de la modernidad alteran la concepción básica de su discurso, a partir de una recodificación integrativa y pluralista, donde las normativas totalizantes y excluyentes comienzan a carecer de vigencia, para iniciar una nueva organización del pensamiento y del conocimiento abierta, mucho más flexible que acusa “la relativización de los paradigmas totalitarios,

---

<sup>1</sup>Jesús Martín-Barbero: “Modernidad, postmodernidad, modernidades. Discurso sobre la crisis y la diferencia” en: *Dissens*, <http://www.javeriana.edu.co/pensar/dissens16.html>, (en línea), 09/11/01, p.9. Martín-Barbero se refiere a las tendencias posmodernas como el nombre de un malestar, de la imprecisa y ambigua conciencia de un cambio de época, que articula básicamente dos movimientos: uno de rechazo al razón totalizante, el cogito de la filosofía occidental, y otro de búsqueda de una unidad no violenta, con la consiguiente revaloración de las fracturas, los fragmentos y las minorías. Un cambio del pathos de la crítica al del olvido, que no significa la negación o el desconocimiento del pasado sino la negación a la nostalgia de la totalidad como unidad.

de la descentración del gran DISCURSO, de la gran HISTORIA y de la VERDAD,<sup>2</sup> que giraran en torno a las tensiones y distensiones que ocurren en torno a las estructuras básicas de los modos de plantear el conocimiento dentro de las conexiones que abrirán nuevos lugares interpretativos hacia una cultura que debate y evidencia sus múltiples realidades.

Las tensiones y las distensiones surgidas en las narrativas modernas y cuestionadas por las narrativas posmodernas, deben ser consideradas a partir de un proceso re-escritura que permita apropiarse y reelaborar lo que la modernidad deja de lado, los aspectos que velo bajo sus formas de progreso y de verdad, para de esta manera poder formular –como escribe Jean-François Lyotard- perspectivas dentro del retorno de una voluntad, que se encuentre fuera del cierre de las representaciones, que ocasiono el pensamiento único. En este sentido la razón y el progreso como unicidad se encuentran alterados desde los lugares donde se inicia un profundo malestar hacia a las concepciones que planteaban las totalidades epistemológicas, que hicieron imposible “percibir la pluralidad y la discontinuidad de las temporalidades que atraviesan la modernidad, la larga duración de los estratos profundos de la memoria colectiva “sacados a la superficie por las brusca alteraciones del tejido social que la propia aceleración moderna comporta”<sup>3</sup>. Las reflexiones que se han tejido en torno a estas situaciones configuran una inestabilidad,

---

<sup>2</sup>Alfonso de Toro: “Fundamentos epistemológicos de la condición contemporánea: postmodernidad, postcolonialidad en diálogo con Latinoamérica”, en: *Postmodernidad y Postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*, Madrid, Iberoamericana, pp.12-13. Las argumentaciones de Alfonso de Toro definen a la posmodernidad como un fenómeno histórico-cultural, que aparece después de la modernidad. Es decir, en el último tercio de nuestro siglo. Entendemos la posmodernidad no sólo como una consecuencia de la modernidad, como una ‘habitualización’, una continuación o un momento culminante de ésta, sino como una actividad de ‘recodificación iluminada, integrativa y pluralista’, que retoma y reconsidera un amplio paradigma en especial de la cultura occidental –pero no solamente ésta- con la finalidad de repensar la tradición cultural y de esta forma abrir un nuevo paradigma, donde se termina con los discursos totalizantes y excluyentes y se boga por la ‘paralogía’, por el disenso, y la cultura del debate.

<sup>3</sup> Jesús Martín-Barbero: ob cit: p 2. La visión de la modernidad argumentada por el autor se refiere a los campos de su acción en el territorio latinoamericano. Con respecto a la modernidad Martín-Barbero argumenta que el debate de la modernidad nos concierne, por que a su modo al aquel sentido de progreso que hizo imposible percibir la pluralidad y discontinuidad de temporalidades que atraviesan la modernidad(...), habla de nuestra crisis, contiene a América Latina; la resistencia de sus tradiciones y la contemporaneidad de sus atrasos, las contradicciones de su modernización y las ambigüedades de su desarrollo, lo temprano de su modernismo y lo tardío y heterogéneo de su modernidad. El debate sobre la modernidad ha constituido el reencuentro entre las ciencias sociales con la reflexión filosófica y de ésta con la experiencia cotidiana: ésa que tanto o más de la crisis de los paradigmas nos ésta exigiendo cambiar no sólo los esquemas sino las preguntas.

que tensiona al conocimiento normativo, para de esta forma originar otra discursividad que será construida desde el disenso, la presencia de los contrarios, los fragmentos y las minorías.

El malestar hacia los discursos únicos expresado por las formas ocultas y represadas por estos, evidencian un carácter epocal, que surge desde el desencanto de la certeza moderna del progreso racional de la humanidad, lugar en el cual, la discursividad posmoderna y sus narraciones colocan en juego las rupturas hacia las exigencias de la unidad y la totalidad, encontrando “entre ellas, las de la historia finalística y el progreso lineal de y por la razón universal. El abandono del anhelo de unidad y de visión de totalidad traducido en la afirmación de la pluralidad –de opciones y formas de vida diferente, de configuraciones culturales, de criterios y de formas de racionalidad, de juegos y reglas de lenguaje, de perspectivas de análisis, de juicios razonables-, imposible de ser ordenada en sistemas unificantes y totales”<sup>4</sup>, que comporta una forma distinta de realizar las narrativas sobre los espacios históricos-culturales, susceptibles a ser reescritos por medio de los pluralismos cognitivos y enunciativos, que aluden a la intertextualidad, a la multiplicidad, a la recodificación de las experiencias.

De esta forma los discursos que emergen a partir de la epocalidad posmoderna, plantean la multiplicidad de otros lugares del conocimiento, posibles cambios de enunciación del pensamiento, que pueden manifestarse de forma mucho más abierta, flexible y no evolucionista. De allí que, se proyecte una condición que enuncia el cambio de las circunstancias humanas, un cambio que posee la tendencia a mostrar “el contrato temporal en todos los ámbitos de la existencia humana, el ocupacional, el emocional, el sexual y el político; unos lazos más económicos, flexibles

---

<sup>4</sup> Magaldy Téllez: “El concepto de posmodernidad: deconstrucción de Cronos”, en: *Enfoques sobre posmodernidad en América Latina*, Roberto Follari y Rigoberto Lanz (comp.), Caracas, Sentido, 1998, p 220. Téllez argumenta que la posmodernidad desde el discurso posmoderno confronta las pretensiones de recuperación del proyecto de la modernidad, no sólo por que las radicales transformaciones económicas, políticas y socio-culturales de nuestro *fin de siglo* testimonian la práctica imposibilidad de percibir y experimentar el mundo como unidad coherente y ordenada, anulando lo que se supuso como claves irrefutables de inteligibilidad del mundo y la capacidad de planificar e intervenir racionalmente el orden social y político de cara al ideal de emancipación final de la humanidad, sino porque a la constelación discursiva que le dio cuerpo a dicho proyecto le es consustancial la ambición universalizante y totalizadora de una forma de razón que, siendo histórica y culturalmente contingente, devino, ella misma, modo de ejercicio de dominación que excluyó como <<irracionales>> modos de pensamiento y de acción que respondieran a los códigos instaurados por el modelo racionalista de la razón.

y creativos que los vínculos de la modernidad”<sup>5</sup> Esta condición abierta y temporal genera los descentramientos de las estructuras modernas y con ellos realiza otro tipo de realinamientos teóricos, en los que se reconfiguran las conceptualizaciones de las culturas y sus representaciones, para aparecer desde una red plural, dispersa, heterogénea, múltiple, móvil, fluctuante de acontecimientos, cuya simultaneidad indica que “somos diferencia, que nuestra razón es la diferencia de los discursos, nuestra historia, la diferencia de los tiempos”<sup>6</sup>

La presencia de las redes plurales de la diferencia, condiciona la necesidad de elaborar proyectos que superen y cuestionen las visiones modernas, donde -como escribe Jean François Lyotard- “El gran relato ha perdido su credibilidad, sea cual sea el modo de unificación que se le haya asignado(...) Y para demostrar que el principio de unitotalidad, o la síntesis bajo la autoridad de un metadiscurso de saber es inaplicable, (...) Nuevos discursos vienen a añadirse a los antiguos, formando los barrios de la ciudad vieja, <<el simbolismo químico, la notación infinitesimal>>(…) Se puede sacar de este estallido una impresión pesimista: nadie habla todas esas

---

<sup>5</sup>Perry Anderson: *Los orígenes de la posmodernidad*, Barcelona, Anagrama, 2000, p 40. Las argumentaciones de Anderson sobre la apertura de los vínculos a relaciones más flexibles y creativas de los sujetos con los sistemas se encuentran basadas en el análisis del texto de Jean-François Lyotard: *La Condición Posmoderna*. En la que –como escribe Anderson- el rasgo definitorio de la condición posmoderna es la pérdida de credibilidad en las grandes narrativas, que según Lyotard, habían sido destruidas por el desarrollo inminente de las propias ciencias: por un lado, por una pluralización de los tipos de argumentación, con la proliferación de la paradoja y del paralogismo; por otro, por la tecnificación de la demostración, en la que costosos aparatos dirigidos por el capital o el Estado reducían la verdad a performatividad. La genuina pragmática de la ciencia posmoderna no reside en la búsqueda de lo preformativo sino en la producción de lo paralogístico, teorizando su propia evolución como discontinua, catastrófica, no rectificable y paradójica. Si el sueño del consenso es un residuo de la nostalgia de emancipación, la narrativa como tal no desaparece sino que se vuelve miniaturizada y competitiva: la pequeña narrativa sigue siendo la forma quintaesencial de la invención imaginativa. Su equivalente social, es la tendencia al contrato temporal, a la producción paralogística y discontinua.

<sup>6</sup> Michel Foucault: *La arqueología del saber*, México D.F, Siglo XXI, 1979, pp 223-224. Citado por. Magaldy Téllez, ob cit: p 237. La autora argumenta que desde la perspectiva de una red plural y cuya simultaneidad indica que algo distinto acontece, nos acontece, que somos diferencia, y como parte decisiva de esta red, el hecho de que la radicalidad de las transformaciones de nuestra situación vital trastoca de modo irrevocable las, hasta recientemente dominantes, formas de representación del mundo y de sus cambios.

lenguas carecen de un metalenguaje universal”<sup>7</sup> y ante el cual se produce la imposibilidad de continuar con los paradigmas únicos, al encontrarse desbordados por otras realidades que se consolidaron desde el malestar y la tensión, originada en el mismo centro de la verdad y la supuesta liberación moderna. De allí que se inicie la recodificación y reescritura de un pensamiento consciente de las condiciones de transformación de las sociedades y que se manifiesta en un principio en el corazón de la misma Europa, en el contexto del posmayo francés de 1968, en cual comienzan a emerger los proyectos que analizan y trascienden la crisis de la modernidad, delimitando el inicio de una condición epocal posmoderna, una despedida de la modernidad, en la que diversos pensamientos como: el estructuralismo, el marxismo o el psicoanálisis, comienzan a presenciar la inestabilidad y la multiplicidad de las acciones y las representaciones histórico-culturales, más allá de la visibilidad y enunciabilidad de la unicidad.

Los campos del pensamiento moderno, se encuentran en los años sesenta y setenta afectados por nuevas visiones que cuestionan sus grandes verdades. La contestación general se concibe en la búsqueda de otro modo de conocimiento, en el que se evidencien las realidades múltiples, las simultaneidades, las pluralidades y las discontinuidades, y el estallido definitivo de los relatos que obviaron en su desarrollo a las diferencias. De esta manera los *post* entran en escena, como espacios de pensamiento múltiple, intertextual, que se despiden de todo racionalismo y rigorismo cartesiano –como escribe Alfonso de Toro- para realizar otras articulaciones epistemológicas que conducen al desplazamiento de las estructuras de poder, significación y representación arraigadas en la discursividad moderna. De esta manera distintas áreas del conocimiento coinciden en un vínculo teórico marcado por la recuperación de lo velado, la revisión de los espacios ocultos y la distorsión a que estos fueron sometidos.

Deconstrucción, Posestructuralismo, Pospsicoanálisis, Posmarxismo, Posfeminismo, Poshistoricismo, se encuentran bajo el manto epocal de una condición

---

<sup>7</sup> Jean-François Lyotard: *La Condición Posmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 1998, pp 73-77. El estallido de los grandes relatos se presencia –según el autor- en la sociedad y la cultura contemporánea, sociedad postindustrial, cultura posmoderna, donde la diseminación de los juegos de lenguaje parece disolver al propio sujeto social, dentro de una trama de lenguajes que obedecen a reglas diferentes y que carecen de un metalenguaje universal, el proyecto del sistema sujeto es un fracaso, el de la emancipación no tiene nada que ver con la ciencia, se ha hundido en el positivismo tal o tal otro conocimiento particular; por su parte, la filosofía especulativa o humanista sólo anula sus funciones de legitimación, lo que explica la crisis que sufre allí donde pretende asumirlas todavía, o reducción el estudio de lógicas o historias de las ideas allí donde ha desistido por realismo.

posmoderna que se dirige hacia un pensamiento mucho más flexible e intertextual, capaz de narrar las diversas transformaciones de la sociedad contemporánea. Pensadores y teóricos como Roland Barthes, Jaques Derrida, y Michel Foucault, principian la alteración de las normativas y de sus formas históricas, posibilitando la apertura de una condición marcada por el disenso y el debate, que implica –como escribe Gianni Vattimo- un modo distinto de experimentar la historia y el tiempo.

La preferencia a la pluralidad, a la diferencia, a la heterogeneidad, a la intertextualidad, abre definitivamente el pensamiento posmoderno donde se establecen las relecturas transformadoras, de otros pensadores vitales para el debate formulado por la conciencia epocal posmoderna: Jean Baudrillard, Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze acompañado por Félix Guattari, y por último Gianni Vattimo, conforman nuevos espacios análisis en los que implican presencia de las diferencias ante la caída o el desgaste del gran relato que tendía hacia un progreso único y universal. Sus narrativas evidencian la preferencia a “la pluralidad de paradigmas concurrentes a la diferencia, a la diseminación, a la heterogeneidad, a las distribuciones nómadas, a la deconstrucción, a la interculturalidad e intertextualidad, al disenso y al antagonismo”<sup>8</sup> y de esta forma realizar una crítica al olvido de espacios estructurales que la modernidad en su devenir había obviado, y de esta manera colocarnos en otros ámbitos de reflexión, que atañen directamente a la pluralidad de un horizonte ilimitado de exploración teórica, que posee un carácter particular, irreductible y no evolucionista.

---

<sup>8</sup> Alfonso de Toro: “Fundamentos epistemológicos de la condición contemporánea: postmodernidad, postcolonialidad en diálogo con Latinoamérica”, en: *Postmodernidad y Postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*, Madrid, Iberoamericana, pp.12-13. La filosofía posmoderna –según el autor- se ofrece como una nueva utopía que al parecer todavía no se ha descubierto a raíz del manto de la modernidad que cubre y acompaña aún nuestro pensamiento, pero la posmodernidad se presenta como la revitalización de los grandes paradigmas totalitarios y de su descentración. Las posiciones de autores como Lyotard, Vattimo, Derrida, Deleuze/Guattari y Baudrillard se despiden de todo rigorismo, y de toda metafísica. Su preferencia por la pluralidad, la diferencia, las distribuciones nómadas, la deconstrucción, la interculturalidad y la intertextualidad, al disenso y al antagonismo, los conduce a plantear un pensamiento absolutamente abierto y que se entiende como parte de una relectura creativa y transformadora de los discursos establecidos en la tradición. No solamente recurren a la tradición filosófica de la época moderna, sino también a la tradición occidental en su totalidad para fundar un nuevo discurso filosófico.

## 1.1 Pensadores de la diferencia: (Contexto de pensamiento europeo)

### a) Roland Barthes: La multiplicidad de los significados

El pensamiento teórico de Roland Barthes aborda la transformación de las estructuras de análisis en los campos de la cultura. Su obra se inicia dentro de los estudios literarios, donde resalta la importancia primordial del lenguaje que comunica el texto literario o una obra de arte cuando circula en una comunidad; en la cual el texto ya no pertenece al autor sino al lector. Este principio de comunicabilidad fuera del contexto de la intención del autor, se encuentra expuesto en su ensayo “*La Muerte del Autor*”<sup>9</sup> de 1968. Barthes en este ensayo se aparta del texto encerrado en sí mismo, para centrar su importancia en las estructuras del texto, en los mitos en él analizados y los signos culturales que se descubren dentro del él, para abrir paso a las lecturas que hablan de la multiplicidad de significados y de los diversos tipos de recepción. Barthes plantea el alejamiento de la figura del autor, concebida como espacio moderno al decirnos que: “El *autor* es un personaje moderno, producido indudablemente por nuestra sociedad, en la medida en que ésta al salir de la Edad Media y gracias al empirismo inglés, el racionalismo francés y la fe personal de la Reforma, descubre el prestigio del individuo o, dicho de otra manera más noble de la ‘persona humana’. Es lógico, por lo tanto,(...) que haya concedido la máxima importancia a la ‘persona’ del autor.”<sup>10</sup>

Barthes descentra esta figura de las formas de análisis que se basaban en la intención del autor y en cómo llegar a esta, pues no se separaba el autor del texto. En

---

<sup>9</sup>Roland Barthes: “La mort de l’ auteur” en: *Oeuvres complètes*, tome II, 1966-1973, París, Seuil, 1994. Edición en castellano: Roland Barthes: “La Muerte del Autor” en: *El susurro del lenguaje. Más allá de palabra y la escritura*, Barcelona, Paidós, 1999.

<sup>10</sup> Roland Barthes: “La Muerte del Autor” en: *El susurro del lenguaje. Más allá de palabra y la escritura*, Barcelona, Paidós, 1999, p 66. Barthes plantea la imagen del autor como construcción moderna en la que se centran todas las acciones o performances, su imperio marca todas las lecturas, de él devienen todos los orígenes, todos los dominios. El autor es un personaje moderno en el que se centran todos los análisis, un sujeto autoconsciente, que debe ser descifrado. Al respecto de esta figura del autor, Barthes aporta dos niveles: uno cuando se cree en el autor y otro sobre el escritor moderno. Barthes argumenta que: Cuando se cree en el autor, éste se concibe siempre como el pasado de su propio libro: El libro y el autor se sitúan por sí mismos en una misma línea, distribuida en un *antes* y un *después*: se supone que el *Autor* es el que nutre al libro, es decir que existe antes que él, que piensa, sufre y vive para él; mantiene con su obra la misma relación de antecedente de un padre son su propio hijo. Por el contrario, el escritor moderno nace a la vez que su texto; no está provisto en absoluto de un ser que preceda o exceda su escritura, no es en absoluto el sujeto cuyo predicado sería el libro; no existe otro tiempo que el de la enunciación, y todo texto está escrito eternamente *aquí* y *ahora*.

este sentido propone el alejamiento que transformaría al texto moderno y la forma de sus lecturas; debido a que –como afirma el mismo Barthes- es el lenguaje y no el autor, el que habla. Esta formulación apertura las lecturas hacia la multiplicidad y la diseminación de significados, que configurará un cambio de las estructuras de análisis; pues el texto tomará importancia en cuanto su red significante, sin orígenes, debido a que –como esgrime Barthes- “El texto es plural. Lo cual no se limita a querer decir que tiene varios sentidos, sino que realiza la misma pluralidad del sentido: una pluralidad *irreductible*”<sup>11</sup>, que atrapa diversos estadios significantes de la cultura, o de los espacios con los que se relacionan los textos. La función de este tipo de análisis se expande a otras disciplinas e intenta poner en tela de juicio las premisas de los saberes centrales, de las figuras de autoridad, donde la multiplicidad de las formas y su inestabilidad hacen imposible mantener totalidades epistemológicas.

Los textos de Barthes hacen referencia al descentramiento, a la importancia de otros lugares culturales, como espacio de estudio y de reflexión, para mostrarnos la posibilidad de contaminación entre diferentes disciplinas. Textos como *Mitologías*, *La cámara lucida* o *Fragmentos de un discurso amoroso*, revelan el estudio de otras prácticas culturales que se refieren a la pluralidad y a la diseminación que acude a la búsqueda necesaria de una intertextualidad e interculturalidad, que se encuentran basadas en la evidenciación de las diferencias, que se habían quedado por fuera de la imagen de la modernidad.

Hallamos en Barthes las referencias que se dirigen al desarme o al desmantelamiento de las estructuras de conocimiento único y de las figuras de autoridad, a favor de la multiplicidad y la diferencia como realidad que se encuentra tanto fuera como dentro del texto; al que se refiere cuando afirma que: “Hoy en día sabemos que un texto no está constituido por una fila de palabras, de las que se desprende un único sentido(...) sino por en espacio de múltiples dimensiones en el que

---

<sup>11</sup>Roland Barthes: “De la obra al texto”, en: *El susurro del lenguaje. Más allá de palabra y la escritura*, ob cit. p77. La función del texto según Barthes resulta del lenguaje, que posee la misma estructura, pero descentrada sin cierre, un sistema sin fin ni centro, como resultado de esto una pluralidad irreductible, capaz de encontrarse en otros textos de la cultura. Ver sobre este tema de la pluralidad los tratamientos que realiza Roland Barthes a otros lugares culturales en los ensayos reunidos bajo el nombre de *Mitologías*, publicado por primera vez en 1957 y con traducción al castellano en 1980.



concuerdan y se contrastan diversas escrituras, ninguna de las cuales es original: el texto es un tejido de citas provenientes de los mil focos de la cultura”<sup>12</sup>

Barthes al argumentar el tejido plural de los textos asume a la multiplicidad, como vía de desarticulación de los encadenantes únicos y de los significados establecidos y pone a prueba los conocimientos disciplinares y las totalidades epistemológicas, a través del estudio de diversos textos culturales que muestran la importancia del lector que los consume. De allí que se inicie la visualización de diversos estratos significantes y su acción dentro de múltiples variables, en la que los textos culturales son definidos desde la pluralidad estereográfica –como escribe el mismo Barthes- al referirse a la multiplicidad de citas que estos comportan, en su eterno rehacerse y citarse. La propuesta de Barthes excede la disciplina literaria de la cual partió, pues la cultura es observada como un sistema de multiplicidad textual, en el que las referencias se encuentran en las prácticas culturales de una sociedad dada, y donde la literatura pasa ser una práctica más de las que se encuentran dentro de todo el sistema socio-cultural.

En esta dirección de multiplicidad de textos el sistema del lenguaje se desarma y se rearma a partir de lo que el mismo Barthes considera el sentido total de la escritura: “un texto está formado por escrituras múltiples, procedentes de varias culturas y que, unas con otras, establecen un diálogo, una parodia, una contestación; pero existe un lugar en el que se recoge toda esa multiplicidad, y ese lugar no es el autor, como hasta hoy se ha dicho, sino el lector: el lector es el espacio mismo en que se inscriben, sin que se pierda ni una, todas las citas que constituyen una escritura, la unidad del texto no esta en su origen sino en su destino”<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup>Roland Barthes: “La Muerte del Autor”: ob cit: p 69. Según Barthes el texto no se encuentra constituido por una fila de palabras, de las que se desprende un único sentido, teológico, en cierto modo (pues sería el mensaje del Autor-Dios), sino por un espacio de múltiple dimensiones en el que se concuerdan y se contrastan diversas escrituras, ninguna de las cuales es la original: el texto es un tejido de citas provenientes de mil focos de la cultura(...) donde el escritor se limita a imitar un gesto siempre anterior nunca original; el único poder que tiene es el de mezclar las escrituras, llevar contrarias a unas con otras, de manera que nunca se pueda uno apoyar en una de ellas.

<sup>13</sup> Idem: p.71. Barthes al argumentar la imagen del sentido total de la escritura se refiere a una frase de Balzac donde: Nadie (es decir, ninguna ‘persona’) la esta diciendo: su fuente, su voz, no es el auténtico lugar de la escritura sino la lectura. Para Barthes la unida del texto no se encuentra en su origen sino en destino del lector, en la lectura a la que se refiere en la frase de Balzac. Barthes realiza la aclaratoria de que este destino del que depende la unidad del texto, ya no puede seguir siendo personal: el lector es un hombre sin historia, sin biografía, sin sicología; él es tan sólo ese *alguien* que mantiene reunidas en un mismo campo todas las huellas que constituyen el escrito.

El proceso enunciado por Barthes, cuestiona e inicia el dismantelamiento del origen de las estructuras de poder significante y de la autoridad que estas poseen en lo distintos campos de la cultura, para de esta manera accionar otra forma de pensar las nociones que se extienden hacia otro tipo de prácticas no incluidas bajo los parámetros formalistas que Barthes ataca. Los textos deben ser analizados desde una visión plural e inestable, resaltando la importancia de su destino, el cual se encontrará inscrito en el campo de las heterogeneidades y de las diferencias de los lectores que los consumen y en las que se pretende, una descentramiento que funcione y active los campos de una textualidad plural, que no sólo cuestiona la unidireccionalidad del sentido, sino que constituya “una pluralidad *irreductible* (y no solamente aceptable). El texto no es coexistencia de sentido, sino paso, travesía; no puede depender de una interpretación, ni siquiera de una interpretación liberal, sino de una explosión, una diseminación. La pluralidad del texto, en efecto, se basa, no en la ambigüedad de los contenidos, sino en lo que podría llamarse la *pluralidad estereográfica* de los significantes que lo tejen”.<sup>14</sup>

Entramos con Barthes en el campo de las pluralidades, formuladas desde el afuera del texto, una necesidad de análisis planteada desde la intertextualidad en la que la diseminación y la multiplicidad serán organizadas por el destino del texto, que se centrará en una multiplicidad igual creada por el lector, en medio de una combinatoria única de códigos reconocibles –como escribe el mismo Barthes-. A partir de allí se producirá la explosión y la diseminación de diversos significantes culturales, en un paseo de diferencia que nunca más volverá a repetirse, más que como diferencia, como esgrime el autor- La posibilidad del dismantelamiento de las estructuras significantes y de su eterno rehacerse en la diferencia enunciada por Roland Barthes se expandirá a otras áreas del pensamiento, donde los textos culturales y sus prácticas pueden ser analizadas fuera del valor del texto en sí mismo, como desciframiento de un eje central, sino que a partir de la *Muerte del autor*, los textos se consoliden en medio de sus travesías, en la diversidad de las redes significantes, y la multiplicidad de relaciones que se constituyen en las acciones culturales del destino colocadas ahora en la intertextualidad en la que se encuentran

---

<sup>14</sup> Roland Barthes: “De la obra al texto”: ob cit. p 77. Para Barthes la pluralidad del texto radica en la multiplicidad de tejidos que lo constituyen, donde el texto no puede ser él mismo más que en su diferencia (lo cual no quiere decir su individualidad); su lectura es *semelfactiva* (lo cual vuelve ilusoria cualquier ciencia inductiva-deductiva de los textos: no hay una gramática del texto), y no obstante está enteramente entretejido de citas, referencias, ecos: lenguajes culturales, antecedentes o contemporáneos, que lo atraviesan de lado a lado en una amplia estereofonía.

inmersos, para evidenciar y colocar en tela de juicio los saberes estables consolidados en el centro de las formas representacionales y enunciativas de la modernidad.

### **b) Jacques Derrida: La deconstrucción y la *Différance***

La pluralidad, la inestabilidad y la diseminación evidenciada en los textos de Roland Barthes, contribuyen de manera determinante a la apertura a otros espectros teóricos y de análisis que se constituirán dentro de otras visiones que acuden a las diferencias como centro de sus reflexiones, en fuera de sí, donde los criterios establecidos en torno a la lengua y la escritura, a la filosofía y a los campos culturales, son sometidos a una revisión, donde las oposiciones tradicionales –como escribe el teórico norteamericano Jonathan Culler- muestran una coexistencia no pacífica de términos contrapuestos, sino una violenta jerarquía. Esta condición evidencia que uno de los términos domina al otro e intervenir tal oposición, es intervenir la jerarquía, desde un espacio interpretativo que parte desde el propio sistema de significación, pero “en contra de los sistemas preestablecidos e irrefutablemente válidos(...) para demostrar las flaquezas y los problemas de los discursos, abogando por la pluralidad de los sistemas(...) acentuando que cada nuevo discurso produce nuevos textos”<sup>15</sup> y de esta forma, poder enunciar las situaciones teóricas que permiten la desarticulación y desmantelamiento de las estructuras de la significación normatizadas. De allí conformar el descentramiento y la diseminación que Jacques Derrida argumenta en las teorías de la *différance* y la deconstrucción como estrategias de pluralidad.

La *Différance*<sup>16</sup> es asumida por Derrida como categoría de análisis en cuanto a la pluralidad de los transcurso de los textos y de sus multiplicidades. *La Différance y la Escritura y la Diferencia* publicados en el año de 1967 y 1968, se presentan como textos determinantes para el estudio de las formas del conocimiento que relacionan diferentes conexiones intertextuales, en las que las estructuras normales son

---

<sup>15</sup> Alfonso de Toro: “Fundamentos epistemológicos de la condición contemporánea: postmodernidad, poscolonialidad en diálogo con Latinoamérica”, en: *Postmodernidad y poscolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*, Alfonso de Toro (ed.), Madrid, Iberoamericana, 1997, p 13. De Toro argumenta que Derrida somete a revisión la cultura, la teoría de la lengua y la filosofía occidental desde un punto deconstruccionista, a los cuales lee e interpreta desde sus propios sistemas, pero en contra de los principios preestablecidos e irrefutablemente válidos. Para Derrida –según el autor- cada nuevo discurso produce nuevos textos, en el sentido de la pluralidad de transcurso donde la significación de los elementos en juego se dispersa.

