

## **Catacresis, Autoconciencia y Lugar del Compromiso: La Ética del Intelectual y la Geografía Cultural.**

**Juan José Barreto G.**

Universidad de los Andes –Trujillo.

No teníamos ni un gramo de seso para pensar  
y el mirar no alcanzaba más allá de nuestras  
occidentales narices.

**Víctor Valera Mora.**

Esta es una ciudad metida en el olvido, angustiante y creadora al mismo tiempo. Algún novelista de otros tiempos la tomaría como escenario para meter a algunos personajes. Entre ellos estaremos nosotros, los trabajadores del pensamiento y de la crítica literaria, reunidos para romper los simulacros o renovarlos, eso nunca se sabe, al menos que el narrador de la novela viva lo suficiente. En todo caso, no pasa de ser una forma de empezar el diálogo como uno de los personajes que quiere romper el monólogo. Así la ciudad plana se convierte en casa y en tierra, se hace grande sin negarla. Qué será mi ciudad: colonial, romántica, liberal, campesina, moderna, conservadora, mestiza, oculta, marginal, criolla, posmoderna. Todas las anteriores, ninguna de las anteriores. El posible escritor de esa posible novela deberá resolverlo.

Aunque podamos ser personajes de “ficción” respiramos y tenemos un cuerpo. Si no hagamos la prueba. Tapémonos la boca y la nariz. El aire es el mundo, si tapamos nuestro cuerpo nos “ahogamos”. Pero, no podemos ser puro aire, tenemos que colocar nuestro cuerpo en una geografía cultural, existir en ella. No podemos ser intelectuales, pensadores, profesores aéreos. Nadie lo es. Todos ocupamos un lugar cultural, nos asociamos, vivimos las relaciones, etcétera.

El llamado discurso posmoderno en una de sus lógicas internas considera a la “masa” carente de expresiones, destacando que:

...es sólo masa porque su energía social se ha congelado. Es una reserva fría capaz de absorber y neutralizar cualquier energía

caliente... No es llegar al punto en que ya no se dice yo, sino al punto en el que deja de ser importante que se diga o no se diga yo. (CHAKRAVORTY, 1997: 263)

Esto lo resalta Chakravorty Spivak citando a Jean Baudrillard. Un exponente de la Poscolonialidad contra uno de la Posmodernidad. Gama discursiva “pos” constructora, reconstructora y destructora de los grandes discursos. Por un lado el sujeto vacío, totalmente separado de sí mismo, incapaz en su realidad discursiva y social, y por el otro, la conciencia de la “masa”, del “subalterno” como posibilidad de conciencia colectiva emergente, haciendo de este tema lugar principal en sus lecturas de los discursos. Imposiciones y crisis de los grandes discursos y sus estrategias, y en ellas nuestras realidades aplanadas con una “violencia epistémica” impuesta desde otros lugares que pretenden reconocernos y conocernos como “lo mismo”. Mito de las escrituras y ruptura al mismo tiempo, surgimiento de significados que pretenden desplazar o reinstalar el lugar del deseo para convertirlos en la “expresión inmediata del sí mismo” de la inquisición moderna. Es la gran mediación del poder, la modernidad de los grandes discursos globalizadores, que con su violencia de imponer nos desplaza y nos impone su deseo y la imagen que tenemos de nosotros termina siendo su imagen. El diferenciarnos termina en el parecernos bajo la doble incidencia de una presión epistémica: los centros y laboratorios de tales discursos se expanden a través de su red massmediática y sus receptores “académicos”, como minoría “letrada”, reproducen densamente sus postulados. Las realidades particulares dejan de ser referencialidad de tales discursos para hacerse “universal”.

El vacío debe ser superado, debe ser cubierta y superada la carencia. El entendimiento se escapa, la razón instrumental de la modernidad desencarnada elimina mi realidad, pretende hacerla igual en todas partes. Ciudadano universalizado. Sus grandes discursos no me interpretan aunque sus satélites orbitales haya milimetrado todos los pasos posibles del ser humano. Salirnos de ese conocimiento para situarnos en nuestra realidad, para situarnos en nuestra naturaleza, ciudad, calle, universidad, casa, país, abandono, conocimiento, resistencia e idea es una necesidad intelectualmente obligante, no sólo para desafiar ese “conocer” que nos ha ocultado haciéndonos “lo mismo”, “pasado”, “imposibilidad”, “tragedia”, “desarrollo” sino, a través de actos deliberados de conciencia provocar la explicación de nuestros espacios a través de otras opciones de miradas que nos permitan llevar la cabeza de tierra, que

