

## **Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro".**

**Santiago Castro-Gómez<sup>1</sup>**

1. Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR, de la Pontificia Universidad Javeriana - Bogotá.

Durante las últimas dos décadas del siglo XX, la filosofía posmoderna y los estudios culturales se constituyeron en importantes corrientes teóricas que, adentro y afuera de los recintos académicos, impulsaron una fuerte crítica a las patologías de la occidentalización. A pesar de todas sus diferencias, las dos corrientes coinciden en señalar que tales patologías se deben al carácter dualista y excluyente que asumen las relaciones modernas de poder. La modernidad es una máquina generadora de alteridades que, en nombre de la razón y el humanismo, excluye de su imaginario la hibridez, la multiplicidad, la ambigüedad y la contingencia de las formas de vida concretas. La crisis actual de la modernidad es vista por la filosofía posmoderna y los estudios culturales como la gran oportunidad histórica para la emergencia de esas diferencias largamente reprimidas.

A continuación mostraré que el anunciado "fin" de la modernidad implica ciertamente la crisis de un dispositivo de poder que construía al "otro" mediante una lógica binaria que reprimía las diferencias. Con todo, quisiera defender la tesis de que esta crisis no conlleva el debilitamiento de la estructura mundial al interior de la cual operaba tal dispositivo. Lo que aquí denominaré el "fin de la modernidad" es tan solo la crisis de una configuración histórica del poder en el marco del sistema-mundo capitalista, que sin embargo ha tomado otras formas en tiempos de globalización, sin que ello implique la desaparición de ese mismo sistema-mundo. Argumentaré que la actual reorganización global de la economía capitalista se sustenta sobre la producción de las diferencias y que, por tanto, la afirmación celebratoria de éstas, lejos de subvertir al sistema, podría estar contribuyendo a consolidarlo. Defenderé la tesis de que el desafío actual para una teoría crítica de la sociedad es, precisamente, mostrar en qué consiste la crisis del proyecto moderno y cuáles son las nuevas configuraciones del poder global en lo que Lyotard ha denominado la "condición posmoderna".

Mi estrategia consistirá primero en interrogar el significado de lo que Habermas ha llamado el "proyecto de la modernidad", buscando mostrar la génesis de dos fenómenos sociales estrechamente relacionados: la formación de los estados nacionales y la consolidación del colonialismo. Aquí pondré el acento en el papel jugado por el conocimiento científico-técnico, y en particular por el conocimiento brindado por las ciencias sociales, en la consolidación de estos fenómenos. Posteriormente mostraré que el "fin de la modernidad" no puede ser entendido como el resultado de la explosión de los marcos normativos en donde este proyecto jugaba taxonómicamente, sino como una nueva configuración de las relaciones mundiales de poder, esta vez ya no basada en la represión sino en la producción de las diferencias. Finalizaré con una breve reflexión sobre el papel de una teoría crítica de la sociedad en tiempos de globalización.

### **1. El proyecto de la gubernamentalidad**

¿Qué queremos decir cuando hablamos del "proyecto de la modernidad"? En primer lugar, y de manera general, nos referimos al intento fáustico de someter la vida entera al control absoluto del hombre bajo la guía segura del conocimiento. El filósofo alemán Hans Blumenberg ha mostrado que este proyecto demandaba, a nivel conceptual, elevar al hombre al rango de principio ordenador de todas las cosas<sup>2</sup>. Ya no es la voluntad inescrutable de Dios quien decide sobre los acontecimientos de la vida individual y social, sino que es el hombre mismo quien, sirviéndose de la razón, es capaz de descifrar las leyes inherentes a la naturaleza para colocarlas a su servicio. Esta rehabilitación del hombre viene de la mano con la idea del dominio sobre la naturaleza mediante la ciencia y la técnica, cuyo verdadero profeta fue Bacon. De hecho, la naturaleza es presentada por Bacon como el gran "adversario" del hombre, como el enemigo al que hay que vencer para domesticar las contingencias de la vida y establecer el Regnum hominis sobre la tierra<sup>3</sup>. Y la mejor táctica para ganar esta guerra es conocer el

interior del enemigo, oscultar sus secretos más íntimos, para luego, con sus propias armas, someterlo a la voluntad humana. El papel de la razón científico-técnica es precisamente acceder a los secretos más ocultos y remotos de la naturaleza con el fin de obligarla a obedecer nuestros imperativos de control. La inseguridad ontológica sólo podrá ser eliminada en la medida en que se aumenten los mecanismos de control sobre las fuerzas mágicas o misteriosas de la naturaleza y sobre todo aquello que no podemos reducir a la calculabilidad. Max Weber habló en este sentido de la racionalización de occidente como un proceso de "desencantamiento" del mundo.

Quisiera mostrar que cuando hablamos de la modernidad como "proyecto" nos estamos refiriendo también, y principalmente, a la existencia de una instancia central a partir de la cual son dispensados y coordinados los mecanismos de control sobre el mundo natural y social. Esa instancia central es el Estado, garante de la organización racional de la vida humana. "Organización racional" significa, en este contexto, que los procesos de desencantamiento y desmagicalización del mundo a los que se refieren Weber y Blumemberg empiezan a quedar reglamentados por la acción directriz del Estado. El Estado es entendido como la esfera en donde todos los intereses encontrados de la sociedad pueden llegar una "síntesis", esto es, como el locus capaz de formular metas colectivas, válidas para todos. Para ello se requiere la aplicación estricta de "criterios racionales" que permitan al Estado canalizar los deseos, los intereses y las emociones de los ciudadanos hacia las metas definidas por él mismo. Esto significa que el Estado moderno no solamente adquiere el monopolio de la violencia, sino que usa de ella para "dirigir" racionalmente las actividades de los ciudadanos, de acuerdo a criterios establecidos científicamente de antemano.