<sup>16</sup> Jacques Derrida: *La différance*, Conferencia pronunciada en la Sociedad Francesa de Filosofía, el 27 de enero de 1968 y publicada simultáneamente en el *Bulletin de la Société française de philosophie*, julio-septiembre de 1968 y en *Theorie d'ensemble*, Seuil, París, 1968, versión en castellano: Jacques Derrida: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998.

deconstruidas, a partir de una diferencia que se hace inaudible como argumenta Derrida. Deconstruir desde la *différance* es invertir las jerarquías, que –como escribe el mismo Derrida- pone en juego “una acción doble, un doble silencio, una escritura doble, pone en práctica una *inversión* de la oposición clásica y un *corrimiento* general del sistema. Será sólo con esa condición como la deconstrucción podrá ofrecer los medios para *intervenir* en el campo de las oposiciones que crítica y que es también un campo de fuerzas no discursivas”<sup>17</sup>.

Derrida formula en la palabra *différance* una estrategia de pluralidad que transforma en evidencia las fuerzas no discursivas, que se implican en la escritura misma de la escritura –como esgrime el mismo autor-. *Différance* propone un cambio de la grafía de la ‘e’ y de la ‘a’, con la que podría determinarse la difer(e)ncia y la difer(a)ncia para proyectar, a “la estructura de una intrincación, de un tejido, de un cruce que dejará partir de nuevo los diferentes hilos y las distintas líneas de sentido –o de fuerza- igual que estará lista para anudar otras”<sup>18</sup> y de esta forma hacer visible el sentido que conduce a una relación de inestabilidad de las jerarquías, en la que se alteran las estructuras clásicas de los fonemas que inician la escritura de la *différance*.

La alteración producida en el cambio de las letras ‘e’ y ‘a’, constituye el desmantelamiento de una estructura de diferencia a la que Derrida se refiere como: “Diré pues en principio que la diferencia no es una palabra ni un concepto, me ha parecido estratégicamente lo más propio para ser pensado(...) Ahora bien, la palabra

---

<sup>17</sup> Jaques Derrida: *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1972, p 392, citado por: Jonathan Culler en: *Sobre la deconstrucción, Teoría y crítica después del estructuralismo*, Salamanca, Cátedra, 1992, pp 79-80. Según Jonathan Culler la deconstrucción opera dentro de los límites del sistema, para resquebrajarlo, desde una cierta perspectiva externa que no puede nombrar o describir, lo que la historia puede haber ocultado o excluido, constituyéndose como historia a través de esta represión en la que encuentra un reto. Deconstruir un discurso equivale a mostrar como anula la filosofía que expresa, o las oposiciones jerárquicas sobre las que se basa, y esto identificando en el texto las operaciones retóricas que dan lugar a la supuesta base de argumentación, el concepto clave o premisas.

<sup>18</sup> Jacques Derrida: “La *différance*”, en: *Derrida en Castellano* [http://personales.ciudad.com.ar/Derrida/la\\_différance.htm](http://personales.ciudad.com.ar/Derrida/la_différance.htm) ,(en línea), 02/07/ 01.p.1. El texto realizado por Derrida en cuanto a las argumentaciones de la *différance*, es iniciado de la siguiente forma: Hablaré, pues de una letra. De la primera, si hay que creer en el alfabeto y a la mayor parte de las especulaciones que se han aventurado al respecto. Hablaré de la letra a, de esta primera letra que ha podido parecer necesario introducir, en la escritura de la palabra *Différance*, y ello en el curso de una escritura sobre la escritura y cuyos diferentes trayectos se encuentran. *Différance* no es ni una palabra ni un concepto, es más bien un sistema general de una economía habría podido hacer, de describir historias, de contar etapas, texto a texto, contexto a contexto, mostrando cada vez que economía ha podido imponer este desarreglo gráfico, en la agrupación de *Différance*, como diferencial/diferente, y diferente/desvanecencia, al operar el cambio de la ‘e’ y la ‘a’ que en castellano tendría la posible traducción de diferencia, que si bien no suena igual que diferencia –como ocurre en el francés *différance*-, presenta no obstante la misma variación a/e.

difer(e)ncia nunca ha permitido remitir a diferir como temporización ni a lo diferente como polemos. Es esta pérdida de sentido lo que debería compensar –económicamente- la palabra difer(a)ncia”<sup>19</sup> y es en torno a esta compensación donde la palabra que propone Derrida como difer(a)ncia enuncia el proceso que une los trayectos del espacio del diferir, del espaciamento y de la temporización las formas de significación, ausentes en la difer(e)ncia, que sólo designa –según Derrida- la causalidad constituyente productiva y originaria, el proceso de ruptura y de división cuyos diferentes o diferencias serían efectos o productos constituidos.

La difer(a)ncia vendría a constituir otras formulaciones de significación, ocultas o desplazadas dentro de los significantes puros de la difer(e)ncia. La difer(a)ncia manifiesta y compensa las presencia diferidas, no requeridas en los constituyentes únicos del texto; en los cuales se evidencia –como escribe Derrida- que estos constituyentes únicos y los diferidos están “por derecho y esencialmente inscritos en una cadena o un sistema en el interior del cual remite a otro, a los otros conceptos por un juego sistemático de diferencias. Un juego tal, la difer(a)ncia, ya no es entonces simplemente un concepto, sino la posibilidad de la conceptualidad, del proceso y del sistema clasificador en general.”<sup>20</sup>

La ubicación de las diferencias en el entramado de la significación de las difer(a)ncias y de su temporización, abre la posibilidad de analizar los sistemas culturales desde la intervención de las jerarquías y de la articulación de las cadenas de

---

<sup>19</sup> Idem: p. 4. Derrida esgrime una diferencia entre la diferencia con ‘e’ y la diferencia con ‘a’. La difer(e)ncia no permite remitir a la acción de diferir, de tomar en cuenta el tiempo y las fuerzas que en una operación implica un cálculo económico, un rodeo, una demora, un retraso, una representación, que puede ser resumida –según el autor- en la palabra temporización. La palabra difer(e)ncia no remite a las temporizaciones, sino a las referencias constituidas, trayendo como consecuencia una pérdida de sentido que debe ser compensada por medio de la difer(a)ncia con la cual remite no sólo como toda significación, a ser sostenida por un discurso o un contexto interpretativo, sino también de alguna manera por sí misma, o al menos más fácilmente por sí misma que cualquier otra palabra, viniendo la inmediatamente del participio presente (diferiendo) y aproximándonos a la acción en el curso de diferir, antes incluso que haya producido un efecto constituido en diferente o en diferencia con ‘e’. Pero aproximándonos al núcleo infinitivo y activo del diferir, diferencia con ‘a’ neutraliza lo que denota el infinitivo como simple activo.

<sup>20</sup> Idem: p 6. Derrida argumenta que lo que hay de idea o de materia fónica en un signo importa menos que lo que hay a su alrededor en los otros signos. De allí que el autor considere extraer como primera consecuencia que el concepto del significado no está nunca presente en sí mismo, en una presencia suficiente que no conducirá más que a sí misma. Todo concepto está por derecho y esencialmente inscrito en una cadena o en un sistema en el interior del cual remite a otro, a los otros conceptos, por un juego sistemático de diferencias. Un juego tal, la difer(a)ncia, ya no es entonces simplemente un concepto, sino la posibilidad de la conceptualidad, del proceso del sistema en general. Por la misma razón, la difer(a)ncia, que no es un concepto, no es una mera palabra, es decir, lo que se representa como una unidad tranquila y presente autorreferente, de un concepto y una fonía.

significación múltiple en donde la unidad central de significación constituida en lo dif(e)rente es dislocada constantemente por la pluralidad y la diseminación que producen la pluralidad de los transcurros, en los cuales no se encuentran –como escribe Alfonso de Toro– unidades limpias, ni tipos ideales, sino muy por el contrario se descubren unidades sucias que se conectan con otros elementos, con otras cadenas de sustituciones que difieren en espaciamiento y la temporización, en medio de una libre combinatoria de trayectos. El movimiento activo de la difer(a)ncia aparece en la escena de la presencia, se relaciona con otra cosa –como escribe Derrida–, convirtiéndose en intervalo, en espaciamiento, en temporización. La difer(a)ncia, es un espacio que no tiene origen, que se manifiesta en el presente, revelando sus recorridos plurales, en los que las dislocaciones de la significación diferida ponen en marcha el mecanismo del diferir en el juego de la dispersión de la multiplicidad de las cadenas de significado.

La difer(a)ncia no constituye unidades limpias de significación, formulan unidades sin origen, que conectan elementos diversos de intertextualidad, para abrir posibles y nuevas trayectorias de significación, causando por ende la indeterminación y la diseminación que ubicara a las unidades sucias en el centro de las estructuras de análisis, y de esta manera poder deconstruir el sentido establecido por la dif(e)rencia, como consecuencia.

De allí que la *différance* ofrezca otras posibilidades de lectura, ante el desmantelamiento de las figuras de autoridad y así poder subvertir las formas de las totalidades epistemológicas. La deconstrucción y la difer(a)ncia se determinan en la argumentación derridiana de que “es estructura y un movimiento que no se puede concebir a partir de la oposición presencia/ausencia. *Différance* es el juego sistemático de diferencias, de huellas de diferencias, del ordenamiento, por el que los elementos se relacionan unos con otros. Este ordenamiento es la producción simultáneamente activa y pasiva (...) de intervalos sin los cuales los términos plenos no podrían

significar, no podrían funcionar.<sup>21</sup> La imbricación de las dif(e)ncias y las difer(a)nacias, implica –como escribe Derrida- a la diferencia en la que todos los textos son diferencias encadenadas, no sólo desde su diferencia originaria, sino también en el rodeo temporalizador del diferir, del aplazar y del ser distinto, contaminados en los diversos trayectos por unidades sucias de significación. La difer(a)ncia deconstruye el paso de un diferente a otro, procede a estudiar aspectos antes velados por los discursos totalizadores, proponen las parejas en oposición de las que vive nuestro discurso para ver ahí no borrarse.

Derrida argumenta en su ensayo sobre la *Différance* que, el no borrarse de la oposición y de las jerarquías abre paso al enunciarse de una necesidad tal que uno de los términos aparezca como la diferencia del otro, como el otro diferido en la economía del mismo y de esta manera Derrida propone deconstruir la cultura para mostrarla como naturaleza diferida-diferente, en medio de la ausencia/presencia de los registros de la difer(a)ncia, de aquello que excede a la presencia, y con lo cual se haga temblar a la totalidad; ante lo que Derrida manifiesta como un despliegue histórico, en el cual la difer(a)ncia señala el movimiento de ese despliegue.

Derrida arguye a este despliegue, como una situación ocasionada en el presente del texto, de la significación y de las múltiples acciones de la cultura, contextos en los cuales se producen las diferentes combinaciones del diferenciarse y del posponer, del espaciamiento y de la temporización, es decir “que el significado no tiene sentido fuera de un contexto, de un tiempo y de un espacio. Existe, pues, la diferencia entre un significado en una de las condiciones y en otras. Existe también el posponer del acto de significar hasta otro contexto(...)Lo que tenemos es una cadena interminable de significados(...) en la que lo importante es deconstruir(...) para llegar a un significado que explique –a ese otro dentro de su contexto proponiendo un orden opuesto a las categorías del yo/otro(...) destruyéndose esta oposición y generando

---

<sup>21</sup> Jaques Derrida: *Positions*, París, Minuit, 1992, pp.38-39, citado por: Jonathan Culler en: *Sobre la deconstrucción, Teoría y crítica después del estructuralismo*, Salamanca, Catedra, 1992, p 89. El término *différance*, que Derrida introduce, alude a la alternancia insoluble y no sintetizable entre las perspectivas de las estructuras y el hecho. El verbo *différer* significa diferir en sus dos acepciones (aplazar y ser distinto de). *Différance*, se pronuncia exactamente igual que *différence*, pero la terminación *ance*, que se usa para crear nombres verbales, la convierte en una forma nueva que significa “diferencia-diferenciador-aplazamiento”. Así *différance* con a designa tanto a una diferencia pasiva que ya se da en tanto que condición de la significación, como a un acto diferenciador. La *a* de *différance* indica una indecisión en lo referente a actividad y pasividad, la misma no puede sin embargo ser dominada y organizada por esta oposición.

otro lenguaje y otro y otro. Con la diferencia en el centro de la estructura cualquiera que sea –se puede cuestionar todas las estructuras y toda “autoridad” (...)”<sup>22</sup>

La difer(a)ncia y la deconstrucción se encuentran planteadas de como herramientas para problematizar las ideas totalizadoras de las jerarquías estructurales, de los elementos básicos de oposición, para ser pensados ahora en el orden opuesto de un movimiento postergado. En el cual las formas de significación estallan al encontrarse con la diversidad de significantes y de los recorridos que estos pueden trazarse, en el que todo es y no es lo que significa. De manera al deconstruir las epistemologías totalizadoras, emergen otras articulaciones significantes, otras formas de narración que se constituyen desde las relaciones de las trayectorias plurales, en las que la colocación de la multiplicidad y su difer(a)ncia en el centro de las estructuras, afectan a las situaciones de diversos contextos interpretativos, para de esta manera lograr otras visiones, más abiertas y plurales sobre las relaciones que cruzan los distintos aspectos de las culturas.

### **c) Gilles Deleuze: La diferencia y el rizoma**

Los heterogéneos recorridos de las pluralidades y las diseminaciones, se manifiestan en diversos espectros teóricos, en los que se analizan y se hacen tangibles las formas significantes de las diferencias, de sus posibles interconexiones, abiertas y flexibles. La libre combinatoria de las diferencias y de sus dimensiones de sentido, permite la exteriorización de los principios de heterogeneidad, de multiplicidad, de ruptura asignificante, de cartografía, y de decalcomanía. Estos principios son argumentados en las teorías expuestas en los trabajos de Gilles Deleuze, acompañado en algunos casos por Félix Guattari. Las diferencias concebidas como libre combinación permiten a Gilles Deleuze analizar y cuestionar la formulación

---

<sup>22</sup> Carmen Chaves Tesser: “El Debate Teórico Actual” en: *Más allá de la pos-modernidad. El discurso antrópico y sus praxis en la cultura iberoamericana*, Madrid, Miletto, 1999, p 16. Ver de la misma autora el texto disponible electrónicamente: “El Debate Teórico Actual”, en: *Teorías sin Disciplina*, <http://ensayo.rom.uga.edu/critica/teoria/tesser/>, (en línea), 26/03/01, pp 11-12. Según la autora Derrida crea neologismos para explicar sus ideas, pues asume la posibilidad de estudiar las estructuras sin una toma de conciencia previa de que formamos parte de la estructura cultural a la que pertenecemos. Para Derrida, todas las palabras pueden ser símbolos metafóricos, signos metafóricos, y el significado mismo de una metáfora. El neologismo creado por Derrida en la palabra *différence* es una mezcla de los significados de diferir: diferenciarse y posponer, es decir, el de un tiempo y el de un espacio: Existe, pues, la diferencia entre un significado en una de las condiciones y en otra: existe también el posponer del acto de significar hasta otro contexto. Es decir. A medida que el lector capta el significado de la palabra, ésta y pertenece a otro contexto y por lo tanto ya ha cambiado, de manera que nunca se puede fijar, desde el punto de vista de la palabra un significado. Lo que tenemos es una cadena interminable de significados.



de postulados únicos a partir de la negación de las estructuras profundas de significación, donde sistemas de diversa naturaleza (socio-culturales, económicos o políticos) son considerados dentro de la multiplicidad, en la que no existe objeto y sujeto, pues lo que se observan son líneas de fuga que imposibilitan los dualismos jerárquicos. De allí que la labor principal de Gilles Deleuze se determine en el análisis sobre las diferencias, la argumentación de los rizomas y el pensamiento nómada que tomaran forma en las obras publicadas entre los años de 1968 y 1976.

Las diferencias constituyen para Gilles Deleuze campos abiertos de sentido, enunciados dentro de la inestabilidad de la subjetividad occidental, a la que el teórico accede por medio de flujos externos, que le llevan al devenir y a la transformación de las subjetividades y sus posibles construcciones de significación. Deleuze coloca la centralidad del yo moderno estable en un proceso de deriva. Deriva que se encuentra inscrita dentro de los efectos de fenómenos múltiples, manifestando la inestabilidad por medio de las diversas y las múltiples conexiones que se componen en el contacto del sujeto con la heterogeneidad, el movimiento y la desterritorialización. Las teorías deleuzianas abandonan todo principio de generalidad para incluir las diferencias, en los campos de las repeticiones. Campo último, en el cual las diferencias se encuentran en el momento en que la repetición difiere de la generalidad, por una suerte de sentido común, de un buen sentido común, lo que lleva a las diferencias a ser representadas, a ser domesticadas para entrar en el campo de los significantes universales.

Las diferencias de esta forma se encuentran -como argumenta Gilles Deleuze en su texto *Diferencia y Repetición* publicado en 1969-; “sometidas a las exigencias de la representación, ni se piensa en sí misma, ni puede pensarse. La cuestión de si <<siempre>> estuvo sometida a tales exigencias y por qué razones debe ser examinada de cerca. Pero parece que las *disparidades* puras forman, o bien el más allá de un entendimiento divino inaccesible a nuestro pensamiento representacional, o bien al más acá infernal, insondable para nosotros, del océano de la desemejanza. De todas maneras, la diferencia en sí misma parece excluir toda relación de lo diferente con lo diferente que pudiera hacerla pensable. Pensable, al parecer, sólo se vuelve cuando se le domestica, es decir cuando se somete al cuádruple yugo de la representación: la identidad del concepto, la oposición en predicado, la analogía en el

juicio y la semejanza en la percepción”<sup>23</sup>. La domesticación atrapa a las diferencias dentro de una estructura cognitiva y representacional, en la que las semejanzas no difieran de lo conocido, y de esta manera convertirlas en organización, en estructura, en la que el concepto de diferencia funcione de forma estable al contraponerse a otro. Las multiplicidades diferenciales en este sentido serían transfiguradas en elementos finitos de conocimiento, que al ser pensables se disiparían en el no ser. Proceso que para Gilles Deleuze impide a la diferencia las posibilidades del descentramiento de los universales o de los conceptos totalizadores.

La diferencia debe ser tomada desde las oscilaciones con las que arma y desarma, diversos factores que encadenan de manera libre los sentidos y las significaciones dentro de los segmentos en que las cadenas de las diferencias fracturan y descomponen el sentido común representacional del pensamiento occidental, visto por Gilles Deleuze como ‘razón pura’, representación que se “esfuerza en vano por hacerse infinita, ya que *no adquiere el poder de afirmar la divergencia ni el descentramiento*. Le hace falta un mundo convergente y monocéntrico: un mundo en el que sólo en apariencia se está ebrio, en donde la razón se hace la ebria y canta una melopea dionisiaca, pero sigue siendo razón <<pura>>. Y es que la razón suficiente o el fundamento, no es otra cosa que el medio para hacer reinar lo idéntico sobre lo infinito como tal.”<sup>24</sup>

En este sentido se establecen en el texto *Diferencia y Repetición* las tensiones que se originan entre la diferencia y lo idéntico. Deleuze examina de manera exhaustiva las relaciones entre un monocentro y las diferencias. El posicionamiento

---

<sup>23</sup> Gilles Deleuze: *Diferencia y repetición*, Madrid, Jucar, 1988, p.417. El texto original: Gilles Deleuze: *Répétition et Différence*, París, Presses Universitaires de France, 1969. La diferencia enunciada por Gilles Deleuze es aquello que escapa de la generalidad, imposible de ser pensada, de ser atrapada por el sistema de conocimiento y de representación establecido. Para argumentar este tipo de planteamiento Deleuze se apoya en las argumentaciones de Michel Foucault al decir que: Si existe, como Foucault claramente ha mostrado, un mundo clásico de la representación, se define por esas cuatro dimensiones que lo enmarcan y lo coordinan. Se trata de las cuatro raíces del principio de la razón suficiente: la identidad del concepto, que se refleja en una *ratio cognoscendi*; la oposición del predicado, que se desarrolla en una *ratio fiendi*; la analogía del juicio, que se distribuye en una *ratio essendi*; y la semejanza de la percepción, que determina una *ratio agendi*. Toda otra diferencia, toda diferencia que no arraigue de esta manera, será desmesurada, descoordinada, inorgánica: demasiado grande o demasiado pequeña, no para ser pensada, sino simplemente para ser.

<sup>24</sup> Idem: pp 419-420: Gilles Deleuze argumenta que la incomponibilidad de los mundos se decide por la vencidad de las singularidades que vendrían a inspirar series divergentes entre ellas. En una palabra, la representación se esfuerza en vano por hacerse infinita.(...) Le hace falta un mundo convergente y monocéntrico, en el que hacer reinar lo idéntico sobre lo infinito como tal, y hacer penetrar en el infinito la continuidad de lo semejante, la relación analógica, la oposición de predicados. A esto se reduce –según Deleuze- la originalidad de la razón suficiente y pura: mejor garantizar el sometimiento de la diferencia al cuádruplo yugo.

del teórico en su texto es clarificador en cuanto al concepto de la diferencia, que pone en juego una teoría infinita, para atrapar semejanzas y desemejanzas, fuera y dentro de las generalidades, en la que lo Mismo no es uno, si no que este sujeto central comprende al otro, proceso mediante el cual el Mismo y el Otro se disfrazan, en su encadenamiento de significaciones.

Deleuze expone al Mismo atrapado en la repetición de los semejantes que cargan dentro de sí la diferencia, que se presenta dependiendo del tipo de intensidades de sentido a las que se encuentre sometido. Estas intensidades se encuentran en el exterior, y pueden colocarse en medio de los contextos sociales, culturales, económicos y otros, que se hacen manifiestos en la idea de una diferencia que representa el lado oculto de las leyes del sentido común occidental. La diferencia entonces no debe ser inscrita como argumenta Deleuze –en su ensayo *Repetición y diferencia* publicado en 1969, dentro la generalidad, sino en el encuentro de la repetición como semejanza, y de la diferencia como, “interferencias y cruzamientos entre esas dos líneas, una concerniente a la esencia de la repetición, la otra a la idea de la diferencia”<sup>25</sup>

La intersección de las líneas de pensamiento divergente: una estable, la de la repetición, y otra inestable, la de la diferencia, encuentran su determinación en las argumentaciones teóricas construidas por Gilles Deleuze acompañado por Félix Guattari en su texto *Rizoma (Introducción)* publicado en 1976. Ambos autores estudian y analizan las posibilidades de sentido que pueden hallarse en imágenes como la heterogeneidad, como espacio que modifica a las intensidades externas en otras formas de composición de los lugares de la diversidad. Estos incrementan la inestabilidad y en ella aparece el pliegue como condición de entrada y de salida de diversas intensidades cargadas de sentido; en las cuales el exterior y el interior de la

---

<sup>25</sup> Gilles Deleuze: “Repetición y diferencia” en: Michel Foucault, Gilles Deleuze: *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia*, Barcelona, Anagrama, 1995, p.105. Las argumentaciones de Deleuze en este ensayo se dirigen al escape de las generalidades. El autor argumenta que: En realidad, en tanto que inscribamos la diferencia en el concepto en el general, no poseeremos ninguna Idea singular de la diferencia, permaneceremos sólo en el elemento de una diferencia ya mediatizada por la representación. Nos encontramos pues ante dos cuestiones. La primera radica en saber cuál es el concepto de la diferencia, que no se reduce a la simple diferencia conceptual, sino que reclama una Idea propia, como una singularidad en la Idea. La segunda radica en saber cuál es la esencia de la repetición, que no se reduce a una diferencia sin concepto, que no se confunde con el carácter aparente de los objetos representados bajo un mismo concepto, pero que manifiesta a su vez la singularidad como poder de la Idea. El encuentro de las dos nociones, diferencia y repetición, ya no puede ser planteado desde el principio, sino que debe aparecer gracias a interferencias y cruzamientos entre estas dos líneas.

repetición y la diferencia funcionan como medios acumulativos de conocimiento y de significado que se despliegan dentro de la individuación diferencial y los mundos posibles. Las intensidades y sus individuaciones diferenciales configuran –según Deleuze- diversos pliegues en los cuales “las líneas varían a cada instante, se pueden componer de diferentes maneras, paquetes de líneas, longitudes y latitudes, trópicos y meridianos, etc. No hay mono- flujo. –sólo- Diferencia, multiplicidad y devenir: no hay garantía de estabilidad, en la subjetividad constituida todo lo contrario, certeza de un devenir infinito en el baile de los acontecimientos”<sup>26</sup>

Deleuze argumenta en medio del devenir y de la inestabilidad la constitución de colecciones abiertas de intensidades, en las que es necesario producir sentido a través de la acción de los rizomas que descentran y reorganizan los flujos externos e internos, que se cruzan en diversos textos o realidades, para concentrar el análisis en las formas de descentración, por las cuales las diferencias se hacen patentes como líneas de transformación, por medio de los distintos recorridos que conducen a la inestabilidad de las superficies de individuación, dentro de un constante devenir, en el que las líneas o rizomas de sentido fracturan los universales, a través de la formulación que Deleuze y Guattari, manifiestan cuando argumentan que: “hay líneas de articulación o de segmentariedad, estratos territorialidades; pero también hay líneas de fuga, movimientos de desterritorialización y destratificación,”<sup>27</sup> que configuran una multiplicidad que se determina en la ruptura de la raíz principal, única, alrededor de la

---

<sup>26</sup> Gilles Deleuze, G –Parnet: *Diálogos*, Valencia, Pre-Textos, 1980, p.115. Citado por: Juan Manuel Aragües: “Problemas deleuzianos de la subjetividad” en: *Gilles Deleuze. Un pensamiento nómada*, Juan Manuel Aragües (coord.), Zaragoza, Mira, 1997, pp.13-14. Las individuaciones y las subjetividades deben ser comprendidas desde los efectos exteriores descritos en términos de inestabilidad, de devenir y cambio. Las subjetividades pliegan de manera diversa el mundo y a los acontecimientos, lo que nos coloca ante una filosofía del devenir y de la diferencia. Para Deleuze los individuos no son proyectos, sino colecciones de acontecimientos, flujos de intensidades variables y nómadas. Estamos compuestos – argumenta Deleuze- de líneas que varían a cada instante, que se pueden combinar de diferentes maneras, paquetes de líneas, longitudes y latitudes, trópicos, meridianos, etc. No hay mono flujo. Más que una historia, el análisis del inconsciente debería ser una geografía. Diferentes mundos posibles como diferentes hacer de acontecimientos se depositan, inestablemente, en devenir, sobre una superficie de individuación. Ello implica, que la realidad es compartida con otras superficies de individuación con el Otro que es quien garantiza la individuación del mundo.

<sup>27</sup> Gilles Deleuze, Félix Guattari: *Rizoma (introducción)*, Valencia, Pre-textos, 1977 p 8. Texto original: Gilles Deleuze, Félix Guattari: *Rhizome*, París, Minuit, 1976. Para Deleuze y Guattari en todas las cosas, hay líneas de articulación o de segmentariedad, estratos, territorialidades, pero también líneas de fuga, movimientos de desterritorialización y de destratificación. Las velocidades comparadas de circulación de los flujos siguiendo estas líneas entrañan fenómeno de retraso relativo, de viscosidad o, al contrario, fenómenos de precipitación y ruptura. Todo esto, las líneas y las velocidades medibles, constituye una composición maquina. Para ampliar información sobre este tratamiento ver: Gilles Deleuze y Félix Guattari: *El Anti-Edipo*, Barcelona, Barral, 1973.

cual se colocan o se generan los componentes binarios de la modernidad. Ruptura que Deleuze y Guattari describen como la pérdida del pivote central de raíz principal, para convertirse en un caos. De aquí que el rizoma propuesto por los autores se encuentre en medio de la acción en la que “lo múltiple *hay que hacerlo*, no añadiendo una dimensión superior, sino al contrario lo más simple posible(...) Tal sistema podría denominarse rizoma. Un rizoma como tronco subterráneo se distingue absolutamente de las raíces y raicillas(...) El rizoma en sí mismo tiene formas muy diversas, desde su extensión superficial ramificada en todos los sentidos, hasta sus concreciones en bulbos y tubérculos”<sup>28</sup>

El rizoma, este tronco subterráneo -continuando con la formulación de Deleuze y Guattari- se moviliza bajo varios principios que ya se encontraban esbozados en los textos referentes a la repetición y la diferencia. Ahora más desarrollados bajo la imagen ramificada del sentido. Dichos principios para Deleuze y Guattari se manifiestan en:

1.- Conexión y heterogeneidad: cualquier rizoma puede conectarse con otro de forma abierta y sin jerarquías, sin remitir a otro. Fracturando de esta forma los encadenantes sígnicos establecidos como referencias. De manera que un rizoma “no cesaría de conectar eslabones semióticos, las organizaciones de poder, las circunstancias que remiten a las artes, a las ciencias, a las luchas sociales.”<sup>29</sup> Estas conexiones heterogéneas fracturan los presupuestos homogéneos, al vincular arbitrariamente diferentes puntos de sentido que proporcionan un cambio de forma, debido a su accidentalidad, en la que se aprecia la negación de las estructuras profundas de los dualismos.