engendre el sentido de la tierra para superar las exclusiones y pensarnos todos. La Modernidad es la línea extrema dominante del pensamiento instrumental que ha hecho de la cabeza de tierra de todos, predicada por Nietzsche (1947: 42), un elogio a la exclusión, a la destrucción y al suicidio de la humanidad. Se trata de decir “yo”, saber decirlo y conjugarlo en plural para una dinámica alternativa de los lenguajes que sepa ubicarse ante las realidades, no sólo para desafiar el conocimiento sino nutrirlo de aristas capaces de reinvertir determinados presupuestos y rescatar en lo posible aquellos discursos étnicos capaces de recuperar su territorialidad y desafiar socialmente el modelo de desarrollo cuyos paradigmas centrales y problemáticos son una invención de la temprana modernidad desde el renacimiento y la ilustración. Decir YO mediante un acto deliberado de conciencia (ZEMELMAN, 1992:9) y así recuperar y crear los discursos locales capaces de producir en esencia su Semántica<sup>1</sup> en tanto relación de la constitución de los significados de tales discursos con la intención de su referencia, vinculantes imprescindibles para la recuperación de nuestro “sujeto” cultural frente a la eliminación de la identificación profundizada por la modernidad hegemónica y calificada por el discurso posmoderno desde su vacuidad y desencanto. Entonces se trata del sentido recuperador de los discursos e historias locales a partir de un presente de resistencia cultural caracterizada no sólo por la oposición a los discursos globales, sino, fundamentalmente, por la elaboración de modelos que despejen el “paradigma sacrificial” que hoy con la mundialización de la economía amenaza inquietantemente todas las relaciones y la convivencia humana, discursos globales que consideran distorsiones los derechos naturales del ser humano y los de la naturaleza, signos trágicos de la ética de la competencia del proyecto de mundialización capitalista.

Desafiar la retórica totalizadora y sus modelos como sujetos encarnados en un lugar cultural diverso, es desafiar la modernidad “universal”. Vivimos en un lugar y desde él pretendemos hablarnos y hablar el mundo. Poner (ponencia) en mi reflexión la interrogante de nuestra responsabilidad en un momento en que los discursos de un capitalismo sin fronteras pretenden eliminar las diferencias culturales siendo incapaces de resolver las desigualdades y se plantea por otro lado en los círculos de estudios y propuestas poscolonialistas la reelaboración del conocimiento a través del desafío **catacréstico** que revierte, disloca y se apropia del aparato de valoración que Occidente ha creado en sus largas andanzas como razón moderna para superarlo, es el ámbito conceptual del presente artículo.

Dejamos de tener las mismas fisonomías para buscar en las historias locales, en nuestros lugares culturales, sus historias y sus literaturas, sus ideas y sus comidas, sus evidencias y secretos (más en los secretos porque en muchas evidencias (documentos) las historias son de simulacros: construcción de la nacionalidad, democracia, libertad, universidad, mercado, multilateralidad, neoliberalismo, aldea global... Un sinnúmero de mediaciones que nos han ido codificando desde epistemologías impuestas por centros especializados en imponerlas y por élites que han visto en el modelo europeo septentrional y norteamericano, desde el siglo XIX, el modelo a seguir y con su esquizofrenia duplicadora (BRADFORD, 1990: 34) han extrapolado “las comunidades imaginarias” (ANDERSON: 1991) imponiéndolas sobre las otras cuyas valoraciones sobre el cosmos, el hombre y la naturaleza son adversas a la fatalidad modernizadora que como “paradigma sacrificial” (DUSSEL, 1994: 175 y ss. ) no sólo excluye y expolia, sino que metamorfosea en tal largo proceso de colonialismos los discursos justificadores y de conversión. Vivimos una alienación que coincide con tales discursos dominadores. No se trata aquí de caracterizar tan extraordinaria retórica del dominio, sino de reflexionar sobre su existencia desde una ciudad que se debate entre los escombros de sus ruindades políticas, sus ganas de ser city, y el sueño de otro orden.

Tal modelo, que ha creado una red premeditada para la dominación y fabrica para sí la “naturaleza muerta” y que ha desarrollado enormes centros de producción de conocimientos, nos lleva a considerar el desafío planteado como la proyección de una inmensa dinámica cultural **como** desafío cultural multitudinario. Por ello, el ser pensante alternativo debe crear crisis en su geografía, y proyectar su lugar hacia otros modelos alternativos a la fatalidad de Occidente, en:

... cuyas sociedades modernas avanzadas se produce una coexistencia problemática entre dos modernidades, la de la expansión de las opciones y la de la expansión de los riesgos. Ambas son indisociables. (MIGNOLO, 1996: 689).