El filósofo social norteamericano Immanuel Wallerstein ha mostrado cómo las ciencias sociales se convirtieron en una pieza fundamental para este proyecto de organización y control de la vida humana<sup>4</sup>. El nacimiento de las ciencias sociales no es un fenómeno aditivo a los marcos de organización política definidos por el Estado-nación, sino constitutivo de los mismos. Era necesario generar una plataforma de observación científica sobre el mundo social que se quería gobernar<sup>5</sup>. Sin el concurso de las ciencias sociales, el Estado moderno no se hallaría en la capacidad de ejercer control sobre la vida de las personas, definir metas colectivas a largo y a corto plazo, ni de construir y asignar a los ciudadanos una "identidad" cultural<sup>6</sup>. No solo la reestructuración de la economía de acuerdo a las nuevas exigencias del capitalismo internacional, sino también la redefinición de la legitimidad política, e incluso la identificación del carácter y los valores peculiares de cada nación, demandaban una representación científicamente avalada sobre el modo en que "funcionaba" la realidad social. Solamente sobre la base de esta información era posible realizar y ejecutar programas gubernamentales. Las taxonomías elaboradas por las ciencias sociales no se limitaban, entonces, a la elaboración de un sistema abstracto de reglas llamado "ciencia" - como ideológicamente pensaban los padres fundadores de la sociología -, sino que tenían consecuencias prácticas en la medida en que eran capaces de legitimar las políticas regulativas del Estado. La matriz práctica que dará origen al surgimiento de las ciencias sociales es la necesidad de "ajustar" la vida de los hombres al aparato de producción. Todas las políticas y las instituciones estatales (la escuela, las constituciones, el derecho, los hospitales, las cárceles, etc.) vendrán definidas por el imperativo jurídico de la "modernización", es decir, por la necesidad de disciplinar las pasiones y orientarlas hacia el beneficio de la colectividad a través del trabajo. De lo que se trataba era de ligar a todos los ciudadanos al proceso de producción mediante el sometimiento de su tiempo y de su cuerpo a una serie de normas que venían definidas y legitimadas por el conocimiento. Las ciencias sociales enseñan cuáles son las "leyes" que gobiernan la economía, la sociedad, la política y la historia. El Estado, por su parte, define sus políticas gubernamentales a partir de esta normatividad científicamente legitimada.

Ahora bien, este intento de crear perfiles de subjetividad estatalmente coordinados conlleva el fenómeno que aquí denominamos "la invención del otro". Al hablar de "invención" no nos referimos solamente al modo en que un cierto grupo de personas se representa mentalmente a otras, sino que apuntamos, más bien, hacia los dispositivos de saber/poder a partir de los cuales esas representaciones son construidas. Antes que como el "ocultamiento" de una identidad cultural preexistente, el problema del "otro" debe ser teóricamente abordado desde la perspectiva del proceso de producción material y simbólica en el que se vieron involucradas las sociedades occidentales a partir del siglo XVII. Quisiera ilustrar este punto acudiendo a los

análisis de la pensadora venezolana Beatriz González Stephan, quien ha estudiado los dispositivos disciplinarios de poder en el contexto latinoamericano del siglo XIX y el modo en que, a partir de estos dispositivos, se hizo posible la "invención del otro".

González Stephan identifica tres prácticas disciplinarias que contribuyeron a forjar los ciudadanos latinoamericanos del siglo XIX: las constituciones, los manuales de urbanidad y las gramáticas de la lengua. Siguiendo al teórico uruguayo Angel Rama, Beatriz González constata que estas tecnologías de subjetivación poseen un denominador común: su legitimidad descansa en la escritura. Escribir era un ejercicio que, en el siglo XIX, respondía a la necesidad de ordenar e instaurar la lógica de la "civilización" y que anticipaba el sueño modernizador de las elites criollas. La palabra escrita construye leyes e identidades nacionales, diseña programas modernizadores, organiza la comprensión del mundo en términos de inclusiones y exclusiones. Por eso el proyecto fundacional de la nación se lleva a cabo mediante la implementación de instituciones legitimadas por la letra (escuelas, hospicios, talleres, cárceles) y de discursos hegemónicos (mapas, gramáticas, constituciones, manuales, tratados de higiene) que reglamentan la conducta de los actores sociales, establecen fronteras entre unos y otros y les transmiten la certeza de existir adentro o afuera de los límites definidos por esa legalidad escrituraria<sup>8</sup>.

La formación del ciudadano como "sujeto de derecho" sólo es posible dentro del marco de la escritura disciplinaria y, en este caso, dentro del espacio de legalidad definido por la constitución. La función jurídico-política de las constituciones es, precisamente, inventar la ciudadanía, es decir, crear un campo de identidades homogéneas que hicieran viable el proyecto moderno de la gubernamentalidad. La constitución venezolana de 1839 declara, por ejemplo, que sólo pueden ser ciudadanos los varones casados, mayores de 25 años, que sepan leer y escribir, que sean dueños de propiedad raíz y que practiquen una profesión que genere rentas anuales no inferiores a 400 pesos<sup>9</sup>. La adquisición de la ciudadanía es, entonces, un tamiz por el que sólo pasarán aquellas personas cuyo perfil se ajuste al tipo de sujeto requerido por el proyecto de la modernidad: varón, blanco, padre de familia, católico, propietario, letrado y heterosexual. Los individuos que no cumplen estos requisitos (mujeres, sirvientes, locos, analfabetos, negros, herejes, esclavos, indios, homosexuales, disidentes) quedarán por fuera de la "ciudad letrada", reclusos en el ámbito de la ilegalidad, sometidos al castigo y la terapia por parte de la misma ley que los excluye.

