



Nómadas (Col)

ISSN: 0121-7550

nomadas@ucentral.edu.co

Universidad Central

Colombia

Fernández, Ana María

Las diferencias desigualadas: multiplicidades, invenciones políticas y transdisciplina

Nómadas (Col), núm. 30, abril, 2009, pp. 22-23

Universidad Central

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105112060003>

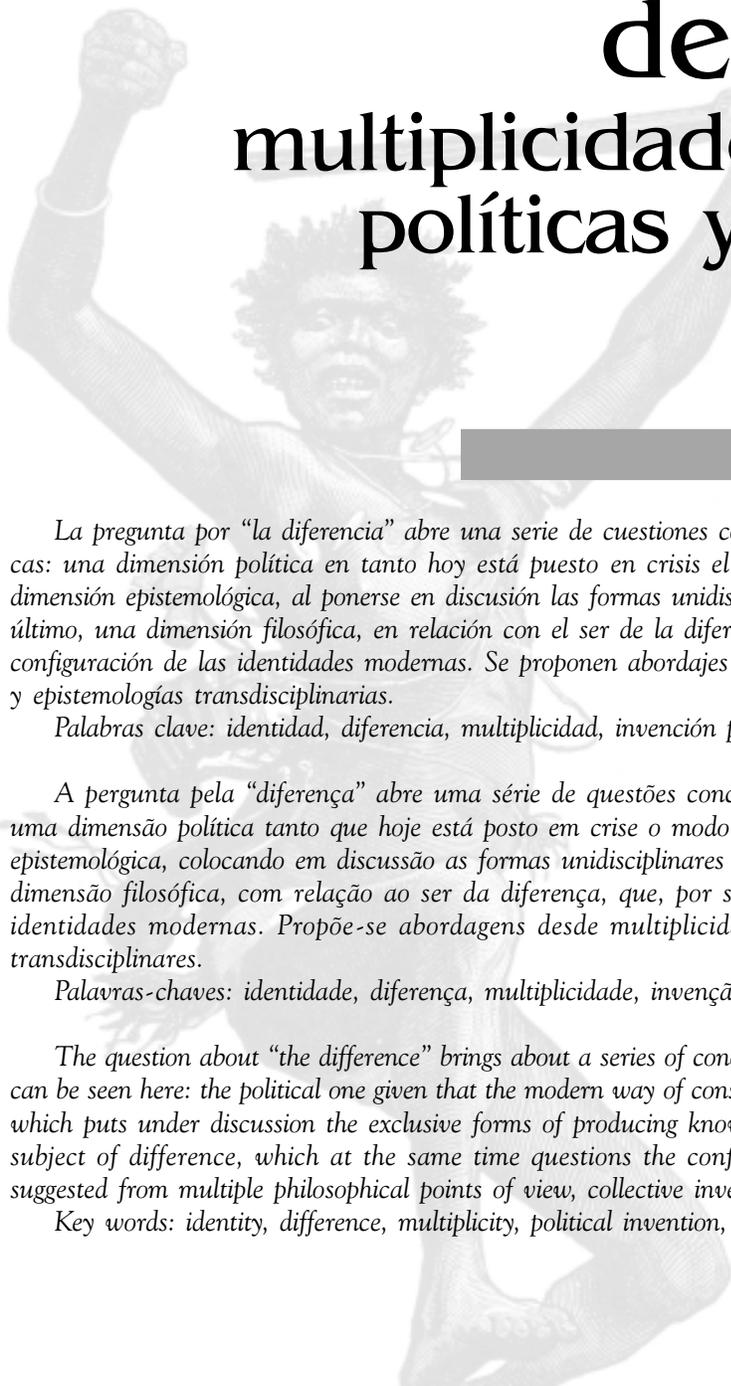
- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



Las diferencias desigualadas: multiplicidades, invenciones políticas y transdisciplina

nomadas@ucentral.edu.co • PÁGS.: 22-33

Ana María Fernández*

La pregunta por “la diferencia” abre una serie de cuestiones conceptuales. Se distinguen tres dimensiones problemáticas: una dimensión política en tanto hoy está puesto en crisis el modo moderno de construcción de la igualdad. Una dimensión epistemológica, al ponerse en discusión las formas unidisciplinarias de construcción de los conocimientos. Y por último, una dimensión filosófica, en relación con el ser de la diferencia, que a su vez, interroga el desfundamiento de la configuración de las identidades modernas. Se proponen abordajes desde multiplicidades filosóficas, invenciones colectivas y epistemologías transdisciplinarias.

Palabras clave: identidad, diferencia, multiplicidad, invención política, estudios transdisciplinarios, subjetividad.

A pergunta pela “diferença” abre uma série de questões conceituais. Diferenciam-se três dimensões problemáticas: uma dimensão política tanto que hoje está posto em crise o modo moderno de construção da igualdade. Uma dimensão epistemológica, colocando em discussão as formas unidisciplinares de construção dos conhecimentos. E, por último, uma dimensão filosófica, com relação ao ser da diferença, que, por sua vez, interroga o rompimento da configuração das identidades modernas. Propõe-se abordagens desde multiplicidades filosóficas, invenções coletivas e epistemologia transdisciplinares.

Palavras-chaves: identidade, diferença, multiplicidade, invenção política, estudos transdisciplinares, subjetividade.

The question about “the difference” brings about a series of conceptual issues. Three problematic conceptual dimensions can be seen here: the political one given that the modern way of construing equality is in crisis, the epistemological dimension which puts under discussion the exclusive forms of producing knowledge, and finally the philosophical one related to the subject of difference, which at the same time questions the configuration of modern identities. Some approaches are suggested from multiple philosophical points of view, collective inventions, and cross-disciplinary epistemologies.

Key words: identity, difference, multiplicity, political invention, cross-disciplinary studies, subjectivity.

