

El Plan Colombia, o de cómo una historia local se convierte en diseño global

SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ / OSCAR GUARDIOLA RIVERA

En este artículo se propone visitar algunos de los planteos fuertes de la teoría crítica, en el sentido de presentar cómo ciertos mecanismos institucionales de producción y reproducción de conocimientos se han constituido en «tribunales de la razón» que brindan o quitan legitimidad social a distintas formas de saber, de subjetividad, de producción y de vida en general. Esos mecanismos producen (y destruyen, más que inhiben) una cultura hegemónica, pero también subculturas y contraculturas subalternas, de tal manera que no es posible pensar la una sin las otras. Desde esta perspectiva se propone analizar el Plan Colombia, sustentado en un tejido discursivo de tipo ritual que propone adaptar la complejidad colombiana a los mandatos geopolíticos y socioculturales de los poderes hegemónicos.

Nuevas cartografías, nueva geopolítica

En «Del zapatismo: reflexiones sobre lo folclórico y lo imposible en la insurrección subalterna del EZLN», publicado en el número de la *Revista Andina de Letras* dedicado a los estudios culturales latinoamericanos, José Rabasa propone la siguiente reflexión:

Una de las tareas más urgentes en los estudios de insurrecciones subalternas es la de encontrar formas de entender la compatibilidad entre lo moderno y lo no-moderno en las prácticas políticas y culturales. Subrayo el concepto de lo no-moderno para evitar una confusión

SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ: profesor de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Javeriana; investigador titular del Instituto de Estudios Sociales Pensar, de la misma universidad; autor de *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, 1996; editor (con Eduardo Mendieta) de *Teorías sin disciplina*, México, 1998, y editor de *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, 2001.

OSCAR GUARDIOLA RIVERA: profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad Javeriana; investigador titular del Instituto Pensar; libros publicados: *La otra guerra*, Bogotá, 1999 (coeditor); *Pensar (en) los intersticios*, Bogotá, 1999 (coeditor junto con Santiago Castro-Gómez y Carmen Millán de Benavides).

Palabras clave: Colombia, colonialismo, estudios culturales, Plan Colombia, América Latina.

con el de pre-moderno. El prefijo pre irremediablemente implica un estadio anterior en el tiempo y por lo tanto una dimensión teleológica que ... quisiéramos evitar.

La observación de Rabasa constituye una referencia más que eficaz para introducir los lineamientos del trabajo que quisiéramos presentar. En el marco del proyecto titulado «Geopolíticas del conocimiento»¹, hemos intentado elaborar una teoría crítica de la globalización que tenga en cuenta la experiencia de los sujetos sociales que sufren los rigores de la globalización hegemónica. Para nosotros, esta experiencia difiere de manera notable del tipo de observación «desinteresada» que caracteriza ese otro tipo de conocimiento al que llamamos, siguiendo a Horkheimer, «teoría tradicional». Ello es así porque el conocimiento local, producido por actores sociales concretos, no puede simplemente considerarse como *doxa* o como fruto de una experiencia epistemológica precientífica, anclada en el «mundo de la vida», a la que se opondría un conocimiento «sistemático» y desapasionado o desincorporado. Se trata, más bien, de un conocimiento pertinente y justificable a pesar de (o bien precisamente por) no ocupar un lugar en la cartografía geopolítica de las epistemes que, desde una posición hegemónica, define lo que pasa o no por conocimiento legítimo. Dicho de otra manera, se trata de entender desde qué tipo de *intereses* se piensa que la desincorporación, la imparcialidad y la deslocalización operan como condiciones de universalidad del pensamiento, y por qué razón es borrada del mapa de las epistemes la experiencia cognitiva de los actores sociales que Rabasa llama «subalternos».