Pero si la constitución define formalmente un tipo deseable de subjetividad moderna, la pedagogía es el gran artífice de su materialización. La escuela se convierte en un espacio de internamiento donde se forma ese tipo de sujeto que los "ideales regulativos" de la constitución estaban reclamando. Lo que se busca es introyectar una disciplina sobre la mente y el cuerpo que capacite a la persona para ser "útil a la patria". El comportamiento del niño deberá ser reglamentado y vigilado, sometido a la adquisición de conocimientos, capacidades, hábitos, valores, modelos culturales y estilos de vida que le permitan asumir un rol "productivo" en la sociedad. Pero no es hacia la escuela como "institución de secuestro" que Beatriz González dirige sus reflexiones, sino hacia la función disciplinaria de ciertas tecnologías pedagógicas como los manuales de urbanidad, y en particular del muy famoso de Carreño publicado en 1854. El manual funciona dentro del campo de autoridad desplegado por el libro, con su intento de reglamentar la sujeción de los instintos, el control sobre los movimientos del cuerpo, la domesticación de todo tipo de sensibilidad considerada como "bárbara"<sup>10</sup>. No se escribieron manuales para ser buen campesino, buen indio, buen negro o buen gaucho, ya que todos estos tipos humanos eran vistos como pertenecientes al ámbito de la barbarie. Los manuales se escribieron para ser "buen ciudadano"; para formar parte de la civitas, del espacio legal en donde habitan los sujetos epistemológicos, morales y estéticos que necesita la modernidad. Por eso, el manual de Carreño advierte que "sin la observancia de estas reglas, más o menos perfectas, según el grado de civilización de cada país [...] no habrá medio de cultivar la sociabilidad, que es el principio de la conservación y el progreso de los pueblos y la existencia de toda sociedad bien ordenada"<sup>11</sup>.

Los manuales de urbanidad se convierten en la nueva biblia que indicará al ciudadano cuál debe ser su comportamiento en las más diversas situaciones de la vida, pues de la obediencia fiel a tales normas dependerá su mayor o menor éxito en la civitas terrena, en el reino material de la civilización. La "entrada" en el banquete de la modernidad demandaba el cumplimiento de

un recetario normativo que servía para distinguir a los miembros de la nueva clase urbana que empezaba a emerger en toda Latinoamérica durante la segunda mitad del siglo XIX. Ese "nosotros" al que hace referencia el manual es, entonces, el ciudadano burgués, el mismo al que se dirigen las constituciones republicanas; el que sabe cómo hablar, comer, utilizar los cubiertos, sonarse las narices, tratar a los sirvientes, conducirse en sociedad. Es el sujeto que conoce perfectamente "el teatro de la etiqueta, la rigidez de la apariencia, la máscara de la contención"<sup>12</sup>. En este sentido, las observaciones de González Stephan coinciden con las de Max Weber y Norbert Elias, para quienes la constitución del sujeto moderno viene de la mano con la exigencia del autocontrol y la represión de los instintos, con el fin de hacer más visible la diferencia social. El "proceso de la civilización" arrastra consigo un crecimiento del umbral de la vergüenza, porque se hacía necesario distinguirse claramente de todos aquellos estamentos sociales que no pertenecían al ámbito de la civitas que intelectuales latinoamericanos como Sarmiento venían identificando como paradigma de la modernidad. La "urbanidad" y la "educación cívica" jugaron, entonces, como taxonomías pedagógicas que separaban el frac de la ruana, la pulcritud de la suciedad, la capital de las provincias, la república de la colonia, la civilización de la barbarie.

En este proceso taxonómico jugaron también un papel fundamental las gramáticas de la lengua. González Stephan menciona en particular la Gramática de la Lengua Castellana destinada al uso de los americanos, publicada por Andrés Bello en 1847. El proyecto de construcción de la nación requería de la estabilización lingüística para una adecuada implementación de las leyes y para facilitar, además, las transacciones comerciales. Existe, pues, una relación directa entre lengua y ciudadanía, entre las gramáticas y los manuales de urbanidad: en todos estos casos, de lo que se trata es de crear al homo economicus, al sujeto patriarcal encargado de impulsar y llevar a cabo la modernización de la república. Desde la normatividad de la letra, las gramáticas buscan generar una cultura del "buen decir" con el fin de evitar "las prácticas viciosas del habla popular" y los barbarismos groseros de la plebe<sup>13</sup>. Estamos, pues, frente a una práctica disciplinaria en donde se reflejan las contradicciones que terminarían por desgarrar al proyecto de la modernidad: establecer las condiciones para la "libertad" y el "orden" implicaba el sometimiento de los instintos, la supresión de la espontaneidad, el control sobre las diferencias. Para ser civilizados, para entrar a formar parte de la modernidad, para ser ciudadanos colombianos, brasileños o venezolanos, los individuos no sólo debían comportarse correctamente y saber leer y escribir, sino también adecuar su lenguaje a una serie de normas. El sometimiento al orden y a la norma conduce al individuo a sustituir el flujo heterogéneo y espontáneo de lo vital por la adopción de un continuum arbitrariamente constituido desde la letra.

Resulta claro, entonces, que los dos procesos señalados por González Stephan, la invención de la ciudadanía y la invención del otro, se hallan genéticamente relacionados. Crear la identidad del ciudadano moderno en América Latina implicaba generar un contraluz a partir del cual esa identidad pudiera medirse y afirmarse como tal. La construcción del imaginario de la "civilización" exigía necesariamente la producción de su contraparte: el imaginario de la "barbarie". Se trata en ambos casos de algo más que representaciones mentales. Son imaginarios que poseen una materialidad concreta, en el sentido de que se hallan anclados en sistemas abstractos de carácter disciplinario como la escuela, la ley, el Estado, las cárceles, los hospitales y las ciencias sociales. Es precisamente este vínculo entre conocimiento y disciplina el que nos permite hablar, siguiendo a Gayatri Spivak, del proyecto de la modernidad como el ejercicio de una "violencia epistémica".