ORIGINAL RECIBIDO: 26-XI-2008 – ACEPTADO: 12-III-2009

* Doctora en Psicología. Profesora e investigadora de la Universidad de Buenos Aires (Argentina). E-mail: anafer@psi.uba.ar

*La vida se extingue allí donde
existe el empeño
de borrar las diferencias...*
Vasili Grossman

I. Multiculturalismo y diferencia

¿Cómo podemos pensar hoy la cuestión del multiculturalismo? Hacia finales de los años ochenta aparecen una serie de espacios político-académicos que interesa poner aquí en consideración. Si bien el artículo no se detendrá en cada uno de ellos, en diversas manifestaciones abundan hoy términos que hacen referencia a lo “multi”, lo “post” que, desde mi criterio, abren una serie de cuestiones conceptuales que, sin duda, es interesante pensar. Sólo se los mencionará rápidamente para poder focalizarse en algunas de las tensiones que despliegan.

Podría decirse que el propio concepto de *multiculturalismo* aparece a finales del siglo XX. Pone el eje en la cuestión de la diversidad cultural. Se despliega en la tensión entre la búsqueda de una sociedad pluralista y la necesidad de pertenencias identitarias, en el mundo globalizado actual. Apunta a la necesidad de una nueva cultura cívica mundial. Ha dado lugar, en el mundo académico anglosajón —más específicamente en los EE.UU.— a los *estudios multi-culturales*.

A su vez, estos se encuentran emparentados con los llamados es-

tudios poscoloniales, desarrollados en lo que fueron las colonias del Imperio Británico. Son estudios que analizan las nuevas relaciones metrópolis-colonias, una vez obtenidas sus independencias políticas.

Aquí es importante diferenciar los estudios poscoloniales de los *estudios decoloniales*, desarrollados en algunos centros académicos de



Max Ernst (Alemania 1891-1976), de la novela surrealista en collage *Una semana de bondad o Los siete elementos capitales*, de la edición de Dover, 1976.

América Latina y, fundamentalmente, por profesores latinoamericanos establecidos en universidades de EE.UU. y Europa. Trabajan básicamente sobre la colonialidad del poder. Desde allí, se propone la importancia de visibilizar los rasgos eurocéntricos de la producción de conocimientos y de las categorías políticas que habitualmente usamos (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

También pueden incluirse en esta sucinta enumeración, los *estudios queer* o *teoría queer*. Surgen a posteriori de los estudios de la mujer y los estudios de género, por lo que suelen denominarse también *estudios posfeministas*, y han considerado que tanto los unos como los otros se circunscribían a relaciones de género heterosexuales de personas blancas de clase media “europea”. Intentan,

en consecuencia, desnaturalizar los posicionamientos de género, clase, etnia y opción sexual de las corrientes que los antecedieron. Comprenden estudios y políticas de transexuales, transgeneristas, travestis, etc., hoy también llamadas *neo sexualidades*. Uno de sus postulados más revulsivos es que consideran que es necesario desnaturalizar la heterosexualidad. Esta sería una norma, la norma heterosexual, con lo cual intentan poner en cuestión la categoría misma de *diferencia sexual*.

Otros grupos que interesa mencionar, son los *movimientos políticos llamados post-socialistas*. Rechazan las formas de construcción política —como también la idea de *vanguardia*— que iluminaron los movimientos revolucionarios de los siglos XIX y XX. Plantean construcciones políticas horizontales, anti jerárquicas y en redes mundiales. Ya no se trataría de cambiar este mundo por otro más justo —esto implicaría instalar una nueva hegemonía— sino *un mundo donde quepan muchos mundos* (Zuleta, Cubides y Escobar, 2007). Desde ya, tienden a desdibujar los ejes clasistas y/o nacionales en la composición de sus

acciones y en sus modalidades de construcción política.

Si bien todos estos grupos parecerían una Babel, podemos preguntarnos qué pueden presentar en común. No sólo comparten una época, ya que aparecen en los últimos veinte o treinta años, sino que presentan otra característica que me interesa subrayar: suelen ser movimientos políticos y académicos a la vez.

En lo político, intentan reformular los ejes clásicos de las ideas de *democracia*, *ciudadanía*, *nación*, *pueblo*. En lo académico, desbordan la forma de construcción de conocimientos centrada en los binarismos sujeto-objeto de las territorializaciones unidisciplinarias; prefieren la idea de *campo* más que la de *objeto de estudio*. Han comenzado a trabajar desde abordajes multi e interdisciplinarios, y empieza a perfilarse en ellos la necesidad de establecer *criterios transdisciplinarios* (Fernández, 2007b); desde esta perspectiva, consideran que en la producción de conocimientos que emprenden debe darse criterios epistemológicos propios.

Si bien pueden establecer linajes con los movimientos feministas, de derechos civiles, el *black power*, el orgullo gay, etc. (*políticas de la diferencia* de los años setenta) o con los movimientos revolucionarios de los siglos XIX y XX (*políticas de la igualdad*), establecen fuertes discontinuidades tanto con unos como con otros. Así mismo, podría agregarse que estos grupos mencionados muy rápidamente, si bien pueden elaborar linajes con formas de construcción política previas, y aún cuando pueden nutrirse de movimientos emancipatorios que los han antecede-

do, presentan importantes discontinuidades y rupturas con los mismos.

Con independencia de las diferencias de capacidades o voluntades de pensamiento crítico que pueden presentar en sus propuestas y/o producciones conceptuales, estrategias políticas, etc., o las mayores o menores simpatías que despierten los movimientos enunciados, nos confrontan con nuevas realidades por pensar. Podríamos decir que estamos frente a un multiproblema.

Se distinguen aquí, en principio, tres dimensiones problemáticas que hoy es necesario indagar. Por un lado, una *dimensión política* en tanto hoy está puesto en crisis el modo moderno de construcción de la igualdad, base de las democracias representativas. En segundo lugar, está presente una *dimensión epistemológica*, es decir, se ponen en discusión las formas de construcción de los conocimientos interpelando las formas más clásicas en la investigación académica, apuntando a la construcción de saberes más allá de los dominios de objetos unidisciplinarios. Esta dimensión subtiende un problema aun mayor, que es –nada menos que– cómo se construye la verdad. Por último, como tercera dimensión de la cuestión, plantearía una *dimensión filosófica*, en relación con el ser de la diferencia, que a su vez, pone en cuestión la configuración de las identidades modernas.

II La diferencia como problema

Una vez más, lo que está en discusión –aun hoy– es cómo pensar la diferencia. Qué hacer *con* los dife-

rentes, o qué hacer *como* diferentes, según estemos, en una situación dada, del lado dominante o subalterno de la diferencia.