Creemos que la función de la teoría crítica, ayer como hoy, es mostrar la forma en que determinados dispositivos sociales de producción de conocimientos se han convertido en verdaderos «tribunales de la razón» que legitiman y/o deslegitiman formas de saber, de subjetividad, de producción y, hoy más que nunca, de vida. Se trata de ver de qué manera esos dispositivos producen (y destruyen, más que reprimen) una cultura hegemónica, pero también subculturas y contraculturas subalternas, mostrando cómo todas ellas coexisten (la «no simultaneidad de lo simultáneo») de tal manera que no es posible pensar la una sin las otras a riesgo de caer en la forma más simple de filosofía teleológica de la historia. Dicha teleología ha sido concebida de varias maneras: como orbe cristiano en el siglo XVI, como civilización en los siglos XVIII y XIX, como desarrollo en el siglo XX, y hoy en día como globalización neoliberal. Todos estos metarrelatos tienen en común el mismo elemento: son *historias locales* (por lo general europeas o norteamericanas) que se representan a sí mismas como *diseños globales*, válidos para todos, en todo tiempo y lugar. En una palabra, los diseños globales reproducen, en el nivel político, el mismo modelo de conocimiento «desinteresado» que la teoría tradicional reproduce en el nivel epistemológico. El carácter autorreferencial de estos diseños –cuyo

1. En este proyecto colectivo participan por el momento tres universidades (Duke, de EEUU; la Javeriana, de Bogotá; y la Andina Simón Bolívar, de Quito) y académicos provenientes de diversos lugares: Walter Mignolo, Fernando Coronil, Aníbal Quijano, Zulma Palermo, Catherine Walsh, Javier Sanjinés, Edgardo Lander, Santiago Castro, Oscar Guardiola. El proyecto ha producido ya algunas publicaciones.

modelo discursivo continúa siendo la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel— se explica por el hecho de que se trata de construcciones que dan cuenta, en forma retrospectiva, del proceso mediante el cual un sistema *particular* de creencias, formas de producción y tipos de subjetividad ha llegado a convertirse en *universal*. Mostrar la economía política de estos diseños es la tarea de los estudios culturales críticos, en cuyo favor argumentamos.

El análisis geopolítico de las diversidades epistémicas

Pensamos que los debates contemporáneos en torno de la diversidad cultural y el «interculturalismo», realizados sobre todo en el campo de la filosofía política, se encuentran sometidos a un doble riesgo:

Postular la vigencia de dos o más culturas «diferentes», en donde una de ellas se asimila a la forma particular de la subjetividad moderna, mientras que las otras (indígenas, afroamericanas, «latinas», etc.) se definen con relación a aquélla. En este orden ideas se da por hecho que el problema de sociedades como las latinoamericanas es el carácter mixto (o «híbrido») de sus prácticas culturales, es decir, la falta de cohesión entre las estructuras propiamente «modernas» y aquellas que persisten como «legados», bien sea de la cultura colonial o de la prehispánica. Este tipo de percepción (multi) (inter)culturalista supone la incompatibilidad entre lo moderno y sus opuestos y, por lo tanto, implica una visión teleológica de las prácticas culturales que se concreta en políticas y estrategias de «modernización» y «desarrollo».

El debate sobre el multiculturalismo corre el riesgo de postular —al estilo de Habermas— a las instituciones políticas y jurídicas de la modernidad como *únicos* mecanismos idóneos para la «inclusión del otro» (es decir como lugar privilegiado donde la contradicción social encuentra su «síntesis», al estilo de Hegel), sin detenerse a observar que los modos específicos que esos «otros» elementos culturales asumen en la conciencia práctica de los actores responden a lo que llamaremos *diferencias epistémicas*, que se constituyen, precisamente, como producto de la violencia simbólica ejercida por las instituciones modernas.