Ahora bien, aunque Beatriz González ha indicado que todos estos mecanismos disciplinarios buscaban crear el perfil del homo economicus en América Latina, su análisis genealógico, inspirado en la microfísica del poder de Michel Foucault, no permite entender el modo en que estos procesos quedan vinculados a la dinámica de la constitución del capitalismo como sistema-mundo. Para conceptualizar este problema se hace necesario realizar un giro metodológico: la genealogía del saber-poder, tal como es realizada por Foucault, debe ser ampliada hacia el ámbito de macroestructuras de larga duración (Braudel / Wallerstein), de tal manera que permita visualizar el problema de la "invención del otro" desde una perspectiva geopolítica. Para este propósito resultará muy útil examinar el modo en que las teorías poscoloniales han abordado este problema.

## 2. La colonialidad del poder o la "otra cara" del proyecto de la modernidad

Una de las contribuciones más importantes de las teorías poscoloniales a la actual reestructuración de las ciencias sociales es haber señalado que el surgimiento de los Estados nacionales en Europa y América durante los siglos XVII al XIX no es un proceso autónomo, sino que posee una contraparte estructural: la consolidación del colonialismo europeo en ultramar. La persistente negación de este vínculo entre modernidad y colonialismo por parte de las ciencias sociales ha sido, en realidad, uno de los signos más claros de su limitación conceptual. Impregnadas desde sus orígenes por un imaginario eurocéntrico, las ciencias sociales proyectaron la idea de una Europa ascética y autogenerada, formada históricamente sin contacto alguno con otras culturas<sup>14</sup>. La racionalización – en sentido weberiano - habría sido el resultado de un despliegue de cualidades inherentes a las sociedades occidentales (el "tránsito" de la tradición a la modernidad), y no de la interacción colonial de Europa con América, Asia y África a partir de 1492<sup>15</sup>. Desde este punto de vista, la experiencia del colonialismo resultaría completamente irrelevante para entender el fenómeno de la modernidad y el surgimiento de las ciencias sociales. Lo cual significa que para los africanos, asiáticos y latinoamericanos el colonialismo no significó primariamente destrucción y expoliación sino, ante todo, el comienzo del tortuoso pero inevitable camino hacia el desarrollo y la modernización. Este es el imaginario colonial que ha sido reproducido tradicionalmente por las ciencias sociales y la filosofía en ambos lados del Atlántico.

Las teorías poscoloniales han mostrado, sin embargo, que cualquier recuento de la modernidad que no tenga en cuenta el impacto de la experiencia colonial en la formación de las relaciones propiamente modernas de poder resulta no sólo incompleto sino también ideológico. Pues fue precisamente a partir del colonialismo que se generó ese tipo de poder disciplinario que, según Foucault, caracteriza a las sociedades y a las instituciones modernas. Si como hemos visto en el apartado anterior, el Estado-nación opera como una maquinaria generadora de otredades que deben ser disciplinadas, esto se debe a que el surgimiento de los estados modernos se da en el marco de lo que Walter Dignolo ha llamado el "sistema-mundo moderno/colonial"<sup>16</sup>. De acuerdo a teóricos como Dignolo, Dussel y Wallerstein, el Estado moderno no debe ser mirado como una unidad abstracta, separada del sistema de relaciones mundiales que se configuran a partir de 1492, sino como una función al interior de ese sistema internacional de poder.

Surge entonces la pregunta: ¿cuál es el dispositivo de poder que genera el sistema-mundo moderno/colonial y que es reproducido estructuralmente hacia adentro por cada uno de los estados nacionales? Una posible respuesta la encontramos en el concepto de la "colonialidad del poder" sugerido por el sociólogo peruano Aníbal Quijano<sup>17</sup>. En opinión de Quijano, la expoliación colonial es legitimada por un imaginario que establece diferencias inconmensurables entre el colonizador y el colonizado. Las nociones de "raza" y de "cultura" operan aquí como un dispositivo taxonómico que genera identidades opuestas. El colonizado aparece así como lo "otro de la razón", lo cual justifica el ejercicio de un poder disciplinario por parte del colonizador. La maldad, la barbarie y la incontinencia son marcas "identitarias" del colonizado, mientras que la bondad, la civilización y la racionalidad son propias del colonizador. Ambas identidades se encuentran en relación de exterioridad y se excluyen mutuamente. La comunicación entre ellas no puede darse en el ámbito de la cultura - pues sus códigos son inconmensurables - sino en el ámbito de la Realpolitik dictada por el poder colonial. Una política "justa" será aquella que, mediante la implementación de mecanismos jurídicos y disciplinarios, intente civilizar al colonizado a través de su completa occidentalización.

El concepto de la "colonialidad del poder" amplía y corrige el concepto foucaultiano de "poder disciplinario", al mostrar que los dispositivos panópticos erigidos por el Estado moderno se inscriben en una estructura más amplia, de carácter mundial, configurada por la relación colonial entre centros y periferias a raíz de la expansión europea. Desde este punto de vista podemos decir lo siguiente: la modernidad es un "proyecto" en la medida en que sus dispositivos disciplinarios quedan anclados en una doble gubernamentalidad jurídica. De un lado, la ejercida hacia adentro por los estados nacionales, en su intento por crear identidades homogéneas mediante políticas de subjetivación; de otro lado, la gubernamentalidad ejercida hacia afuera por las potencias hegemónicas del sistema-mundo moderno/colonial, en su intento

de asegurar el flujo de materias primas desde la periferia hacia el centro. Ambos procesos forman parte de una sola dinámica estructural.