Con respecto a qué hacer *con* los diferentes, puede observarse cómo en los últimos decenios las democracias occidentales se proponen las llamadas “políticas de la tolerancia”, el respeto a las diversidades culturales, lo políticamente correcto, etc. Con todos los *impasses* y complejidades imaginables, ya que los estilos políticamente correctos más de una vez no logran más que maquillar políticas y sentimientos racistas de todo tipo.

Al mismo tiempo, a medida que se instalan en el plano discursivo las virtudes de las políticas de la tolerancia, se despliegan diversos dispositivos biopolíticos que sostienen y acrecientan, una y otra vez, las ferocidades del hambre, las pandemias y exclusiones de todo tipo en extensas regiones del planeta.

En relación con qué hacer *como* diferentes, allí también pueden encontrarse una serie de problemas por pensar. A partir del genocidio nazi se produce un punto de inflexión, o más bien de agotamiento, de lo que habían sido las políticas de la asimilación. Quedan brutalmente manifiestas incompletudes, fracasos e inviabilidades de estas políticas de la asimilación. A finales de los cincuenta, las luchas de otros grupos discriminados, particularmente en EE.UU., mujeres y negros en un principio, evidencian nuevas posiciones de estos grupos “minoritarios”¹. Al mismo tiempo que comienzan a desplegarse las políticas multiculturales, van poniendo de manifiesto un rasgo de antiasimilación que abre nuevas dificultades.

Ahora no serán encerrados en guetos, como los judíos de la Segunda Guerra, sino que formarán auto-guetos. Posiblemente, quien mejor ha mostrado los *impasses* de estas políticas de la diferencia, es Spike Lee y su filmografía.

En esa línea es interesante el aporte del premio Nobel Amartya Sen, cuando habla de “las políticas del sapo de pozo” (Sen, 2004), es decir, cada sapo en su pozo. Es muy interesante su planteamiento. Podemos observar que en el movimiento hacia la metrópolis (la inmigración llamada *ilegal* siempre es unidireccional), los inmigrantes encuentran barreras de todo tipo. Una vez instalados en ella, en el camino legítimo de mantener sus culturas, las propias colectividades levantan, ellas mismas, los muros del pozo. De su pozo, donde logran conservar sus hábitos culturales, pero generalmente también sostienen sólo reivindicaciones de “su” diferencia sin articularlas con las de otros diferentes.

El problema es que las políticas de la tolerancia con las que el liberalismo cultural intenta resolver estos problemas, hasta ahora no resuelven la desigualdad de los diferentes. Sin desmerecer la importancia de avanzar en los márgenes de tolerancia que una sociedad puede construir, se abren dilemas éticos no sólo difíciles de resolver, sino aun de pensar. Por ejemplo, la clitoridectomía de las niñas musulmanas que viven en Francia o que ya son francesas, ¿es una costumbre cultural por respetar o un delito sobre el que el Estado debe actuar?

En síntesis, pareciera ser que el nuevo orden mundial, eufemística-

mente llamado “globalizado”, pareciera desplegarse en este tema con una particular tensión entre un multiculturalismo liberal y un fundamentalismo étnico-religioso. Creo, en realidad, que no sería muy aventurado pensar que ambos se van constituyendo uno como síntoma del otro. De ser así, habrá que pensar en estas posiciones extremas, qué *impensados* de cada una de estas posiciones, qué *impasses* o encerronas de sus supuestos se “resuelven” como síntomas especulares, uno del otro.

Si estas son las sin salidas del mundo liberal, no menores son las dificultades de los universos emancipatorios. La caída del muro de Berlín fue mucho más que la implosión de un régimen. Ha implicado en el mundo occidental el agotamiento de la utopía socialista. El desfundamiento de este imaginario libertario ha dejado, por el momento, sin fundamento anhelos y prácticas emancipatorios que en los dos últimos siglos caracterizaron las resistencias a las implacables lógicas capitalistas. No sólo eso, también se han deslegitimado sus modos de construcción política.

En un mundo donde el neoliberalismo ha sido triunfante, desde mediados de los noventa, empiezan a registrarse movimientos contestatarios y/o insurgentes que presentan en muchos casos modalidades muy diferentes de pensar y accionar sus prácticas sociopolíticas y sus modos de construcción política, donde comienza a perfilarse otro universo de significaciones y prácticas en relación con la interrogación de qué hacer como diferentes, que reformulan las complejidades por pensar dentro de esta temática.

Se trata entonces de avanzar una y otra vez en la elucidación de los *a priori* de la diferencia moderna que han naturalizado e invisibilizado sus desigualdades concomitantes. Para dicho efecto, en este escrito se trata de establecer la diferencia como *problema*. Esta categorización tiene varias consecuencias. En primer lugar, es necesario abrir múltiples preguntas, no para ser respondidas una a una sino para permitir desplegar las diversas dimensiones implicadas. En segundo lugar, es importante tratar de establecer distinciones y relaciones entre esas dimensiones abiertas de modo que vayan cobrando visibilidad los entramados de discursos y prácticas involucrados. En tercer lugar, distinguir las insistencias para que –en su despliegue recursivo– puedan implementarse los conceptos como herramientas de desnaturalización de lo capturado, y así abrir a nuevas modalidades de enunciación (Deleuze, 1990). Estos procedimientos de visibilización permitirán, como decía Foucault, pensar de otro modo.

Ante la interrogación *¿cómo pensar la diferencia?*, se distinguen en este escrito tres dimensiones problemáticas: filosófica, política y epistemológica.

III. La dimensión filosófica: de la diferencia a la multiplicidad

En la tradición platónico-aristotélica, la exclusión de lo divergente tiene un basamento epistémico –y no ontológico– en el que las representaciones que el sujeto construye para conocer los objetos tienen como referentes no el objeto, sino el modelo. Una vez más, la caverna platónica de

las esencias, punto de partida del pensamiento esencialista donde el ser es determinado y sólo puede ser pensado en lógicas identitarias, constituye el universo de significaciones al que se ha llamado *pensamiento de lo Uno*.