Pienso y existo al mismo tiempo. Así la típica neutralidad del intelectual “moderno” y “desencarnado”<sup>2</sup> se ve desafiada por discursos emergentes, de las cuales algunos de ellos se realiza(n)rían desde las propias comunidades culturales.

Esto plantea volver al concepto de comunidad para hacerlo alternativo y resistente frente al concepto de globalización, dar respuestas, desde una geografía cultural en confrontación, a los efectos de nuestras particularidades basadas necesariamente en la responsabilidad por la tierra, efectos que deben romper con los autoritarismos teóricos y sociales y construir la territorialidad frente a la dependencia mental de modelo y pensamiento único, entendida la territorialidad como los lazos establecidos con una geografía cultural en sus discursos de representación de su imaginario pero al lado de una práctica de emancipación frente a la violencia impositiva que pretende establecer la verdad sobre el mundo. Crear crisis en los discursos dominadores para que se produzcan los desplazamientos, no en función de nuevas dominaciones inaceptables, sino de emancipaciones realmente posibles en medio del requebrajamiento del andamiaje neocolonial y neoliberal. La autoconciencia y el lugar del compromiso como eslabones inseparables para leer los discursos de la modernidad “temprana” y “tardía”, discursos que como razón instrumental del dominio predica su práctica científica, económica y tecnológica planetaria. Nos hemos dejado construir y nos hemos construido desde los soportes de la “civilización” que ha utilizado innumerables mecanismos para que nuestra construcción se corresponda a la que ellos desean. Ubicarnos en nuestra geografía cultural es desafiar a los “ilusionistas” de la civilización capitalista que hoy con su “tercera vía”:

...están construyendo una economía global que otorga libertad irrestricta a los inversores, pero deja a los trabajadores, al ambiente y a las comunidades locales –en todo el mundo- a merced del pillaje de los que buscan ganancias rápidas. ( SOMMER, 1999).

ESTO ES TAN COMPLEJO QUE APARECE COMO INSUPERABLE, Y SÓLO UNA ETICA DE LA RESPONSABILIDAD PUEDE DISTINGUIR LA SUPERACIÓN DE LA “VERDAD AUTORITARIA” DEL CAPITALISMO Y SU MODERNIDAD INCONCLUSA. En tal sentido, colocar en crisis los grandes discursos que están en crisis. Recordemos que, permítanme la cita:

La Sociedad moderna representa una ruptura radical con el carácter estático de las sociedades tradicionales. La relación del hombre con la naturaleza ya no está gobernada por el ciclo repetitivo de la producción agrícola. En su lugar, y particularmente desde el surgimiento de la

revolución industrial, las sociedades modernas se caracterizan por el esfuerzo sistemático de controlar y transformar su entorno físico. Las permanentes innovaciones técnicas, transmitidas a través del mercado mundial en expansión, desatan un rápido proceso de cambio que se extiende por todo el planeta. Las relaciones sociales atadas a la tradición, las prácticas culturales y las creencias religiosas se ven arrasadas en el remolino del cambio. (CALLINICOS, 1993: 67)

Ese “remolino de cambio” ¿hacia dónde nos conduce?. Desde el siglo XIX Latinoamérica se anuncia desde los discursos modernos como un gran simulacro<sup>3</sup>. La mediación de los códigos preexistentes de la modernidad como razón instrumental ha desplazado y condicionado nuestro lugar del deseo, volver a él y vivirlo permitirá la correspondencia entre la idea y el sentido alterno que pueda postularse frente a los también inconclusos colonialismos. Aunque tales códigos son fustigados desde la posmodernidad, la poscolonialidad y el posoccidentalismo como retóricas que desafían la violencia epistémica de los postulados de la modernidad, sus numerosas redes de “escritura”, en tanto que interpolación en las fijaciones culturales, han impuesto un conocimiento premeditado sobre el mundo. Frente a esta premeditación que pretende inmovilizarnos desde fuera, el intelectual debe vivir su “localidad” para que el distanciamiento panóptico no siga siendo causa de un distanciamiento con la realidad que bordea nuestras narices. El lugar del deseo no será “globalizado” sino localizado en una comunidad cultural particularmente ubicable, enfrentada a esa retórica totalizadora que nos borra como sujetos intelectuales y nos conduce a ocupar *el espacio del otro auto consolidante del imperialismo*. El lugar del deseo ha sido desplazado, *es siempre el deseo por/de (el poder del Otro) lo que produce una imagen de sí mismo*. (CHAKRAVORTY, 1997: 255).