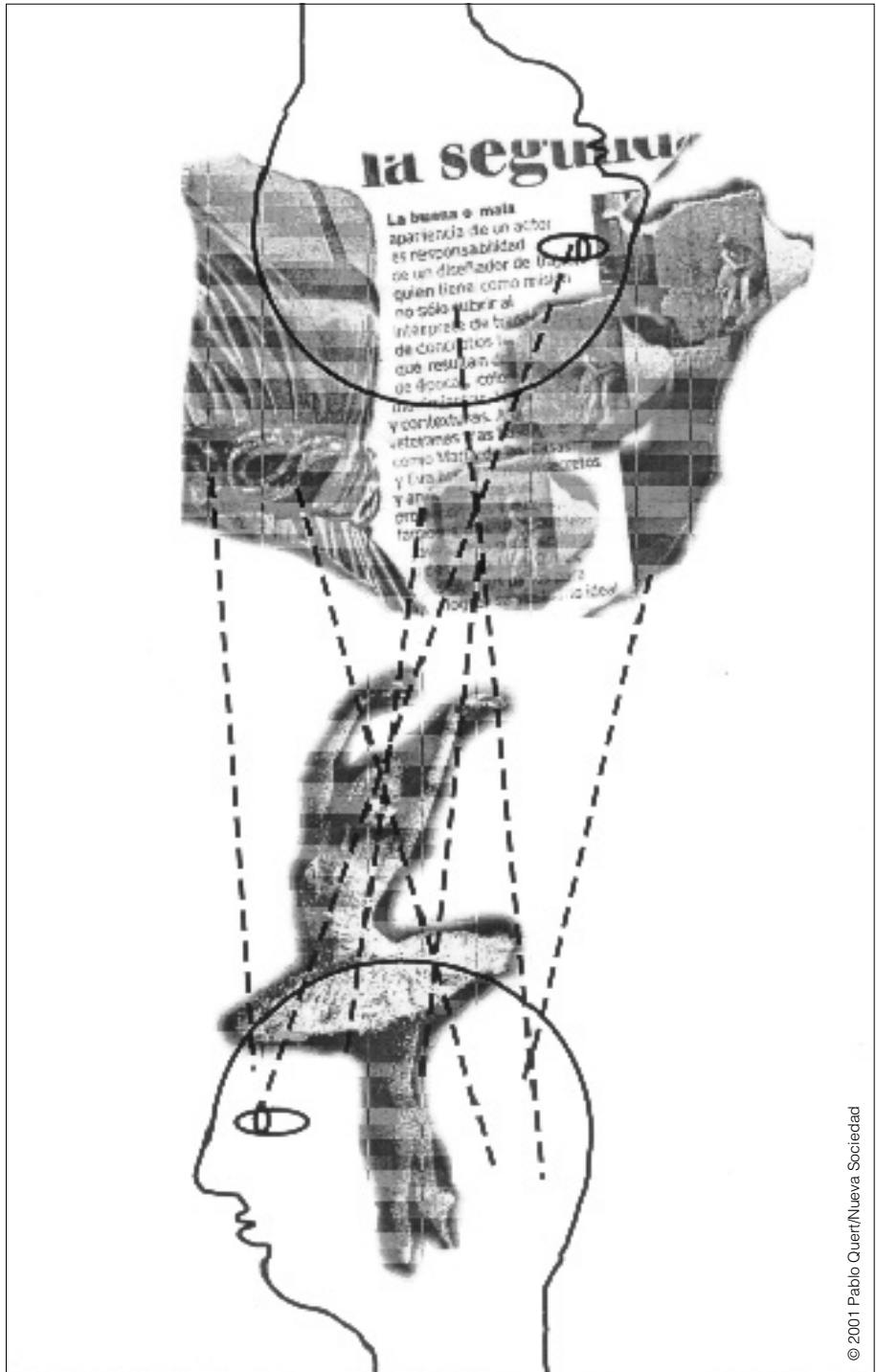
El término «diferencia epistémica», acuñado por Walter Mignolo, alude a las luchas entre posiciones hegemónicas y subalternas que tienen lugar en el interior de la cartografía geopolítica de las epistemes. Dichas luchas no son «discursivas», en el sentido académico de la palabra sino que, más bien, son luchas *cognitivas* y tienen que ver con el modo en que diferentes hombres y mujeres hacen uso de diversas *formas de producir y aplicar conocimiento* para relacionarse entre sí, con la naturaleza, con el territorio, con las riquezas. Son todas luchas identitarias, pero no en el sentido ambiguo que este término adquiere en la academia estadounidense (*identity politics*), sino en el sentido más fuerte —althusseriano si se quiere— en el que diversos sujetos sociales responden a la interpelación hecha por los aparatos ideológicos del Estado y, al hacerlo, devienen subjetividades distintas. Es por esto que esas «otredades»

