

Control discursivo: la negación de la multiplicidad¹

Magaly Vega Rodríguez*

Fecha de recepción: 2 de diciembre de 2009

Fecha de aprobación: 28 de enero de 2010

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos; en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes.

F. Nietzsche

RESUMEN

Para entender la negación de la multiplicidad discursiva, es necesario comprender la producción del conocimiento no como ejercicio natural y libre del espíritu humano, sino como toda una serie de códigos y reglas de formación que normalizan la producción de los discursos. Para comenzar se abordarán los planteamientos de Foucault a propósito de los procedimientos de control del discurso. A partir de éstos se entenderá la forma como son ordenados los sujetos de conocimiento, las epistemes, los discursos de las sociedades en el planeta; asimismo, se remitirá a algunos argumentos de los estudios poscoloniales latinoamericanos para mostrar que la jerarquía discursiva instaurada por el pensamiento occidental permitió jerarquías raciales, sociales y culturales con

base en las cuales se produjeron y facilitaron procesos de dominación en todo el mundo. En este marco se introducirá la categoría de “colonialidad del saber” con el propósito de definir la forma como fue controlada la producción del conocimiento en el sistema colonial –que aún opera. Esto llevará a definir la “geopolítica del conocimiento” que propone Mignolo, presentando en este sentido el capitalismo cognitivo como una determinación geopolítica de la actual producción del conocimiento.

Palabras clave: producción del conocimiento, multiplicidad epistémica, colonialidad del saber, geopolítica del conocimiento, capitalismo cognitivo.

1 Informe de resultados parciales de la investigación “Multiplicidad epistémica”, financiada por Colciencias y el Instituto Pensar de la Pontificia Universidad Javeriana.

* Filósofa, candidata a Maestría en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Joven Investigadora del Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR de la Javeriana, gracias a una beca otorgada por Colciencias. Investigadora en el grupo Filosofía, Cultura y Globalización (A) de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de La Salle, y del Centro de Investigación en Hábitat, Desarrollo y Paz (CIHDEP) de La Salle. Correo electrónico: magaly.vega@javeriana.edu.co

DISCURSIVE CONTROL – THE NEGATION OF THE MULTIPLICITY

ABSTRACT

To understand the negative effect in the discursive multiplicity, it's necessary to comprehend that the production of knowledge is not a free and natural exercise of the human spirit but a series of codes and rules of formation that leads to the production of speeches. That is the reason why we will take in high consideration Foucault's studies in the control of speeches. By doing this we will be capable to understand the way that subjects of knowledge, the *epistemes* and the universal speeches (of all societies) are organized. We will use some arguments that belong to Latin American postcolonial studies to prove that discursive rank founded in the Western way of thinking allowed racial, social and cultural rankings

that led to a global domination in many aspects. In this frame we will also introduce the “knowledge coloniality” category in order to define the way how the production of knowledge was under control in the colonial system (that, by the way, is still current). To bring matters to a close, this procedure will let us define the “geopolitics of knowledge” (as proposed by Mignolo) in a sense that cognitive capitalism is a geopolitical determination of the actual knowledge production.

Keywords: knowledge production, epistemic multiplicity, knowledge coloniality, geopolitics of knowledge, cognitive capitalism.

La filosofía y la ciencia occidentales se han referido constantemente al conocimiento con categorías como verdad, objetividad, universalidad, unidad, entre otras, con las que clasifican las producciones de saberes entre lo que según estos cánones es verdadero y lo que se puede llamar conocimiento científico (y por lo mismo válido). La forma de clasificación y limitación de los discursos que siempre fue presentada como natural y necesaria, empezó a ser cuestionada desde varias posiciones, incluso desde el campo discursivo mismo que se pretendía criticar. Fue este el caso de Nietzsche y los maestros de la sospecha, de la teoría crítica alemana y del posestructuralismo francés, entre otros, para nombrar el caso de la filosofía. Ya Nietzsche a finales del siglo XIX veía en las categorías de ‘verdad’ y ‘objetividad’ formas producidas y no inherentes al conocimiento mismo.