Se trata de abrir la interrogación, desnaturalizar –una vez más– el pensamiento de lo Uno. Desde allí, podemos decir que el modo en el que se construye “la diferencia” es inseparable de cómo se construye “la identidad”. Es necesario remarcar en este punto tres cuestiones que se entrelazan en el modo moderno de sostener la tensión identidad-diferencia:

- La diferencia como lo *no idéntico*: así, *B es no A*. La diferencia sólo puede ser pensada como negativo de lo idéntico. Opera aquí el basamento epistémico para pensar y producir las diferencias desiguales.
- La diferencia como *el otro*: la diferencia sólo puede ser pensada como alteridad, el otro, lo otro, siempre extranjera; se construye así el diferente amenazante por inferiorizar o por descalificar.
- La diferencia en *el orden del ser*: ser diferente. A partir del rasgo “diferente”, se construye la identidad. La identidad con el rasgo, hace del rasgo totalidad. Define el ser por el rasgo diferente. A partir de allí, soy anoréxica, soy judío, soy negra, soy homosexual, indígena, sudaca, latino, etc. Se distingue un rasgo de toda una multiplicidad de características o atributos y se totaliza desiguando.

Ahora bien, la fusión histórica del *subjectum* –lo que permanece con el Hombre, no sólo inauguró los humanismos y las ciencias humanas, sino que dio lugar, en la construcción de la verdad moderna, a una idea de *sujeto universal*, idéntico a sí mismo, desde donde se ha instituido todo lo que no es “yo”, como “otro”, es decir, alteridad, extranjería, diferencia. En tanto el hombre se constituyó como sujeto y el mundo como imagen, dirá Heidegger, en su producción representadora, él será medida de todo ente y pondrá todas las normas (Heidegger, 2002).

La dimensión política de esta problemática filosófica es inmensa. El “otro”, siempre extranjera, diferencia, complemento, suplemento, es decir, mujeres, homosexuales, clases, etnias, religiones, culturas y países no hegemónicos han sido considerados, a lo largo de los siglos, como anomalía.

Desde esta perspectiva, donde la diferencia es pensada como negativo de la identidad, *en el mismo movimiento en que se distingue la diferencia, se instituye la desigualdad*. No se trata de la mera diferencia, sino de diferencias desiguales. Se sostienen así muchos siglos de dispositivos de discriminación, exclusión, estigmatización o exterminio.

Hablar de *diferencias desiguales* supone pensar que la construcción de una diferencia se produce dentro de dispositivos de poder: de género, de clase, de etnia, geopolíticos, etc. Esto implica dos cuestiones:

- No se constituye primero una diferencia y luego una sociedad injusta la desigual.

- No se trata de describir diferencias o desigualdades, sino de realizar el trabajo de elucidación; se trata de la construcción de categorías hermenéuticas que puedan visibilizar y enunciar la producción-reproducción de los dispositivos biopolíticos que configuran en un mismo movimiento esa diferencia y esa desigualdad.

Ya no es cuestión de contar a los pobres y hablar de la pobreza, describir las características culturales de una comunidad subalterna o relevar especificidades de las mujeres, sino de *elucidar* los dispositivos biopolíticos (Foucault, 2007) que construyen esas identidades de esa manera y no de otra. Hacer visibles las múltiples redes de dominios y sujeciones, y de resistencias e invenciones de los subalternos y de los dominantes en las construcciones de sus identidades como diferencias desiguales.

¿Cómo pensar categorías conceptuales que no operen como fundamento de desigualdades políticas? ¿Cómo operar con una lógica de la diferencia que no se sostenga en el *a priori* epistémico de la diferencia como anomalía de la identidad? En síntesis, ¿cómo pensar lo que no es idéntico ni diferente? (Fernández, 2007a).

Una interesante herramienta para pensar alguna de estas cuestiones puede ser la idea deleuziana de *diferencia de diferencias* (Deleuze, 1988). Se trata de diferencias que no remiten a ningún idéntico, a ningún centro, y de repeticiones que no remiten a ningún origen. Se trata de *hacer* diferencias, más que

de ser diferente. Es un poder ser abierto. Estas diferencias de diferencias, en su accionar, más que fijar alteridades, generan *intensidades diferenciales*. Diferencias de intensidades. En este poder ser, activo, abierto, se trata de pensar y actuar *devenires* más que reproducciones o copias imposibles, siempre necesariamente faltantes, del modelo o esencia.

Desde esta *noción de multiplicidad*, en tanto *don de lo diverso*, no se trata de negar identidades ni totalizaciones, sino de pensar totalizaciones que no subsuman las partes. El todo al lado de partes (Deleuze y Guattari, 1994).

En realidad, se trata de dos operatorias en una. Cuando pueden ponerse en acción, en el plano del pensamiento, categorías de multiplicidad y no de diferencia, simultáneamente se crean condiciones de posibilidad –se habilitan herramientas– para hacer visibles infinidad de micropolíticas de resistencia de colectivos desiguales; y lo que es más importante, pueden evidenciarse las *lógicas de multiplicidad* (Fernández, 2007a) desde donde se crean las intensidades necesarias que potencian la invención de nuevos existenciales de estos colectivos cuando entran en acción. En estos casos el accionar –generalmente colectivo– puede establecer *líneas de fuga* (Deleuze y Guattari, 1994) de la captura de la imaginación-acción que las lógicas de la representación-delegación cercan o impiden².

IV. La dimensión política: de la representación a las invenciones colectivas

¿A qué se refiere el prefijo *multi* de multiculturalismo? Si tomamos la metáfora de los socialistas utópicos, ¿es la nueva utopía de la ciudad futura, ahora de la armonía de la diversidad de culturas? ¿Desplaza en



Max Ernst (Alemania 1891-1976), de la novela-collage *Das Karmelitenmädchen Ein Fraum*, DuMont, edición de 1971.

una nueva formulación de la ciudad feliz aquella armonía de los ciudadanos en igualdad de derechos y oportunidades de los Estados-nación por la del respeto, el gusto por la diversidad cultural del mundo globalizado?