---

<sup>28</sup> Idem: p 15. Para Gilles Deleuze y Félix Guattari lo verdaderamente necesario es la realización de la ruptura de sistemas como el dualismo, la complementariedad del sujeto y de un objeto, de una realidad natural y de una realidad espiritual. En estos la unidad no deja nunca de ser contrariada e impedida en el objeto, mientras que un nuevo tipo de unidad triunfa en el sujeto. Para ambos autores el mundo ha perdido su pivote, el sujeto ya ni siquiera puede dicotomizar, pero accede a una unidad más alta de ambivalencia o sobre determinación, en una dimensión siempre suplementaria a la de su objeto. El mundo se ha convertido en un caos, pero – esgrimen los autores- el libro queda como imagen del mundo, caosmo-raicilla, en vez de cosmos-raíz. Para los autores estas caosmos-raicillas son el principio de los rizomas, donde lo múltiple hay que hacerlo, no añadiendo una dimensión superior, sino al contrario lo más simple posible, fuerza de sobriedad, al nivel de las dimensiones de que se dispone, siempre n-1 (solo así es como el uno forma parte de lo múltiple, estando sustraído) Sustraer lo único de la multiplicidad a constituir, escribir a n-1.

<sup>29</sup> Idem: p 17. La imagen de eslabón semiótico para los autores se define en un tubérculo que aglomera actos muy diversos, lingüísticos, pero también perceptivos, mímicos, gestuales, cogitativos; pues no hay lengua en sí, ni universalidad de lenguaje, sino una concurrencia de dialectos, de patois, de argots, de lenguas especiales.

La conexión y la heterogeneidad enlazan áreas sígnicas diversas, de naturalezas múltiples con las que se muestra que no existen comunidades homogéneas.

2.- La multiplicidad: el campo de las multiplicidades debe ser entendido como el lugar donde la falta de objeto y sujeto acarrea que los centros de significación pierden su sentido. Deleuze y Guattari argumentan que las multiplicidades son rizomáticas, “no tiene sujeto ni objeto, sino algunas determinaciones, magnitudes, dimensiones que no pueden crecer sin que cambie de naturaleza”<sup>30</sup>. La multiplicidad se manifiesta de esta forma en movimiento continuo, de transformación, en el que se demuestran sólo líneas de intensidades, desde el aspecto exterior. La multiplicidad se configura en red, en líneas de fuga, que cambian al componerse y combinarse con otras, sin significantes universales. Estas redes de líneas de fuga múltiples carecen de un sujeto único que afecta la interioridad del otro. Ellas conforman el recorrido de las diversidades sin significados precisos, o lo que se argumenta como asignificación.

En las multiplicidades no se encuentra la significación “hasta que se produce en una multiplicidad una toma de poder por el significante, o un proceso correspondiente de subjetivación: así la unidad-pivote que funda un conjunto de relaciones bi-unívocas entre elementos ocultos objetivos, o bien el Uno que se divide siguiendo la ley de una lógica binaria de la diferenciación. La unidad siempre actúa en el seno de una dimensión vacía(...) Pero justamente, un rizoma o multiplicidad no se deja recodificar, no dispone nunca de ninguna dimensión suplementaria al número de líneas, es decir a la multiplicidad de números asignados a estas líneas.”<sup>31</sup> La multiplicidad y el rizoma centran su acción en el devenir de la transformación, en su negación a la recodificación, que escapa de toda subjetivación, y en la que se pierden de forma definitiva sentido las centralidades, debido a que éstas son desarmadas al ser designadas -como argumentan Deleuze y Guattari- por los artículos indefinidos del rizoma y no por los sustantivos de la unidad.

---

<sup>30</sup>Idem: p. 19 El rizoma y la multiplicidad para Deleuze y Guattari configuran redes que pueden aprehendidas tan sólo en la determinación, cantidad y dimensión. El rizoma y la multiplicidad son una red, un tejido, donde solamente existen líneas y no permiten la sobrecodificación. Sus líneas son únicas y simples ya que ocupan su dimensión en forma total y no necesitan adiciones.

<sup>31</sup>Idem: p.20.El rizoma definido como sólo líneas, no requiere de la unidad que ha dejado de ser un concepto universal que mide elementos según su emplazamiento con una dimensión cualquiera, para convertirse en multiplicidad variable siguiendo las dimensiones consideradas (primacía del dominio sobre un complejo de números vinculados con a este dominio) Nosotros –argumentan Deleuze y Guattari- no tenemos unidades de medida, sino únicamente multiplicidades o diversas medidas.

3.- La ruptura asignificante: la red de multiplicidades rizomáticas pueden ser cortadas en cualquiera de sus puntos, ya que en ellos no se encuentran los significantes jerarquizados. De manera que –como escriben los autores-: “un rizoma puede ser roto, quebrado en cualquier parte, él se recupera según tal o cual de sus líneas siguiendo otras líneas”<sup>32</sup> El rizoma posee una diversidad constituyente y una multiplicidad que emerge desde los espacios de fractura, en los cuales se desterritorializa y se reterritorializa.

El sistema rizomórfico en movimiento permanente, se desarrolla en la inexistencia de la imitación y de la similitud. En él se evidencian la explosión de serie heterogéneas en las líneas de un mismo rizoma, alejándose de todo tipo de codificación o sujeción, para de esta manera hacer desaparecer las dicotomías y las jerarquías constituidas en los sistemas estructurales de la modernidad. El rizoma y su ruptura asignificante se determinan en la “explosión de series heterogéneas en líneas de fuga,(...) que no pueden ser sometidas a ningún significante, cualquiera que sea.”<sup>33</sup> De esta manera el estallido de las heterogeneidades trae como consecuencia el desaparición de la formación de árboles genealógicos y de las estructuras referenciales únicas, para aumentar el territorio de los sentidos por medio de redes múltiples y transversales en continua transformación y estallido asignificante.

4.- Cartografía y decalcomanía: los rizomas como colecciones de intensidades no corresponden a ningún tipo estructura, ni a ningún tipo de calco como copia de una estructura hasta el infinito. El rizoma debe ser concebido como mapa, como cartografía, que está por realizar sus recorridos hacia y dentro de las multiplicidades. El rizoma es una cartografía abierta, -como escriben Deleuze y Guattari- “conectable en todas su direcciones, desmontable, reversible, susceptible a recibir constantemente

---

<sup>32</sup> Idem: p 23. Para Deleuze y Guattari todo rizoma comprende líneas de segmentariedad desde la que es estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuido, etc; pero también líneas de desterritorialización por las que escapa sin cesar. Un rizoma puede ser destruido sin que por esto deje de reconstruirse en medio de un juego permanente de desterritorialización y reterritorialización. La ruptura en el rizoma produce líneas segmentarias que explotan en una línea de fuga, pero las líneas de fuga forma parte del rizoma.

<sup>33</sup> Idem: p 25. La desterritorialización y la reterritorialización son planteados por Deleuze y Guattari en la formación de devenires, que se encadenan y revelan según una circulación de intensidades, en las que no existe imitación ni parecido, sino la explosión de series heterogéneas en la línea de fuga compuesta por el rizoma común que no puede ser atribuido, ni sometido a ningún significante, cualquiera que sea.

modificaciones. Puede ser roto, invertido, adaptarse a montañas de cualquier naturaleza, ser comenzada su realización por un individuo, grupo, formación social”<sup>34</sup>

El rizoma como cartografía y como mapa, puede ser trasladado a todas las esferas de las relaciones sociales o individuales, a los estamentos de las diferencias y del arte; debido a que esta formulación abierta de la cartografía, nos posibilita la multiplicidad de entradas para la producción de diversos sentidos, que crean realidades discursivas igualmente diversas. El rizoma abre paso a los laboratorios de la significación y de la asignificación que se producen en las composiciones del sistema rizomórfico en movimiento y donde las relaciones evidencian la ausencia de semejanzas ante la multiplicidad de entradas y salidas que nos ofrece el mapa como lugar flexible de elaboración de sentido inmerso en las esferas individuales o colectivas.

La cartografía contemplada por Deleuze y Guattari abre el campo a la acción permanente y allí registra el proceso de decalcomanía, pues el calco de un mapa indica competencia, y la decalcomanía indica ejecución o acción de las diferencias en sus recorridos, no a partir de unidades, si no de dimensiones que producen diversos tránsitos. Las diferencias constituidas en mapas y decalcomanía, se manifiestan como elementos conectivos de una multiplicidad que remite a los trazos de la diversidad, de la segmentariedad, de las líneas de fuga, una forma de cambio permanentemente, sin genealogía definitiva, que afecta a los componentes únicos de las formulaciones centrales en que se basan en las dicotomías.

El desequilibrio del sistema rizomórfico, en sus aspectos de multiplicidad, asignificación, mapa, cartografía, decalcomanía constituyen el equilibrio del pensamiento nómada de Gilles Deleuze. Pensamiento que aprovecha la indeterminación de los campos diferenciales, de los pliegues, de los movimientos del rizoma, pues ya que no se hereda, ya no se jerarquiza, sólo se componen notas que remiten a espacios diversos en los cuales -como argumentan el autor- cambian las formas de leer, en las que no hay nada que comprender y mucho de lo que apropiarse.

---

<sup>34</sup>.Idem: p 31. El rizoma es mapa y no calco, pues abandona la noción de copiar las estructuras establecidas hasta el infinito. El rizoma hace, produce y contribuye a la conexión de los campos y a levantar el bloqueo de los cuerpos sin órganos a su máxima apertura sobre un plano de consistencia. El mapa es abierto, es abierto, es conectable en todas sus dimensiones, desmontable, reversible, susceptible de recibir constantemente modificaciones. Se puede dibujar sobre un muro, concebirlo como una obra de arte, construirlo como una acción política o como una meditación. Puede ser uno de los caracteres más importantes del rizoma, tener siempre múltiples entradas.



#### **d) Michel Foucault: El desmantelamiento del lenguaje, las diferencias y las heterotopías**

Las multiplicidades, las difer(a)ncias, los rizomas, comienzan a tomar sentido en las teorías expuestas por Barthes, Derrida, Deleuze y Guattari. Estos teóricos transforman los lugares de enunciación de las estructuras formales de la modernidad, al problematizar sus ideas en la evidenciación de los sitios significantes velados por las totalidades epistemológicas. El lenguaje configurará el punto de partida de estos análisis que inician un proceso deconstructivo que conducirá al estallido de las presencias convencionales ante el estudio de las diferencias, en el orden opuesto. La diferencia y su lenguaje alteraran el centro de las estructuras de pensamiento y es allí donde Michel Foucault tratará de redefinir el lenguaje y las prácticas socio-culturales dentro de un sistema en el cual aquél se destruye a sí mismo y con esto genera otro lenguaje y otro y otro *ad infinitum* –como escribe Cramen Chaves Tesser –

Las jerarquías del poder del lenguaje, de las instituciones, las conductas sociales, o las prácticas sociales con sus normas y maneras de significar, encuentran en la obra de Michel Foucault la destrucción o el desmantelamiento de sus lenguajes y representaciones, originada en medio de una serie de luchas o pugnas discontinuas; en las que se descubre el modo de ejercer el poder, que transforman al sujeto en una serie de divisiones, en las que el lenguaje del poder se liga con las formas de significación y de sus relaciones, para generar diversos cuerpos que se pliegan y se despliegan en medio de las estructuras de dominación. Las estructuras de poder ubicadas por Michel Foucault en el pensamiento del siglo XIX, representan un espacio de tiempo que es argumentado en la presencia de una gran obsesión sobre la historia, en la que se plantean los temas del desarrollo y de la paralización, la crisis y el ciclo, acumulación del pasado y otras formas que definían un tiempo único y lineal.

Las observaciones sobre el poder de este tiempo conducen a Michel Foucault a introducir en su ensayo *Espacios diferentes* de 1967, otra forma de conceptualizar la historia de la sociedad contemporánea, la cual se basa en las yuxtaposiciones, en lo próximo y lo lejano, en lo continuo y en lo disperso, para partir –como argumenta Foucault- de que “Estamos en un momento en el que el mundo se experimenta, creo, menos como una gran vía que se despliega a través de los tiempos, que como una red

que enlaza puntos y que entrecruza su madeja”<sup>35</sup> Foucault expone al tejido de la red y a sus interconexiones como espacio discursivo en el que es posible re-pensar todo lo que era aceptado como verdad, para comenzar a dismantelar estructuras como las culturales, las políticas y las históricas. El lenguaje que sostiene estas estructuras y sus prácticas serán alteradas en las teorías foucaultianas al trasladar a las diferencias imbuidas en las estructuras de poder al centro de la significación, y de esta manera tratar de reconvertir por medio del lenguaje del yo hablo de un sujeto único, la fragmentación continua a la que se encuentra sometido desde su articulación con las diversas formas del poder, del pensamiento y de sus experiencias.

El estallido del lenguaje único, de lenguaje desnudo del yo hablo formulado por Foucault en su ensayo *El pensamiento del afuera* de 1966 enuncia la constitución del sujeto único como cuerpo en el que actúan diversas formas y presiones, que dividen a este sujeto en distintos campos de acción, de comportamiento y de pensamiento, donde “las reglas que están presentes en las prácticas humanas, lingüísticas y no lingüísticas, son reglas de objetivación y de subjetivación.

Las experiencias del pensamiento se presentan como configuraciones precisas de lo que, en un momento dado, se constituye como aquello sobre lo que se llevan a cabo las prácticas, el objeto, y aquello que se supone que puede devenir el sujeto de esas prácticas. Una experiencia del pensamiento es un conjunto de prácticas reguladas que señala los límites dentro de los cuales se forman los objetos y los sujetos posibles de esa experiencia. “Hablar de la formación del sujeto y del objeto

---

<sup>35</sup> Michel Foucault: “Espacios Diferentes”, en: *Estética, ética y hermenéutica, Obras Esenciales*, Barcelona, Paidós, v.III, 1999. p. 431. El texto original *Des espaces autres* fue una conferencia pronunciada en el *Cercle d’ études architecturales* de París el 14 de Marzo de 1967. El análisis del siglo XIX coloca las teorías de Foucault en el cuestionamiento de la idea de la historia con respecto a las experiencias del siglo XX. Foucault observa que la gran obsesión del siglo XIX es la historia, con sus consabidos temas del desarrollo, la paralización, la acumulación del pasado, gran sobre carga de los muertos, enfriamiento del mundo. La época actual sería más bien quizá la época del espacio. Estamos en la época de lo simultáneo, en la época de las yuxtaposiciones, en la época de lo próximo y lo lejano. Estamos en un momento en que el mundo se experimenta(...) Acaso –escribe Foucault- se podría decir que algunos de los conflictos ideológicos que animan las polémicas actuales se desarrollan entre los piadosos descendientes del tiempo y los encarnizados habitantes del espacio.

implica que no hay sujetos ni objetos eternos<sup>36</sup>, sino por el contrario una multiplicidad que hacen patente el derrumbe de la razón única, en la apertura de las racionalidades múltiples.

De tal forma que el discurso teórico foucaultiano se moviliza en el rechazo a lo único, a partir de principios que ponen a prueba la ficción moderna, ya que el sujeto único como hecho trascendente debe desaparecer, como argumenta el mismo Foucault, cuestionando de este modo las ideas del poder en acción con los sujetos, pues no existe una única razón, ni una única verdad, solo existen la multiplicidad de los puntos que articulan las redes de las formas sociales y culturales. El sujeto o planteado en el yo hablo, se ha entendido en medio de una realidad desnuda, obligado a salir del sí mismo y de su lenguaje como razón única, para transformarse en sujetos sujetados, en el movimiento de la multiplicidad de las verdades, en las que son objetos-sujetos, y donde el pensamiento y la experiencia configuran espacios determinados, dentro de la firmeza a la que acude Foucault cuando escribe: “Estoy protegido en la fortaleza inexpugnable donde la afirmación se afirma, ajustándose exactamente a sí misma, sin desbordar ningún margen, conjurando cualquier peligro de error ya que no digo otra cosa sino el hecho de que hablo. La proposición-objeto y la que la enuncia comunican sin obstáculo ni reticencia no sólo del lado de la palabra. Es pues verdad irrefutablemente verdad, que hablo cuando digo que hablo.”<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Maite Larrauri: *La espiral foucaultiana. Del pragmatismo de Foucault al pensamiento de la diferencia sexual*, Valencia, Episteme, v 138, 1996, p 9 Maite Larrauri argumenta en la obra de Foucault la construcción de un materialismo de lo incorporal el cual parte de un efecto ilocucionario de un juego de verdad que consiste en la elaboración de un nuevo campo de verdad. La forma concreta de llevarlo a cabo –esgrime la autora- consiste en un nuevo reparto de lo que puede percibirse y de lo que puede decirse, una nueva forma de pensar, a condición de que no olvidemos que el concepto de pensamiento de Foucault no presupone la existencia de los objetos sobre los que se piensa, ni los sujetos que los piensan. Cada nueva experiencia –cada vez que el ser se da para ser pensado- configura un nuevo objeto y un nuevo sujeto.

<sup>37</sup> Michel Foucault: “El pensamiento del afuera” en: *Entre filosofía y literatura, Obras Esenciales*. Barcelona, Paidós, v.I, 1999. pp 297-298. El texto original fue publicado en *Critique*, nº 229, junio de 1996, pp 523-546. Michel Foucault determina las verdades en el hecho del yo hablo. Su ensayo “El pensamiento del afuera” se inicia con la frase. Miento, Hablo y continua colocando como ejemplo que la verdad griega temblo ante la afirmación: <<Miento>>. <<Hablo>>. Que pone a prueba toda la ficción moderna. El contenido de esta afirmación queda comprometido perfectamente cuando se puede mentir al hablar, todo esto –según Foucault- es menos un obstáculo lógico insuperable que la consecuencia de un hecho puro y simple: el sujeto que habla es el mismo de aquel que se habla. En el momento en que pronuncio solamente <<hablo>> no estoy amenazado por ninguno de sus peligros; y las dos proposiciones que se esconden en un solo enunciado (<<hablo>> y <<digo que hablo>>) no se comprometen en absoluto. Estoy protegido en la fortaleza inexpugnable donde la afirmación se afirma. Es en esta frase donde Foucault advierte que las cosas no pueden ser tan simples, pues el hablo se refiere a un discurso que ofreciéndole un objeto, le sirve de soporte.

Esta única verdad, esta firmeza se encuentra sometida -como escribe Foucault- a la inexistencia de una soberanía que solo se ve gestada ante la ausencia de cualquier otro lenguaje, impedido de las relaciones con otros, con las diferencias, que entran de lleno como formas de contestación, a estas formas de concreción de la realidad occidental bajo sus ficciones modernas.

El lenguaje al igual que el sujeto se encuentra dentro sí mismos, objetos-sujetos develados en el pensamiento llevado por a cabo Foucault, en el cual se ubica al sujeto-objeto, como un sí mismo en el afuera, en la ausencia, -continuando esta línea de análisis- el lenguaje único se sirve a sí mismo de soporte, donde el hablo es argumentado bajo la ausencia de cualquier otro lenguaje, y donde Foucault afirma que “el discurso que hablo no preexiste a la desnudez enunciada en que digo <<hablo>>; y desaparece en el instante preciso en que callo. Toda posibilidad de lenguaje queda aquí desechada por la transitividad en la que se cumple. El desierto la rodea. ¿En qué extrema finura, en qué punta singular y tenue podría recogerse un lenguaje que quisiera reanudarse en la forma desnuda del <<hablo>>?(...) mientras que le sujeto que –el <<yo>> que habla- se trocea, se dispersa y se disemina hasta desaparecer en este espacio desnudo”<sup>38</sup> este espacio de falta del otro, donde se instituye la experiencia y el pensamiento del afuera.

El afuera vendría a constituir la apertura del sujeto hacia los límites del exterior, hacia una extraña relación como dice Foucault, en la que “la posibilidad todavía incierta ha sido esbozada en sus márgenes por la cultura occidental. Este pensamiento que se sitúa fuera de toda subjetividad, para hacer surgir sus límites como desde el exterior, enunciar su fin, hacer brillar su dispersión y no recoger más que su insuperable ausencia(...) no tanto para captar el fundamento o justificación, cuanto para reencontrar el espacio en el que se despliega, el vacío que le sirve de lugar, la distancia en la que se constituye(...) podría llamarse en una palabra <<el

---

<sup>38</sup> Idem: p 298. El vacío en el que se manifiesta la delgadez sin contenido del hablo no es precisamente una apertura por donde el lenguaje pueda extenderse hasta el infinito, mientras el sujeto del yo hablo se trocea, se dispersa y se disemina hasta desaparecer en este espacio desnudo. Si en efecto –argumenta Foucault- el lenguaje no tiene más que la soberanía solitaria del hablo por derecho nadie puede limitarlo –ni aquel a quien se dirige, ni la verdad de lo que dice, ni los valores o los sistemas representativos que utiliza-; en una palabra ya no hay discurso ni comunicación de un sentido, sino despliegue del lenguaje en su ser bruto, pura exterioridad desplegada; y el sujeto que habla ya no es tanto responsable del discurso.

pensamiento del afuera>>”<sup>39</sup> que lejos del la subjetividad occidental y en los márgenes de ésta, se han construido una serie de sujetos, de otros sujetos, que vienen articularse, con el yo hablo en la dispersión de esta única razón, en medio de un proceso tensional conformado por las presencias del afuera en vinculación con la desnudez del yo hablo perteneciente a las ficciones modernas

Michel Foucault enuncia la abertura de las experiencias normativizadas, para dirigirse hacia otro tipo de estructuración más flexible y múltiple, en la que se evidencian los juegos de las verdades constituidas, que no se encuentran en la repetición, como manifestaba Gilles Deleuze, sino que estas se encuentran en la serie de movimientos de ese afuera, que manifiesta la diversidad de las relaciones de poder que actúan e interpelan a los sujetos, en las que desaparecen y se forman otras formas de interioridad, a partir de lo que Foucault había enunciado en *Espacios Diferentes*, en cuanto a la simultaneidad, la yuxtaposición, lo lejano y lo cercano que confluirán en medio de un espacio donde -como escribe Foucault- se describirán lugares alternativos, en los que todos los lugares que se pueden encontrar dentro de la cultura son simultáneamente representados, criticados y trastocados.

El sujeto colocado en el centro de esta multiplicidad, de la red relaciones con el afuera y el poder en sus diversas maneras de acción, ya no pertenece a sí mismo, si no que se encuentra dividido y transformado en otros campos de sentido, en los cuales ya no funciona como sí mismo como yo único, portador de la razón. De él surge sujeto desarticulado, capaz de hablar desde el yo existo, con el que constituye diversas resistencias que funcionaran como medio de la desintegración de la razón totalizante.

De manera que el sujeto se encuentra dividido en medio de la producción de una significación dentro de su resistencia y de las relaciones complejas de poder, en las que se configuran “las luchas discontinuas, las teorías locales, regionales,

---

<sup>39</sup> Idem: p 300. Las experiencias desnudas del lenguaje del yo hablo habrían de recoger la evidencia del yo existo, que para Foucault, posibilitarían las aberturas hacia un lenguaje del que, el objeto-sujeto queda excluido, la puesta al día de una incompatibilidad tal vez sin recurso entre la aparición del lenguaje y la conciencia de sí en su identidad, constituyen hoy una experiencia que se anuncia en puntos bien diferentes de la cultura: en el simple gesto de escribir tanto como en las tentativas por formalizar el lenguaje, en el estudio de los mitos y en psicoanálisis, también en la búsqueda de ese Logos que forma algo como el lugar de toda la razón occidental. Nos encontramos así ante una abertura que ha permanecido invisible para nosotros durante largo tiempo: el ser del lenguaje no aparece a sí mismo mas que en la desaparición del sujeto. ¿Cómo acceder a esta extraña relación? Tal vez mediante una forma de pensamiento cuya posibilidad todavía incierta ha sido esbozada en los márgenes de la cultura occidental.

formando un cuerpo con ellas y estas sean el principio de un descubrimiento del modo en que se ejerce el poder”<sup>40</sup> y donde los intervalos de los puntos de resistencia hacen que los lenguajes básicos de poder, razón y progreso implosionen bajo la imagen de los poderes diferenciales, que representan el pensamiento del afuera, para establecer las figuras de las diferencias, que escapan a toda generalidad.

Las diferencias contempladas en el pensamiento llevado a cabo por Michel Foucault se encuentran establecidas, cuando la representación de las semejanzas o las estructuras del poder moderno no logran atraparlas, o cuando la representación “ya no presenta por completo lo que había estado presente, y cuando la prueba del reconocimiento fracasa. Para ser diferente, es preciso primero no ser el mismo, y sobre este fondo negativo, por encima de esta parte umbrosa que delimita lo mismo, se articulan a continuación los predicados opuestos(...) la diferencia se encuentra dominada en un sistema que es el de la posición de lo negativo y de lo contradictorio. Para que se produzca la diferencia, ha sido preciso que lo mismo sea dividido por la contradicción; ha sido preciso que su identidad infinita éste limitada por el no ser; ha sido preciso que su positividad sin determinación sea trabajada por lo negativo, La diferencia no llega a la primacía de lo mismo más que por estas mediaciones”<sup>41</sup>

El espacio de los contradictorios y de los predicados opuestos del yo/otro, se desarticula, en la formación de los poderes diferenciales, no de los poderes únicos de las ficciones modernas que establecían los tiempos lineales. La dispersión del poder en campos diferenciales, se aparta de las mediaciones representacionales, activando de esta forma los campos de la diversidad, de las diferencias, de las heterotopías enunciadas por Foucault, las cuales fracturan al ser único y al no ser del afuera, al estar ubicados en medio de un espacio capaz de yuxtaponer en único espacio real

---

<sup>40</sup> Michel Foucault: *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza, 1985, p.17. Foucault argumenta que las distintas relaciones de poder tienen su contraparte en las resistencias. En ambos se manifiesta un juego del deseo, del poder y del interés todavía muy poco conocido. Ha sido necesario –argumenta- mucho tiempo para saber lo que era la explotación. Es posible que ahora las luchas que se realizan, y además esas teorías locales, regionales, discontinuas, que están elaborándose en esas luchas y forman un cuerpo con ellas, sean el principio de un descubrimiento del modo en que se ejerce el poder.

<sup>41</sup> Michel Foucault: “Theatrum Philosophicum”, en: Michel Foucault, Gilles Deleuze: *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia*, Barcelona, Anagrama, 1995, p. 31. La diferencias para Foucault deben ser pensadas como irregularidad intensiva, como diferencia que se desplaza y se repite, diferencia que se contracta o se ensancha, punto singular que encierra o suelta, en su acontecimiento agudo. Todavía por un instante –escribe Foucault- dejemos que permanezca el cuadro de la representación. En el origen de los ejes, la semejanza perfecta; luego, escalonándose, las diferencias como otras tantas semejanzas menores, identidades señaladas; la diferencia se establece cuando la representación ya no presenta por completo lo que había estado presente, y cuando la prueba de reconocimiento fracasa.

varios espacios, varios lugares que son incompatibles en sí mismos, -como argumenta el mismo autor.

Las diferencias se encuentran de esta forma ubicadas en medio de la variedad de las heterotopías, en el centro de las experiencias mixtas, fuera de las esferas del pensamiento moderno, ocupando otro espacio real en el que deben ser pensadas o entendidas, ante las cuales precisamos otras aberturas del pensamiento -como afirma Foucault al argumentar la apertura de “un pensamiento sin contradicción, sin dialéctica, sin negación: un pensamiento que diga sí a la divergencia; un pensamiento afirmativo de lo múltiple –de la multiplicidad dispersa y nómada que no limita ni reagrupa ninguna de las coacciones de lo mismo; un pensamiento que no obedece al modelo escolar (que falsifica la respuesta ya hecha) pero que se dirige a problemas insolubles, es decir a una multiplicidad de puntos extraordinarios que se desplaza a medida que se distinguen sus condiciones y que existe y subsiste, en un juego de repeticiones<sup>42</sup>

El pensamiento de las diferencias debe entonces problematizar no de forma dialéctica estos procesos, sino presenciar los desajustes de estas formulaciones diferenciales entre el poder y los sujetos. Relaciones desplazadas en las que ya no se requiere de los universales opuestos, sino que se acude a los espacios heterotópicos; como espacios de apertura, no universales, sin referencias, que tienen el “poder de yuxtaponer en un solo lugar real varios espacios, varios emplazamientos que son por sí mismos incompatibles(...) y que presentan el aspecto de puras y simples aperturas, pero que por lo general, ocultan curiosas exclusiones; todo el mundo puede entrar en esos emplazamientos heterotópicos.”<sup>43</sup> El espacio heterotópico, funciona como lugar

---

<sup>42</sup> Idem: p. 33. Para liberar las diferencias precisamos –según Foucault- de un pensamiento sin contradicciones que deje de lado la imagen todavía incompleta y confusa de una Idea que allá arriba, desde siempre, detentaría la respuesta, el problema es la idea misma, o más bien la Idea no tiene más modo que el problemático: pluralidad distinta cuya oscuridad siempre insiste más, y en la cual la pregunta no cesa de moverse. ¿Cuál es la respuesta ala pregunta?. El problema. ¿Cómo resolver el problema?. Desplazando la cuestión. El problema escapa a la lógica del tercero excluido, puesto que es una multiplicidad dispersa: no se resolverá mediante la claridad de distinción de la idea cartesiana, puesto que es una idea distinta, oscura; desobedece lo serio de lo negativo hegeliano, puesto que es una afirmación múltiple; no está sometido a la contradicción del ser-no ser, es ser.