no pueden ser vistas simplemente como elementos pre o antimodernos, sino como posiciones distintas en un campo de batalla cultural.

La centralidad del Estado-nación y de sus procesos de construcción a escala global es otro elemento que, según nos parece, ha pasado desapercibido en la mayoría de los estudios que hacen parte del giro culturalista. La excepción notable es, por supuesto, el estudio ya clásico de Benedict Anderson, aunque en América Latina existe noticia de suficientes esfuerzos en esa dirección. Los dos más notables pueden ser quizá el de Beatriz González Stephan en Venezuela y el de Silvia Rivera Cusicanqui en Bolivia, pero también hay que mencionar los trabajos del venezolano Fernando Coronil. Todos estos teóricos han procurado mostrar que el diseño nacional (la construcción del Estado-nación) le aporta al mercado dos elementos sin los cuales éste jamás habría logrado alcanzar la extensión que hoy tiene: la posibilidad de vender y comprar (el consumo) y la posibilidad de mantener el capital apropiado más allá de la vida individual (la herencia). Ambos elementos son derivados de la forma de subjetividad por la que apuesta el diseño nacional: el individualismo. Solamente eliminando (o «normalizando») aquellas formas de subjetividad basadas en las prácticas de reciprocidad y obligación absoluta, el sujeto resulta eficazmente «interpelado» para comportarse como un consumidor en el mercado y como un potencial legador o heredero. La experiencia y el saber de este sujeto individual tienen que ver con la escasez, la competitividad, el potencial regreso a un «estado de naturaleza, o con formas de ‘darwinismo’ o malthusianismo social».

Curiosamente, son precisamente estos los referentes alrededor de los cuales se construyeron desde el siglo XVIII las que hoy llamamos ciencias humanas. Todas tienen en común una definición de la subjetividad que tal vez fue expresada mejor que ningún otro por el escocés Thomas Reid, padre de la llamada filosofía del «sentido común» y del primer iluminismo noreuropeo (el de los ilustrados escoceses): «humana» es aquella persona con quien puedo hablar y realizar negocios. Es precisamente en el cruce entre un lenguaje homogéneo (el idioma nacional) y un territorio (el Estado-nación) en el que circulen libremente los bienes y las personas, donde se marcan y producen las diversidades epistémicas de la modernidad colonial. El choque político se produce en la medida en que el individualismo va a establecerse sobre y a costa de otras prácticas y discursos previamente existentes, y al mismo tiempo, produce (como respuesta o apropiación) prácticas y discursos alternos. Dicho de otra manera: el diseño global, al intentar convertirse en «la» cultura de la nación, produce contraculturas y subculturas de las cuales jamás se libra pero a las que puede, en ciertas circunstancias, «mantener a raya». Es esta situación tensa y compleja la que interesa a quienes estudiamos las geopolíticas del conocimiento.