Nuestra tesis es que las ciencias sociales se constituyen en este espacio de poder moderno/colonial y en los saberes ideológicos generados por él. Desde este punto de vista, las ciencias sociales no efectuaron jamás una "ruptura epistemológica" – en el sentido althusseriano – frente a la ideología, sino que el imaginario colonial impregnó desde sus orígenes a todo su sistema conceptual<sup>18</sup>. Así, la mayoría de los teóricos sociales de los siglos XVII y XVIII (Hobbes, Bossuet, Turgot, Condorcet) coincidían en que la "especie humana" sale poco a poco de la ignorancia y va atravesando diferentes "estadios" de perfeccionamiento hasta, finalmente, obtener la "mayoría de edad" a la que han llegado las sociedades modernas europeas<sup>19</sup>. El referente empírico utilizado por este modelo heurístico para definir cuál es el primer "estadio", el más bajo en la escala del desarrollo humano, es el de las sociedades indígenas americanas tal como éstas eran descritas por viajeros, cronistas y navegantes europeos. La característica de este primer estadio es el salvajismo, la barbarie, la ausencia completa de arte, ciencia y escritura. "Al comienzo todo era América", es decir, todo era superstición, primitivismo, lucha de todos contra todos, "estado de naturaleza". El último estadio del progreso humano, el alcanzado ya por las sociedades europeas, es construido, en cambio, como "lo otro" absoluto del primero y desde su contraluz. Allí reina la civilidad, el Estado de derecho, el cultivo de la ciencia y de las artes. El hombre ha llegado allí a un estado de "ilustración" en el que, al decir de Kant, puede autolegislarse y hacer uso autónomo de su razón. Europa ha marcado el camino civilizatorio por el que deberán transitar todas las naciones del planeta.

No resulta difícil ver cómo el aparato conceptual con el que nacen las ciencias sociales en los siglos XVII y XVIII se halla sostenido por un imaginario colonial de carácter ideológico. Conceptos binarios tales como barbarie y civilización, tradición y modernidad, comunidad y sociedad, mito y ciencia, infancia y madurez, solidaridad orgánica y solidaridad mecánica, pobreza y desarrollo, entre otros muchos, han permeado por completo los modelos analíticos de las ciencias sociales. El imaginario del progreso según el cual todas las sociedades evolucionan en el tiempo según leyes universales inherentes a la naturaleza o al espíritu humano, aparece así como un producto ideológico construido desde el dispositivo de poder moderno/colonial. Las ciencias sociales funcionan estructuralmente como un "aparato ideológico" que, de puertas para adentro, legitimaba la exclusión y el disciplinamiento de aquellas personas que no se ajustaban a los perfiles de subjetividad que necesitaba el Estado para implementar sus políticas de modernización; de puertas para afuera, en cambio, las ciencias sociales legitimaban la división internacional del trabajo y la desigualdad de los términos de intercambio y comercio entre el centro y la periferia, es decir, los grandes beneficios sociales y económicos que las potencias europeas estaban obteniendo del dominio sobre sus colonias. La producción de la alteridad hacia adentro y la producción de la alteridad hacia afuera formaban parte de un mismo dispositivo de poder. La colonialidad del poder y la colonialidad del saber se encontraban emplazadas en una misma matriz genética.

### **3. Del poder disciplinar al poder libidinal**

Quisiera finalizar este ensayo preguntándome por las transformaciones sufridas por el capitalismo una vez consolidado el final del proyecto de la modernidad, y por las consecuencias que tales transformaciones pueden tener para las ciencias sociales y para la teoría crítica de la sociedad.

Hemos conceptualizado la modernidad como una serie de prácticas orientadas hacia el control racional de la vida humana, entre las cuales figuran la institucionalización de las ciencias sociales, la organización capitalista de la economía, la expansión colonial de Europa y, por encima de todo, la configuración jurídico-territorial de los estados nacionales. También vimos que la modernidad es un "proyecto" porque ese control racional sobre la vida humana es ejercido hacia adentro y hacia afuera desde una instancia central, que es el Estado-nación. En este orden de ideas viene entonces la pregunta: ¿a qué nos referimos cuando hablamos del final del proyecto de la modernidad? Podríamos empezar a responder de la siguiente forma: la modernidad deja de ser operativa como "proyecto" en la medida en que lo social empieza a ser configurado por instancias que escapan al control del Estado nacional. O dicho de otra forma:

el proyecto de la modernidad llega a su "fin" cuando el Estado nacional pierde la capacidad de organizar la vida social y material de las personas. Es, entonces, cuando podemos hablar propiamente de la globalización.

En efecto, aunque el proyecto de la modernidad tuvo siempre una tendencia hacia la mundialización de la acción humana, creemos que lo que hoy se llama "globalización" es un fenómeno sui generis, pues conlleva un cambio cualitativo de los dispositivos mundiales de poder. Quisiera ilustrar esta diferencia entre modernidad y globalización utilizando las categorías de "anclaje" y "desanclaje" desarrolladas por Anthony Giddens: mientras que la modernidad desancla las relaciones sociales de sus contextos tradicionales y las reancla en ámbitos postradicionales de acción coordinados por el Estado, la globalización desancla las relaciones sociales de sus contextos nacionales y las reancla en ámbitos posmodernos de acción que ya no son coordinados por ninguna instancia en particular.

Desde este punto de vista, sostengo la tesis de que la globalización no es un "proyecto", porque la gubernamentalidad no necesita ya de un "punto arquimédico", es decir, de una instancia central que regule los mecanismos de control social<sup>20</sup>. Podríamos hablar incluso de una gubernamentalidad sin gobierno para indicar el carácter espectral y nebuloso, a veces imperceptible, pero por ello mismo eficaz, que toma el poder en tiempos de globalización. La sujeción al sistema-mundo ya no se asegura mediante el control sobre el tiempo y sobre el cuerpo ejercido por instituciones como la fábrica o el colegio, sino por la producción de bienes simbólicos y por la seducción irresistible que éstos ejercen sobre el imaginario del consumidor. El poder libidinal de la posmodernidad pretende modelar la totalidad de la psicología de los individuos, de tal manera que cada cual pueda construir reflexivamente su propia subjetividad sin necesidad de oponerse al sistema. Por el contrario, son los recursos ofrecidos por el sistema mismo los que permiten la construcción diferencial del "Selbst". Para cualquier estilo de vida que uno elija, para cualquier proyecto de autoinvención, para cualquier ejercicio de escribir la propia biografía, siempre hay una oferta en el mercado y un "sistema experto" que garantiza su confiabilidad<sup>21</sup>. Antes que reprimir las diferencias, como hacía el poder disciplinar de la modernidad, el poder libidinal de la posmodernidad las estimula y las produce.