<sup>43</sup> Michel Foucault: “Espacios diferentes”, Ob cit: pp 438-439 Las heterotopías formuladas por Foucault representan los fragmentos de un gran número de órdenes posibles, los cuales brillan por separado en la dimensión sin ley ni geometría. En un estado semejante –según la opinión Brian Mc Hale, las cosas ‘se ponen’, ‘se colocan’, ‘se distribuyen’ en lugares ten diferentes entre sí que es imposible encontrar un lugar de residencia para ellas, definir un *common locus* bajo todas ellas. Las heterotopías son inquietantes, probablemente porque de una forma secreta van minando el lenguaje. Ver sobre el tema Brian McHale: *Postmodernits fiction*, Nueva York; Routledge, 1988.

de multiplicidad, en el que los diversos grupos concebidos por Foucault como <<cuerpos sociales>> se abren y se cierran generando relaciones de poder de forma tensional. Las diferencias en este campo entran en juego a través de la problematización de sus desplazamientos y de sus condiciones de colocación en la realidad contemporánea, en las que el poder y los sujetos se escapan por los intersticios de las redes sociales y culturales establecidas, para generar lenguajes, significaciones y formas articulación múltiple fuera del sí mismo.

### **e) Jean-François Lyotard: La Condición Posmoderna y las diferencias**

El surgimiento de las diferencias, ahora descentradas de las estructuras de repetición en el lenguaje y conformadas como elementos articulación múltiple y cartográfica, acceden en la epocalidad posmoderna a los campos de la significación desde los enunciados de la paralogía, el debate y el disenso continuo. Espacios donde Jean-François Lyotard demuestra el silencio de las diferencias, a través de una negatividad concebida por una ficción moderna basada en la reducción de las diferencias dentro de una totalidad. De allí que, Lyotard observe, que las formas del disenso, el debate y la paralogía, posibiliten la fractura de las totalidades, en su “capacidad de diferencia de la lengua(...), para mostrar el fracaso de la modernidad (...) en cuanto ésta redujo la totalidad de la vida, a disciplinas especializadas, a sistemas universalizantes–excluyentes, autoritarios, produciendo en hastío un desencanto de la utopía. La multiplicidad se reemplazó por la particularidad rigorista.”<sup>44</sup>

El desencanto de la utopía moderna, el desgaste de formulaciones totalizantes, se alejan de una modernidad que colocaba al debate y el disenso en las zonas del silencio y que ahora estos espacios de pugna cobran protagonismo en el pensamiento lyotardiano como lugares de tensión permanente entre los lenguajes. Paralogía, debate y disenso se manifiestan como imágenes de alteración de las reglas establecidas por los universales, para configurar de esta manera la agonística general

---

<sup>44</sup> Alfonso de Toro: “Fundamentos epistemológicos de la condición contemporánea”, ob cit. p. 14. Alfonso de Toro argumenta que una de las bases del pensamiento posmoderno lo constituye las posiciones del pensamiento de Lyotard, quien parte de los conceptos del debate y del disenso continuo como capacidad de diferencia de la lengua. Si la multiplicidad fue reemplazada por la particularidad rigorista, el pensamiento contemporáneo experimenta un cambio fundamental: se reacciona contra el experimento y se pone atención al realismo y a la subjetividad por igual; arquitectos abandonan el Bauhaus, el asquetismo de las formas, del color y del material, el filósofo predica el nomadismo y la simulación, el campo literario abandona la referencia mimética a favor de la intertextualidad. En la posmodernidad se dan dos tendencias fundamentales: una tiende a la diferencia, la otra a la unidad, identidad y seguridad; se requiere liquidar la vanguardia y se desea el retorno del artista al centro de la sociedad.



del lenguaje, donde las reglas de los juegos del lenguaje se pierden para activar las diferencias, prestando de esta forma atención a otros aspectos de la cultura y el arte antes no representados y colocados fuera de las normas. Estas cuestiones atañen a los tiempos contemporáneos en su condición posmoderna; condición en la cual se activan las diferencias desde el rescribir las reglas para colocar a las figuras silenciadas en el centro de los análisis llevados por Jean-François Lyotard a partir de encontrar y enunciar las diferencias entre los juegos del lenguaje.

Las diferencias de las reglas de estos juegos y la posibilidad de rescribirlos para apoderarse de situaciones olvidadas, encuentran espacios de análisis en los diversos textos producidos por Lyotard, pero el punto de partida de sus argumentaciones las hallamos en *La Condición Posmoderna* publicada en el año de 1979 y *La Diferencia* en el año de 1983. Ambos textos nos refieren a una nueva forma discursiva, aun cambio de enunciación del conocimiento, que se encuentran determinados por un carácter epocal, que reelabora las situaciones “dejándonos en condiciones de encontrar aspectos velados, no sólo por su interpretación en el pasado, sino particularmente velados por su proyección en el futuro”<sup>45</sup> De manera que, se hace necesario desarrollar nuevas narrativas que lleven fuera del velo de la modernidad, aquellos aspectos que ya se encontraban contemplados dentro de ella, pero que no habían emergido bajo los universales totalizadores.

Jean-François Lyotard manifiesta en *La Condición Posmoderna* un cambio de enunciación, un cambio general de las condiciones humanas, en la crisis y el desgaste de los grandes relatos de la modernidad y donde se ejecuta –como escribe el autor- la ocupación de los viejos que revuelven a los cubos de la basura con la finalidad de encontrar restos viejos, que enarbolan los inconscientes, los lapsus, los bordes, los confines, los gulags y los díslates, con el propósito de re-escribir sus historias veladas, a partir de haber digerido de tal modo las experiencias que el pasado desaparece como categoría determinante y se abre al futuro haciendo posible el presente.

En este sentido la condición posmoderna sostenida por Lyotard abre la posibilidad al lugar de enunciación de las diferencias, de los espacios marginados,

---

<sup>45</sup> Idem: p 15. Alfonso de Toro argumenta que la epocalidad posmoderna parte de la re-escritura de la modernidad, de una apropiación y de una re-elaboración que permiten una actividad discursiva que nos debe llevar a una situación sin ‘pre-juicio’ dejándonos en condiciones de encontrar los aspectos hasta allí velados, no sólo por la interpretación del pasado, sino particularmente por su proyección en el futuro. El hoy se extiende como un velo del pasado y para revelarlo se debe establecer un programa, un proyecto, un análisis sin las ideologías pasadas.

callados bajo el manto de los discursos únicos, de los relatos de la modernidad y que ahora estos espacios desplazados vienen a sumarse a la vieja ciudad -como escribe el autor- a través de una diseminación de los juegos de lenguaje que incluyen paralogías discontinuas, “inventivas, paradojas asumidas, reconocimiento de limitaciones de alcance del saber, disenso.(...) donde la posmodernidad como condición cultural del saber comporta el establecimiento de una diferenciación histórica fundamental, tratada como diferenciación entre los grande relatos de legitimación y la desintegración de estos metarrelatos”<sup>46</sup>.

Los relatos modernos de verdad, de razón, y de progreso que determinaban las reglas de un juego que -como escribe Lyotard- “reconocen las condiciones de lo verdadero, es decir las reglas del juego son inmanentes a ese juego,(...) que no existe otra prueba de que las reglas sean buenas como no sea el consenso de los expertos. Esta disposición general(...) aporta una legitimación del saber(...) definir las condiciones de un discurso(...) explícito al relato en las problemáticas del saber es concomitante a la emancipación. La idea de progreso resulta indefectiblemente de esto, no representa más que el movimiento por el cual el saber se supone que se acumula, ese movimiento se extiende al nuevo sujeto socio-político(...) ese sujeto forzosamente abstracto (modelado sobre el paradigma del único sujeto que conoce, es

---

<sup>46</sup> Magaldy Téllez: “El concepto de posmodernidad: deconstrucción de Cronos”, ob cit: pp 224-225. Según la autora Lyotrad argumenta la condición posmoderna de la cultura en que las heterogeneidades de lenguaje y sus reglas pragmáticas impiden sostener la necesidad de un principio de legitimación que rija para todos los juegos del lenguaje, en los cuales no existe un metalenguaje en el que todos los enunciados puedan ser transcritos o evaluados. En fin – escribe Téllez-, con el cambio paradigmático ha cambiado el sentido mismo de la palabra saber, que deja de ser producción de lo conocido. La disolución de los metarrelatos justifica el saber posmoderno como inmanente y procede localmente, donde los criterios de legitimación posmodernos a los cuales puede recurrirse son los de la paralogía que significa inventiva, paradojas asumidas, reconocimiento de limitaciones del alcance del saber, al debate y al disenso como capacidad de diferencia de la lengua.

decir, del destinador-destinatario de enunciados denotativos con valor de verdad, con exclusión de otros juegos de lenguaje)<sup>47</sup>.

Lyotard parte desde la re-escritura de las bases de una filosofía del lenguaje que dejó por fuera otros juegos al modelar el sujeto único. De allí que, *La Condición posmoderna* determine tres enunciados o reglas de los juegos que pueden aparecer dentro de los sistemas que han exhibido la verdad dentro del cierre de las representaciones. Los tres enunciados referentes a los juegos del lenguaje argumentados por Lyotard, se encuentran inmersos dentro de la pérdida de las legitimaciones tradicionales, donde ya la sociedad no puede ser vista como un todo, sino en el juego de las paralogías, el debate y el disenso. Lyotard describe a estos juegos y a sus reglas de la siguiente forma: “La primera es que sus reglas no tiene legitimación en ellas mismas, sino que forma parte de un contrato explícito o no entre los jugadores (lo que no quiere decir que éstos las inventen) La segunda es que ha falta de reglas no hay juego, que una modificación incluso mínima de una regla modifica la naturaleza del juego(...). La tercera observación acaba de ser sugerida todo enunciado debe ser considerado una <<jugada>> hecha en juego<sup>48</sup>.”

De aquí que este tipo de reglas discursivas –advertidas por Lyotard- contemple a los juegos de lenguaje como medios de enunciación, que implica a otros géneros, que no sólo son plurales, si no también heterogéneos, irreductibles a un discurso común o comprensivo, trayendo como consecuencia un conflicto entre dos partes,

---

<sup>47</sup> Jean-François Lyotard: *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 1998, pp 57-61. Lyotard cuestiona las narrativas de la legitimidad de los lenguajes a través del lenguaje científico al que pregunta si ¿No necesitamos nosotros mismos, en este instante un relato del saber científico occidental para precisar su estatuto?. A lo que el mismo responde: Desde sus comienzos, el nuevo juego de lenguaje plantea un problema de su propia legitimidad en la cual ¿quién decide las condiciones de lo verdadero?, ¿quién tiene derecho a decidir por la sociedad?, ¿cuál es el sujeto cuyas prescripciones son normas para aquellos a quienes obligan?. Para Lyotard este modo de interrogar la legitimidad socio-política se combina con la nueva actitud científica: el héroe es el pueblo, el signo de la legitimidad es el consenso, su modo de normativización es la deliberación. La idea del progreso resulta indefectiblemente de esto; no presenta más que el movimiento que acumula, pero ese movimiento se extiende al nuevo sujeto socio-político, a la existencia real de ese sujeto forzosamente abstracto, destinador-destinatario de enunciados denotativos con valor de verdad, con exclusión de otros juegos de lenguaje.

<sup>48</sup> Idem: p. 27. Los juegos de lenguaje configuran parte de la obra *La condición posmoderna*, para esto Lyotard se apoya en filósofos como Wittgenstein, quien retoma de cero el estudio del lenguaje y centra su atención en el efecto de los discursos, nombra los diferentes tipos de enunciados que localiza, y por tanto, enumera algunos de los juegos del lenguaje. Significa con este último término –escribe Lyotard- que cada una de esas categorías de enunciados debe poder ser determinada por reglas que especifiquen sus propiedades y el uso que de ellas se puede hacer, exactamente como el juego de ajedrez se define por un grupo de reglas que determinan las propiedades de las piezas y el modo adecuado de moverlas.

que no puede resolverse equitativamente debido a la falta de una regla de juicio aplicable a ambas partes.

*La Condición posmoderna* evidencia la imposibilidad de legitimación en la que se encuentra el discurso universal del saber y de la verdad, del consenso, de las reglas expuestas como logro de la emancipación y de su sujeto abstracto, al dejar por fuera otros espacios relacionales. El discurso universal no se basta por sí sólo, para encontrar la explicación o legitimación de las diferencias, o lo que el mismo Lyotard manifiesta como la diversidad de los ‘juegos del lenguaje’, en los que ya las sociedades y sus culturas no podrán ser llevadas bajo la univocidad, sino que estas funcionarán a partir de los contratos temporales que establecen los juegos en todos los ámbitos de la existencia humana. Los juegos ya sean lingüísticos o no lingüísticos, en su temporalidad son definidos como el lugar de las relaciones múltiples, de las formas de enunciación de las reglas y las normativas con lo que ha quedado fuera. Espacios heterogéneos concebidos como medios de enunciación, en los que las reglas no poseen universales específicos, sino que encuentran sus relaciones en el contrato entre los que juegan, y que estos se significan en la sentencia lyotardiana de: “que hablar es combatir, en el sentido de jugar y que los actos de lenguaje se derivan de una agonística general.”<sup>49</sup>

La agonística general del discurso, representa para Lyotard, la invención continua, giros de palabras –como escribe el mismo autor- que demuestran la capacidad de debate y de lucha en los diferentes juegos de lenguaje, contruidos por el discurso posmoderno de una epocalidad, que abre la posibilidad a las narraciones múltiples y al entendimiento de una experiencia tanto humana, como social, de forma no integral y única. Si no, que dicha experiencia se evidencia: “En la diseminación de juegos de lenguaje, en la que parece disolverse es el propio sujeto social. El lazo social es lingüístico, pero no está hecho de una única fibra(...) Nuevos lenguajes vienen a añadirse a los antiguos. Es un cañamazo donde se entrecruzan al menos dos tipos, en realidad un número indeterminado, de juegos de lenguaje que obedecen a

---

<sup>49</sup> Idem: p. 27. Las observaciones realizadas por Lyotard a los juegos del lenguaje se inscriben en que todo enunciado debe ser considerado como una jugada hecha en un juego. Esta última observación lleva a admitir un primer principio que subtiende todo nuestro método: que hablar es combatir, en el sentido de jugar, y que todos los actos del lenguaje se derivan de una agonística general. Eso no significa necesariamente que se juegue para ganar.

reglas diferentes”<sup>50</sup> y que como consecuencia de esto, se produce en el espacio teórico una activación de las diferencias en medio de los juegos del lenguaje.

Jean-François Lyotard construye a partir de la puesta en escena de las reglas heterogéneas, de los giros y de las invenciones del lenguaje otras formulaciones, encadenadas al disenso y la diseminación, en las que -como sentencia el autor- se transforman las “relaciones más complejas y más móviles que nunca. Joven o viejo, hombre o mujer, rico o pobre, siempre está situado sobre <<nudos>> de circuitos de comunicación por ínfimos que éstos sean. Es preferible decir: situados en puntos por los que pasan mensajes de naturaleza diversa(...) su desplazamiento con respecto a los juegos de lenguaje es tolerable dentro de ciertos límites y hasta es suscitado por las reglas y sobre todo por los reajustes con los que el sistema se provee para mejorar sus actuaciones. Incluso se puede decir que el sistema puede y debe estimular estos desplazamientos, en tanto que lucha contra su propia entropía, y que una novedad correspondiente a una <<jugada>> inesperada y al correlativo desplazamiento de tal compañero de juego o de tal grupo de compañeros a los que implique, puede proporcionar al sistema ese suplemento de performatividad que no deja de exigir y de consumir.”<sup>51</sup>

*La Condición Posmoderna* por medio de estas argumentaciones enuncia a las diferencias como una parte convocada a cumplir con los juegos de lenguaje, en los que la cultura occidental se encuentra sin el otro, y de esta forma hacer tangible que las relaciones de poder y las formulaciones sociales han cambiado, para convertirse en espacios flexibles, contratos temporales, en los cuales la hegemonía central que se encargaba de la inclusión de las diferencias dentro de un sistema que las ubicaba y las determinaba es transformada en medio de vínculos mucho más creativos que los creados por la modernidad –como manifiesta Perry Anderson en su texto los “Orígenes

---

<sup>50</sup> Idem: pp 76-77. Las argumentaciones de Lyotard nos conducen a la inexistencia de las formas totalizadoras. En la posmodernidad en la que cada lenguaje juega su propio juego, no puede legitimar a los demás lenguajes. Por ejemplo –escribe Lyotard-, el de la prescripción se le escapa. Pero ante todo no puede legitimarse a sí misma como suponía la especulación. En los juegos de lenguaje no existe una posible reconciliación, sino la apuesta por el pluralismo y la intraducibilidad de tales juegos, y por el carácter local de las legitimaciones.

<sup>51</sup> Idem: p. 37. Lyotard no pretende que toda relación se genere en orden, eso quedará aquí como cuestión pendiente; sino que los juegos de lenguaje son, por una parte, el mínimo de relación exigido para que haya sociedad, y no es preciso recurrir a una robinsonada para hacer que esto se admita: desde antes de su nacimiento, el ser humano está situado con referencia a la historia que cuenta su ambiente y con respecto a la cual tendrá posteriormente que conducirse. O más sencillamente aún: la cuestión del lazo social, en tanto que cuestión, es un juego de lenguaje, el de la interrogación, que sitúa inmediatamente a aquél a quien dirigirse y al referente al que interroga.

de la Posmodernidad”-. Las diferencias convocadas en medio de esta nueva flexibilidad de contratos de los juegos son movilizadas desde el espacio que Lyotard denomina como el lugar del querellante, o la víctima de un conflicto. Con respecto a esto el texto de *La Diferencia* determina lo siguiente: “El querellante presenta su queja ante el tribunal, el acusado argumenta con miras a mostrar la inanidad de la acusación. Este es un litigio. Me gustaría llamar *diferencia* el caso en el que querellante se ve despojado de los medios de argumentar y se convierte por eso en una víctima.(...) Un caso de diferencia entre dos partes se produce cuando un “reglamento” del conflicto que los opone se desarrolla en el idioma de una de las partes, en tanto que la sin razón de que sufre la otra no se significa en ese idioma(...). La diferencia se caracteriza por la imposibilidad de probar. El que presenta una demanda ante el tribunal es escuchado, pero aquel que es la víctima queda reducido al silencio<sup>52</sup>-

De aquí que las situaciones presentadas por Lyotard como diferencia, fijen al otro, a las víctimas, según los parámetros de los que dictan las normas en los “juegos del lenguaje”, colocando al otro (querellante o víctima) en desventaja, con respecto al centro legitimador, que neutraliza los litigios o los conflictos en medio de las significaciones de los juegos de lenguaje a los cuales recurre y por los cuales conduce las diferencias a los lugares de silencio o de anonimato.

La imagen del conflicto, de las diferencias silenciadas nos remite directamente a los juegos del lenguaje argumentados en *La Condición Posmoderna*, a la agonística que radica en el conflicto entre dos partes que no manejan el mismo idioma o los mismos códigos de entendimiento. De allí que se genere un suplemento teórico que

---

<sup>52</sup> Jean François Lyotard: *La Diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1999, pp. 22-23. La diferencia para el autor se determina en la ubicación de los actores de los juegos, el querellante puede ser o no ser víctima, al igual que la víctima puede experimentar un cambio de actuación dependiendo del establecimiento de las reglas. Lyotard manifiesta en este sentido un espacio ambiguo de enunciación de los juegos de lenguaje al argumentar que el querellante que presenta su queja ante el tribunal, el acusado argumenta con miras a mostrar la inanidad de la acusación. Este es un litigio. Me gustaría llamar diferencia el caso en que el querellante se ve despojado de los medios de argumentar y se convierte por eso en víctima. Si el destinatario, el destinatario y el sentido del testimonio quedan neutralizados, entonces es como si no hubiera habido daño. Un caso de diferencia entre dos partes se produce cuando el reglamento del conflicto que los opone se desarrolla en el idioma de una de las partes, en tanto que la sin razón de que sufre la otra no se significa en ese idioma. Por ejemplo, los contratos y los acuerdos entre partes económicas no impiden (por el contrario suponen) que el trabajador o su representante debe hablar de su trabajo como si éste fuera una cesión temporaria de una mercancía de la cual el trabajador sería el propietario. Esta abstracción según Lyotard en los contratos se encuentra en la necesidad de recurrir al lenguaje, pues es allí donde la imagen del trabajador utilizada por el autor existe y se refiere a tal idioma, pues al emplearlo el trabajador se convierte en querellante, pero Lyotard se pregunta si por esta condición deja también de ser víctima.

proporcione al sistema central la legitimación de una multiplicidad de juegos, que colocan en escena el estallido y la sensación de carecer de metalenguajes universales, pues esta fragmentación es concebida por Lyotard para las sociedades posindustriales, y la condición del saber en las sociedades más desarrolladas y que designa –como escribe Lyotard en la introducción de la *Condición Posmoderna*- el estado de las culturas después de las transformaciones que han afectado a las reglas del juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX. Aquí se situaran esas transformaciones con relación a la crisis de los grandes relatos.

El carecer de reglas universales en medio de la crisis argumentada por Lyotard en torno a la verdad, a la historia, a la ciencia, a la legitimación de los saberes, al consenso, hace posible –como escribe el mismo autor- un aumento de la sensibilidad ante las diferencias, pues estas entran como a configurar el estado de lo inestable de los lenguajes, en los que -como argumenta Lyotard-, “En la diferencia algo “pide” ser puesto en proposiciones y sufre la sin razón de no poder lograrlo al instante. Entonces, los seres humanos que creían servirse del lenguaje como de un instrumento de comunicación aprenden por ese sentimiento de desazón que acompaña al silencio ( y por ese sentimiento de placer que acompaña a la invención de un nuevo idioma) que son requeridos por el lenguaje, y no para acrecentar en beneficio suyo la cantidad de las informaciones comunicables en los idiomas existentes, sino para reconocer que lo que hay que expresar en proposiciones excede lo que ellos pueden expresar actualmente y que le es menester permitir la institución de idiomas que todavía no existen”<sup>53</sup>

Lyotard plantea la imperiosa necesidad de incluir otras formas de juegos de lenguaje, que excedan a las comprensiones únicas, para dar paso a una multiplicidad en la cual el proyecto del sujeto-sistema único ha fracasado, y donde los lugares de silencio y la ausencia de comunicación son planteados como medios de deslegitimación de la unicidad moderna que avanzaba en los juegos del lenguaje dentro de campos parcelados de la investigación y que en la actualidad se encuentran permanentemente con la nostalgia del relato rector perdido, en la necesidad de

---

<sup>53</sup> Idem. p. 26. La necesidad de incorporar nuevos juegos de lenguaje, otros espacios de representación es argumentada por Lyotard a través de las imágenes del lenguaje donde nuevas invenciones vendrán a sumarse a lo conocido y de esta forma generar el sentido de lo que se encuentra silenciado ante los criterios establecidos en los grandes relatos. Lyotard manifiesta que la posibilidad de crear nuevos espacios, nuevos lenguajes abre paso a la heterogeneidad, y a la invención que siempre se hace en el disentimiento, donde las diferencias fortalecen la capacidad de soportar lo inconmensurable, que no encuentra su razón en la homología de los expertos, sino en la paralogía de los inventores.

encontrar las viejas normas que los ubiquen de nuevo en la centralidad, situación para el autor ya imposible de llevar a cabo debido a las transformaciones de las sociedades donde las legitimaciones de los juegos y sus disensos proceden de otros espacios de interacción humana y comunicacional, donde la condición actual de pérdida y el desencanto de hacia las formas totalizantes, se une con la entrada de nuevos escenarios de acción mucho más flexibles y temporales, que encuentra en otros campos de definición las pequeñas narrativas y las invenciones de estas –como escribe Lyotard-, en las cuales la propia evolución se ve como caótica, discontinua, y de esta forma hacer aparecer las heterogeneidades y los disensos en los que -como afirma el autor- es necesario dotarlos de nuevas lenguas para que no queden ahogadas bajo la imagen de un litigio permanente.

Las diferencias deben encontrar una enunciación pertinente, ser reveladas - como argumenta Lyotard- desde el sentimiento, desde la inestabilidad que producen, para poder ser re-escritas en sus propias lenguas, para evidenciar sus tensiones y choques con los sistemas impuestos, espacios últimos en los cuales las diferencias desde el silencio al que han sido sometidas puedan manifestarse por sí mismas.

#### **f) Jean Baudrillard: La hiperrealidad y la simulación**

La posmodernidad enuncia la necesidad perentoria de un cambio dentro de las estructuras del conocimiento y de la representación, al verse enfrentados al silencio y a la emergencia de las diferencias que accionan otros tipos de sentido fuera de los patrones o normas universales de establecidos por la modernidad. De allí que, los referentes originales se encuentren afectados y transformados por la multiplicidad y la fragmentariedad, que en las tesis de autores como Derrida, Foucault o Lyotard se evidencian inmersos en una crítica deconstructiva de la causalidad de las relaciones duales, en las que siempre se encontraba un yo y un otro como fuerzas inmanentes, ahora diluidos por las relaciones flexibles y temporales, en las que se manifiestan los rizomas, el apoyo en las diferencias y los disensos de los juegos del lenguaje.

Jean Baudrillard en sus argumentaciones y teorías apunta de forma incisiva a la configuración de estas relaciones y al sentido que poseen dentro de la cultura occidental, y cómo ésta a partir de los mitos construye los orígenes de una la realidad normativa. Baudrillard contempla al sujeto y a los universales únicos más allá de la etapa especular donde estos se afirmaban en sus figuras fantasmáticas y las relaciones con los objetos en los que estos se apoyaban y con los cuales creaba un cerco de seguridad sobre sí mismo. De tal manera que el sujeto ligado a sí mismo –



como apunta el autor-, se desprende de su cerco de certidumbres, en el momento en que la comunicación se hace múltiple y por consecuencia se pierden los sentidos únicos, para iniciar el apareamiento de la esquizofrenia de una diversidad o pluralidad angustiante en la que –como esgrime Jean Baudrillard en su texto *El otro por sí mismo*- “cada uno de nosotros se ve prometido a una máquina hipotética, aislado en posición de perfecta soberanía, a infinita distancia de su universo original (...) Nuestra propia esfera privada ya no es una escena en la que se interprete una dramaturgia del sujeto atrapado por sus objetos como por su imagen, nosotros ya no existimos como dramaturgo o como actor, sino como terminal de múltiples redes”<sup>54</sup>

Las reflexiones que realiza Baudrillard sobre las redes de multiplicidad y sus formulaciones aparecen en su texto *La precesión de los simulacros* publicado en 1978. Allí Baudrillard abre paso a los sujetos ya no en su estado especular, reflejo, sino al lugar de la pantalla, para convertir a los sujetos en redes múltiples de conexiones infinitas. En ellas los sujetos pierden su origen, su sentido principal, para convertirse en red de significantes abiertos, y constituir de esta manera el proceso de simulación y de hiperrealidad, al que le autor se refiere como la desaparición de la realidad que a la vez esconde esta desaparición, por medio de una profusión de imágenes que no dejan rastro, que no poseen consecuencias, y en las que las existencias ya no se encuentran planteadas. Ambos procesos (hiperrealidad y simulación) desplazan –según Baudrillard- a las realidades estables y normatizadas a otras redes de significación, en las que realidad es la simulación, comprendida ésta como la forma de crear otra realidad sin referentes definitorios, en medio de las constantes conexiones que establecen lazos diferenciales de continuidad.

---

<sup>54</sup> Jean Baudrillard: *El otro por sí mismo*, Barcelona, Anagrama, 1988, pp.12-13. El texto original fue publicado en el año de 1987, con el título *L' autre par lui-même (Habilitation)*, París, Galilée. La cita a la que hacemos referencia ha sido tomada del ensayo “El éxtasis de la comunicación” incluido en el texto *El otro por sí mismo*, en el cual el autor parte de la relación objeto/sujeto, como una crítica que siempre se encuentra cargada de sentido, con su lógica fantasmática e inconsciente y su lógica diferencial y prestigiosa. Detrás de estas lógicas –esgrime Baudrillard-, un sueño antropológico: el de un estatuto del objeto más allá del cambio y del uso, más allá del valor y la equivalencia, el sueño de una lógica sacrificial: parte maldita, consumación, cambio simbólico. Todo ello sigue existiendo, y simultáneamente desaparece. La descripción de tal universo proyectivo –en cuanto a las relaciones de los sujetos y las simbolizaciones-, siempre fue objeto de un imaginario simbólico en la que el objeto del deseo aparece como espejo del sujeto, en lo que se formula –según el autor- una telemática privada en la que cada uno de nosotros se ve prometido a los mandos de una máquina hipotética, aislado en posición perfecta, exacta en estado de ingravidez que le obliga a un vuelo orbital perpetuo, so pena de acabar estrellándose contra el planeta originario al que ya no pertenecemos como sujetos actuantes sino como redes de terminales múltiples que consumen relaciones de todo tipo, para convertir al sujeto en un cuerpo blando de cabezas múltiples, inmersas en las virtudes sociales de la comunicación.