En resumen, es necesario reconocer que en la conciencia práctica de los sujetos subalternos, lo «moderno» y lo «no-moderno» es vivido como una unidad cultural y no como una dicotomía. Esto significa, a su vez, que las estructu-



ras coloniales de poder no persisten en la situación actual como un bloque compacto sino que se actualizan de acuerdo con las variaciones de la conciencia práctica en respuesta a las interpelaciones de que es objeto por parte de una serie de aparatos ideológicos de carácter estatal. Pensamos que la crítica cultural que hoy en día asume la forma del «multiculturalismo» —y que se presenta como un intento de renovación de la filosofía práctica— se encuentra ideológicamente comprometida con un tipo de estrategias de globalización hegemónica que, desde la comfortable posición política del inclusionismo, le hacen el juego a la conversión de una historia local en un diseño global.

El Plan Colombia como caso límite

El llamado Plan Colombia contiene elementos que lo hacen un objeto de estudio singularmente interesante para la puesta a prueba de las hipótesis que hemos presentado anteriormente. En primer lugar, respecto del Plan Colombia cabe hacerse un cuestionamiento similar al que hizo Rivera Cusicanqui al preguntarse por qué razón las ciencias sociales y los científicos sociales habían sido incapaces de prever o explicar la aparición de Sendero Luminoso en el sur de los Andes. Cabe decir otro tanto acerca de la «aparición» de las FARC, de los campesinos cultivadores de coca, de los grupos indígenas y demás sujetos sociales asentados en la región. Todos ellos han construido sus identidades políticas en medio de conflictos asociados a la construcción de un mercado y un Estado nacional que ha ejercido una constante violencia sobre otras formas de producción de conocimientos. Como bien observa Rivera, lo que es común a estas identidades es el evento del colonialismo interno. El problema de la *diferencia epistémica* es precisamente ese referente constantemente ignorado por las ciencias sociales en Colombia, pero alrededor del cual se ordenaron los significantes que dieron sentido a la construcción de diversas identidades políticas.

En efecto, todos los actores sociales arriba mencionados han luchado —y lo siguen haciendo— por encontrar los términos discursivos que les permitan dar cuenta de su experiencia cognitiva y de la manera en que ésta puede legitimar sus actuales aspiraciones económicas, sociales y políticas. Así por ejemplo, habría que tomarse en serio las referencias del comandante de las FARC Manuel Marulanda Vélez —«Tirofijo»—, cuando al pronunciar el discurso de apertura del actual proceso de negociación con el gobierno central, invocaba un pasado «precolonial» (previo al desplazamiento desde la zona llamada Marquetalia), del cual él y sus compañeros fueron arrancados a la fuerza por las fuerzas constructoras de «la nación», en particular por el ejército y «los políticos». Pensamos que no resulta posible entender a qué se refiere Marulanda —ese «pasado» que en su discurso funciona como una verdadera narrativa fundacional— si se le examina solamente desde el punto de vista del discurso hegemónico, es decir, ignorando la experiencia de otras *comunidades interpretativas*, como por ejemplo la de los colonizadores blancos que ocuparon aquellos territorios desde finales del siglo XIX y durante toda la primera mitad del XX. Dicho de otra manera, se trataría de entender que las preten-

siones de estas identidades políticas constituyen «contraculturas» o «subculturas» respecto de aquella que se autopresenta –con todas las credenciales de validez epistemológica– como «la» cultura de la nación.

Es precisamente esto lo que los científicos sociales colombianos no pudieron y todavía no pueden entender: que la «contracultura» refleje de manera tan fiel la cultura de la cual pretende separarse. Los científicos ven en ello una suerte de contradicción performativa: así por ejemplo, se argumenta que los guerrilleros ya no son «guerrilleros auténticos» sino capitalistas integrados al mercado mundial de las drogas, o que utilizan el tipo de estrategias violatorias de los derechos humanos que solía caracterizar el quehacer de las dictaduras militares en Latinoamérica (desapariciones, secuestros, guerra de posiciones, terrorismo, corrupción, etc.) y que por lo tanto difícilmente constituyen una «alternativa». Lo que escapa a estos análisis (y a aquellos que no pudieron «anticipar» la emergencia de Sendero) es que es, precisamente, el uso del término «alternativa» lo que resulta cuestionable. Es como si se pidiera de las contraculturas «algo más», una suerte de pureza moral que no es exigida a la cultura dominante. Mientras ello no se reconozca, es decir mientras que los discursos que articulan los actores sociales no sean vistos como estrategias de negociación del sentido en un espacio de confrontación epistémica con el poder dominante, entonces las identidades políticas del sur de los Andes continuarán siendo vistas como anacronismos imposibles.