Estoy desencajando la propuesta de los estudios de la poscolonialidad para extenderla hacia la consideración del intelectual también como subalterno de la retórica totalizadora de la dominación, en tanto que también se coloca bajo su poder discursivo. Su superación estaría dada bajo el asumir una ética alternativa necesaria de responsabilidad no sólo por el conocimiento sino también por su comunidad cultural extensiva a toda la comunidad del planeta, a la vida de la misma y el mismo, que es igual, amenazados ambos por el poder de destrucción de la sociedad global. Atrás hablaba de recuperar el concepto de comunidad como lugar cultural, pero en

condiciones reales será un lugar amenazado por la destructiva modernidad, modernidad no como condición teórica sino como manifestación social de un mito que siempre justifica la violencia civilizadora que produce, sus viejos y nuevos colonialismos. Aparece entonces *la necesidad de la ética intelectual en el marco de la geografía cultural experimentada cotidianamente*. El conocimiento como requerimiento académico en su expresión mayor se corresponde a lo que estamos criticando. Una cultura del ostentoso consumo, y una sociedad del conocimiento cuya ética dominante y dominante se inscribe en el sistema del mercado donde los modos de producción se rigen en su mayoría como empresas en relación de competencia:

El criterio es sintético y abarca también todos los sectores de esta sociedad: puede determinar la cultura, la democracia, las comunicaciones, la organización social y la economía... Se trata de una ética funcional correspondiente a la totalización del mercado que hoy está en curso. Esta ética es exigente y es sacrificial. Pasa por encima del perdedor y lo deja perdido. Es la ética de los elegidos por el éxito; el éxito elige a los elegidos y condena a los perdedores. Es la ética de la voluntad del poder” ( HINKELAMMERT, 1998: 21).

Esta es una ética irresponsable que pone en peligro la convivencia humana y la existencia misma del planeta, “la tierra de todos” estratificada de manera sorprendente:

...la fortuna de las tres personas más ricas del planeta es superior al Producto Interno Bruto (PIB) de los cuarenta y ocho (48) países más pobres del Mundo (PNUD, 1998) Apenas trescientos cincuenta y ocho (358) individuos en el mundo poseen un patrimonio superior a los ingresos acumulados del 45% de los habitantes más pobres del planeta, o sea, más de dos mil trescientas (2.300) millones de personas. (PNUD, 1996). (ARMAND, 1999: 2).

La crisis de los grandes discursos está asociada con la crisis de la posibilidad de la convivencia, y frente a ello no se puede justificar ninguna neutralidad.

La condición del intelectual, desde su lugar de compromiso, consiste, entonces, en la responsabilidad que tiene como ser encarnado culturalmente en una comunidad humana y territorial específica, frente a esa capacidad de convivencia amenazada por un modelo de vida/muerte torturador de la naturaleza para el cálculo de ganancias de la inmensa minoría de incluidos, modelo que está al asecho para torturar hasta el final: la muerte de todos. De allí la gran metáfora en el título del trabajo citado de Hinkelammert, *el asesinato es un suicidio*.

El paradigma de la modernidad surge negando al otro, sacrificándolo. Su superación supone la alteridad, la aceptación del otro, no su negación. E. Dussel habla de la TransModernidad partiendo de tal superación (1994: 73). Su larga trayectoria hoy divide a la humanidad en incluidos y excluidos. Dominaciones y resistencias que han rayado el cuerpo de su larga historia y hoy se expresan alrededor de múltiples discursos primarios y secundarios, orales y escritos, reales y virtuales. En este sentido, la ética de la responsabilidad se materializa en un lugar cultural concreto y de compromiso, no es neutral, en su capacidad de revelar las asimetrías entre los distintos discursos, mediando su capacidad de reconocimiento de su comunidad y la defensa ecológica de su entorno. El intelectual encarnado en el mundo compuesto de miles de comunidades. En todas ellas no podrá estar, debe ser responsable desde una de ellas.

Habría, pues, que aprender a ver, hablar, leer y quizá hasta escribir un poco más desde las otras fronteras, someterse a otras instancias de recepción, aplazar la extrapolación teorizante, en fin, tomar en serio las diferencias. (CAMPA, 1996.717).