De tal manera que la simulación es en palabras de Baudrillard “la no-correspondencia a un territorio, a una referencia, a una sustancia, sino que es la generación por los modelos de algo real sin origen ni realidad: lo hiperreal.(...) su operación es nuclear y genética. No más espejo del ser y de las apariencias, de lo real y de su concepto. No más coincidencia imaginaria: la verdadera dimensión de la simulación es la miniaturización genética.(...) producto de una síntesis irradiante de modelos combinatorios en un hiperespacio sin atmósfera.”<sup>55</sup> La alta combinatoria de la simulación y de la hiperralidad, configuran un proceso de transformación de la realidad y de sus conceptos, en los que nuevas conexiones ininterrumpidas desplazan a los sujetos únicos, ante las múltiples formas de acceso y de salida de la información y del conocimiento, para de esta forma configurar la implosión definitiva del sentido por medio de la aparición de la pantalla, en la cual se encuentra un espacio en el que se reflejan –como escribe Baudrillard- “átomos, partículas y moléculas en movimiento. No una escena (...) o un verdadero espacio (...), sino gigantescos espacios de circulación, ventilación y conexiones efímeras.”<sup>56</sup>

La realidad convertida en simulación e hiperrealidad cambia los centros de las estructuras de las influencias del sentido, en las que los modelos no tienen referencialidad absoluta, sino que se determinan en el movimiento permanente y en el

---

<sup>55</sup> Jean Baudrillard: “La precesión de los simulacros” en: *Cultura y Simulacro*, Barcelona, Kairós, 1987, 3º ed, 1987, pp. 9–11. El artículo original fue publicado en 1978 bajo el título: *La precessions des simulacres*, París, Galiée. La simulación concebida por Baudrillard se determina en la profusión de imágenes y pantallas las cuales no corresponden a territorios específicos, a referencias o sustancias. La simulación es la generación de modelos de algo real sin origen ni realidad: lo hiperreal –argumenta Baudrillard-, en el que el territorio ya no pertenece al mapa ni lo sobrevive. En adelante será el mapa el que preceda al territorio –Precesión de los simulacros- y el que lo engendre, y si fuera preciso retomar la fábula, hoy serían los girones del territorio los que se pudrirían lentamente sobre la superficie del mapa. Son vestigios de lo real, no los del mapa, los que todavía subsisten esparcidos por unos desiertos que ya no son los del Imperio, sino nuestro desierto. El propio desierto de lo real, en el que se esfumó la diferencia soberana entre uno y otro, para producirse la simultaneidad de la poesía del mapa y el embrujo del territorio, la magia del concepto y el hechizo de lo real, donde los mapas y los territorios ideales superpuestos son barridos por la simulación, cuya operación es nuclear y genética, en modo alguno especular y discursiva. La metafísica entera desaparece. No más espejo del ser y de las apariencias, de lo real y de su concepto.

<sup>56</sup> Jean Baudrillard: “El éxtasis de la comunicación”, en: *La Posmodernidad*, Hal Foster (ed.), Barcelona, Kairós, 1998, p. 192. Baudrillard esgrime la presencia de una visibilidad omnipresente de empresas, firmas, interlocutores sociales y las virtudes sociales de la comunicación –donde la publicidad invade todo, al tiempo que desaparece el espacio público y monopoliza a la vida pública en su exhibición, pues ya no se limita a los lenguajes tradicionales, sino que se ocupa de la generación de superobjetos que proponen de inmediato una demostración anticipada de la generación de la cultura, los bienes, el movimiento de las masas y el flujo social. Esta es nuestra realidad actual, una gran pantalla en la que se reflejan átomos, partículas, moléculas en movimiento. No una escena pública o un verdadero espacio público, sino gigantescos espacios de circulación. Ventilación y conexiones efímeras.

cuestionamiento que realiza la simulación entre lo verdadero y lo falso, lo real y lo imaginario -como argumenta Baudrillard-, a partir de otras formas de circulación abierta de los significantes normatizados o no ahora cuestionados. Las referencias para el autor han perdido todo su sentido, han dejado de existir, debido a que la simulación “parte del principio de la equivalencia, de la negación radical del signo como valor, parte del signo como reversión y eliminación de toda referencia (...) no tiene nada que ver con ningún tipo de realidad es ya su propio simulacro”<sup>57</sup>

De aquí que, las referencias de los signos, ahora negadas en los simulacros determinados por Baudrillard, entren en escena a partir de las formas de disuasión o de seducción. Formas en las cuales los referentes y sus realidades no tienen nada que ver con las verdades establecidas, pues estas se diluyen al desaparecer lo real, lo estable, los mitos del sujeto único, y de esta manera abrir paso a las prácticas de las multiplicidades, dentro de las redes de significación libre, que posibilitan las acciones del doblarse, del repetirse y de reconstruirse de forma efectiva, y así diversificar y fragmentar los significados. Estas últimas acciones configuran la diversidad de los procesos de desdoblamiento y reconstrucción de los discursos y de las pantallas, en los que las diferencias actúan fuera de los discursos únicos, de las formas y gramáticas establecidas, para originar -como argumenta Baudrillard- un ámbito artificial, con el pretexto de conservar el mito de las diferencias originales, en cuanto a una escalada de lo verdadero, allí donde el objeto y la sustancia han desaparecido, y producir un enloquecimiento de lo real y referencial, en medio de la simulación como disuasión de los campos esquizofrénicos de la necesidad de los referentes.

Baudrillard argumenta con respecto a esta disuasión, que los campos significantes que se encuentran fuera de los mitos organizadores causan tensión a las formas centrales de normativización. De allí que el autor determine que “Toda nuestra cultura lineal y acumulativa se derrumbaría si no fuéramos capaces de preservar la <<mercancía>> del pasado al sacarla a la luz. (...) Precisamos un pasado visible, un continuum visible, un mito visible de los orígenes que nos tranquilice acerca de

---

<sup>57</sup> Jean Baudrillard: “La precesión de los simulacros” ob cit: pp16-18. La simulación -para Baudrillard- no significa la falsa representación. La simulación envuelve todo el edificio de la representación tomándolo como simulacro. Las fases sucesivas de la imagen serían éstas: -es el reflejo de una realidad profunda. -enmascara y desnaturaliza una realidad profunda.- enmascara la ausencia de la realidad profunda.-no tiene nada que ver con ningún tipo de realidad, es ya su propio simulacro. Cuando lo real ya no es lo que era -admite el autor- la nostalgia cobra todo su sentido y es allí donde la simulación es la frase que nos concierne, una estrategia de lo real, de neo-real y de hiperreal, doblando por doquier una estrategia de disuasión.

nuestros fines, pues en el fondo nunca hemos creído en ellos.<sup>58</sup> Esta afirmación del autor evidencia la creencia en los mitos únicos de la razón universal, de un tipo único de sujeto, en el que las diferencias se encuentran marginadas a este continuum visible, que determina los fines de una conocimiento centrado en la linealidad y la acumulación, a la que el autor enfrenta la circulación y la transitoriedad de la pantalla de recorridos múltiples y nucleares, y así derrumbar las concepciones unívocas, que causan lo que Baudrillard argumenta como el estupor y la angustia que se percibe al salirse de las normas y de las referencias, y de esta manera admitir que se poseen sólo dos salidas de la ley universal. La primera determinada por la admisión del fracaso del continuum, de un pasado visible y seguro. La segunda se encuentra en la necesidad de borrar las pruebas que amenazan la visibilidad y la certeza de los discursos establecidos. Ambas caras pueden encontrarse en los silencios que se manifiestan en los juegos del lenguaje, entre el yo y el otro, como campos de significación en permanente agonística y tensión, pues en ellos no se posee certeza de quien determina las reglas, y de esta forma los juegos configuran lo que Baudrillard determina como “las mayorías silenciosas en la sombra” expresadas en su texto *Cultura y Simulacro*, publicado en 1977.

Las mayorías silenciosas –según Baudrillard- son espacios que no se determinan por las clasificaciones de clase, ni de pueblo. Baudrillard argumenta que estas mayorías se encuentran “bombardeadas por estímulos, por mensajes, y por tests, las masas no son más que un yacimiento opaco, ciego(...) ya no puede tratarse de expresión o de representación, escasamente de simulación de algo social para siempre inexpresable o inexpresado. Tal es el sentido de su silencio. Pero ese silencio es paradójico- no es un silencio que no habla, es un silencio que prohíbe que se hable en su nombre. (...) Retiradas en su silencio, ya no son sujeto ( y sobre todo no de la historia), ya no pueden ser habladas, articuladas, representadas, ni pasar por el

---

<sup>58</sup> Idem: p 25. Baudrillard argumenta el pánico que invade de pronto a occidente ante la idea de no poder salvar lo que el orden simbólico había conservado durante siglos, aunque lejos de las miradas y de la luz. Baudrillard ejemplifica este pánico en la imagen de Ramsés al decir que este no significa nada para nosotros, sólo la momia tiene un valor incalculable puesto que es la que garantiza que la acumulación posee sentido. Toda nuestra cultura lineal y acumulativa se derrumbaría si no fuéramos capaces de preservar la mercancía del pasado para sacarla a la luz. Para esto es preciso extraer a los faraones de sus tumbas y las momias de su silencio. En este sentido el autor afirma que precisamos un pasado visible, un continuum visible, un mito de los orígenes que nos tranquilice acerca de nuestros fines, y que facilite a la cultura occidental la posibilidad de anexionar ordenes que nada hayan tenido que ver con ella y así poder exterminar al otro y trasladarlo a otro orden simbólico.

<<estadio del espejo>> político y el ciclo de las identificaciones imaginarias.”<sup>59</sup>. Estas mayorías configuran un amplio espacio que abre lugar a los otros silenciados, a los que se encuentran lejos de las articulaciones de los objetos, de los sujetos, y de los universales que los unificaban.

Las mayorías en la sombra retiradas en su silencio, demuestran el fracaso de los referentes universales, implosionan el sentido de la representación, y de allí que aparezca la esquizofrenia hacia el otro -como argumenta Baudrillard-, pues son estas mayorías las que detentan la posibilidad de demanda de una producción de sentido permanente, dentro de las redes múltiples que configuran de igual forma múltiples otros para ser consumidos, en medio de una necesidad de establecer de nuevo la mercancía de un pasado visible. De allí que el mantenimiento del continuum y de la acumulación funcione como pretexto de la adhesión de otras realidades anónimas, pues -como escribe Baudrillard- cuando lo real ya no es lo que era, entra la pujanza de los mitos del origen y de los signos de la realidad, pujanza de la verdad y de la autenticidad, con la misión de exterminar lo otro y hacerlo perecer desde el ritmo lento de lo simbólico del orden de la historia.

En esta dirección Jean Baudrillard en su texto *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*, ataca directamente a los discursos de las diferencias y de alteridad, al preguntarse ¿quién es el otro?. Pregunta ante la cual argumenta “Estamos en una orgía de descubrimiento, de exploración, de <<invención>> del Otro. Una orgía de diferencias. Proxenetismo bilateral, interfacial, interactivo. Una vez pasado al otro por el espejo de la alineación (...), la diferencia estructural prolifera al infinito, en la moda, en las costumbres, en la cultura. (...) La alteridad, como todo lo demás ha caído bajo la ley del mercado, de la oferta y la

---

<sup>59</sup> Jean Baudrillard: “A la sombra de las mayorías silenciosa” en: *Cultura y Simulacro*, ob cit, p.129. Según el autor el único referente que funciona todavía, es el de la mayoría silenciosa. Todos los sistemas actuales funcionan sobre esa entidad nebulosa, sobre esa sustancia flotante cuya existencia ya no es social, sino estadística, y cuyo único modo de aparición es el sondeo. Simulación en el horizonte de lo social, o más bien en el horizonte donde lo social desapareció. Que la mayoría silenciosa sea un referente imaginario, no quiere decir que no exista. Eso quiere decir que ha dejado de haber una representación posible de ella. Las masas ya no son un referente porque ya no son del orden de la representación. No se expresan, se las sondea. No se reflejan, se las somete a test, que apuntan a modelos, donde todo cambia al dispositivo de la simulación, en la pareja sondeo/mayoría silenciosa, en la que ya no se encuentra polos diferenciales, sino una posible confusión entre los polos, en una circularidad total de descripción, en el que las mayorías lejos de ser sujetos y lejos de las representaciones imaginadas, generan una nueva forma de dominio al no poder ser alienadas –ni en su propio lenguaje, ni en ningún otro que pretendiese hablar por ellas, ellas son el lugar de la absorción y de la implosión.

demanda”<sup>60</sup> El otro, y su diferencia, a pesar de encontrarse en las pantallas, en las redes múltiples de significación y del estallido del sentido, de los primeros textos de Baudrillard, viene a configurar en *La transparencia del mal* un objeto de consumo, de cambio, de mercancía. Objeto/sujeto que el autor ejemplificaba en el pasado visible, en las pruebas de las diferencias borradas en el continuum lineal acumulativo de la historia occidental, y que en la actualidad se han visto transformadas en evidencias de una nueva historia en la que el “Otro ya no está hecho para ser exterminado, odiado, rechazado, seducido, está hecho para ser entendido, liberado, mimado, reconocido(...) y allí donde se realiza la resurrección del Otro, allí donde estaba el otro, ha aparecido el Mismo”<sup>61</sup>.

Las diferencias convertidas en espejo de las referencias centrales, en el Mismo –enunciado por Baudrillard– son consumidas y mercantilizadas en diversos espacios sociales-culturales. Estas demuestran otra forma de legitimación, de metadisursos universales que rigen el mercado y la demanda. En este sentido Baudrillard define a la situación contemporánea como el logro de simulación universal. Simulación en la que se recomponen realidades, hiperrealidades, simulacros diseñados por las entidades rectoras, que definen a las diferencias a través de intercambios regulados, y a los que el autor ejemplifica al manifestar que: “todas las formas de alteridad violenta han sido inscritas, por las buenas o por las malas, en el discurso de las diferencias, que supone simultáneamente la inclusión o la exclusión, el reconocimiento y la discriminación(...) A los indios sólo se les ha reconocido el derecho a la existencia para ser aparcados en

---

<sup>60</sup> Jean Baudrillard: “El melodrama de la diferencia” en: *La Transparencia del mal, Ensayo sobre los fenómenos externos*, Barcelona, Anagrama, 1991, p134. Baudrillard cuestiona de forma incisiva las formulaciones contemporáneas de alteridad y de la otredad y los lugares donde estas han ido a parar. Estamos argumenta ante una orgía de descubrimientos, de exploración y de invención del Otro. Una orgía de diferencias, donde la diferencia estructural prolifera al infinito, en la moda, en las costumbres, en todo, han caído bajo la ley del mercado, de la oferta y la demanda. Se ha convertido en un producto escaso. De ahí su extraordinaria cotización en la Bolsa de los valores estructurales, de los valores psicológicos. Una simulación intensiva del otro, y cuyo problema clave sigue siendo ¿quién es el Otro?. ¿Dónde está el otro?.

<sup>61</sup> Idem: p. 135. La transformación del Otro para Baudrillard se ha convertido en una auténtica obsesión ecológica, que va desde las reservas indias a los animales domésticos (¡el grado cero de la alteridad!), sin contar al otro de la escena, la del inconsciente (último capital simbólico). Los yacimientos de la alteridad se agotan; hemos agotado al otro como materia prima (hasta acosarlo bajo los escombros). Para Baudrillard esta transformación de lugares en su frase: Allí donde estaba el otro, ha aparecido el Mismo, sentencia el que ya no hay nada, y en esa nada aparece el otro. Baudrillard argumenta que esta nada se debe a la presencia de los psicodramas de la alteridad, de la misma manera que estamos en el de la socialidad, de la sexualidad, en el psicodrama del cuerpo y en el melodrama de todo eso a través de los metadisursos analíticos. La alteridad se ha vuelto psicodramática, sociodramática, semiodramática, melodramática.

las reservas. Así son las peripecias de una lógica de las diferencias. El racismo no existe mientras el otro es Otro, mientras el extranjero sigue siendo Extranjero. Comienza a existir cuando el otro se vuelve diferente, o sea, peligrosamente próximo”<sup>62</sup>

El análisis de las diferencias realizado por Baudrillard se extiende más allá de las imágenes y configuraciones teóricas que pretenden atrapar las diferencias en tanto la autoridad de los sujetos centrales, y la gestión utópica –como escribe el autor- de una alteridad bien temperada y a la vez simulada que desemboca en diversas fuerzas de exclusión. De allí que el melodrama de la diferencia y el exotismo radical argumentados por el autor analicen y describan la alteración que produce la hiperrealidad construida por la diferencia de esa mayoría silenciosa que niega el discurso universal, y en el cual se afirma un pensamiento que intenta incluir al otro desde una lógica diferencial a la que Baudrillard se refiere de la siguiente forma: “Siendo de algún modo la lógica de la diferencia una simulación universal (que culmina con el absurdo <<derecho a la diferencia>>) esta simulación a la chita callando desemboca en otra forma de alucinación desesperada de la diferencia(...) metáfora monstruosa del otro cadavérico y viral, compilación de todas las alteridades abatidas por nuestro sistema”<sup>63</sup>

La crítica realizada y argumentada por Baudrillard, devela la posición de los sistemas actuales de inclusión de la otredad, respetada pero dentro de límites precisos que establecen una serie de condenas al salirse de ellos. Límites en los que el otro radical, el que exhibe y afirma su diferencia, desaparece entre las normativas del

---

<sup>62</sup> Idem: p139. Según Baudrillard todas las formas de alteridad han sido inscritas por las buenas o por las malas en el discurso de la diferencia, que supone la inclusión y la exclusión, el reconocimiento y la discriminación. Las formas de alteridad argumentadas por el autor transitan desde la infancia, la locura, la muerte, las sociedades salvajes. Todas han sido integradas, asumidas, reabsorbidas en el concierto universal. La locura –nos dice Baudrillard- una vez roto su estatuto de exclusión, se ha visto atrapada en redes psicológicas más sutiles. Los muertos, una vez reconocidos en su identidad de muertos, se han visto aparcados en los cementerios y mantenidos a distancia, hasta la desaparición total del rostro de la muerte. A los indios sólo se les ha reconocido el derecho a la existencia para ser aparcados en reservas. Así son las peripecias de una lógica de las diferencias.

<sup>63</sup> Idem: pp 139-140. La expansión de la lógica de la diferencia objetiva y revela –según Baudrillard- la tentación lógica que está en el centro de todo sistema estructural: la fetichización de la diferencia. Ahora bien –continúa el autor-, no hay equilibrio de los sistemas diferenciales – la diferencia oscila del grado absoluto al grado cero- La gestión bien temperada de las alteridades y las diferencias es una utopía. Mientras proliferan las diferencias y el culto de las diferencias, aumenta con mayor velocidad todavía otra violencia insólita, anónima, inaccesible a la razón crítica: <<las lagunas imprevistas>>. Ya no se trata de nuevas diferencias; lo que surge para conjurar la homogenización total del mundo es Alien, metáfora monstruosa del Otro cadavérico y viral, compilación de todas las alteridades abatidas por nuestro sistema.

mercado y la sociabilidad de la comunicación contemporánea. La simulación y sus conexiones múltiples con la hiperrealidad funcionan en este sentido, cohesionando una diversidad de sistemas fragmentarios que abaten –como afirma Baudrillard- a los otros que peligrosamente se acercan a las figuras normativas; pero estas últimas necesitan al otro alienado, movilizándolo hacia la fase especular que configura las diferencias negociadas, y de esta manera generar a el Otro permitido, a el Otro tolerado, y permitir de esta forma el establecimiento de otros universales que atiendan a las diferencias de nuevo a la sombra del silencio.

### **g) Gianni Vattimo: La sociedad transparente**

La discusión, el posicionamiento y la teorización de las diferencias marcan de manera definitiva las discusiones de una realidad simulada de entendimiento de lo inconmensurable y lo intraducible. Las diferencias encuentran dentro de los discursos de la epocalidad dominante posmoderna, otras formas de enunciación y de representación discursiva ante una modernidad que siempre les había negado un espacio de participación y que ahora se debaten entre su presencia y las nuevas formas de reclusión al silencio como evidenciamos en la crítica realizada por Jean Baudrillard. Es evidente que los campos de significación de las diferencias se han encontrado dentro del discurso moderno, velados y ocultos, pero su evidencia y su silencio emergen dentro de una sociedad transparente, de una cultura de los mass media. Espacios contemporáneos donde Gianni Vattimo elabora sus tesis sobre las diferencias y el fin de la modernidad.

Gianni Vattimo cuestiona a los discursos de los vencedores sobre los vencidos, a los discursos únicos, a los universales, para generar lo que Vattimo determina como “la condición perlaborada del pensamiento posmoderno, que es para Vattimo *debole*, esto es, híbrido, ya que se nutre de una gran diversidad de posiciones, se abre a las ciencias y las tecnologías imperantes sin conectarlas con postulados e implicaciones metafísicas, ofrece la oportunidad de un nuevo comienzo, el cual no se dirige contra la modernidad, sino por el contrario, la *habita*(...) se la apropia, reincorporándola y



recodificándola”<sup>64</sup>, para Vattimo estas formulaciones de apropiación de los discursos ya se encontraban implícitas en la modernidad y en la multiplicidad de sus paradigmas, y estos se hacen evidentes en el momento en que Vattimo manifiesta la posibilidad de preelaboración de los discursos. El discurso elaborado por Vattimo en cuanto a los aspectos débiles del pensamiento toma forma definitiva en los textos producidos por el autor en los años ochenta; en los que analiza a los pensamientos únicos y sus relaciones directas con las lógicas de las diferencias y la condición del fin de la modernidad, a partir del debilitamiento de la realidad constituida por las verdades universales.

El discurso teórico de Vattimo manifiesta una crítica a las imágenes de un tiempo histórico definitorio, de los procesos homogéneos, y en los que el autor argumenta que estos se basaban en la “fe en el progreso, así como la esperanza en que <<necesariamente>> llegará la revolución. La idea de un fluir progresivo del tiempo y, en el fondo, la idea de que existe algo así como *la* historia, es una manifestación de la cultura de los dominadores: la historia, concebida como línea unitaria, es realmente sólo la historia de lo que ha vencido; se constituye a costa de la exclusión, primero en la práctica y luego en la memoria, de una multitud de posibilidades, de valores, de imágenes.”<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> Alfonso de Toro: “Fundamentos epistemológicos de la condición contemporánea: posmodernidad y postcolonialidad en diálogo con Latinoamérica”, ob cit. p. 17. Según de Toro la condición perlaborada del pensamiento posmoderno debe ser entendida como una ‘transmodernidad’, esto es la condición *debole*, de un pensamiento híbrido que se apropia y habita a la multiplicidad de la modernidad. De Toro afirma que el pensamiento de Vattimo recupera o perlabora, los recorridos de una gran diversidad de paradigmas y códigos producidos por la modernidad y de esta forma poder generar una apertura fundamental a múltiples perspectivas y diversos universos que permanecieron irreconciliables entre sí, allí la posmodernidad reconcilia y puede ser entendida como la búsqueda de nuevas identidades, no por medio de la exclusión o de la discriminación, sino por medio de la integración y de la habitación, que persigue una universalidad en medio de la multiplicidad y la fragmentariedad.

<sup>65</sup> Gianni Vattimo: “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, en: *El Pensamiento Débil*, Gianni Vattimo, Pier Aldo Rovatti (eds). Madrid, Cátedra, 1995, p. 23. Los cuestionamientos a las ideas unitarias se fundamentan el pensamiento de Vattimo a partir de las argumentaciones dadas por Walter Benjamin en su texto *Tesis de la filosofía de la historia* citadas por el autor en el presente ensayo. Vattimo parte de la crítica que Benjamín realiza sobre la imagen del tiempo histórico como un proceso homogéneo, donde el tiempo lineal se constituye a costa de la exclusión primero en la práctica y luego en la memoria. Para Benjamin el desprecio por esta eliminación, debe abrir paso a dar inicio a la revolución. En consecuencia, ésta pretende llevar a término una especie de redención que haga justicia —es decir, que vuelva a dar la palabra a todo aquello que ha sido excluido y olvidado en la historia lineal de los vencedores. Desde este punto de vista —argumenta Vattimo, la revolución habría de recuperar todo el pasado; más aún, justamente en eso parecería residir su auténtico derecho, su superioridad respecto a la cultura de las clases dominantes.

Vattimo al ofrecer esta argumentación, muestra la perentoria necesidad de la reapropiación y perlaboración de los discursos históricos lineales, los cuales han sido cuestionados a través de la apertura realizada por el espacio teórico posmoderno, en el que se constituyen otras lógicas de formulación del pensamiento, y en las cuales la continuidad es imposible, pues en ella se evidencian las relaciones y eliminaciones que los de los discursos entre los vencedores y los vencidos han realizado, a partir de la necesidad de apropiarse de un espacio sin pertenencias únicas y en discontinuidad permanente. De tal forma que, el discurso y la crítica a las formulaciones únicas realizado por Vattimo, parta de la articulación de una multiplicidad de lecturas, para poder deconstruir las visiones de los vencedores y de los vencidos. Estos últimos excluidos de la historia dominante. Vattimo coloca su visión en la contemporaneidad, en la que esgrime que, “No estamos simplemente ante la transcripción de la experiencia histórica de las revoluciones de nuestro siglo; esa experiencia sería, todo lo más, una verificación –y no una consecuencia – de la debilidad y de la inconsistencia intrínsecas, perceptibles sobre todo desde el punto de vista teórico, del ideal de la <<reapropiación>>”<sup>66</sup>

Gianni Vattimo en su ensayo *Dialéctica, Diferencia y Pensamiento Débil* publicado en 1995, fundamenta la reapropiación como posibilidad de recuperación de todo un pasado que se expresa a través de todo lo excluido y que ahora se manifiesta, en la forma de disolver y de tensionar a esa historia superior, que se fractura en el momento de entrar y de acceder a las diferencias, debido a que estas últimas generan estados de actuación y de competencia, que constituyen nuevas formas y relaciones de inclusión y de exclusión. La modernidad y sus discursos deben ser ubicados dentro de los procesos de perlaboración, los cuales recodifican y se apropian de los paradigmas modernos y de sus trayectos, para de esta manera poder liberar los pliegues e intersticios históricos, sociales y culturales, que ocultaron las diferencias y

---

<sup>66</sup>Idem: p 22. Vattimo parte de las argumentaciones de diversos filósofos para estructurar su concepción débil del pensamiento y de la reapropiación. Para el autor pensadores como Sartre han intentado desentrañar, hasta los últimos entresijos, el problema de cómo cada uno de nosotros puede transformarse en el espíritu absoluto hegelianos; y justamente por eso su pretensión debía fracasar. Pero en el fracaso de la crítica sartriana puede descubrirse también una neta adquisición positiva para el pensamiento: la verificación del nexo que liga al ideal del saber absoluto y <<reapropiación>> con la estructura de dominio que ese saber, precisamente él debería echar por tierra. El retorno de lo práctico-inerte, tras los momentos cálidos de la revolución, significa sólo que el saber totalizador y <<reapropiado>> no puede subsistir más que como nueva forma de propiedad. Para Vattimo esta reapropiación es ya imposible, pues se convierte en legitimante de los absolutos. De allí que critique la verificación de las experiencias, en búsqueda de una reapropiación que realmente recodifique el pasado en la perlaboración que lo transforma en una nueva creación, donde lo antiguo y lo nuevo se funden en una unidad donde impera la pluralidad de los recorridos.

que en el discurso de Vattimo se tornan simultáneos y adquieren nuevas significaciones por medio de la puesta en escena de diversos campos de acción donde los discursos borrados muestran las significaciones de los vencidos.

En esta dirección, Vattimo realiza sus argumentaciones en el texto *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, publicado en 1985. En él Vattimo patentiza los espacios teóricos en los que se experimenta una disgregación de los grandes relatos homogenizadores a partir de “La “disolución” de la historia en los varios sentidos que pueden atribuirse a esta expresión es probablemente, por lo demás, el carácter que con mayor claridad distingue la historia contemporánea de la historia “moderna” La época contemporánea(...) es esa época en la cual si bien el perfeccionamiento de los instrumentos de reunir y transmitir la información sería posible realizar una “historia universal”, precisamente esa historia universal se ha hecho imposible(...), esto se debe a que el mundo de los *media* en todo el planeta es también el mundo en el que los “centros” de historia(...) se han multiplicado”<sup>67</sup>. La disolución de la historia, marca los diversos sentidos de una contemporaneidad fragmentada en las que múltiples centros obligan a las disposiciones del cambio del lugar enunciativo del conocimiento, para traer consigo el supuesto fin de la modernidad y de su univocidad. Dicho fin no significa la conclusión de un tiempo, sino la saturación de un discurso, en pos de la determinación de los espacios múltiples.

La univocidad de la modernidad y la multiplicidad contemporánea coloca a los centros ante un cúmulo de necesidades no cumplidas. El discurso moderno de los vencedores se convierte entonces en un discurso agotado, afectado por la distribución de centros múltiples de historias desplazadas. Llevadas ahora a otros espacios de enunciación, a los que Vattimo se refiere como los espacios de los mass media, de la comunicación y de la tecnología. Lugares en los cuales la experiencia humana se encuentra fracturada desde los diversos diálogos y entrecruzamientos de los discursos y de los textos, que ocasionan una opacidad que intenta “poner de manifiesto la

---

<sup>67</sup> Gianni Vattimo: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1998, p.17. La existencia de una historia unitaria se convierte en los discursos de Vattimo en un territorio imposible. El autor argumenta que si no existe una historia unitaria, portadora de la esencia humana y si sólo existen las diversas historias, los diversos niveles y modos de reconstrucción del pasado en la conciencia y en la imaginación colectiva, es difícil ver hasta qué punto la disolución de la historia como diseminación de las “historias” no es también propiamente un verdadero fin de la historia como tal, de la historiografía como imagen, por más abigarrada que sea de un discurso unitario de acontecimientos, el cual también (una vez eliminada la unidad del discurso que hablaba de él) pierde toda consistencia reconocible.

pluralidad de los mecanismos y armazones con que se construye la realidad de nuestra cultura”<sup>68</sup>

Hoy el centro se rearma o se rearticula a través de las redes de comunicación, de la sociedad de los *mass media*, concebida por Vattimo como la experiencia declinante de los valores fuerza, en los cuales las realidades patentes se debilitan ante la realidad cotidiana contemporánea. De esta forma los planteamientos homogenizadores agotados en los centros, se reconstruyen de forma periférica y múltiple, para encontrarnos en medio de lo que, Vattimo denomina una sociedad más caótica a niveles informacionales y no en búsqueda de una emancipación sino en medio de una situación transparente, que experimenta el estallido de la univocidad y la ruptura de los tiempos fuertes.