Puesto en estos términos, resulta plausible decir que la presente confrontación en Colombia es una *lucha por el reconocimiento* (de las injusticias pasadas, de la violencia epistémica ejercida por los aparatos de poder hegemónicos y, por encima de todo, de la posibilidad de co-construir un futuro diferente). La palabra «reconocimiento» no la empleamos aquí en el sentido de Habermas –y de algunos discípulos suyos como Axel Honneth– para quienes el «otro» debe ser visto como un sujeto «mayor de edad», esto es, capaz de hacer uso autónomo de la razón en los términos universalistas señalados por Kant. «Reconocimiento» significa, en cambio, asumir al «otro» como un *sujeto empírico* –es decir, interesado, apasionado, incorporado– que sabe lo que quiere sin necesidad de apelar a los imperativos morales y jurídicos de una razón universal –en los que se apoya, justamente, el discurso nacionalista hegemónico. Con otras palabras: el reconocimiento del que estamos hablando es la exigencia, por parte de los sujetos subalternos, de que sus pretensiones cognitivas sean vistas como ancladas en una historia local, pero también, y al mismo tiempo, es una exigencia a los sujetos hegemónicos para que también reconozcan la vinculación global de esos conocimientos locales. No se trata, por supuesto, de una exigencia ética y normativa, sino de una exigencia *política* y conflictiva. Seguramente es esta la «gramática» de la negociación que los científicos sociales no han sido capaces de ver.

Sería pertinente señalar que en su necesidad de responder al discurso nacionalista hegemónico, el lenguaje político de las contraculturas del sur de los Andes ha tomado la forma de un mito-en-progreso, con sus símbolos, calen-

darios, fiestas y celebraciones. Algunos elementos del discurso nacionalista hegemónico (la figura de Bolívar, p. ej., o la bandera tricolor) son resignificados por el discurso nacionalista de las contraculturas, poniéndolos a funcionar en un escenario donde se apela a una memoria pasada –la de *otras* comunidades interpretativas– como fuente para construir una nueva identidad para el futuro. La historia de los nacionalismos contraculturales siempre ha sido «extraña» (*bizarre*), como recuerda Peter Worsley al referirse a los casos escocés y galés. Esto debido a que los nacionalismos contraculturales son siempre tejidos muy complejos, plagados de mitos, fantasías y motivos discursivos que revelan una deliberada y no siempre muy honesta fabricación. Para los científicos sociales de orientación positivista (que desafortunadamente continúan siendo «legión» en América Latina) todos los mitos son precientíficos: «discursos de la vida» o «testimonios» carentes de formalidad racional; para los marxistas tradicionales son «ideología», es decir «falsa conciencia» que oculta los verdaderos intereses de sus articuladores. Lo cierto es que en la medida en que toda tradición es inventada (Anderson), o socialmente construida (Horkheimer), el hacedor de mitos es capaz de persuadir a las gentes no solo porque sean crédulas sino, antes que nada, porque las gentes *sufren*. Es este aspecto de «justicia sentida» –desde el cual la lucha se hace legítima– el que valdría la pena explorar, si es que queremos entender cómo es posible la compatibilidad entre lo moderno y lo no-moderno en las prácticas políticas y culturales.