¿Supone acaso que ya conquistada la igualdad de derechos y oportunidades para todos, la multiculturalidad significaría la ampliación de la construcción de-

mocrática? Aquí, *multi* implicaría el muchos de lo Uno, ¿en esta apertura radicaría la ampliación democrática? Así pensado el multiculturalismo, ¿reemplazaría o intentaría *completar* la incompletud de la eurocéntrica modernidad?

¿Es producto de la visibilidad que lograron las políticas de la diferencia de diferentes movimientos sociales –*black power*, feminismos, orgullo gay, etc.– en virtud de los cuales pareciera hoy ya no discutirse que la Declaración de los Derechos del Hombre, base fundacional de las democracias occidentales, en rigor, sólo comprendía a varones blancos europeos, heterosexuales, cristianos y propietarios-consumidores?

Tanto los imaginarios de “la ciudad de ciudadanos en igualdad”, como “la ciudad de la armonía de las diferencias culturales”, parecieran no interrogarse por las razones de la inviabilidad de un espacio público-foro de los pares políticos, sea que estas “paridades de derecho” se piensen en clave de ciudadanía clásica nacional o en claves multiculturales mundiales.

Si volvemos al prefijo “multi”, pienso que mientras estemos en presencia de *diferencias desiguales* podríamos pensar la cuestión desde otro lugar. Se trata de pensar lo *multi* como el análisis de la *multiplicidad de relaciones jerárquicas* de las diversas diferencias: de clase, de etnia, de género, de opción sexual, étnicas, religiosas, geopolíticas, etc. Implica

entonces, pensar cómo se producen y reproducen la diversidad de *diferencias desiguales*.

Para ello, habrá que trabajar las *múltiples relaciones de poder* que anudan en una situación singular, aquello que se ha llamado el “paquete enredado de relaciones de poder” (Grosfoguel, 2005). En cada situación, distinguir la predominancia de unos dispositivos de dominio u otros. O su simultaneidad. Igualmente, elucidar las, a veces invisibles, estrategias de resistencias de colectivos desiguales. Hacer visibles sus lógicas, y desde allí, poder pensar en este nuevo concierto mundial nuevas formas y líneas de acción colectiva. Aquí cobra especial significación política el anhelo foucaultiano de pensar de otro modo, ya que en la crisis actual del capital financiero producida desde los centros mundiales de la hegemonía neoliberal pero que parece arrastrar a vastas regiones del planeta, se vuelve estratégica la producción de nuevos pensamientos emancipatorios.

Entonces, desde esta perspectiva, *multi* ya no se desliza hacia la homogeneidad en cada diversidad, o hacia nuevos esencialismos de la diferencia; *multi* podrá referir a *diferencias de diferencias de jerarquías de relaciones de poder*.

Un pensamiento de estas características implica un pensar situado, *pensar en situación*. Pensar en situación las múltiples relacio-

nes de dominio y resistencias en una singularidad colectiva o personal, histórica y no esencial. Desde allí, se trata de distinguir singularidades, para configurar *com-posibles en red*³. Si múltiples son los dispositivos de dominio-resistencia, habrá que pensar y hacer en la construcción permanente de también múltiples estrategias



Max Ernst (Alemania 1891-1976), de la novela-collage *Das Karmelienmädchen Ein Fraum*, DuMont, edición de 1971.

de emancipación. Pensar en situación supone, asimismo, pensar para actuar, actuar para pensar.

Frente al desfundamiento de la representación y los partidos políticos de las democracias liberales (la política), las incipientes modalidades de “movimientos” sociales y experiencias comunitarias, por ejemplo, en América Latina, resitúan la posibilidad de *lo* político, más allá de *la* política. Germinales políticos que laten-allí todo-el-tiempo (Fernández, 2008) con independen-

cia de que las grillas conceptuales clásicas capturadas en los universos de la representación los mantengan en invisibilidad.

Experiencias y prácticas colectivas que no sólo resisten la barbarización de los lazos sociales que las lógicas capitalistas instalan, sino que inventan, despliegan, multiplican diversidad de modalidades que configuran otros modos de lo común (Blanchot, 1999).

V. La dimensión epistemológica: hacia los estudios transdisciplinarios de la subjetividad

Para quienes hace muchos años trabajamos en el difícil intento de abrir visibilidad a aquellas subjetivaciones, producciones de subjetividad y prácticas de vida, *existenciarios* (Fernández, 2008) que el sujeto universal excluye, se vuelve imperioso avanzar en las construcciones conceptuales de una modalidad de pensar-actuar en diferencias y desde ellas, que no queden apresadas en el *a priori* moderno que establece que “la” diferencia sólo puede ser pensada como negativo de lo idéntico.

Al mismo tiempo, dada la multiplicidad de componentes que forman parte de la construcción de subjetividades, existenciarios y devenires de los/as *diferentes desiguales* concretos, se vuelven reduccionistas los análisis e investi-

gaciones que mantienen la ilusión unidisciplinaria que supone que el “nivel de análisis” del que sus saberes y prácticas pueden dar cuenta, podrá “explicar” la totalidad esencial de una desigualación específica. Así, variados economicismos, sociologismos, psicologismos o psicoanalismos no sólo han ido creando serios *impasses* de pensamiento, sino que han contribuido de diversas maneras a legitimaciones de un modo de construcción de la verdad moderna que ha naturalizado exclusiones y discriminaciones y sólo ha podido pensar al “otro” como extranjería, amenaza u “objeto” sin derechos.

Para ello, es imprescindible avanzar tanto en la construcción conceptual-metodológica de criterios transdisciplinarios como en la conformación de sus redes globales de epistemología crítica. Como se decía líneas arriba, las problemáticas que este planteamiento encierra no son sólo de interés académico, sino que se sostienen en voluntades políticas. Estas búsquedas conceptuales pueden aportar a aquellos movimientos sociales animados de anhelos emancipatorios que no cesan en la búsqueda de la universalización de la dignidad humana; se trata también de configurar hábitos académicos que puedan nutrirse de los *saberes plebeyos* amasados en largas historias de resistencias y luchas frente a las diversas estrategias biopolíticas de dominación y exclusión.