A partir de las argumentaciones de la transparencia Vattimo sentencia que “La época contemporánea es esa época en la cual si bien el perfeccionamiento de los instrumentos de reunir y transmitir información, sería posible realizar una “historia universal”, precisamente esa historia universal se ha hecho imposible(...) esto se debe a que el mundo de los *media* en todo el planeta es también el mundo en que los “centros” de historia (las potencias capaces de reunir y transmitir la información según una visión unitaria...) se han multiplicado. Pero también sólo indica que no es posible una “historia universal”(…) y que acaso falten condiciones para que se dé una historia universal(...) Desde este punto de vista la historia contemporánea no sólo es aquella que se refiere a los años más próximos a nosotros sino que es, en términos más rigurosos, la historia de una época en la cual todo, mediante el uso de los nuevos medios(...) tiende a achatarse en el plano de la contemporaneidad y de la

---

<sup>68</sup> Jesús Martín-Barbero: “Modernidad, postmodernidad, modernidades. Discursos sobre la crisis y la diferencia”, ob cit, p. 13. Según Martín-Barbero el discurso realizado por Vattimo puede desglosarse en varias claves. La primera sería la secularización del progreso: un impulso fáustico desorientándose, perdiendo su sentido al realizarse. Lo que se manifiesta en una sociedad en la que el progreso se convierte en rutina. La segunda deviene del fin de la utopía de la transparencia. Para el autor Gianni Vattimo parte de que la autotransparencia de la sociedad constituye tanto el programa epistemológico de la ilustración su someter toda realidad social al conocimiento científico, como el ideal político de la transformación radical de la sociedad. Pero justo cuando el crecimiento de las ciencias humanas su hacer del hombre objeto de conocimiento riguroso y verificable, coincide con el más formidable desarrollo de la información que sociedad alguna haya tenido acerca de sí misma, lo que se produce no es incremento de la transparencia sino, al contrario un adensamiento de la opacidad, un entrecruzamiento de imágenes y discursos a cuya verdad sólo da acceso la lógica hermenéutica, única capaz de captar el diálogo de los textos y de poner en manifiesto la pluralidad de los mecanismos y armazones con que se construye nuestra realidad cultural.

simultaneidad, lo cual produce así una deshistorización de la experiencia.”<sup>69</sup>La simultaneidad o el achatamiento, a los que se refiere Vattimo en la posmodernidad, son iniciados por las sociedades de masa, los media, que junto con el desplazamiento de los centros ahora en crisis, sumados a la dificultad del sujeto abstracto, y a la pérdida de los grandes relatos, han permitido la puesta en escena de otros espacios que formaban parte de los vencidos o de las periferias de los centros occidentales, en los cuales se ha producido un debilitamiento de lo real de las experiencias, a partir de los desarraigos y la simulación que ejercen las tecnologías –como opina pertinentemente Jesús Martín-Barbero-.

Vattimo asume las discusiones sobre la deshistorización, como la evidencia que la multiplicidad ha ocasionado tanto en los centros como en las periferias, espacios en los cuales el posicionamiento de la diversidad determina la apertura de otros cuestionamientos en cuanto a las percepciones del espesor cultural y político de las diferencias. La contemporaneidad expresa la emergencia definitiva de lugares reflexivos que articulen a las realidades marginadas de forma simétrica a los centros, para disponer de esta manera de otras formaciones discursivas que muestren la inclusión de lo diferente, a partir de la reubicación de espacios teóricos que surgen desde el pensamiento donde –como expresa Vattimo- se ubica una resistencia no definible en términos de la negatividad, pues no habla sólo de la oposición a la afirmación, que es como la modernidad entendió la crítica, sino desde formas afirmativas de resistencia y formas resistentes de afirmación. Vattimo confecciona en este sentido un discurso que trata de no constituir de nuevo relaciones asimétricas de reflexión, ya que el nuevo horizonte histórico, nos habla de una posthistoria, definida como un espacio “en el que la liberación de las diferencias produce una multiplicidad que se regula en la variedad de los lenguajes, que es por tanto exigencia de diálogo:

---

<sup>69</sup> Gianni Vattimo: *El fin de la modernidad*, ob cit: p 18. La ruptura de los tiempos fuertes ha traído –según las argumentaciones de Vattimo- una multiplicación que libera las posibilidades de relación con el pasado, de diálogo con la tradición. En un mundo en donde el futuro parece garantizado por los automatismos del sistema, lo que se convierte en verdaderamente humano es el cuidado de los residuos, de las huellas de los vivido, pues lo que corre el riesgo de desaparecer es el pasado como continuidad de la experiencia. Continuidad que no se confunde ni con la uniformación ni con la nostalgia; es el horizonte histórico en el que la liberación de las diferencias produce una multiplicidad que se regula en la variedad de los lenguajes, que es por tanto exigencia de diálogo: transmisión de mensajes entre generaciones y entramado de lecturas entre tradiciones. Para mayor información sobre el tema también: Gianni Vattimo: “Posmodernidad: ¿Una sociedad transparente?”, en: *En torno a la posmodernidad*, Gianni Vattimo y otros, Barcelona, Anthropos, 1994.

transmisión de mensajes entre generaciones y entramado de lecturas entre tradiciones”<sup>70</sup>.

La declarada la crisis de la modernidad bajo las conceptualizaciones de las legitimaciones y deslegitimaciones de su poder articulador, deben reconfigurarse a partir de las huellas de los mensajes, en las que los desplazamientos teóricos abordarían a las realidades en su discontinuidad, en su condición de diferencia, y no desde posiciones superiores o fuertes, pues estas últimas disuelven las diversas historias, dejando de lado la multiplicidad de las narraciones.

Vattimo en torno a esta situación afirma su posicionamiento en cuanto a la multiplicidad y a la pérdida de las categorías fuertes al argumentar que, “Si se tiene en cuenta(...) que la crisis actual de la concepción unitaria de la historia, la consiguiente crisis de la idea de progreso, y el fin de la modernidad, no sólo son eventos determinados por transformaciones teóricas(...) en el plano de las ideas. Han ocurrido muchas más cosas y muy diferentes: los llamados pueblos <<primitivos>>, colonizados por los europeos en nombre del recto derecho de la civilización <<superior>> y más evolucionada se han rebelado, volviendo problemática de *facto*, una historia unitaria, centralizada(...) Junto con el fin del imperialismo y del colonialismo, otro gran factor ha venido a resultar determinante para la disolución de la

---

<sup>70</sup> Jesús Martín-Barbero: ob cit p.14. Para Martín-Barbero las reflexiones de Vattimo apuntan al estallido de la historia, a la ruptura de la unidad, donde lo que se convierte en verdaderamente humano es el cuidado de los residuos y de las huellas, y donde el horizonte histórico libera las diferencias que produce una multiplicidad que se regula en la diversidad de lenguajes, es por lo tanto una exigencia de diálogo: transmisión de mensajes y entramado de lectura entre tradiciones e innovaciones, entre culto y culturas del pueblo y de las masas. Ese campo no puede ser ya captado ni analizado, ni categorizado en las categorías centrales de la modernidad: progreso/reacción, izquierda/derecha, presente/pasado, vanguardia./kishc. Estas según Vattimo son categorías despotenciadas en una sensibilidad y por una sensibilidad que en lugar de completar la modernidad abre la cuestión política de las tradiciones culturales como cuestión estética y política. Es la cuestión del otro –afirma Martín-Barbero- poniendo al descubierto lo que la modernidad ha tenido de imperialismo externo e interno. Ahora desafiado desde nuevas las nuevas percepciones del espesor cultural y político de las diferencias.

idea de historia y para el fin de la modernidad: se trata del advenimiento de la sociedad de la comunicación”<sup>71</sup>

La presencia de esta multiplicidad de factores (diferencias, periferias, fin de la modernidad y la sociedad de la comunicación) debe ser concebida dentro de la fragmentariedad de los horizontes históricos, los cuales se encuentran expandidos ante la aparición definitiva de una diversidad de narraciones que muestran la densidad de las realidades culturales y ante las cuales se ha iniciado la articulación de otros espacios discursivos que evidencian las tensiones de la contemporaneidad, dentro de lo que Vattimo define como una ‘Sociedad Transparente’ que tiende a integrar las diferencias en medio de un campo de conciliación teórica, para aproximarse a la integración de las historias marginadas a partir del papel determinante de los *mass media*, y donde estos –continuando con las argumentaciones del autor- caracterizan a una sociedad no más consciente de si misma o más iluminada, sino como una sociedad más compleja, caótica incluso.

Estas consideraciones para Vattimo han estado presentes desde la modernidad, pero lo que en realidad ha cambiado en el contexto posmoderno es la conceptualización de las diferencias. Estas conforman la presencia definitiva de la fragmentación de las ideas modernas y desde ellas se inscribe la formulación de nuevas formas de resemantización del pensamiento en medio de la multiplicidad, para dejar atrás sus formas imaginales, derivativas y dependientes de los centros normativos de verdad y progreso.

En consecuencia se perlaboran otros lugares de significación, otros espacios que muestren la transparencia conflictiva de las sociedades contemporáneas. Debido a que éstas últimas se auto-alimentan unas de otras, en la contaminación de las diversas situaciones existenciales y representacionales, en medio de un diálogo

---

<sup>71</sup> Gianni Vattimo *La Sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1990, pp 77–78. Con respecto a estas ideas Vattimo argumenta que: la crisis de la idea de la idea de historia entraña la de la idea del progreso: si no hay un curso unitario de las vicisitudes humanas no podrá sostenerse tampoco que éstas avancen hacia un fin, que efectúen un plan racional de mejoras, educación y emancipación. Por otro lado, el fin que según la modernidad regía el curso de los acontecimientos, era representado, también él, a partir del punto de vista de un determinado ideal de hombre. Los ilustrados, Hegel, Marx, los positivistas y los historicistas de todo tipo pensaban, más o menos de la misma manera, que el sentido de la historia estaba en la realización de la civilización, esto es: de la figura del hombre europeo moderno. Igual que la historia se piensa unitariamente sólo desde un determinado punto de vista que se coloca en el centro, el progreso se concibe sólo asumiendo como criterio un determinado ideal de hombre, que, en la modernidad, coincide siempre con el del hombre europeo. De allí que el autor argumente que si se tiene en cuenta todo esto, se entiende también la crisis actual de la concepción unitaria de la historia, de la idea del progreso y el fin de la modernidad.

complejo, al que Vattimo determina desde la presencia de “un horizonte más abierto donde(...) los conceptos rectores(...) -la idea de una totalidad del mundo, de un sentido unitario de la historia, de un sujeto centrado en sí mismo y eventualmente capaz de hacerse con ese sentido- se muestra como instrumento de aleccionamiento y de consolación, ya no necesarios en el marco de las capacidades que la técnica hoy nos proporciona”<sup>72</sup>

La apertura de los horizontes en medio de la multiplicidad establece la pérdida definitiva de un sujeto único, un sujeto que debe observarse a sí mismo, en la acción de perlaborarse y reapropiarse de su sentido, ante apareamiento de ese otro y de ese diferente, el cual se presenta –como afirma Vattimo- en el lugar de los otros junto a nosotros, como las otras culturas, y donde una serie de ecos hace evidente su presencia, y que coloca -como escribe el autor- el destino-envío de unos y otros, para alterar de esta forma el reflejo del yo central único de la historia, y de esta forma determinar la posibilidad de hacer una historia a partir de la ubicación las diferencias en el centro de las estructuras de la representación, en la cual los vencidos, finalmente podrán narrar su historia y problematizar los conceptos constituidos en las ideas modernas, para desestabilizar las redes de significación constituidas. De manera se posibilitaría la generación de cadenas de múltiples entradas significantes, que en forma de rizomas –como escribe Deleuze-, puedan conectar en diversas direcciones las constituciones del otro y de sus tradiciones e innovaciones.

Las posiciones discursivas de Vattimo en torno a la historia y los nuevos horizontes de la multiplicidad funcionan como medios para repensar las posiciones de la otredad, como medio de transformación de las verdades aceptadas, en las que lo excluido y lo marginado, emergen desde la historia de los vencidos, sin quedar exentos de nuevos procesos de exclusión. Vattimo argumenta que la exclusión de los vencidos de la gran historia, sus narraciones y su definitiva puesta en escena, inicia una revolución a partir del debilitamiento de las categorías fuertes. Esta situación

---

<sup>72</sup> Gianni Vattimo: “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, ob cit: pp 26-27. Para Vattimo la historia moderna requiere de evidencias primeras y fines últimos, como los medio para tranquilizar el pensamiento. En épocas –esgrime el autor- en las que las técnicas y la organización social todavía no nos habían capacitado, al contrario de lo que ocurre hoy, para vivir en un horizonte más abierto, menos garantizado <<mágicamente>>. Los conceptos rectores de la metafísica –la idea de una totalidad del mundo, del sentido unitario de la historia y del sujeto único- se muestran instrumentos de aleccionamiento y de consolación, ya no es necesario en el marco de las capacidades que la técnica hoy nos proporciona y en los que el mundo se experimenta dentro de unos horizontes constituidos por una serie de ecos, de resonancias del lenguaje, de mensajes provenientes del pasado, de otros individuos (los otros junto a nosotros, como las otras culturas).



manifestada por Vattimo, en diversos textos y específicamente en *La Sociedad Transparente* debe dar la palabra a todo aquello que ha sido excluido y olvidado en la historia de los vencedores, pero llegados a este punto el autor manifiesta que el auténtico derecho a la revolución ya no encuentra su fundamento en la capacidad de redimir todo aquello que ha sido excluido; es, ahora, el derecho de una nueva fuerza que se actualiza a través de nuevos actos de exclusión.

Estos cuestionamientos ubican a las diferencias en la evidencia de los espacios de silencio a los que han sido confinadas, espacios de los cuales emergen ante la transparencia contemporánea. Vattimo enuncia a las zonas marginadas, como elementos activos de los discursos llevados en la actualidad, los cuales formulan narraciones propias, que tienen en cuenta lo que pueden generar sus tesis, desde la figura de los vencidos, y de las posibles alteraciones que alcanzan a realizar dentro de la narratividad y la densidad cultural contemporánea, pues las diferencias esperan poder confeccionar un discurso que se encuentre más allá de la participación superficial de una fragmentación donde los discursos pertenecientes a una nueva forma de representación consolide otro espacio de legitimación, en el cual las diferencias poseen la conciencia de ser de nuevo excluidas.

## 1.2 Consolidación teórica de las diferencias en las sociedades tardocapitalistas

La apertura realizada por el espacio teórico posmoderno en la univocidad moderna, consolida la diferencia y la fragmentación, a partir de un modo de enunciación distinto de lo que se concibe como el horizonte histórico único. Este cambio de lugar del pensamiento revisita el pasado y a los territorios confinados al silencio, como hemos observado en las teorías de pensadores como Lyotard, Deleuze, Foucault, Baudrillard y Vattimo.

Las formulaciones teóricas de la posmodernidad incluyen de forma decisiva a la multiplicidad, a la eliminación de las dependencias y a la necesidad de habitar un espacio sin pertenencias definitivas, dentro de lo se definen como los juegos del lenguaje, como los discursos de los otros, como la lógica de las diferencias. Estos espacios surgen -como escribe el teórico español Francisco Jarauta- en medio de "Una época, la nuestra, cargada, saturada de interpretaciones de sí misma. Discursos perfectamente ritualizados, cuyo objeto es preguntar insistentemente, circular, sobre una supuesta identidad, cada vez más difícil de precisar y quizá irrelevante. Es un

sistema de interpretación construido desde la conciencia de la pérdida de algo, del fin de algo, sin que este sea bien precisado.(...) No se trata de reconstruir ninguna historia, más bien lo que necesitamos es una perspectiva que abrace la complejidad que rige los hechos y orienta su configuración actual”<sup>73</sup>.

La complicación de los discursos y de las visiones de una posmodernidad centrada en una sociedad transparente, que tiende a establecer otros órdenes del conocimiento, que conciben dentro de sí las lógicas de las diferencias, de las realidades socioculturales que se tornan múltiples y fragmentadas en medio de una densidad enunciativa que ha causado de forma patente el tránsito, el desplazamiento, el desarraigo y el debilitamiento de los discursos fuertes a espacios débiles que reinscriben sus realidades de forma híbrida, y en la cual se inicia una actividad “de recodificación integrativa, y pluralista que retorna y reconsidera un amplio paradigma, en especial de la cultura occidental –pero no solamente de ésta- con la finalidad de repensar la tradición cultural y de esta forma finalmente abrir un nuevo paradigma donde se termina con los metadiscursos totalizantes y excluyentes y se boga por el disenso y la cultura del debate”<sup>74</sup>

---

<sup>73</sup> Francisco Jarauta: “Arte y cultura en las sociedades tardocapitalistas”, en: *Tensiones del arte y la cultura en el fin de siglo*, Francisco Jarauta (ed.), San Sebastián, Arteleku, nº 8, 1997 p.12. Las argumentaciones de Jarauta se dirigen al conocimiento de nuestra contemporaneidad a la que define como moderna, posmoderna, ecléctica, tolerante y despótica a un tiempo, dominada por poderosas tendencias que definen día a día la necesidad y urgida homologación social, transparente, telematizada, sometida a impresionantes flujos de comunicación, máquinas de sentido, productoras del orden de los acontecimientos que configuran la escena de nuestro tiempo, expuesto ya a un fin de siglo y milenio, horizonte de la transformación más radical e irreversible de cuantas ha protagonizado la humanidad. La complejidad definida por el autor se determina en el sentimiento de la pérdida de algo, del final de algo, sin que estos finales se encuentren bien precisados, y la breve conciencia que acompaña a estas pérdidas se llena de incertidumbres, inseguridades, en saberes fragmentarios, para lo cual se hace imprescindible el diálogo con las condiciones que definen nuestro tiempo donde –como esgrime el autor- no sólo se encuentra el juego el simple reconocimiento de los hechos, ya que se trata de la dignidad humana en los términos que la misma experiencia moderna ha sido capaz de definir. De ahí que sea urgente plantear nuevos puntos de vista, capaces de interpretar la nueva situación, para poder decidir sobre ella. No se trate de reconstruir ninguna historia, más bien lo que necesitamos es una perspectiva que abrace la complejidad que rige los hechos y orienta su configuración actual.

<sup>74</sup> Alfonso de Toro: “Fundamentos epistemológicos de la condición contemporánea”, ob cit: p 12. La discursividad contemporánea descrita por de Toro evidencia la apertura de nuevos paradigmas que incluyen dentro de sí la pluralidad de las culturas y el disenso que puede ocasionarse dentro de la diversidad de narraciones. Esta condición para el autor define la epocalidad posmoderna, donde la memoria abre la actividad, la elaboración trabaja con un material determinado y la perlaboración lo transforma en una nueva creación, donde lo antiguo y lo nuevo se funden en una nueva unidad, en donde impera por una parte la globalización y por otro la diferencia.

La epocalidad posmoderna ha deconstruido en su discursividad las tensiones ocasionadas por las diferencias y la univocidad moderna. Su narratividad ubica al movimiento como centro, para desarmar los metadiscursos y encontrar las perspectivas idóneas que accedan a una nueva organización del pensamiento, y que este a su vez consolide en su movilidad otras formas relacionales de la complejidad contemporánea, en la que los horizontes históricos se encuentran desafiados –como opina Martín-Barbero- por el espesor cultural y político de las diferencias étnicas, sexuales, las culturas subregionales, los modos de vida alternativos y los nuevos movimientos sociales, que desarticulan a las realidades establecidas, y que paralelamente construyen otras formas de representación en las que se manifiestan la fragmentariedad de las pequeñas narrativas, que se refieren a aquellas realidades que emergen y se evidencian ante el agotamiento de la univocidad moderna. Espacio en el cual la diferencia pasa a convertirse en el centro de las estructuras del conocimiento, para transformar de forma visible los sistemas de significación y de representación.

Las lógicas de las diferencias abren paso a los rizomas de combinaciones múltiples, a nuevas cartografías que celebran a la diversidad y a la multiplicidad como posibilidad de independencia –como escribe Gianni Vattimo- y de esta forma afianzar la cristalización teórica de otros discursos mucho más plurales e integrativos; ya que en su posibilidad de recodificación y perlaboración, los campos del conocimiento posmoderno, presentan un cuestionamiento y rechazo a la autoridad instituida como verdad única, y de esta forma -como argumenta la teórica brasileña Carmen Chaves Tesser, desde los campos de la teoría posestructuralista de la literatura- abrir paso a un debate teórico actual sobre las diferencias, el cual atañe directamente a las formas de re-pensarse, en las que “si puede re-pensarse todo lo que se acepta como

“verdad”, entonces se empieza a re-pensar la estructura cultural y política en la literatura, en la historia, en el lenguaje, en el arte y en las humanidades”<sup>75</sup>.

De manera que, este re-pensar las estructuras acude directamente a las teorías de la diferencia y de la multiplicidad anunciadas por la posmodernidad y que estas encuentran su espacio en medio de la conflictividad transparente de una contemporaneidad dominada por la sociedad de los mass media que incluye al otro y a su diversidad dentro de un proceso de simulación permanente, que pretende alterar y a la vez celebrar las estructuras que constituyen las lógicas de las diferencias, a través de la deshistorización de las experiencias y de los diálogos posibles.

Los neologismos y las imágenes como la difer(a)nce, el disenso, el rizoma, los simulacros, las heterotopías y otros, concluyen en una mezcla del diferenciarse, para crear lenguajes sucesivos y simultáneos, que escapen de los paradigmas establecidos, en medio de una diferencia permanente, en que la multiplicidad de las culturas y de las sociedades se muestren los otros junto a nosotros, para formar parte de la cultura contemporánea, y que está última confecciona de forma continua y discontinua espacios enunciativos y narrativos que alteran y desarman su propia interioridad, como se comprueba en los juegos del lenguaje -ejemplificados en las teorías de Lyotard-, ante la crisis de la modernidad, de su agotamiento, y en el que interviene definitivamente el acceso del Otro y el apareamiento del Mismo –como escribe Baudrillard-

Estas posiciones asumidas por la cultura contemporánea, en su epocalidad posmoderna se encuentran enunciadas en clave metropolitana, en clave de pensadores europeos, que cuestionan y superan al proyecto moderno desde su territorialidad. A su pensamiento y discursividad debemos sumar las posiciones de las

---

<sup>75</sup> Carmen Chaves Tesser: “El debate teórico actual”, *Teorías sin disciplina*, ob cit: p.11. La autora argumenta que la problematización de las ideas “normales” iniciada por figuras como Derrida, da la vuelta a las estructuras fuertes de la verdad. Es necesario pensarlas en el orden opuesto y de esta forma se harán evidentes los códigos sociales imbuidos en las categorías dominantes. Con la diferencia del centro de la estructura –esgrime la autora- cualquiera que sea esta, se puede cuestionar todas las estructuras y toda autoridad. Conviene, no obstante, tener presente que las ideas provenientes de la discursividad posmoderna comenzaron en un período de rechazo a la autoridad en todas partes del mundo. Es decir, lo que confrontamos ahora es el legado de los años sesenta y setenta. Si puede re-pensarse todo lo que se acepta como “verdad”, entonces se empieza a re-pensar la estructura cultural y política en la literatura, en la historia, en el lenguaje, en el arte y en las humanidades. Estas rupturas o formas de re-pensarse comienzan a cuestionar y problematizar la esencia de nuestra civilización, y nos conducen a una visión de la celebrada “diversidad cultural”, en la que hoy se teoriza sobre la teoría. Es que estamos –como escribe Chaves Tesser- en otro cambio de paradigma. No hay consenso en casi nada, y por eso se teoriza sobre el porqué de muchas cosas.

teorías realizadas en otros espacios y las consideraciones que han surgido ante los debates contemporáneos sobre las diferencias en el centro de las sociedades tardocapitalistas. La definición de este tipo de sociedad se hace evidente en los centros que llevaron hasta sus últimas consecuencias, los discursos del desarrollo y del capitalismo. Aquí en éste punto tomaremos como orientación las pertinentes argumentaciones de Francisco Jarauta, sobre el proceso de este tipo de sociedad, en la cual los centros hegemónicos configurados “en términos de razón- y que se constituyó en la garantía de un ideal de cultura cuya lógica era la conducción de la diversidad de los lenguajes y las formas de la experiencia humana hacia un primer lenguaje fundamental, capaz de dar razón de la pluralidad contradictoria de lo real y de su devenir en el tiempo”<sup>76</sup>.

La razón y el lenguaje fundamental que fusionaría a la pluralidad en sus contradicciones, constituyen, -como escribe Jarauta- una unidad que es imposible de mantener; debido a que en la época actual las ficciones dispuestas por la modernidad en su propósito fundamental de la representación, se desarman ante la multiplicidad y la diversidad de las culturas y de las sociedades, y donde la pluralidad de los recorridos del pensamiento delimita nuevas escenas, que se encuentran lejos de la historia única, de la razón y de la verdad, para de esta manera generar procesos simultáneos, en los que otras ficciones, señalan la deriva de la contemporaneidad, en la que se causan fracturas que aparecen en términos de lo que ya no es, pero todavía no ha sido radicalmente sustituido -como apunta Jarauta- y de esta forma hacer necesarios nuevos espacios de pensamiento, que deconstruyan las ficciones modernas, para lograr que las diferencias retomen su performatividad en medio de los debates que se ocasionan ante la emergencia de otros paradigmas, que conducen a la formación de otro tipo de cultura, de organización social y política, donde se muestre, “el verdadero laboratorio en el que se ha producido una profunda disolución y

---

<sup>76</sup> Francisco Jarauta: “Arte y cultura en las sociedades tardocapitalistas”, ob cit: p 14 Para Jarauta existen tres dispositivos que han entrado en crisis: el de la representación que era dar cuerpo a la idea de significado; el de la razón, codificar la idea de la verdad; el de la historia, rescatar la idea de lo atemporal del continuo cambio. La crisis de estos tres dispositivos, da lugar a otro proceso en el que otras nuevas ficciones o, -en este caso de la sociedad tardocapitalista-, anuncian su propia deriva, en términos de lo que ya no e, pero todavía no ha sido radicalmente sustituido, se presentan como los organizadores de una nueva forma de pensar y hacer. Sin embargo, nadie discutirá que uno de los elementos centrales en la conciencia de nuestro tiempo es la pérdida, el abandono de una ilusión, centrada en la renuncia a un principio general -que la tradición moderna definió en términos de razón- y que constituyó en la garantía de un ideal de cultura, cuya lógica era la conducción de la diversidad de los lenguajes y formas de experiencia humana hacia un primer lenguaje fundamental.

metamorfosis de aquellos modelos morales, estéticos, políticos, etc., con los que la tradición moderna había sentido su experiencia”<sup>77</sup>

Esta última argumentación funciona como punto de arranque para entender la consolidación de las tesis de las diferencias en el ámbito contemporáneo, ya que con la entrada de los discursos posmodernos dentro de las sociedades tardocapitalistas, que en muchos casos desarticularon las ficciones de la representación del otro, de la razón y de la historia, ante acontecimientos como la caída del formalismo y la entrada de las tesis posestructuralistas y posmodernas, que marcaron el acceso de las diferencias hasta alcanzar formas casi epidémicas -como expresaría Arhur Danto en su texto *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia*, en el ámbito norteamericano. De allí que la teoría posicionada en este territorio parta de las bases en el pensamiento europeo del posmayo francés, y que dicho pensamiento también se enfrente con las pequeñas narrativas que surgen en medio de una sociedad postindustrial, que ha llevado al máximo su deriva y la conciencia de la pérdida que caracteriza la epocalidad posmoderna.