Analizar desde esta perspectiva el llamado Plan Colombia implica intentar desenmarañar el tejido discursivo que lo constituye. El lenguaje del Plan Colombia, poco se ha notado, es en exceso ritualístico: el ritual occidental del «museo» se encuentra tras su conservacionismo ecologista, el ritual de «la regla de derecho» se encuentra tras sus llamados a la reconstrucción de la juridicidad y la potestad estatal², y el muy complejo ritual de «la guerra contra las drogas» –que implica elementos religiosos, electorales y de distinción social, bien representados en la reciente película *Traffic*– sirve como marco general. Esa ritualidad expresa sus posicionamientos culturales y epistemológicos que son, de acuerdo con lo dicho más arriba, geopolíticos. Argumentaremos que esta geopolítica no es comprensible ya en términos de «imperialismo» pues corresponde a un dispositivo no-moderno sino posmoderno de la «colonialidad del poder» (tal como lo muestran Hardt y Negri). Lo que se busca ahora ya no es exportar hacia el Sur un modelo biopolítico de «centralidad» que permita el desarrollo paulatino de la periferia, sino, todo lo contrario, de exportar hacia el Sur un modelo de «marginalidad» (el del trabajador «hispano» en el marco de las fronteras nacionales de Estados Unidos) que permita convertir a Latinoamérica en los nuevos «hispanos del Sur», es decir en un contingente de trabajadores ya no tanto disciplinados sino *seducidos* por la fascinación del consumo. No se trata, entonces, de formar una «burguesía de la periferia»

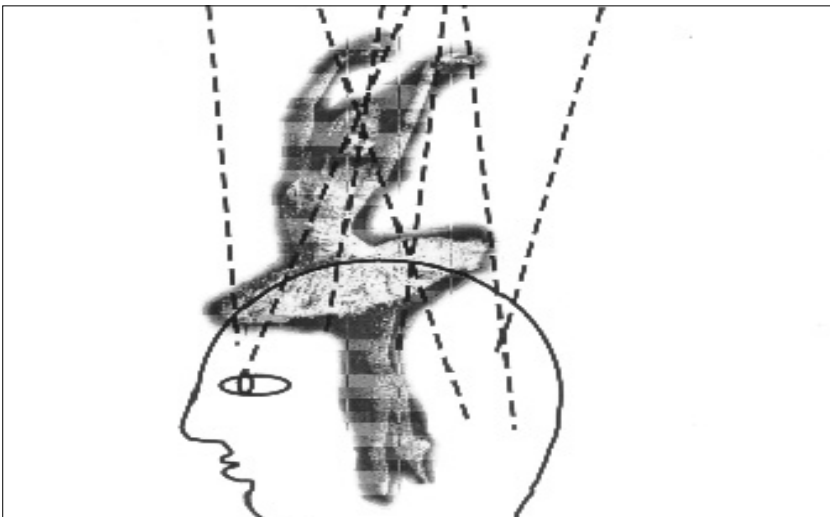
2. «Potestad» se usa aquí como opuesto a potencia, en el sentido que le dan Michael Hardt y Antonio Negri en su último libro *Empire*.

para apresurar el *take off* –como creía Rostow–, sino de formar al consumidor proletarizado del Sur en un espacio global donde ya la presencia de la burguesía no es posible ni necesaria.

De acuerdo con lo anterior, se trata de concebir al Plan Colombia como un diseño con pretensión global fabricado para administrar (administrar el riesgo) y transformar (a su imagen y semejanza) un espacio y una historia local a través de la «aceleración» de su proceso de «modernización». Proponemos que sería fructífero estudiar la relación intrínseca entre el Plan Colombia y dos fenómenos cuyo significado ha pasado desapercibido en las recientes teorizaciones sobre la globalización:

El «centro» del sistema-mundo –EEUU– experimenta actualmente un cambio en su centralidad: ya no es el sur de la costa occidental (California), donde se desarrolló propiamente el capitalismo liberal de la posguerra, sino el sur de la costa oriental (Florida), porque es allí donde se están desarrollando las nuevas formas de producción global de capital mediante la captación de una segunda generación de mano de obra «hispana» –que, a diferencia de la primera, no ha sido «normalizada» a través del trabajo disciplinado sino seducida por el consumo. Es esta mano de obra la que sirve como «puente» hacia la apertura de nuevos mercados en el Sur.