Habíamos dicho también que en el marco del proyecto moderno, las ciencias sociales jugaron básicamente como mecanismos productores de alteridades. Esto debido a que la acumulación de capital tenía como requisito la generación de un perfil de "sujeto" que se adaptara fácilmente a las exigencias de la producción: blanco, varón, casado, heterosexual, disciplinado, trabajador, dueño de sí mismo. Tal como lo ha mostrado Foucault, las ciencias humanas contribuyeron a crear este perfil en la medida en que formaron su objeto de conocimiento a partir de prácticas institucionales de reclusión y secuestro. Cárceles, hospitales, manicomios, escuelas, fábricas y sociedades coloniales fueron los laboratorios donde las ciencias sociales obtuvieron a contraluz aquella imagen de "hombre" que debía impulsar y sostener los procesos de acumulación de capital. Esta imagen del "hombre racional", decíamos, se obtuvo contrafácticamente mediante el estudio del "otro de la razón": el loco, el indio, el negro, el desadaptado, el preso, el homosexual, el indigente. La construcción del perfil de subjetividad que requería el proyecto moderno exigía entonces la supresión de todas estas diferencias.

Sin embargo, y en caso de ser plausible lo que he venido argumentando hasta ahora, en el momento en que la acumulación de capital ya no demanda la supresión sino la producción de diferencias, también debe cambiar el vínculo estructural entre las ciencias sociales y los nuevos dispositivos de poder. Las ciencias sociales y las humanidades se ven obligadas a realizar un "cambio de paradigma" que les permita ajustarse a las exigencias sistémicas del capital global. El caso de Lyotard me parece sintomático. Afirma con lucidez que el metarelativo de la humanización de la Humanidad ha entrado en crisis, pero declara, al mismo tiempo, el nacimiento de un nuevo relato legitimador: la coexistencia de diferentes "juegos de lenguaje". Cada juego de lenguaje define sus propias reglas, que ya no necesitan ser legitimadas por un tribunal superior de la razón. Ni el héroe epistemológico de Descartes ni el héroe moral de Kant funcionan ya como instancias transcendentales desde donde se definen las reglas universales que deberán jugar todos los jugadores, independientemente de la diversidad de juegos en los cuales participen. Para Lyotard, en la "condición posmoderna" son los jugadores mismos quienes construyen las reglas del juego que desean jugar. No existen reglas definidas de antemano<sup>22</sup>.

El problema con Lyotard no es que haya declarado el final de un proyecto que, en opinión de Habermas, todavía se encuentra "inconcluso"<sup>23</sup>. El problema radica, más bien, en el nuevo relato que propone. Pues afirmar que ya no existen reglas definidas de antemano equivale a invisibilizar – es decir, enmascarar - al sistema-mundo que produce las diferencias en base a reglas definidas para todos los jugadores del planeta. Entendámonos: la muerte de los metarelatos de legitimación del sistema-mundo no equivale a la muerte del sistema-mundo. Equivale, más bien, a un cambio de las relaciones de poder al interior del sistema-mundo, lo cual genera nuevos relatos de legitimación como el propuesto por Lyotard. Sólo que la estrategia de legitimación es diferente: ya no se trata de metarelatos que muestran al sistema, proyectándolo ideológicamente en un macrosujeto epistemológico, histórico y moral, sino de microrelatos que lo dejan por fuera de la representación, es decir, que lo invisibilizan. Algo similar ocurre con los llamados estudios culturales, uno de los paradigmas más innovadores de las humanidades y las ciencias sociales hacia finales del siglo XX<sup>24</sup>.

Ciertamente, los estudios culturales han contruido a flexibilizar las rígidas fronteras disciplinarias que hicieron de nuestros departamentos de sociales y humanidades un puñado de "feudos epistemológicos" inconmensurables. La vocación transdisciplinaria de los estudios culturales ha sido altamente saludable para unas instituciones académicas que, por lo menos en Latinoamérica, se habían acostumbrado a "vigilar y administrar" el canon de cada una de las disciplinas<sup>25</sup>. Es en este sentido que el informe de la comisión Gulbenkian señala cómo los estudios culturales han empezado a tender puentes entre los tres grandes islotes en que la modernidad había repartido el conocimiento científico<sup>26</sup>.

Sin embargo, el problema no está tanto en la inscripción de los estudios culturales en el ámbito universitario, y ni siquiera en el tipo de preguntas teóricas que abren o en las metodologías que utilizan, como en el uso que hacen de estas metodologías y en las respuestas que dan a esas preguntas. Es evidente, por ejemplo, que la planetarización de la industria cultural ha puesto en entredicho la separación entre cultura alta y cultura popular, a la que todavía se aferraban pensadores de tradición "crítica" como Horkheimer y Adorno, para no hablar de nuestros grandes "letrados" latinoamericanos con su tradición conservadora y elitista. Pero en este intercambio massmediático entre lo culto y lo popular, en esa negociación planetaria de bienes simbólicos, los estudios culturales parecieran ver nada más que una explosión liberadora de las diferencias. La cultura urbana de masas y las nuevas formas de percepción social generadas por las tecnologías de la información son vistas como espacios de emancipación democrática, e incluso como un locus de hibridación y resistencia frente a los imperativos del mercado. Ante este diagnóstico, surge la sospecha de si los estudios culturales no habrán hipotecado su potencial crítico a la mercantilización fetichizante de los bienes simbólicos.