### **1.2.1 Los discursos de la inclusión en el pensamiento norteamericano**

La cristalización de las diferencias en los discursos posmodernos norteamericanos aparece de forma definitiva en los años ochenta, desde los ámbitos contextuales del capitalismo tardío en los cuales -como argumenta el teórico inglés Perry Anderson- se inicia una narratividad que apunta a otros lugares fuera de lo que había sido la modernidad rectora, para plantear de esta forma la realización de “una nueva subjetividad que figuraba efectivamente la pérdida de todo sentido activo de la historia, sea como esperanza o como memoria. Habían desaparecido el sentido del pasado como carga, sea como pesadilla de tradiciones represiva o como depósito de

---

<sup>77</sup> Francisco Jarauta: ob cit. pp:13-14. Para Jarauta la complejidad contemporánea requiere de nuevos diálogos, nuevas perspectivas, pues lo que está en juego es la legitimidad de una nueva forma de cultura, de organización social y política, nacida de los que se llama sociedad postindustrial o tardocapitalista. Este es el verdadero laboratorio en el que se ha ido produciendo una profunda disolución y metamorfosis de aquellos modelos morales, estéticos, políticos, etc., con los que la tradición moderna había sentido su experiencia. Jarauta basa sus argumentaciones en las posturas de Peter Eisenman quien para el autor es el ha insistido más directamente en el análisis de éste proceso de disolución. Las tres grandes ficciones sobre las que se levanta la época moderna -representación. razón e historia- dejan de ser eficaces en nuestro tiempo a la hora de interpretar los nuevos acontecimientos y establecer su legitimidad.

sueños frustrados, y la elevada expectación hasta el futuro como cataclismo o transfiguraciones potenciales(...) A lo sumo proliferaban estilos e imágenes nostálgicos como sucedáneos de lo temporal que se desvanecían en un perpetuo presente.”<sup>78</sup>

La proliferación de representaciones de la actualidad constituyen en el discurso contemporáneo proveniente del ámbito norteamericano, lo que el mismo Anderson denominará como la emergencia de las pequeñas narrativas, y para definir las el autor se basa en las enunciaciones dadas por Lyotard, en cuanto a la epocalidad posmoderna de las sociedades tradocapitalistas; debido a que en éstas, las tensiones provocadas por los procesos de emergencia de lo múltiple, gestan la fragmentación y la yuxtaposición de las enunciaciones, en la interioridad de los sistemas centrales, para convertir a estas pequeñas narrativas en “la forma quintaesencial de la invención imaginativa. Su equivalente social,(...) es la tendencia al contrato temporal en todos los ámbitos de la existencia humana, el ocupacional, el emocional, el sexual y el político; unos lazos más económicos, flexibles y creativos que los vínculos de la modernidad”<sup>79</sup>

Estas situaciones se hacen patentes dentro de lo que se determina como el síntoma de las sociedades postindustriales, en medio de un capitalismo multinacional avanzado. Ahora bien, para desglosar las claves que colocan la multiplicidad como síntoma dentro del sistema norteamericano, hemos de revisar los planteamientos de un discurso que si bien bebe directamente de las teorías del continente europeo,

---

<sup>78</sup> Perry Anderson: *Los orígenes de la posmodernidad*, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 79-80 Las argumentaciones de Anderson apuntan a la expansión de la cultura hasta hacerse virtualmente coextensiva a la economía misma, no sólo como base sintomática de lagunas de las mayores industrias del mundo, sino mucho más profundamente, en tanto que todo objeto material y todo servicio inmaterial se convierte a la vez en signo complaciente y mercancía vendible. En este sentido, la cultura, en cuanto tejido ineludible de la vida bajo el capitalismo tardío, es ahora nuestra segunda naturaleza. Naturaleza en la cual se cierran todas las distancias y saturación de cada poro del mundo por el suero capital. Esto ha traído para el autor consecuencias en cuanto a las experiencias subjetivas, las que argumenta bajo los postulados teóricos de Fredric Jameson en los que se define un paisaje psíquico cuyo fundamento había sido quebrantado por la gran confusión de los años sesenta, cuando tantas envolturas fueron rotas por la disolución de las restricciones de las costumbres, pero que ahora, tras las derrotas política de los sesenta, había depurado todos los residuos radicales, para expresar una nueva subjetividad que figuraba efectivamente la pérdida de todo sentimiento activo de la historia.

<sup>79</sup> Idem: pp.39-40. Las argumentaciones de Lyotard en las que se basa Anderson parten de la producción de lo paralogístico definido como la diversidad de modos de invención, las formas que especifican su propia evolución como discontinua, catastrófica, no rectificable y paradójica y donde el sueño del consenso es un residuo de la nostalgia de emancipación, la narrativa como tal no desaparece sino que se vuelve miniaturizada y competitiva: La pequeña narrativa sigue siendo la forma quinta esencial de la invención imaginativa. Para mayor información sobre estas argumentaciones ver: Jean-François Lyotard: *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1998.

formula una fragmentación a partir de la transformación de las coordenadas del campo cultural.

Los discursos norteamericanos manifiestan las coordenadas de los campos culturales como lugar enunciativo en el que -como argumenta el teórico norteamericano Hal Foster quien ha estudiado y analizado la influencia y correspondencia de los discursos posmodernos en las transformaciones artísticas contemporáneas-, se evidencia un historicismo que al mismo tiempo constituye el origen del “discurso de lo continuo, el historicismo es intrínsecamente recuperador; concibe el tiempo como una totalidad (...) y al hombre como único sujeto. La conciencia humana se releva y se postula como soberana, se opone a la discontinuidad que descentra al sujeto (ya sea mediante la clase, la familia o el lenguaje). Por supuesto, en lo que toca al arte, el sujeto de este historicismo es el artista y su espacio, el museo; así la historia se presenta como una narración – continua, homogénea y antropocéntrica- de grandes hombres y obras maestras”<sup>80</sup>

Es en el espacio del historicismo –manifestado de forma pertinente por Foster- donde se determina al artista como sujeto único, de carácter original, y que este sujeto moderno, desarma su cualidad de unidades monadas, al verse cuestionado y alterado por la entrada de los sujetos múltiples y de las relaciones culturales enunciadas en las teorías posmodernas, que ponen entre dicho los valores que autenticaban la continuidad ante la apertura de las multiplicidades de los campos culturales. Esto trae como consecuencia la cristalización del campo de enunciación de las diferencias, a través de las alteraciones representacionales que se producen dentro de las relaciones que implican la transformación de los campos culturales, para fracturar la monada del sujeto; pero de esta fractura se deriva la evidencia de la pluralidad, dentro del sistema del capitalismo multinacional avanzado, en el que -como argumenta Anderson- se produce la explosión de la tecnología, el predominio de las grandes transnacionales, la presencia de los mass media, la pérdida de las fronteras y la recuperación de los márgenes.

---

<sup>80</sup> Hal Foster: “Asunto Post” en: *Arte después de la modernidad. Nuevos planteamientos en torno a la representación*, Brian Wallis (ed.), Madrid, Akal/Arte Contemporáneo, 2001, p.191. El historicismo constituye para Foster uno de los pilares de la modernidad –no importa cómo de trascendental o radicalmente sea de nuevo el arte-, esgrime Foster, el historicismo lo recupera y lo hace familiar. Uno de los objetivos de los posmodernos es hacer evidente estos pilares y conservar su radicalidad para liberarse del historicismo. Donde –admite el autor- resulta irónico (aunque no sorprendente) que en una época como la moderna, que tanto valora los cortes y las rupturas, haya adoptado como principal modelo crítico el historicismo –cuya función es compensar los cortes y rupturas-.



La complejidad de estas situaciones trae consigo el desenvolvimiento de otras formulaciones de existencia en el campo de las artes, lugar donde actúan las teorías de las diferencias en el ámbito norteamericano. A partir de la formulación de los signos no estables que se presentan en la intertextualidad, en las formas de los tejidos polisémicos, y en la entrada de las representaciones menores, o de las pequeñas narrativas.

El contexto presente en otras formas de existencia, deviene de la inestabilidad, aspecto determinante en las teorías de las diferencias posmodernas, y donde las formulaciones teóricas del pensador norteamericano Fredric Jameson sobre este proceso, analizan críticamente la pertinencia de unas teorías que han mostrado la tendencia a exaltar la disyunción y las relaciones de exterioridad como medios para desarticular al sujeto único, y a su vez introducir otras formas de representación.

La multiplicidad de formas de representación incide de manera directa sobre la conceptualización de un sujeto central, el cual –como escribe Foster- de ahora en adelante no basará su pureza en su estado único, sino en sus relaciones culturales. En este sentido Jameson ira más allá en la desarticulación de este sujeto, ya que el autor propone la formulación de la expansión de los sistemas económicos, culturales y políticos, los cuales configuraran una nueva geoestética a niveles globales, donde el universo cultural es ampliado en claves posmodernas de diversidad y pluralidad. De aquí que, parte de la teoría norteamericana se plantee a la expansión de la cultura como mercancía, como base sintomática de las economías posindustriales, en las que las diferencias tienden a ser legitimadas como parte del mercado. Espacio en el cual el arte comienza a configurarse como objeto de consumo y como campo de saturación de significados, debido a que en torno a esta saturación de mercancía y consumo, los sujetos pierden su función de actor único y original.

En consecuencia las relaciones de los campos culturales se transforman en formas polisémicas de intertextualidad, que se despliegan hacia otros campos que liberan lenguajes múltiples y plurales, ante la expansión de la cultura como espacio de mercantilización. Cultura, arte y sujetos múltiples abordan internamente las formas intertextuales de la significación, se transforman en anclajes de estados diferenciales permanentes, para mostrar la pérdida de la fe, de la autoridad de las sociedades definidas como Primer Mundo, con respecto a los otros –como escribe Craig Owens- y así desafiar las narrativas dominantes con el discurso de los otros, el cual se encuentra inmerso dentro de las condiciones del síntoma de la expansión del capitalismo avanzado, que sobrepasa las fronteras, para ubicar a los sujetos en otro

espacio, en un movimiento hacia el exterior, hacia fuera de los límites de la modernidad, hacia las otras culturas, y de esta manera formular de forma definitiva la diferencia como sujeto de estudio.

De aquí que se encuentre en los discursos norteamericanos, fuertes críticas y reflexiones ante los proyectos de expansión del capitalismo tardío, ya sean desde el campo de las pequeñas narrativas, desde los nuevos sujetos, o desde las nuevas formas de arte antropológico. Las teorías de las diferencias marcan un nuevo laboratorio cognitivo en el que se presencia otras formas culturales, inmersas no desde límites fijos, ni fronteras estables, sino que las diferencias se encuentran dentro de los mismo sistemas de la centralidad ahora expandida, y en la cual se han abolido –como escribe Jarauta- literalmente las distancias, para imponer un orden aparentemente tolerante diseminado y tolerante.

### 1.3 Pensadores de la diferencia:

#### **a) Fredric Jameson: La posmodernidad: dominante cultural**

El pensamiento con respecto a las diferencias en el ámbito norteamericano nos envía directamente a otros espacios en los que el arte es enunciado desde su concepción posmoderna, en la cual la pluralidad constituye un elemento de apertura ante las narrativas modernas. Esta pluralidad no debe ser concebida como multiplicidad pura, pues esto puede acarrear la indiferenciación definitiva, si no que esta debe ser vista como una situación que “concede una especie de equivalencia; que hace que muchas especies de arte parezcan más o menos iguales – igualmente (no)importantes. El arte deviene una arena, no de diálogo dialéctico, sino de intereses creados, de sectas con licencia: en lugar de cultura tenemos cultos. El resultado es

una excentricidad que conduce, tanto en arte como en política, a una nueva conformidad: el pluralismo como institución”<sup>81</sup>

La argumentación sobre el actual proceso, enunciada por el teórico Hal Foster, nos remiten directamente a las formulaciones teóricas de Fredric Jameson, al considerar no sólo la excentricidad de los sistemas contemporáneos, sino a la fundamentación de una pluralidad sin bases pertinentes que “culturalmente apuntaba más allá de aquello en que se había convertido la modernidad; pero no había consenso sobre en que dirección, sólo un conjunto de oposiciones(...) sólo había intereses inconexos entre sí y opiniones entrecruzadas”<sup>82</sup>. La complejidad y el no-consenso que se experimenta en la búsqueda de un más allá de la modernidad, aparece expuesta en las imágenes de la excentricidad y de los sistemas centrales capitalistas expandidos a los campos culturales, que Fredric Jameson indica como el simulacro del imaginario cultural del capitalismo contemporáneo, el cual se representa en su forma multinacional avanzada, para ubicar de esta forma otras presencias diferenciales dentro de lo que anteriormente se denominaba el centro.

Fredric Jameson observa y analiza a la situación del capitalismo avanzado en su texto *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* publicado en 1984. En sus argumentaciones deviene una lógica sintomática multinacional o posmoderna, desde la evolución y posterior expansión del sistema capitalista que se

---

<sup>81</sup> Hal Foster: *Contra el pluralismo*, Valencia, Episteme, 1998, v.186, pp.3-4. Foster argumenta que en el contexto tardomodernistas se sostenía que el arte tenía una sola naturaleza –un solo conjunto de rasgos dados- y que el imperativo de cada uno era revelar su esencia, erradicar lo extraño. Semejante estética se veía reflejada en el arte puro y centrado. Contra estas normas surgieron nuevo imperativos se privilegio lo perverso y lo marginal. Al principio extremadamente tácticos, estos imperativos andando con el tiempo, se volvieron casi convencionales a medida que recuperaron las formas anti-estéticas en la repetición y a medida que se hicieron institucionales los espacios alternativos. Así pues, lo que comenzó como un desplazamiento de formas de arte específicas condujo a una dispersión del arte en general –una dispersión que devino la primera condición del pluralismo. A raíz de éste hemos tenido muchos discursos de apoyo, pero ninguna teoría con un asenso colectivo. Y, extrañamente, pocos artistas o incluso críticos parecen sentir la falta de un discurso sólido –lo cual es quizás la señal de la admisión del pluralismo. Para Foster esta condición plural plantea una libertad de escoger que trabaja para la ideología de un mercado libre.

<sup>82</sup> Perry Anderson: ob cit. pp. 64-65. Las argumentaciones de Jameson recogidas por Perry Anderson provienen de la cristalización de la posmodernidad en los años ochenta. En ella se muestra una excentricidad permanente como referente común y como discurso competitivo. La posmodernidad ubica sus orígenes -según Anderson-, sus vinculaciones y asociaciones en las relaciones externas de Occidente y este espacio se encontraba –como escribe el autor- inscrito en la idea desde el principio. Culturalmente apuntaba más allá de aquello en que se había convertido la modernidad: pero no había consenso sobre en qué dirección. Anderson recomienda ver sobre el tema las posturas de Jürgen Habermas en su texto “La modernidad, un proyecto incompleto”, incluido en: *La posmodernidad*, Hal Foster (ed.), Barcelona, Kairós, 1998.

inicia desde sus versiones premodernas y modernas, ambas atadas a territorios específicos de acción cultural y donde se inscriben posteriormente las lógicas de un capitalismo avanzado que –como escribe Francisco Jarauta- muestra la diferencia radical “entre un punto de vista que considera la posmodernidad como una opción estética entre muchas otras y aquella que intenta conceptualarla como la pauta cultural dominante de la lógica del capitalismo avanzado; de hecho estas dos visiones dan lugar a dos maneras muy distintas de tematizar la totalidad del fenómeno: por una parte, juicios morales y por la otra una auténtico esfuerzo teórico para pensar nuestro tiempo presente en la historia”<sup>83</sup>.

El espacio posmoderno o multinacional y sus acciones dentro del capitalismo avanzado son descritas por Fredric Jameson en la idea de todo esto “no es meramente una ilusión o una ideología cultural, sino que tiene una sólida realidad histórica (y socioeconómica) apoyada en esa tercera gran expansión planetaria del capitalismo (una expansión que sucede las etapas anteriores de los mercados nacionales y del antiguo sistema imperialista, que tuvieron cada una de ellas su propia especificidad cultural y que produjeron nuevos tipos de espacio adaptados a sus dinámicas). Los ensayos distorsionados e irreflexivos de la última producción cultural, que pretenden explorar y expresar este nuevo espacio, deben considerarse como

---

<sup>83</sup> Francisco Jarauta: “Arte y Cultura en las sociedades tardocapitalistas”, ob. cit: pp. 17-18. Para Jarauta la línea de argumentación seguida por Jameson en cuanto a la posmodernidad plantea a la concepción de la posmodernidad más en términos históricos que estéticos. Nunca se subrayará demasiado, -dice Jameson- la diferencia radical entre un punto de vista que considera la posmodernidad como una opción estética entre muchas otras y aquella que intenta conceptualarla como la pauta cultural dominante de la lógica del capitalismo avanzado. Enfocar la cuestión de acuerdo a la hipótesis de la lógica del capitalismo avanzado, exige –según Jarauta- abrirse a una lectura que acoja la complejidad de este último proceso histórico, planteando desde ahí el problema mismo del destino de la cultura en general y, más concretamente, el problema de la función de la cultura en la era del capitalismo avanzado.

intentos para aproximarse, a su manera, a una representación de la (nueva) realidad”.<sup>84</sup>

De manera que, la contemporaneidad en su expresión del tardo capitalista es configurada a partir de un estado multinacional expandido, en el cual se producen ensayos que pretenden considerar un síntoma de desestabilización desde de otra lógica dominante, que teje diversas redes de poder y de significación, y que estas se ubican fuera de sus territorios originales, para abolir definitivamente todas las distancias con las formas diferenciales, ahora incluidas en la representación de una nueva realidad conformada por los mapas de la pluralidad y la inexistencia de un gran proyecto colectivo –como apunta Jameson-.

En este sentido Jameson apunta a la inclusión de facto de las heterogeneidades y las diferencias como formas residuales de la producción cultural y geoestética del capitalismo avanzado o posmoderno, dentro de una pauta cultural dominante que las articula, ya no como simples formas de multiplicidad distanciada, sino como la conducción de un proceso –que en palabras de Jarauta- cuya lógica no es otra que la inducida por un proceso más amplio “que hace que aquellas formas de la cultura que en la tradición moderna se mantuvieron como distancia crítica, cedan ahora a la neutralización de su disponibilidad y autonomía”<sup>85</sup>, y de esta forma cancelar

---

<sup>84</sup> Fredric Jameson: *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 109-110. La posmodernidad –para el autor- ha despojado en su recorrido las distancias, incluyendo la distancia crítica y la prodigiosa expansión del capitalismo multinacional ha terminado por invadir y colonizar aquellos enclaves precapitalistas que ofrecían a la eficacia crítica puntos de apoyo arquimedianos exteriores, al igual que las formas de contracultura puntuales y locales que en la actualidad se encuentran secretamente desarmadas por un sistema del cual ellas mismas pueden considerarse como partes, Comprendemos entonces –escribe Jameson- que todo este nuevo espacio global, tan sumamente desmoralizador y deprimente constituye precisamente el momento de la verdad del posmodernismo. Lo que hemos llamado sublime posmoderno es solamente la manifestación más explícita de este contenido, aquella que ha rozado más de cerca la superficie de la conciencia, en la forma de un espacio de nuevo cuño y coherente consigo mismo, incluso aunque siga operando en él una cierta reserva o un disfraz, especialmente de las altas tecnologías en las que se materializa y articula el nuevo contenido espacial. La defensa de una determinada autenticidad de sus productos –manifiestamente ideológicos- implica presuponer que todo lo que habíamos denominado posmoderno no es meramente una ilusión o una ideología cultural, sino que tiene una sólida realidad histórica.

<sup>85</sup> Francisco Jarauta: ob cit: p 17: Con respecto a estas argumentaciones Jarauta escribe que ha sido el mismo Jameson el que ha indicado como el espacio de la posmodernidad, quien ha abolido literalmente las distancias, incluida la distancia crítica, imponiendo un orden aparentemente diseminado y tolerante, pero en última instancia uniformado y despótico. Es frente a esta generalizada homogenización que debe definirse el nuevo proyecto crítico, capaz no sólo de recuperar aquella distancia, a la que Jameson se refiere, sino de postular otras líneas de intervención que impidan aquella neutralización simbólica del imaginario y la memoria, recuperando el saber y una pasión que se resisten a reconocerse en la forma final de la reificación mercantil.

la efectividad de la alteración que estas podrían ejercer en el sistema actual concebido como multinacional.

La relación de una dominante cultural denominada posmoderna por Jameson, configura otras relaciones temporales con los espacios diferenciales ahora integrados a la lógica dominante, y donde se evidencia la ausencia de la profundidad de dichas relaciones, en ellas sólo se observan formas de aproximación a esta nueva realidad, en la que se evidencian superficies de heterogeneidades, sometidas a las singularidades de un nuevo realismo, que Jameson define como el esfuerzo para distraernos y alejarnos de las contradicciones.

Las figuras imaginales que se gestan en las superficies de las nuevas realidades han abandonado las concepciones clásicas del sujeto único, posición ante la que Jameson se decanta por la forma historicista del sujeto y sobre la cual argumenta que, “existió en cierto momento una subjetividad fuertemente centrada, en el período capitalista clásico y la familia nuclear, que ha sido disuelto en el mundo de la burocracia administrativa; y la post-estructuralista, más radical, según la cual tal sujeto nunca existió primariamente, sino que constituyó como especie de reflejo ideológico entre ambas, yo mi inclino obviamente por la primera(...) al construir la subjetividad individual como un territorio autosuficiente y un reino cerrado por derecho propio, nos apartamos en el mismo acto de todo lo demás, condenándonos a la soledad sin ventanas de la mónada enterrada en vida y sentenciada a una prisión sin salida.”<sup>86</sup>

La formulación de este sujeto centrado, y su mónada para Jameson se ha disuelto en el momento en que se produce la expansión hacia otros territorios de la experiencia, donde aparece el fin de lo único, de lo individual, liberando una suerte de

---

<sup>86</sup> Fredric Jameson: ob cit: pp.37-38. Según Jameson unos de los temas de moda de la teoría contemporánea es el de la muerte del sujeto como tal o, lo que es lo mismo, el fin de la mónada, del ego o del individuo autónomo burgués –y a la insistencia, consustancial a estos temas, en el descentramiento de la psyché o del sujeto anteriormente centrado, ya sea como ideal moral o como descripción empírica. Hay dos formulaciones la del historicista con una subjetividad fuertemente centrada por la que Jameson se decanta ante las interpretaciones del sujeto provenientes del post-estructuralismo más radical. Sin embargo –nos dice el autor-, en lo que ahora debemos insistir es en el hecho de que la concepción modernista de un estilo único, con los consiguientes ideales colectivos de una vanguardia plítica o artística, se sostienen o se derrumban junto con esa vieja noción (o experiencia) de la llamada subjetividad monocentrada. Para explicar esta situación Jameson utiliza el cuadro Munich el cual se nos presenta como una reflexión compleja acerca de esta situación: nos muestra que la expresión requiere la categoría de mónada individual, pero al mismo tiempo pone en manifiesto el elevado precio que ha de pagarse por esta condición de posibilidad, escenificando la desdichada paradoja de que al constituir la subjetividad individual, nos apartamos en el mismo acto de todos los demás. El posmodernismo representa el presunto final de este dilema que sustituye por otro distinto.

pliegues anteriormente inexistentes, que para el autor independizan toda clase de sentimientos, o lo que define como intensidades.

La liberación de la mónada moderna produce la alteración distorsionada de las intensidades, de la explosión de significaciones que se deslizan por ámbitos diversos donde Jameson advierte la proliferación “de los códigos en las jergas disciplinarias y profesionales, así como los signos de afirmación étnica, sexual, radical o religiosa, y en los emblemas de adhesión a subclases, constituye también un fenómeno político, como lo demuestran fehacientemente los problemas micropolíticos(...), actualmente los países capitalistas desarrollados son un campo de heterogeneidad discursiva y estilística carente de norma.”<sup>87</sup> Jameson plantea a las heterogeneidades y su fragmentariedad como la forma patente de abandono y de inexistencia de los proyectos colectivos, de las lenguas nacionales, de los espacios territoriales definitivos, y de ahí que aparezca plasmada una diversidad de intensidades que se presencian como colecciones múltiples y de voces almacenadas en la cultura global y multinacional.

Las diferencias en este sentido se manifiestan como espacio constituyente de la dominante cultural del capitalismo avanzado, donde la ausencia de una forma cohesionadora -como admite Jameson-, realiza las acciones de una nueva narración de la cultura que tome a las voces almacenadas en el museo global, para expandir sus formas significantes por las redes de un mundo tardo-capitalista, configurado desde las sociedades que detentan este espacio como lugar de definición. De aquí que el autor advierta la formulación de un “éter cultural de un sistema global que sobre pasa todas las divisiones geográficas(...) existiendo un cambio brusco en los movimientos, pues se realiza un movimiento hacia el exterior, hacia las culturas y regiones fuera de Occidente(...) El sentido de tales inversiones fue el de alentar una <<estética geopolítica>> adecuada a la ampliación del universo cultural bajo

---

<sup>87</sup> Idem: p. 43. La explosión de la diversidad de estilos y manierismos individuales distintos ha sido sucedida –según Jameson- por la fragmentación lingüística de la propia vida social, hasta el punto que la norma misma se ha desvanecido, ya no es otra cosa que la neutra reificación de un medio estadística discursiva que se ha convertido en un idiolecto entre muchos otros. En este punto los estilos modernistas se transforman en códigos posmodernistas: la asombrosa proliferación de los códigos nos ha conducido según Jameson a un campo de heterogeneidades discursivas y estilísticas carentes de normas. Unos amos sin rostro siguen produciendo las estrategias económicas que constriñen nuestras vidas, pero ya no necesitan (o son incapaces) de imponer su lenguaje; y la posliteratura del mundo tardocapitalista no refleja únicamente la ausencia de un gran proyecto colectivo, sino la cabal inexistencia de la vieja lengua nacional.

condiciones posmodernas<sup>88</sup>, en las que se realiza la definitiva consolidación de una geoestética –esgrimida por Jameson- como el desvanecimiento de los centros, dentro de la expansión de una cultura global que familiariza las experiencias, para cerrar las distancias, y donde las intensidades de otros se hacen patentes en medio del concierto posmoderno de articulación de las diferentes existencias.

Fredric Jameson admite que las diferentes formas de existencia y de sus intensidades, ponen de manifiesto el hecho de que se ha producido la ruptura de la cadena significativa de las relaciones planteadas por la modernidad, apuntando de esta forma a relaciones mucho más libres que yuxtaponen temporalidades diversas, y en las cuales como se cierran las distancias, se muestra a muchos otros con actitudes diferenciales dentro del capitalismo avanzado, y que esta complejidad como dominante ha devenido en una saturación no dialógica, excéntrica, pluralista, donde el capitalismo multinacional ha terminado por invadir todos los enclaves considerados precapitalistas -como argumenta Jameson-. De manera que deban plantearse otras formas dialécticas, que superen este avance indiferenciado del capitalismo posmoderno como pauta cultural dominante, donde todo forma parte del sistema global y en el cual las distancias se han perdido.

### **b) Hal Foster: El artista como etnógrafo**

La transformación del campo cultural en los tiempos del capitalismo avanzado, incide directamente sobre los discursos modernos del arte, en los que introduce nuevas cuestiones que poco tienen que ver con la concepción de los artistas como sujetos únicos o con las formas de representación basadas en la autenticidad y la originalidad. De allí que la irrupción de la teoría posmoderna de los años ochenta, en la discursividad del arte –como manifiesta Fredric Jameson- , presenta un gusto permanente por lo marginal, por lo otro, “su democratización pluralizante, su compromiso con lo étnico, con lo plebeyo, y con el feminismo, su anti-autoritarismo y anti-elitismo(...), es decir, precisamente sus rasgos anti-burgueses, todo ellos, por

---

<sup>88</sup> Fredric Jameson: *Teoría de la posmodernidad*, Madrid, Trotta, 1996, p. 55. Jameson observa la expansión de los discursos en los tiempos del capitalismo avanzado, en los que lo posmoderno es un intento de pensar históricamente a una edad que ha olvidado, ante todo como se piensa de esta forma, y es en este espacio donde se han ampliado las implicaciones de una posmodernidad que es intrínsecamente el éter cultural de un sistema global que implica a las multiplicidad de las realidades, en un movimiento que va hacia el exterior de Occidente, pues a este último Jameson se refiere como un horizonte ya agotado, que busca articular formas imaginarios culturales familiares y que formen parte del tejido de su propia experiencia.



supuesto deben desaparecer”<sup>89</sup>. Las formas de representación de los productos artísticos posmodernos, se encuentran en la formulación y consolidación de prácticas olvidadas o dejadas de lado y en la utilización de fragmentos socio-culturales como elementos estéticos. Los espacios olvidados y fragmentados por las grandes narrativas, accionan en la representatividad posmoderna otras relaciones entre los campos culturales, en los cuales se expande y se despliega una estética distinta en medio de asociaciones propensas a lo otro, a lo diferente, y es en este tipo de prácticas, donde el teórico Hal Foster determina los modelos casi-antropológicos de la contemporaneidad.

La expansión de las relaciones de campos culturales diversos, que se encuentran manifestados en la anterior argumentación de Jameson, deviene en el pensamiento de Foster en las relaciones de un giro antropológico de la cultura contemporánea, en la cual Hal Foster basa su análisis en las consideraciones de Walter Benjamin sobre la autoridad artística y la política cultural, argumentados en el ensayo benjaminiano “*El autor como productor*”<sup>90</sup>. La lectura de este artículo por Foster configura la experiencia de un lugar imposible, donde el artista para Benjamin debe situarse al lado del proletariado, pero no como un benefactor, sino como un ente transformador que trate de superar el arte, la cultura burguesa, y su aparato productor.