Junto a este cambio en la centralidad del centro, también se ha producido un cambio en la periferialidad de la periferia. Las instancias sociales que deben ser modernizadas ya no son las «tradiciones», ni las formas de vida «agrarias», ni el modo de producción «feudal», sino las formaciones económicas no integradas a las formas hegemónicas del comercio mundial, pero basadas, sin embargo, en la *producción global de mercancías* (como, p. ej., el tráfico de



drogas). Es decir que, a diferencia de lo que ocurría en la segunda mitad del siglo xx, lo que se mira ahora como «premoderno» no es tan solo el campesino (por ser analfabeto, por carecer de tecnologías agrarias, por no disponer de acceso a la salud, etc.), sino el campesino que forma *parte activa* de una red global de producción capaz de poner en peligro la hegemonía de las corporaciones multinacionales.

A partir del análisis de estos dos fenómenos creemos que sería interesante entablar una serie de relaciones con el Plan Colombia, no obstante, vale la pena insistir en que es un diseño global aplicado a una historia local. Localidades tan distantes en el espacio como Miami, Bruselas y el Putumayo se encuentran vinculadas de tal manera, que las cosas que ocurren en cada una –p. ej., la guerra civil en Colombia– se encuentran atravesadas por los eventos que ocurren en todas las demás. Podríamos decir, incluso, que la guerra en Colombia no es propiamente «civil» sino «global» –como también lo fueron las del Golfo y de Kosovo. Son guerras que buscan eliminar localmente a los nuevos enemigos «pre-posmodernos» del capital global: dictadores nacionalistas, fundamentalistas islámicos, guerrilleros y campesinos cocaleros, conectados todos ellos con redes globales de producción, circulación y distribución de mercancías.

En este contexto global, el desplazamiento de la centralidad del centro ha producido un «revival» de la derecha política norteamericana, que ya no busca la presencia activa de EEUU en los mercados y en la política de Asia, África y Europa (la marcha internacionalista hacia el «poder mundial», tal como querían Wilson, Roosevelt y Truman), sino el fortalecimiento de un neonacionalismo aislacionista apoyado en un bloque continental (el ALCA), en el que los trabajadores y consumidores son tenidos como una simple prolongación de los hispanos de la segunda generación (o latino-estadounidenses). Estamos afirmando, pues, en primer lugar, que el Plan Colombia no es una mera repetición de las pretensiones imperialistas del pasado, sino que hace parte de un diseño global mucho más complejo en el cual se combinan elementos expansionistas y militaristas con fuertes distancias aislacionistas. En segundo lugar, la «anexión» de América Latina al modelo hegemónico de producción ya no se realiza bajo la forma del capitalismo liberal clásico. Difiere, entre otras cosas, en que opera sin necesidad de apelar al «contrato social» y se concentra en la expropiación ya no solo de mano de obra barata, sino de *conocimientos subalternos* que antes se tenían por «premodernos» (el patentamiento de la información genética del Ayahuasca –más conocido como Yajé– por un empresario norteamericano, es una buena prueba de ello). Es decir que la incorporación de las periferias a la economía del sistema-mundo continúa pasando por la «vía colonial» –la colonialidad del poder de la que habla Aníbal Quijano–, pero asumiendo ahora formas diferentes. Todo esto significa que las luchas frente al modelo hegemónico de globalización pasan, en parte, por la afirmación de formas locales de conocimiento, pero ya no para «rescatarlas» en su pureza telúrica –como querían los nacionalismos modernos–, pues éstas ya se encuentran integradas a redes globales. Como las de los indios y colonos en el Putumayo colombiano, cuyos «cultivos ilícitos» son, precisamente, el objetivo militar del Plan Colombia.