Las *propuestas transdisciplinarias* dan cuenta del surgimiento –aunque incipiente– de formas de abordaje de la cuestión que implican la necesidad de utilizar criterios epistemológicos pluralistas. Habla, asimismo, de la resistencia de cier-

tos procesos a su simplificación unidisciplinaria y sugiere la oportunidad de los desdibujamientos de “individuos” y “sociedades”, en intentos de comprensión que aborden estos problemas en función de modalidades no binarias.

A partir de los criterios de atravesamientos disciplinarios, esta tendencia se inscribe en un nuevo intento de superación de los reduccionismos economicistas, psicologistas, sociologistas, etc. Sin embargo, pareciera abarcar un espectro más amplio de cuestiones; por un lado, pone en jaque las configuraciones hegemónicas de ciertas disciplinas “reinas”, o saberes arquetípicos a los cuales se han subordinado otras territorialidades disciplinarias; tiene como una de sus premisas más fuertes la implementación de *contactos locales y no globales entre los saberes*. De esta manera, los saberes que las disciplinas “reinas” habían sintetizado recobran su libertad de diálogos multivalentes con otros saberes afines (Benoist, 1982).

Estos atravesamientos que el indisciplinamiento de saberes implica y la interrogación crítica de las fuertes certezas de una territorialidad disciplinar permiten distinguir los abordajes transdisciplinarios de los criterios interdisciplinarios y de los multidisciplinarios. A su vez, la invención de los atravesamientos disciplinarios como transgresión a las especialidades, crea las condiciones para hacer salir ciertos “objetos” científicos de su referencialismo dogmático e invita a construir una *red epistemológica* a partir de intercambios locales y no globales, donde las transferencias de saberes establezcan un estado de vigilancia

epistémica y metodológica y se organicen en una epistemología crítica (Benoist, 1982).

Esta epistemología crítica intenta localizar los lugares de singularidad problemática, el grafo de las circulaciones locales y particulares que hace que una cuestión, un problema, un *thema* estremezca los diversos saberes sin pretender conjurarlos bajo una forma globalizante. No ya universales empírica o especulativamente determinados, vestigios de una edad positivista, sino *matrices generativas*, problemas en relación con los cuales un atravesamiento disciplinario dará cuenta tanto de las distancias y diferencias como de las aproximaciones y divergencias disciplinarias.

Obviamente, este movimiento que desdibuja los objetos teóricos discretos (Kaës, 1977), unívocos, implica no sólo el intercambio entre diferentes áreas de saber, sino la crítica interna de variadas regiones de una disciplina que, al transversalizarse con otros saberes, pone en interrogación muchas de sus certezas. La interpelación de las certezas que la territorialización unidisciplinaria posibilita, es uno de los puntos centrales de diferenciación entre los criterios multi o interdisciplinarios y los abordajes transdisciplinarios.

Por otra parte, tal articulación no podrá evitar los reduccionismos señalados en tanto no se abandone la epistemología de las ciencias positivas, en la cual aún hoy se fundamentan extensos territorios de las humanidades. Dicha epistemología supone un objeto discreto, autónomo, reproducible, no contradictorio y unívoco; implica una lógica de lo Uno, donde la singularidad del

objeto teórico no debe verse afectada, dado su aislamiento territorial metodológico por las condiciones de posibles aproximaciones con otros campos disciplinarios.

Ya Foucault había señalado la encerrona metodológica que suponía aplicar estas metodologías “positivas” para investigar una esencia: el hombre (Foucault, 1969). Sin duda, la lógica del objeto discreto (Fernández, 1989) ha demostrado ocasionar problemas para comprender las transferencias mutuas entre los distintos niveles, ya que desde ella no puede pensarse la articulación de las formaciones de lo singular y lo colectivo que supera el pensamiento binario antinómico (individuo/sociedad, alma/cuerpo, naturaleza/cultura, etc.).

Un *criterio transdisciplinario* supone replantear varias cuestiones. En primer lugar, un trabajo de *elucidación crítica* sobre los cuerpos teóricos involucrados, que desdibuje una intención legitimante de lo que ya se sabe para poder desplegar la interrogación de hasta dónde sería posible pensar de otro modo. Implica, como se señalaba líneas arriba, el abandono de cuerpos nocionales hegemónicos de *disciplinas reinas*, a cuyos postulados, códigos y orden de determinaciones se subordinan *disciplinas satelizadas*; sobre estos presupuestos se crean las condiciones para la articulación de contactos locales y no globales entre diferentes territorios disciplinarios, así como también que aquellos saberes que las disciplinas hegemónicas habían satelizado, recobren su potencialidad de articulaciones multivalentes con otros saberes afines.

De esta forma, los cuerpos conceptuales funcionan como *cajas de*

herramientas (Foucault, 1980), es decir, aportan instrumentos y no sistemas conceptuales; instrumentos que incluyen en su reflexión una dimensión histórica de las situaciones que analizan; herramientas que junto con otras se producen para ser probadas en el criterio de su universo, en *conexiones múltiples, locales y plurales* con otros quehaceres teóricos.

Se hace clara entonces, la diferencia con teorías que en realidad operan como concepciones del mundo, que se auto-legitiman en el interior de su universo teórico-institucional, y que por lo mismo exigen que toda conexión con ellas implique instancias de subordinación a la globalidad de su cuerpo teórico.

Por lo antedicho, junto con esta forma de utilización de las producciones conceptuales como cajas de herramientas, un enfoque transdisciplinario presupone un *desdisciplinar las disciplinas* de objeto discreto, y en el plano del actuar, cierto *desdibujamiento de los perfiles de profesionalización*, por lo menos aquellos más rigidizados (Fernández, 2007a).

Los criterios transdisciplinarios se sustentan, justamente, a partir de una elucidación crítica de este tipo de totalizaciones, buscando nuevas formas de articular lo uno y lo múltiple. En su propuesta de contactos locales y no globales, focalizan un *tema* en su singularidad problemática, y éste es atravesado por diferentes saberes disciplinarios. Sin embargo, no pretenden unificarlos en una unidad globalizante. Por lo tanto, más que una búsqueda de universales, indaga matrices generativas, problemas en relación con

los cuales los entrecruces disciplinarios puedan dar cuenta de las múltiples implicaciones del tema en cuestión. Esto hace posible elucidar tanto las convergencias como las divergencias disciplinarias en relación con el mismo.