El análisis de Foster sobre esta superación ya no se encuentra en lugar benjaminiano del artista junto al proletariado, sino en el afuera de una alteridad étnica o cultural. Esta situación se ha evidenciado en la actualidad, en la formulación de un nuevo giro teórico que se encuentra inmerso en la condición posmoderna que

---

<sup>89</sup> Fredric Jameson: *El postmodernismo y lo visual*, Valencia, Episteme, 1997, v.153, p 13. Jameson arguye que la conciencia posmoderna en el campo de las artes abandona el fetichismo por lo nuevo, por la obsesión narrativa del futuro, la condenación de la teoría misma. Jameson base estas aseveraciones en las teorías de Compagnon y otros al decir que lo posmoderno en este campo ha tenido una función positiva –limpiar la tradición moderna de sus motivos anti- o trans-estéticos, purificarla de todo lo que era proto-político o histórico, o incluso colectivo, y devolver la producción artística a la desinteresada actividad estética que cierta tradición burguesa (pero no aquella de los artistas mismos) siempre le atribuyó. Para Jameson otro de los rasgos progresistas de lo posmoderno se encuentra en su populismo y su democratización, su compromiso con lo étnico, con lo plebeyo, y con el feminismo, su anti-autoritarismo y anti-elitismo, su profundo anarquismo- es decir, precisamente sus rasgos anti-burgueses, todos ellos, por supuesto, deben desaparecer del mapa. Una vez que esto ocurra – dice Jameson- me parece que los grandes lineamientos de un esteticismo completamente nuevo, de un completo retorno a las concepciones tradicionales de lo bello, para ser definitivamente visibles.

<sup>90</sup> El ensayo al que hace referencia Hal Foster fue escrito por Walter Benjamín el 27 de abril de 1934. Foster realiza la lectura y análisis de dicho ensayo en condiciones contemporáneas. Este ensayo de Benjamín: “El autor como productor” ha sido publicado recientemente en la edición de textos *Arte después de la modernidad. Nuevos planteamientos en torno a la representación*, Brian Wallis (ed.), Madrid, Akal/Arte contemporáneo, 2002 pp.297-310.

manifiesta el gusto por lo otro, por la diversidad de las culturas, en un movimiento – como escribe Jameson- hacia el exterior, hacia las culturas y regiones fuera de Occidente.

De manera que este giro o movimiento denominado por Foster casi-antropológico, asume una conversión que se desplaza en “el ámbito de la transformación artística como el ámbito de la transformación política y, aún más, que este ámbito se localiza *allende*, en el campo del otro (ahora el otro étnico, el oprimido poscolonial, o subordinado cultural.) (...) se asume que ese otro se localiza siempre *fuera* y que esta alteridad es *crucial* en la subversión de la cultura dominante de las sociedades de referencia de los artistas (...) se presupone que si el artista no se le percibe como social y culturalmente otro, como un extraño, no tiene más que un acceso *limitado* a esa alteridad transformadora; mientras que si se le percibe como otro, extraño y extrañado, tiene un acceso *automático*, directo a la misma”<sup>91</sup>

El giro etnográfico argumentado por Foster en su ensayo *El artista como etnógrafo*<sup>92</sup> publicado en 1994, se moviliza en el afuera, en lo extraño y en lo extraño, y muestra como el discurso de las diferencias es insertado como transformación de la tríada enunciada por Benjamin como: arte-política-proletariado, a la de arte-política-alteridad, y de esta forma realizar un giro que sustituye a las realidades de los espacios enunciativos del proletariado y de la alteridad. De allí que se enuncie en el giro etnográfico una posible respuesta contestaría a las cualidades convencionales de la representación. Pero esta contestación etnográfica transita por diferentes causas, para convertirse en muchos casos en una forma legitimante de los discursos actuales

---

<sup>91</sup> Nicolás Sánchez Duran: *¿El artista como etnógrafo?. El caso Gauguin, tan lejos, tan cerca*, Valencia, Episteme, 1998, v.189, p. 2. El paradigma actual, que Foster análoga con el de Benjamin, mantiene aquello a lo que aquél se enfrentaba a saber: la institución burguesa de la autonomía del arte y los conceptos relacionados de la definición exclusivista y exclusiva, del arte y de su audiencia. Sin embargo algo habría cambiado: el sujeto al cual se asocia, o se propone debe ser asociarse, el artista. Si antes era el proletariado, ahora es el otro étnico, cultural con el cual el artista se compromete y por el cual lucha. Foster denomina a este paradigma cuasi-antropológico, el cual asume y accede directamente a las diferencias a partir de presupuestos como la asunción realista consistente en conservar la noción de un sujeto de la historia, definir su posición en términos de verdad y entender esta verdad en términos de alteridad étnica y cultural. Pero Foster –según el autor- señala algo más que me parece especialmente importante: que esta presuposición realista se mezcla a menudo, todavía hoy, con una fantasía primitivista consistente en considerar al otro como tiendo un acceso prístino y privilegiados a los procesos psíquicos y formas sociales para las cuales el blanco burgués estaría incapacitado.

<sup>92</sup> Este artículo se encuentra incluido en *Global visions. Toward a new internationalism in the visual arts*, Jean Fisher ed, Londres, Kala Press, The Institute of International Visual Art, 1994. La traducción al castellano del artículo se encuentra en: Hal Foster: *El retorno de lo real. La vanguardia a finales del siglo*, Madrid, Akal, 2001.

que incluyen a la expansión de las diferencias de forma automática y sin ningún tipo de crítica a los sistemas de significación dominantes, que apelan a otras verdades y al agotamiento de las metanarrativas.

Foster en este sentido ubica su discurso y al giro etnográfico, dentro de los posicionamientos que han afectado al arte en las décadas de los años ochenta y noventa. Tiempos en los cuales los artistas se enfrentan a las posiciones relativistas de los discursos posmodernos en los que, se complejizan y se problematizan, las posiciones del arte y del artista, de su identidad y la de su comunidad, junto a la estética frente al compromiso político. De forma que, en este campo de diversidad de posicionamientos entran de lleno las políticas de la alteridad, las formas de los otros, de las heterogeneidades discursivas, que ubican los problemas fuera de las fronteras de la antigua cultura legitimante, donde los procesos de enfrentamiento y conciliación de los espacios heterogéneos traen consigo cambios de asociación y de relaciones en las políticas de alteridad en la contemporaneidad.

Lugares a los que Foster se refiere como los deslizamientos del modelo del autor como productor benjaminiano, al modelo del artista como etnógrafo. Deslizamientos sobre los cuales el autor sostiene que, estos giros poseen diversos términos de consolidación, “En primer lugar, está el supuesto de que el lugar de la transformación política es asimismo el lugar de la transformación artística, y de que las vanguardias políticas *localizan* a las vanguardias artísticas y, bajo ciertas circunstancias las sustituyen. (...) En segundo lugar, está el supuesto de que este sitio está *en otra parte*, en el campo del otro – en el modelo del productor, con el otro social, el proletariado explotado; en el modelo del etnógrafo, con el otro cultural, oprimido poscolonial, subalterno o subcultural-, y de que esta otra parte, este fuera es

el punto de apoyo arquimédico con el cual transformará o al menos *subvertirá* la cultura dominante.”<sup>93</sup>

El artista en medio del giro etnográfico se encuentra inscrito dentro del compromiso político ubicado y posicionado en otro lugar, fuera del eje dominante, pero este tipo compromiso, tiende a localizar diversidades, otredades, en las cuales -como advierte Foster- el otro se encuentra primero proyectado y luego apropiado, desde formas de visión ajenas a su otredad, y de ahí que se manifieste una nueva búsqueda de colecciones significantes fuera de las legitimaciones modernas. Esta forma de atrapar y proyectar lo afuera, lo fronterizo, configuran el desvío etnográfico en el que el artista configurado ahora como etnógrafo, acude a un tercer supuesto argumentado por Foster como el peligro de la proyección y la apropiación del otro, en el que el artista puede generar la escisión entre la identidad del artista y del otro. En este sentido -el autor escribe que-, este artista “invocado *no* es percibido como social y/o culturalmente otro, no tiene sino un acceso limitado a esta alteridad transformadora, y de que si es percibido como otro, tiene un acceso automático a está.”<sup>94</sup>

---

<sup>93</sup> Hal Foster: “El artista como etnógrafo”, en: *El retorno de lo real. La vanguardia a finales del siglo*, Madrid, Akal/Arte contemporáneo, 2001, p. 177. En las políticas culturales de la alteridad se producen una serie de deslizamientos donde las relaciones exclusivistas del arte y el artista, de la identidad y la comunidad, se ubican en el cambio de las asociaciones donde el otro cultural y/o étnico se transforma en el espacio en cuyo nombre el artista comprometido lucha la más de las veces. Para Foster por sutil que puedan parecer estos deslizamientos desde un tema definido en términos de relación económica a uno en términos de identidad cultural es significativo. Aquí, sin embargo, deben rastrearse los paralelismos entre el modelo del productor y del etnógrafo, pues algunos supuestos del viejo modelo como productor persisten, a veces problemáticamente, en el nuevo paradigma del etnógrafo. Según Foster existen tres supuestos que inciden en la persistencia del viejo modelo: el primero la transformación política es el mismo de la transformación artística. El segundo que el sitio de transformación siempre está en otra parte y el tercero supuesto el del artista invocado a la alteridad y a su capacidad de ser otro para acceder directamente a la alteridad transformadora. Estos tres supuesto – esgrime Foster- pueden llevar a un punto de conexión menos deseado con la explicación benjaminiana del autor como productor: el peligro para el artista como etnógrafo del <<mecenazgo ideológico>>.

<sup>94</sup> Idem: p. 177. Los posicionamientos del artista dentro de las políticas culturales de la alteridad y del giro etnográfico son para Foster las formas de entender los presupuestos de una alteridad, en la que dependiendo de la ubicación el artista puede observar y apropiarse directamente del otro desde su estado de diferencia, pues si el artista no es percibido como social y culturalmente otro, no tendrá un acceso directo sino limitado a la alteridad transformadora y si percibido como otro su acceso será automático. Para Foster esta cuestión configura el peligro de hablar indignamente para otros y basándose en un texto de Craig Owens, Foster toma las palabras de convocar a los artistas a ir más allá de la problemática productivista, para desafiar la misma actividad de la representación. Debido a que esta situación productivista del gusto por lo otro puede derivar en la supuesta escisión de la identidad entre el artista y el otro, pero puede también surgir en la misma identificación, asumida para superar esta escisión. El texto de Owens al que Foster hace referencia es: “La indignidad de hablar por los otros/ entrevista imaginaria” publicada en 1983 en: *Art and Social Change*, William Olander(ed.), Oberlin, Oberlin College, 1983.

La concurrencia de los tres supuestos argumentados por Foster en transformación política y artística, en el afuera, en la otra parte, y el acceso o el reconocimiento de la otredad, pueden conducir al artista como etnógrafo a un lugar imposible, que es manifestado por Benjamín en cuanto al productor, como la alteración que realiza una representación reductora, idealista o si no bastarda, de una identidad vis à vis, que acarrea el peligro de convertir al productor o en el giro al artista en un sujeto no transformador, sino que por el contrario -como advierte Foster- se concluya en otra forma de <<mecenazgo ideológico>>, en el que se produce una identificación equivocada, con la que se pretenda localizar la verdad en términos de alteridad y donde –como esgrime el autor- lo que interesa es la política del otro, primero proyectado y luego apropiado.

El <<mecenazgo ideológico>> genera una alteración en las proyecciones de la identidad, o de las formas en que el afuera es proyectado y apropiado por los artistas, para tener una entrada automática en las formas de la diferencia expresadas en la representatividad de arte contemporáneo. Debido a que al plantear un estado de equivalencia con el otro trae el peligro -como admite el autor- de que el artista se convierta en un informante, en un actor que pueda asumir diversas formas de diferencia, en la que los procesos de identificación de estos contextos se verían alterados por las implicaciones de una simplicidad de la identificación que no tomaría en cuenta las realidades de las identidades diversas.

Foster ante esta situación de proyección y alteración de los procesos de identificación y de identidad, plantea la formulación de una política de lo otro, a partir de lo él denomina un *supuesto realista*, espacio donde el otro ahora apropiado ha de estar en algún espacio de la realidad, y no en las construcciones teóricas que le abordan de forma simplista e ideológica, que conduciría a “los peligros de la xenofilia, de la pasión por lo exótico, la cual puede derivar hacia excesiva identificación con el <<otro>> y el aniquilamiento de su alteridad”<sup>95</sup>. De allí que Foster al advertir estos peligros ubique al *supuesto realista* desde una perspectiva inconclusa que no consigue

---

<sup>95</sup> Anna María Guasch: *El arte último del siglo XX. Del posminimalismo a lo multicultural*, Madrid, Alianza Forma, 2000, p. 560. Las argumentaciones de Anna María Guasch se conducen por los diversos análisis que han sido realizados en cuanto al tema de la multiculturalidad. Guasch nos habla de la presencia de la teoría norteamericana en este campo de discursividad a partir de los análisis de teóricos como Thomas McEvilley que evidencia al otro como una confluencia necesaria. Por otra parte –escribe la autora- Hal Foster en su ensayo <<The Artist as Ethnographer?>>, plantea el retorno al problema; esto es los peligros de la xenofilia, de la pasión por lo exótico, la cual puede derivar hacia una excesiva identificación personal con el <<otro>> y, como consecuencia, hacia la alineación de ese <<otro>> y el aniquilamiento de su alteridad.

reflejarse por completo en la presencia del sujeto que se encuentra en el <<otro>> “aquí poscolonial, allí proletario, está de alguna manera en la realidad, en la verdad, no en la ideología, porque es socialmente oprimido, políticamente transformador y/o materialmente productor(...) –pero- con frecuencia, este supuesto realista se combina con una *fantasía primitivista*: que el otro, normalmente supuesto es de color, tiene acceso especial a procesos psíquicos y sociales primarios”<sup>96</sup>

El lugar de la *fantasía primitivista* evidenciado por Foster, nos conduce a formulaciones ideológicas que se mantienen en la actualidad, en el momento de acudir al arte de los otros, a la mirada etnográfica ahora extendida, que espera que estos procesos primarios se produzcan en el campo de las artes que proviene de los espacios marginales, para desafiar –como escribe el autor- las convenciones represivas de la estética. Pero este desafío se encuentra delimitado por medio de conceptos que pueden reducir -como argumenta Waldo Rasmusen en su texto sobre artistas latinoamericanos del siglo XX- a las producciones estilísticas a las formas de

---

<sup>96</sup> Hal Foster: ob cit: p. 178. Foster toma como punto de arranque las perspectivas posestructuralistas en las cuales el paradigma del etnógrafo, como el del productor, no consiguen reflejarse en su supuesto realista: que el otro, aquí poscolonial, allí proletario, está de alguna manera en la realidad, en la verdad, no en la ideología. Por ejemplo –dice Foster- en 1957 Roland Barthes, que luego se convirtió en el crítico más prominente del supuesto realista, escribió: <<Hay por tanto un lenguaje que no es mítico, el lenguaje del hombre como productor: allí donde el hombre habla a fin de transformar la realidad y no ya de conservarla como una imagen, allí donde vincula su lenguaje a la producción de las cosas, el metalenguaje se refiere a un lenguaje objeto y el mito es imposible. Por eso es por lo que lenguaje revolucionario adecuado no puede ser mítico, y para Foster esta aseveración de Barthes es casi mágica: el lenguaje aquí confiere realidad, la conjura, al igual que el etnógrafo en la identificación con su supuesto realista, al que Foster suma una fantasía primitivista, una fantasía que es tan fundamental para las modernidades primitivistas como el supuesto realista lo es para las modernidades productivistas.

“lo exótico, lo folclórico, lo surrealista, o lo político” considerado a menudo como únicas formas posibles de análisis”<sup>97</sup>

Las formas de etnográficas de análisis podrían limitar dentro de su *supuesto real* y la *fantasía primitivista* las producciones artísticas de los otros, y de esta forma anular las posibilidades transformadoras, al esencializar las identidades de la alteridad, en la colocación de los estereotipos de análisis como los que Rasmussen muestra. Las consideraciones reduccionistas que se realizan con respecto al arte de los márgenes, nos conducen de nuevo a los planteamientos de Foster del modelo etnográfico y casi-antropológico, en el que se resaltan las formas de la *fantasía primitiva*, en la que las asociaciones se encuentran en las estructuras de los estados primigenios de inconsciente.

Esto trae como consecuencia otro espacio en el que Foster desarrolla el modelo etnográfico, en el devenir de la proyección del exterior-otro, que se encuentra “en la ubicación de la verdad política en otro o exterior proyectados, tiene efectos más allá de la codificación automática de la identidad”<sup>98</sup> Espacio en el cual la *fantasía primitivista* que se espera aún se manifiesta como el primitivismo exigido por la modernidad. Esta fantasía no deconstruida en la actualidad se determina en la generación de un tiempo y de un espacio proyectados como un después, una temporización, que Foster manifiesta como la medida del meridiano de la civilización europea. Esta medida de un después se ubica fuera de las fronteras del Occidente, de

---

<sup>97</sup> Waldo Rasmussen: “Latin American artists of the twentieth century” en: *Latin American artists of the twentieth century. A selection from the exhibition*, Nueva York, The Museum of Modern Arte New York, 1992, p .13. Las expresiones del arte latinoamericano en su condición de periferia de Occidente ha sido según Rasmussen marginado durante años por las instituciones norteamericanas y europeas, pero en la última década y los años noventa el arte latinoamericano ha sido objeto de amplias exposiciones, tanto de contenido general como de retrospectivas individuales. Estas muestras coinciden con la apertura posmoderna del gusto por lo otro, manifestado en los discursos de Jameson y Foster, pues en ellas se busca identidades diferenciales, exotismo y procesos primarios que parecieran estar negados a las posibilidades de entendimiento del primer mundo. Una suerte de fantasía que ha construido un discurso herrado sobre la plástica latinoamericana en su recorrido, visto en muchos casos como homogéneo. Rasmussen argumenta que en ningún caso afirmaría que los artistas latinoamericanos comparten una identidad en común que se defina fácilmente o que los separe de los demás artistas occidentales. Por consiguiente ha de evitarse aquellos conceptos que pueden reducir la complejidad de la contribución de este territorio al mundo del arte, pues se tiende a acentuar lo exótico, lo folclórico, lo surrealista o lo político como únicas definiciones posibles.

<sup>98</sup> Hal Foster: ob cit. p. 181. Para Foster la versión de la fantasía primitivista y de su supuesto realista ubica la verdad política en otro o exterior proyectados, esto tiene efectos problemáticos más allá de la codificación automática de la identidad *vis á vis* de la alteridad. En primer lugar – nos dice Foster- esta ubicación de la verdad política, este exterior no es otro en ningún sentido sencillo. En segundo lugar esta ubicación de la política como exterior y otra, como oposición trascendental, puede distraer de una política del aquí y el ahora, de la contestación inmanente.

lo primitivo, de lo primigenio, que ahora en medio de una economía global y de una nueva forma de expansionismo se acortan las exterioridades, y las estructuras binarias aparecen como aspectos residuales, dentro de los modelos relacionales que se encuentran en las formas casi-antropológicas, por medio de la *fantasía primitivista* del *supuesto real*.

El modelo etnográfico de esta manera, continúa atado a las formas primigenias, en las que como escribe Foster “la fantasía primitivista no está desarticulada, en la medida que el otro sigue confundido con el inconsciente, las exploraciones de la alteridad hasta el día de hoy <<alterarán>> al yo a la manera antigua en que el otro sigue siendo el envoltorio del yo(...) más que <<yoizarán>> al otro a la manera nueva en que la diferencia es permitida e incluso apreciada(quizá, mediante el reconocimiento de la alteridad en el yo.)”<sup>99</sup> Este proceso conduce -como argumenta el autor-, a los espacios de fetichización de las formas híbridas, de lo marginal, de lo intermedio, ya que se espera en la contemporaneidad y en sus discursos que las diferencias transformen el centro de las cadenas significantes, para cuestionar de esta manera la autoridad. Pero estas formas de contestación desde los límites de la cultura Occidental, son apropiadas y consumidas antes de que posean una eficacia contestaría, otorgándoles lugar dentro de los espacios institucionales, donde el otro y su diferencia configuren una estructura de consumo para el sujeto único, que es el que determina la autoridad y la validez de estos discursos de alteración.

Los modelos etnográficos, la ubicación de fuera del territorio de la autoridad, y la aceptación de los supuestos reales, han confeccionado otro lugar relacional de la cultura, que se determina como el lugar de las relaciones del arte y de la antropología. En dichas relaciones se posibilita la expresión de otro tipo formulación teórica en los estudios antropológicos, a los que Foster acude para delimitar de forma precisa el modelo del artista como etnógrafo, el cual se encuentra inmerso dentro de un giro significativo en el que actúa como “un lector auto consciente de la *cultura entendida como texto*(...) Esta proyección a menudo se extiende a los objetos de estudio, el otro cultural, que es también reconfigurado para reflejar una imagen ideal del antropólogo,

---

<sup>99</sup> Idem: p. 182. Foster argumenta que en la medida en que la *fantasía primitivista* no se encuentre deconstruida en ella continúen apareciendo las asociaciones de lo primitivo y lo prehistórico y/o lo preedípico, el otro y el inconsciente, serán concebidos el ser de la *fantasía*. El autor argumenta que aunque esta fantasía primitivista ha sido reevaluada por Freud, para el cual los neuróticos podemos ser también salvajes, o por Bataille y Lévi-Strauss o por Senghor y Césaire, para los cuales la otredad es la mejor parte de nosotros, esta fantasía no está deconstruida y en este sentido la fantasía primitivista puede vivir en el arte casi-antropológico.



el crítico o el historiador”<sup>100</sup> De manera que el artista centrado en el modelo etnográfico ha de actuar desde las diversas perspectivas que le confiere el ser un observador del otro cultural, un participante de ese otro; del cual realiza un trabajo de campo, en la conciencia de encontrarse en el espacio exterior-otro y de la apropiación que realiza de esa exterioridad y donde -como escribe Anna María Guasch con respecto al modelo etnográfico de Foster- ha de ejercerse la práctica del encuadramiento reflexivo, el cual no es una panacea, ya que puede conducir a cierto hermetismo, incluso a un narcisismo en el que el <<otro>> es relegado a un segundo plano y el <<yo>> revalorizado.

La apropiación consciente del exterior-otro, o el encuadramiento reflexivo conducen al conocimiento y la posterior utilización de una identidad otra, y en dicho proceso se produciría -como argumenta el teórico poscolonial Okwui Enwezor,- “una labor que parece seria, pero no siempre es sincera, de exponer el aspecto etnográfico con todo su esplendor cultural y características primitivas. Tal posición convierte a unos pocos en interlocutores únicos de los otros”<sup>101</sup> La labor del artista como etnógrafo debería recurrir a la posición de la inversión de las estructuras de poder, de un artista evidenciando su otredad -como admite Enwezor-, al manifestar que la actitud o la función del artista como etnógrafo parte de la utilización de la identidad y la cualidad étnica nacional, y que debe ser considerada desde diversos territorios, donde el otro también pueda estudiar al yo central. Esta inversión colocaría a las alteridades

---

<sup>100</sup> Idem. p. 185. El arte y la teoría, en la era de los estudios antropológicos experimenta un deslizamiento que según Foster deben ser apuntados como un teatro virtual de proyecciones y reflexiones durante al menos las últimas dos décadas. Primero algunos críticos de la antropología desarrollaron una especie de envidia del artista (el entusiasmo de James Clifford por *collages* interculturales del <<surrealismo etnográfico>> constituye un ejemplo evidente) En esta envidia el artista se convirtió sin duda en un dechado de reflexividad formal, un lector autoconsciente de la cultura entendida como texto. ¿Pero es el artista ejemplar aquí, o no es esta figura una proyección de un ego ideal del antropólogo: el antropólogo como collagista, semiólogo, vanguardista. En otras palabras: ¿podría esta envidia del artista ser una autoidealización en la que se rehace el antropólogo como interprete artístico del texto cultural. Esta proyección -para Foster- rara vez se detiene ahí en la nueva antropología o, si a eso vamos, en los estudios culturales o en el nuevo historicismo.

<sup>101</sup> Okwui Enwezor: “Gabriel Orozco. Silencios infinitos” en: *Atlántica*, nº 17, verano, 1997, p.23. Enwezor radicaliza sus posiciones sobre el modelo etnográfico de todos los tiempos, y los centros donde estos han sido constituidos. Para el autor una de las consecuencias más nefastas de la colonización de la colonización de las llamadas culturas indígenas por parte de Europa es la interpretación de complejas estructuras mentales y culturales bajo la difusa luz de las fantasías étnicas del conquistador. Por medio de la descripción y el estudio etnográfico de los indígenas los especialistas parecían creer durante los años dorados de la investigación antropológica de los conquistados como especímenes dignos de curiosidad. La labor del etnógrafo parecía un intento serio, aunque no siempre sincero pues las posiciones de poder convertían al etnógrafo en único interlocutor, pero Enwezor se pregunta ¿qué pasaría si se invierte el proceso, si es el otro el que observa al yo, al interlocutor de poder?, ¿qué tipo de realidad resultaría de esta observación?.

múltiples, que se encuentren en otras distancias, que las manifestadas por Foster como el *presente etnográfico* en el cual los principios básicos de observador participante, son argumentado en los textos de la nueva antropología de James Clifford<sup>102</sup>, en los que: antropología, crítica e historia se convierten en una serie *collages* interculturales

En esta dirección el *presente etnográfico* se manifiesta en una serie discontinua de préstamos entre el arte y los modelos antropológicos, que han causado el giro hacia lo otro, y se encuentran permanentemente vinculados a las formas de la alteridad, para actuar en ámbitos múltiples de significación y de representación, donde se prefieren los contextos, las identidades y las críticas a las mónadas; espacio de acción en el que Foster argumenta- que este nuevo giro que incluye antropólogos, artistas y críticos, y que podría “resolver los modelos contradictorios mágicamente: puede ponerse los disfraces de semiólogos culturales y de trabajadores de campo contextuales, pueden continuar y condenar la teoría crítica, pueden relativizar y recentrar el sujeto, todo al mismo tiempo”<sup>103</sup>.

Estas formas ambivalentes conducen, -como escribe el autor- a un callejón sin salida, donde las políticas-culturales y los compromisos han tomado al <<otro>> como nuevo centro sentido, y donde las formas de problematización de las culturas, se encuentran más allá de las sociedades tardocapitalista, debido a que estas últimas consumen a la alteridad desde las ambivalencias discursivas. De manera que al modelo etnográfico, le correspondería manifestar otras formas de mapeo de los contextos que ha definido en su diferencia, y allí hacer visibles las conexiones de una diversidad que deconstruya las formas de poder, como argumenta Enwezor, en la actitud etnográfica reflexiva. De aquí que el papel del artista como etnógrafo no deba

---

<sup>102</sup> Ver sobre el tema: James Clifford: *Dilemas de la Cultura: antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1995.

<sup>103</sup> Hal Foster: ob cit. p. 187. Según Foster en la actualidad se encuentran dos modelos contradictorios que dominan al arte y a la crítica contemporánea: por un lado, de la vieja ideología del texto, el giro lingüístico de los años sesenta que reconfiguró lo social como orden simbólico y/o sistema cultural y planteó <<la disolución del hombre>>, <<la muerte del autor>>, etc.; y, por otro lado, en el reciente en el reciente anhelo al referente, el giro hacia el contexto y la identidad que opone los viejos paradigmas del texto y la crítica del sujeto. Con un giro hacia el discurso de la escisión de la antropología, los artistas y los críticos pueden resolver estos modelos contradictorios mágicamente, pero Foster argumenta que a pesar de la contribución del giro hacia la relativización y al recentramiento del sujeto lo que aparece en nuestro estado actual de ambivalencias teórico-artísticas y callejones sin salida político-culturales, la antropología es el discurso del compromiso y donde el palpe del etnógrafo también permite al crítico recuperar una posición ambivalente entre la academia y otras subculturas en cuanto a crítico, especialmente cuando las alternativas parecen limitadas a la irrelevancia académica o la afirmación subcultural.

delimitarse a ubicarse en una exterioridad-otra, para legitimarla dentro de los discursos de una alteridad antropológica, sino que por el contrario contribuya a la transformación y a “la recuperación de historias suprimidas, que son ubicadas de modos particulares, a las que unos acceden de forma más eficaz que otros. -No obstante Foster admite- que el papel casi antropológico asignado al artista puede promover una presunción como un cuestionamiento de la autoridad (...), una evasión tanto como extensión de la crítica institucional”<sup>104</sup> .

Los discursos del artista como etnógrafo presentan múltiples puntos de acción, desde sobreidentificación con lo otro, la apropiación y la proyección del afuera. Este modelo ha funcionado tanto en espacios de legitimación institucional, como fuera de ella, pero la situación que plantea el artista como etnógrafo desde el ámbito central, y su actitud de observación puede ser deconstruida por las formas artísticas que provienen de los márgenes o de las periferias, y de esta forma desarticular los mapeados etnográficos que realiza el Occidente sobre los otros, pues es en el espacio de sobreidentificación donde las distancias se han acortado, para traer como consecuencia otros espacios de trabajo, donde las diferencias apreciadas en tiempos posmodernos se encuentran obligadas a configurar un discurso propio, que no las determine de nuevo dentro de la fantasía primitivista y primigenia.

---

<sup>104</sup> Idem: p.201. El papel del artista dentro del panorama casi-antropológico, al no cuestionar la autoridad etnográfica, ni siquiera el aire de superioridad sociológica, produce –según Foster- un limitado compromiso con la comunidad en la que pretende desarrollar su trabajo. Casi naturalmente, el proyecto se extravía de la colaboración a la autoafirmación, de un descentramiento del artista como autoridad cultural a un resalte del otro en el disfraz neoprimitivista. Por supuesto, este no es siempre el caso: muchos artistas han utilizado estas oportunidades de colaborar con comunidades innovadoramente, para recuperar historias suprimidas. Y simbólicamente las obras que actúan en la recuperación pueden mostrar espacios culturales perdidos y proponer contramemorias históricas.