Al igual que en el caso de Lyotard, el sistema-mundo permanece como ese gran objeto ausente de la representación que nos ofrecen los estudios culturales. Pareciera como si nombrar la "totalidad" se hubiese convertido en un tabú para las ciencias sociales y la filosofía contemporáneas, del mismo modo que para la religión judía constituía un pecado nombrar o representar a Dios. Los temas "permitidos" – y que ahora gozan de prestigio académico - son la fragmentación del sujeto, la hibridación de las formas de vida, la articulación de las diferencias, el desencanto frente a los metarelatos. Si alguien utiliza categorías como "clase", "periferia" o "sistema-mundo", que pretenden abarcar heurísticamente una multiplicidad de situaciones particulares de género, etnia, raza, procedencia u orientación sexual, es calificado de "esencialista", de actuar de forma "políticamente incorrecta", o por lo menos de haber caído en la tentación de los metarelatos. Tales reproches no dejan de ser justificados en muchos casos, pero quizás exista una alternativa.

Considero que el gran desafío para las ciencias sociales consiste en aprender a nombrar la totalidad sin caer en el esencialismo y el universalismo de los metarelatos. Esto conlleva la difícil tarea de repensar la tradición de la teoría crítica (aquella de Lukács, Bloch, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Sartre y Althusser) a la luz de la teorización posmoderna, pero, al mismo tiempo, de repensar ésta a la luz de aquella. No se trata, pues, de comprar nuevos odres y desechar los viejos, ni de echar el vino nuevo en odres viejos; se trata, más bien, de reconstruir los viejos odres para que puedan contener al nuevo vino. Este "trabajo teórico", como lo denominó Althusser, ha sido comenzado ya en ambos lados del Atlántico desde diferentes



perspectivas. Me refiero a los trabajos de Antonio Negri, Michael Hardt, Fredric Jameson, Slavoj Žižek, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Edward Said, Gayatri Spivak, Ulrich Beck, Boaventura de Souza Santos y Arturo Escobar, entre otros muchos.

La tarea de una teoría crítica de la sociedad es, entonces, hacer visibles los nuevos mecanismos de producción de las diferencias en tiempos de globalización. Para el caso latinoamericano, el desafío mayor radica en una "descolonización" las ciencias sociales y la filosofía. Y aunque éste no es un programa nuevo entre nosotros, de lo que se trata ahora es de desmarcarse de toda una serie de categorías binarias con las que trabajaron en el pasado las teorías de la dependencia y las filosofías de la liberación (colonizador versus colonizado, centro versus periferia, Europa versus América Latina, desarrollo versus subdesarrollo, opresor versus oprimido, etc.), entendiendo que ya no es posible conceptualizar las nuevas configuraciones del poder con ayuda de ese instrumental teórico<sup>27</sup>. Desde este punto de vista, las nuevas agendas de los estudios poscoloniales podrían contribuir a revitalizar la tradición de la teoría crítica en nuestro medio<sup>28</sup>.

## Notas

1. Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR, de la Pontificia Universidad Javeriana - Bogotá.
2. Cf. H. Blumemberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt 197, parte II.
3. Cf. F. Bacon, *Novum Organum* # 1-33; 129.
4. Cf. I. Wallerstein, *Unthinking Social Science. The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*. Polity Press, Londres, 1991.
5. Las ciencias sociales son, como bien lo muestra Giddens, "sistemas reflexivos", pues su función es observar el mundo social desde el que ellas mismas son producidas. Cf. A. Giddens, *Consecuencias de la modernidad*. Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 23 ss.
6. Sobre este problema de la identidad cultural como un constructo estatal me he ocupado en el artículo "Fin de la modernidad nacional y transformaciones de la cultura en tiempos de globalización", en: J. Martín-Barbero, F. López de la Roche, Jaime E. Jaramillo (eds.), *Cultura y Globalización*. CES - Universidad Nacional de Colombia, 1999, pp. 78-102.
7. Por eso preferimos usar la categoría "invención" en lugar de "encubrimiento", como hace el filósofo argentino Enrique Dussel. Cf. E. Dussel, *1492: El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*. Ediciones Antropos, Santafé de Bogotá, 1992.
8. B. González Stephan, "Economías fundacionales. Diseño del cuerpo ciudadano", en: B. González Stephan (comp.), *Cultura y Tercer Mundo. Nuevas identidades y ciudadanías*. Editorial Nueva Sociedad, Caracas, 1996.
9. *Ibid.*, p. 31.
10. *Id.*, "Modernización y disciplinamiento. La formación del ciudadano: del espacio público y privado", en: B. González Stephan / J. Lasarte / G. Montaldo / M.J. Daroqui (comp.), *Esplendores y miserias del siglo XIX. Cultura y sociedad en América Latina*. Monte Avila Editores, Caracas, 1995.
11. *Ibid.*, p. 436.
12. *Ibid.*, p. 439.
13. B. González Stephan, "Economías fundacionales", p. 29.
14. Cf. J.M. Blaut, *The Colonizer's Model of the World. Geographical Diffusionism and Eurocentric History*. The Guilford Press, New York, 1993.
15. Recordar la pregunta que se hace Max Weber al comienzo de *La ética protestante y que guiará toda su teoría de la racionalización*: "¿Qué serie de circunstancias han determinado que precisamente sólo en Occidente hayan nacido ciertos fenómenos culturales que, al menos como solemos representárnoslos, parecen marcar una dirección evolutiva de universal alcance y validez?" Cf. M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Madrid, 1984, p. 23.
16. Cf. W. Dignolo, *Local Histories / Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton University Press, Princeton, 2000, p. 3 ss.
17. Cf. A. Quijano, "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", en: S. Castro-Gómez, O. Guardiola-Rivera, C. Millán de Benavides (eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. CEJA, Santafé de Bogotá, 1999, p. 99-109.
18. Una genealogía de las ciencias sociales debería mostrar que el imaginario ideológico que luego impregnaría a las ciencias sociales tuvo su origen en la primera fase de consolidación del

sistema-mundo moderno/colonial, es decir, en la época de la hegemonía española.