Este movimiento que propone el atravesamiento de diferentes áreas de saberes, a partir de *temas* por elucidar, sostiene varias y complejas implicaciones. En primer lugar, cuando cierta región de una disciplina se transversaliza con otros saberes, pone en crisis muchas de sus zonas de máxima evidencia. En segundo lugar, exige la construcción de *redes de epistemología crítica* abocadas a la elaboración de aquellos criterios epistémicos que en su rigurosidad hagan posible evitar cualquier tipo de *patch-work* teórico. En tercer lugar, y ya en el plano de las prácticas, vuelve necesaria otra forma de constitución de los equipos de trabajo: si no hay disciplinas “reinas”, tampoco habrá profesiones hegemónicas. Este pluralismo no es sencillo de lograr.

Estas tres cuestiones son elementos centrales a la hora de crear los espacios de trabajo, ya que es imprescindible que amalgamen dos cuestiones: la constitución de equipos de trabajo en organizaciones horizontales (condición de las posibilidades de invención colectiva) y la disposición para establecer conexiones con saberes y experiencias no académicas. Experiencias y saberes plebeyos interpelan una y otra vez, generando rizomas a partir de conexiones muchas veces impensadas o impensables.

Se trata de pensar –entendiendo *el pensamiento como un modo de*

experiencia— sabiendo que en el camino de quiebre de sentidos comunes disciplinarios, necesariamente se transitarán zonas borrosas tal vez imposibles de evitar si se intenta eludir las comodidades de lo ya sabido. Dado que no se trata de tomar la experiencia como espacio de comprobación o aplicación de sus saberes instituidos, se intentará experimentar con las nociones, atravesando las fronteras de los sentidos comunes de las territorializaciones disciplinarias, intentando no recaer en los binarismos que han sido base de sustancializaciones y esencialismos diversos. Es necesario subrayar entonces que *el pensamiento como modo de experiencia* (Morey, 2004) supone *pensar en el límite de lo que se sabe*. Es en tal sentido, un pensar necesariamente *incómodo, des-disciplinario*, que se construye y reconstruye permanentemente, que se despliega en los límites mismos de lo que ignora y se sostiene en las voluntades colectivas de producción de libertades.

VI. A modo de in-conclusiones

Desde esta caja de herramientas, lo *multi* no referirá meramente a lo diverso, lo *post* sólo a lo que viene después de la gubernamentalidad colonial, o de los Estados-nación, o de los socialismos reales, menos a justificaciones de individualismos consumistas, sino a las necesarias *reorganizaciones estratégicas* (político-conceptuales) que el nuevo orden mundial impone a quienes siguen

resistiendo e inventando nuevos y más libres modos de vivir.

Elucidar las múltiples institucionalizaciones de diferencias desiguales —geopolíticas, culturales, étnicas, de clase, de género, de opción sexual— y sus modos de resistir, para situarse en la invención de emancipaciones, en la producción de múltiples, diversas, libertades. Porque de eso se trata, de la multi-



Max Ernst (Alemania 1891-1976), de la novela-collage *Das Karmelitenmädchen Ein Fraum*, DuMont, edición de 1971.

plicidad de estrategias de invención colectiva y anónima de libertades.

En esto hemos tenido el privilegio de ver cómo las *fábricas sin patrón* (Fernández, 2008) en Argentina, han forzado los límites de lo posible en condiciones de borde, absolutamente en el margen. Allí ha podido comprobarse con toda contundencia que este forzar los límites de lo posible es no sólo resistir, sino también inventar colectivamente, en actualizaciones de deseo, en invenciones deseantes, unas formas cada vez más libres de trabajar, de pensar, de estar... El don de la gratuidad de estar, entre algunos, entre muchos, a contrama-

no de esa feroz insistencia de las lógicas capitalistas en la producción de soledades.

Ya el joven Marx había explicado en los primeros tiempos del *modo de producción capitalista*, que la *alienación* que separa al productor de su producto constituía una estrategia central de las lógicas capitalistas para su reproducción. Así como el Imperio hoy “globaliza” la producción y concentra capitales, los dispositivos biopolíticos actuales de aislamiento y vulnerabilización también son esenciales para su reproducción. La *fábrica de soledades* separa, aísla a cada quien de sus potencias. Cada vez estoy más separado de otros. Cada vez pienso que puedo menos, cada vez hago menos, cada vez anhelo menos. De allí la importancia de indagar no sólo los modos de producción y los diversos *modos históricos de subjetivación* imprescindibles para la re-

producción de las lógicas del capital, sino también *las lógicas colectivas de la multiplicidad* (Fernández, 2007a) desde donde los/as desiguales configuran sus formas colectivas de inventar otros devenires.

A la hora de dar relevancia a la configuración de modos de subjetivación no hegemónicos, habíamos dicho que nada de lo social es homogéneo (Fernández, 1993). Ahora podemos agregar que siempre existe la posibilidad de *líneas de fuga* frente a los poderes de dominio. Spinoza planteaba que ante las *pasiones tristes*, esas que el tirano impone para someter a sus súbditos, hay que configurar *pasiones alegres*. Y allí es

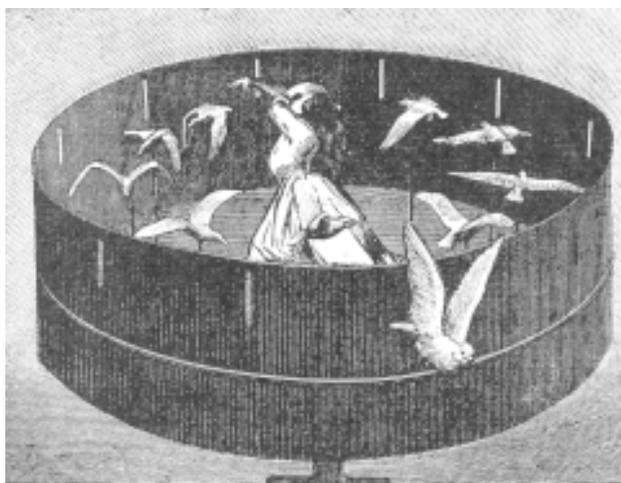
central el registro de las propias potencias. Este registro no se realiza nunca en soledad, se compone con otros, entre-otros, entre-muchos, entre-algunos. Las *fábricas sin patrón* son un ejemplo de ello.