De esa manera su lugar del deseo no será un despiadado juego virtual y tampoco un sospechoso duende alado incapaz de perturbarse por lo que ocurre en el mundo pegado a sus narices. El intelectual, en sí, el ser humano, las comunidades culturales específicas haciendo uso de la resistencia frente al capitalismo que amenaza el futuro de todos y con la suficiente libertad para inventar modelos alternativos que sirvan de soporte a una nueva civilización superadora de los paradigmas funcionales de la vieja civilización que hoy prolonga al hombre todo en el Apocalipsis de su gran casa, la tierra.



**Notas:**

<sup>1</sup> Nos guiamos en este trabajo por las propuestas que elabora al respecto Paul Ricoeur en su libro **Teoría de la Interpretación** (1976) en cuanto a la Semántica como teoría que relaciona la constitución interna o immanente del significado con la intención externa o trascendental de la referencia. (36)

<sup>2</sup> Walter Mignolo en un muy interesante artículo señala que el proceso inconcluso de la modernidad”, refiriéndose a Held (1995), “actualizan y activan, al mismo tiempo, la descentralización y la ruptura de la relación entre áreas culturales y producción del conocimiento. Esto es, contribuyen a la restitución de las historias locales como producción de conocimientos que contribuyen a desafiar, sustituir y desplazar las historias y epistemologías globales que buscan su rearticulación en un momento en que el sujeto desencarnado del conocimiento postulado por Descartes y articulado en la modernidad, es cada vez más difícil de sostener...(686). Cf. en “Posoccidentalismo: Las Epistemologías Fronterizas y el dilema de los Estudios (Latinoamericano) de Areas”, **Revista Iberoamericana**, n. 176-177.

<sup>3</sup> Hugo Achugar por su parte nos entrega un ensayo sobre los “Parnasos Fundacionales, Letra, Nación y Estado en el siglo XIX”, indicándonos en uno de sus apartes que la posición del sujeto que enuncia desde la neutralidad de lo universal no hace más que ocupar un simulacro de asepsia o de objetividad.... La posición de quien habla o interpreta desde la universalidad, y desde la neutralidad autoproclamada científica y objetiva es homóloga al fundamento del simulacro. Cf. **Revista Iberoamericana**, n. 178-179, Pittsburg Universitti, Pensilvania. (24).

**BIBLIOGRAFIA.**

- ANDERSON, Benedict (1991): **Comunidades imaginadas. Difusiones sobre el origen y la difusión sobre el nacionalismo.** Fondo de Cultura Económica, México.
- ARMAND, Jorge (1999): “Otro mundo posible”. **Ultimas Noticias**, Suplemento Cultural. Caracas, 17 Octubre de 1999.
- BRADFORD, B., E. (1990): **La pobreza del progreso.** Siglo XXI Editores, México.
- CALLINICOS, Alex (1993): **Contra el Postmodernismo.** El Áncora Editores, Bogotá.
- CHAKRAVORTY, Gayatri (1997): “Estudios de la Subalternidad: Deconstruyendo la historiografía” en RIVERA Y BARRAGÁN (Comp.): **Debates Post Coloniales: Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad.** Editorial Historias, Bolivia.

- CAMPA, Roman de la (1996): “Latinoamérica y sus nuevos cartógrafos: Discurso Poscolonial, Diásporas Intelectuales y Enunciación Fronteriza” en **Revista Iberoamericana**, n. 176-177. Pittsburg University, Pensilvania.
- DUSSEL, Enrique (1994): **1492 El encubrimiento del Otro**. Plural Editores, La Paz.
- HINKELAMMERT, Franz J (1998): “El Asesinato es un Suicidio: De la utilidad de la limitación del cálculo de utilidad” en **Ko'eyú latinoamericano**, n. 79. Caracas.
- MIGNOLO, Walter (1996): “Posoccidentalismo: Las Epistemologías Fronterizas y el dilema de los Estudios (Latinoamericanos) de Areas” en **Revista Iberoamericana**, n. 176-177. Pittsburg University, Pensilvania.
- NIETSCHE, Friedrich (1947): **Así habló Zaratustra**. Aguilar, Buenos Aires.
- RICOEUR, Paul (1995): **Teoría de la Interpretación**. Siglo XXI Editores, México.
- SOMMER, Mark (1999): “Los ilusionistas de la Tercera Via” en **El Nacional**, Caracas, 24 de Octubre 1999.
- ZEMELMAN, Hugo (1992): **Los horizontes de la razón**. Anthropos, Barcelona.