19. Cf. R. Meek, *Los orígenes de la ciencia social. El desarrollo de la teoría de los cuatro estadios*. Siglo XXI, Madrid, 1981.

20. La materialidad de la globalización ya no está constituida por las instituciones disciplinarias del Estado nacional, sino por corporaciones que no conocen territorios ni fronteras. Esto implica la configuración de un nuevo marco de legalidad, es decir, de una nueva forma de ejercicio del poder y la autoridad, así como de la producción de nuevos mecanismos punitivos - una policía global - que garanticen la acumulación de capital y la resolución de los conflictos. Las guerras del Golfo y de Kosovo son un buen ejemplo del "nuevo orden mundial" que emerge después de la guerra fría y como consecuencia del "fin" del proyecto de la modernidad. Cf. S. Castro-Gómez / E. Mendieta, "La translocalización discursiva de Latinoamérica en tiempos de la globalización", en: Id., *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, Poscolonialidad y Globalización en debate*. Editorial Porrúa, México, 1998, p. 5-30.

21. El concepto de la confianza (trust) depositada en sistemas expertos lo tomo directamente de Giddens. Cf. op.cit., p. 84 ss.

22. Cf. J.-F. Lyotard. *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Rei, México, 1990.

23. Cf. J. Habermas, *Die Moderne – Ein Unvollendetes Projekt*. Reclam, Leipzig, 1990, p. 32-54.

24. Para una introducción a los estudios culturales anglosajones, véase: B. Agger, *Cultural Studies as Critical Theory*. The Falmer Press, London / New York, 1992. Para el caso de los estudios culturales en América Latina, la mejor introducción sigue siendo el libro de W. Rowe / V. Schelling, *Memoria y Modernidad. Cultura Popular en América Latina*. Grijalbo, México, 1993.

25. Es preciso establecer aquí una diferencia en el significado político que han tenido los estudios culturales en la universidad norteamericana y latinoamericana respectivamente. Mientras que en los Estados Unidos los estudios culturales se han convertido en un vehículo idóneo para el rápido "carrerismo" académico en un ámbito estructuralmente flexible, en América Latina han servido para combatir la desesperante osificación y el parroquialismo de las estructuras universitarias.

26. Cf. I. Wallerstein, et.al, *Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford University Press, Stanford, 1996, p. 64-66.

27. Para una crítica de las categorías binarias con las que trabajó el pensamiento latinoamericano del siglo XX, véase mi libro *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill Libros, Barcelona, 1996.

28. S. Castro-Gómez, O. Guardiola-Rivera, C. Millán de Benavides, "Introducción", en: Id. (eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. CEJA, Santafé de Bogotá, 1999.

## Referencias bibliográficas

Agger, Ben: *Cultural Studies as Critical Theory*. The Falmer Press, London/ New York, 1992.

Bacon, Francis: *Novum Organum*, Sarpe, Madrid, 1984.

Blaut, J.M.: *The Colonizer's Model of the World. Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, The Guilford Press, New York, 1993.

Blumemberg, Hans: *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1997.

Castro-Gómez, Santiago: "Fin de la modernidad nacional y transformaciones de la cultura en tiempos de globalización", en: J. Martín-Barbero, F. López de la Roche, J.E. Jaramillo (eds.), *Cultura y Globalización*. CES - Universidad Nacional de Colombia, Santafé de Bogotá, 1999.

Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta (eds.): *Teorías sin disciplina*.

*Latinoamericanismo, Poscolonialidad y Globalización en debate*, Porrúa / USF, México, 1998.

Castro-Gómez, Santiago, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides (eds.): *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. CEJA, Santafé de Bogotá, 1999.

Castro-Gómez, Santiago: *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill Libros, Barcelona, 1996.

Dussel, Enrique: *El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*. Ediciones Antropos, Santafé de Bogotá, 1992.

Giddens, Anthony: *Consecuencias de la modernidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.

González Stephan, Beatriz: "Modernización y disciplinamiento. La formación del ciudadano: del espacio público y privado", en: B. González Stephan/ J. Lasarte / G. Montaldo / M.J. Daroqui (comp.), *Esplendores y miserias del siglo XIX. Cultura y sociedad en América Latina*. Monte Avila Editores, Caracas, 1995.

González Stephan, Beatriz: "Economías fundacionales. Diseño del cuerpo ciudadano", en: B. González Stephan (comp.), *Cultura y Tercer Mundo. Nuevas identidades y ciudadanías*. Editorial Nueva Sociedad, Caracas, 1996.

Habermas, Jürgen: *Die Moderne – Ein Unvollendetes Projekt*. Reclam, Leipzig, 1990.

Lyotard, Jean-Francois: *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Rei, México, 1990.

Meek, Robert: *Los orígenes de la ciencia social. El desarrollo de la teoría de los cuatro estadios*. Siglo XXI, Madrid, 1981.

Mignolo, Walter: *Local Histories / Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princenton University Press, Princenton, 2000.

Rowe, William y Vivian Schelling: *Memoria y Modernidad. Cultura Popular en América Latina*. Grijalbo, México, 1993.

Quijano, Anibal: "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", en: S. Castro-Gómez, O. Guardiola-Rivera, C. Millán de Benavides (eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. CEJA, Santafé de Bogotá, 1999.

Wallerstein, Immanuel, et.al: *Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford University Press, Stanford, 1996.

Weber, Max: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Madrid, 1984