Si las relaciones de dominio constituyen un paquete enredado de relaciones de poder (Grosfoguel, 2005) donde operan en multiplicidad diversas diferencias desiguales –geopolíticas, culturales, de clase, étnicas, religiosas, de opción sexual, de género–, se tratará de articular multiplicidad de estrategias de invención colectiva y anónima de emancipaciones y libertades.

Muchas veces pueden pensarse como *estrategias sin tiempo*: por fuera de calendarios. No es que no haya apuro, sino que son estrategias permanentes (Fernández, 2007c). No se trata del futuro, sino siguiendo a Derrida, de *lo por venir*, de las *libertades por venir*. Lo por venir, ya no como un futuro utópico, sino como existenciaríos *com-possibles* hoy. Lo *com-possible* lejos está de significar acomodarse a lo posible. Se trata, más bien, de forzar los límites de lo posible. No sólo resistir sino también inventar, en actualizaciones de deseo, desde potencias deseantes, formas cada vez más libres de amar, de trabajar, de estar, de pensar... entre-algunos, entre-muchos.

Se busca entonces enfocar nuestras preocupaciones académicas hacia la construcción de un campo de problemas de la subjetividad, que desde los criterios que he expuesto, necesita hacerse a partir de abordajes

transdisciplinarios. Habilitar en nuestros espacios académico-políticos áreas de *estudios transdisciplinarios de la subjetividad* donde seguramente ocuparán un lugar estratégico las frecuentemente impensadas relaciones entre las formas político-sociales y las producciones de subjetividades: aquellas que potencian las invenciones colectivas, aquellas que reproducen una y otra vez posicionamientos subalternos, aun en los movimientos sociales “alternativos”, etc. Áreas que trabajen en red con modalidades organizativas lo más dúctiles y horizontales posibles, guiadas por –otra



Max Ernst (Alemania 1891-1976), de la novela-collage *Das Karmelitenmädchen Ein Fraum*, DuMont, edición de 1971.

vez Derrida– *políticas de la amistad* (Derrida, 1998) Áreas que puedan construir sus propios criterios epistemológicos, imprescindibles para hacer posibles los atravesamientos disciplinarios necesarios, articulados pero siempre con el mayor rigor epistémico.

Desde esta perspectiva es que interesa pensar lo multicultural, como la multiplicidad tanto de dispositivos de dominio como de invención de libertades en el nuevo orden mundial. Si es así, me parece que se

presenta un fuerte desafío político, filosófico, académico y fundamentalmente existencial, que es bueno no rehusar.

Citas

- 1 Se utiliza aquí el término *minoritario* en el sentido deleuziano. No refiere a cantidad, sino a grupos no hegemónicos.
- 2 He desplegado más ampliamente estas consideraciones en *Las lógicas colectivas. Imaginarios, cuerpos y multiplicidades*. Buenos Aires, Biblos, 2007.
- 3 La noción de *situación* emerge en los situacionistas franceses de los sesenta y en el pensamiento sartreano.

Bibliografía

- BACHELARD, G., 1997, *La formación del espíritu científico. Contribuciones a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, México, Siglo XXI.
- BENOIST, J. M. y L. Apostel, 1982, *Interdisciplinariedad y ciencias humanas*, España, UNESCO.
- BLANCHOT, M., 1999, *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena.
- CASTRO-GÓMEZ, S. y R. Grosfoguel, *El giro decolonial*, Bogotá, Universidad Central - IESCO/Siglo del Hombre, 2007.
- DELEUZE, G., 1988, *Diferencia y repetición*, Madrid, Ediciones Jucar.
- _____, 1990, “¿Qué es un dispositivo?”, en: *Michel Foucault Filósofo*, Barcelona, Gedisa.
- DELEUZE, G. y F. Guattari, 1994, *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos.
- DERRIDA, J., 1998, *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta.
- FERNÁNDEZ, A. M., 1989, *El Campo Grupal: Notas para una genealogía*, Buenos Aires, Nueva Visión.

- _____, 1993, *La mujer de la ilusión. Pactos y contratos entre hombres y mujeres*, Buenos Aires, Paidós.
- _____, 2007a, *Las lógicas colectivas. Imaginarios, cuerpos y multiplicidades*, Buenos Aires, Biblos.
- _____, 2007b, “Los Estudios Transdisciplinarios de la Subjetividad”, conferencia dictada en la Universidad Nacional de La Plata - Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, La Plata, 5 de octubre.
- _____, 2007c, “Multiculturalismo: subjetividad y diferencia” (mesa redonda), exponentes: Jorge Alemán, Ana María Fernández, Eduardo Foulkes, Horacio González y Mario Pujó (moderador), Biblioteca Nacional - Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 15 de agosto.
- _____, 2008, *Política y Subjetividad. Asambleas barriales y Fábricas recuperadas*. Buenos Aires, Biblos.
- FOUCAULT, M., 1969, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI.
- _____, 1980, *Microfísica del poder*, Barcelona, La Piqueta.
- _____, 2007, *El nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- GROSGOUEL, R., 2005, “Las implicaciones de las alteridades epistémicas en la redefinición del capitalismo global”, conferencia presentada en el Seminario internacional *¿Uno solo o varios mundos posibles?*, Bogotá, Universidad Central - IESCO, junio.
- HEIDEGGER, M., 1990, *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos.
- _____, 2002, *Los caminos del bosque*, Madrid, Alianza.
- KAËS, R., 1977, *El aparato psíquico grupal*, Barcelona, Gedisa.
- MOREY, M., 2004, “La experiencia Foucault”, conferencia presentada en el *Coloquio Internacional Foucault*, México, Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Xochimilco.
- SEN, A., 2004, *Nuevo examen de la desigualdad*, Barcelona, Alianza.
- ZULETA, M.; H. Cubides y M. R. Escobar, 2007, *¿Uno solo o varios mundos? Diferencia, subjetividad y conocimientos en las ciencias sociales contemporáneas*, Bogotá, Universidad Central - IESCO/Siglo del Hombre.



Darío Villegas: de sus cuadernos