El siglo XX continuó con el trabajo crítico de Nietzsche en sendas direcciones. Precisamente esta crítica servirá como punto de partida para el propósito de este ensayo. En un comienzo interesa abordar la cuestión de la multiplicidad epistémica en un doble movimiento: primero, para poner de manifiesto por qué se ha insistido en su negación, por qué se deslegitiman los saberes producidos por fuera de los códigos occidentales; y segundo, para hacer evidente la necesidad de afirmar la multiplicidad epistémica restituyendo legitimidad a todo tipo de saber humano. Aquí el documento se ocupará de la negación. Para entender la negación de la multiplicidad discursiva, es necesario comprender la producción del conocimiento no como ejercicio natural y libre del espíritu humano, sino como toda una serie de códigos y reglas de formación que normalizan la emergencia de los discursos. En primera instancia, se abordarán los planteamientos de Foucault a propósito de los procedimientos de control del discurso. A partir de éstos se entenderán la forma como son ordenados los sujetos de conocimiento, las epistemes, los discursos de las sociedades en el planeta a partir de esta ordenación

occidental; luego, se analizarán algunos argumentos de los estudios poscoloniales latinoamericanos para mostrar que la jerarquía discursiva instaurada por el pensamiento occidental permitió jerarquías raciales, sociales y culturales con base en las cuales se produjeron y facilitaron procesos de dominación en todo el mundo. En este marco se introducirá la categoría de “colonialidad del saber” para definir la forma como fue controlada la producción del conocimiento en el sistema colonial –que opera aún hoy. Esto llevará a definir la “geopolítica del conocimiento” que propone Mignolo, presentando en este sentido el capitalismo cognitivo como una determinación geopolítica de la actual producción del conocimiento.

CONTROL DISCURSIVO

Se escucha hablar cotidianamente de planes de desarrollo, de países del Tercer Mundo; de la historia universal, de la tendencia natural al capitalismo y a la democracia; del hombre libre y racional, de los derechos humanos; de la verdad, la libertad y la justicia como los bienes últimos de la humanidad. En un ámbito cotidiano parecería extraño cuestionar alguno de estos epítetos o las categorías que los hacen posibles. Y esto porque, como recuerda Edgardo Lander, la expresión más potente de la eficacia del pensamiento científico moderno es la *naturalización* de sus paradigmas (2005: 11), de tal manera que el orden social que ha procurado se presenta no sólo como el más deseable, sino como el único posible. El neoliberalismo, la democracia, el sistema capitalista, el conocimiento científico representan para “la humanidad” el fin de la historia, el culmen de todo proceso de desarrollo humano.

Aquí se abordará el conocimiento –más adelante se entenderá que al ocuparse de la producción del conocimiento, también se hablará de las prácticas no discursivas en que éste interviene–. En realidad, interesa entender por qué se ha situado al conocimiento

científico como el único verdadero y legítimo, por qué globalmente se han puesto todos los sistemas de producción y reproducción del saber en sintonía con las reglas de formación discursiva occidentales, y por qué, en últimas, estas reglas excluyen cierto tipo de formas, de sujetos y de lugares de producción del conocimiento.

Los discursos para autores como Foucault, Nietzsche, Lyotard, Derrida, Deleuze, entre otros, son ante todo acontecimientos que, lejos de responder a sucesiones y continuidades, emergen en la dispersión y la discontinuidad. Por esto, para Foucault es necesario sospechar de las continuidades, ponerlas en suspenso, para realizar un análisis que, en primera instancia, restituya al enunciado su singularidad de acontecimiento, y que muestre la discontinuidad no como un accidente, sino como algo que está en el hecho simple del enunciado; un análisis que no refiera el discurso a sujetos o instituciones; y, finalmente, un análisis que libere a los discursos de todos los agrupamientos que se dan por unidades naturales inmediatas y universales que brinde la posibilidad de describir, por un conjunto de decisiones dominadas, otras unidades (2001: 45-47).

En su libro *La arqueología del saber* Foucault se ocupa de este análisis en el que logra poner en entredicho las unidades más inmediatas –como el libro y la obra–, y aquellas que se basan en los elementos del discurso. Para este autor, el objeto, el estilo, los conceptos o los temas no logran una unidad que sustente la agrupación de los enunciados en lo que se conocen como “ciencias del hombre”; pero si las unidades basadas en estos elementos no pueden sustentarse como tales, no se les puede llamar ciencias, o teorías. De tal manera que Foucault, atendiendo a esta observación, se ocupará de definir las “formaciones discursivas” que no se sostienen sobre la –insostenible– unidad de los elementos, sino que describen las dispersiones de los enunciados y definen una regu-

laridad entre los objetos, los conceptos, las elecciones temáticas y los tipos de enunciación. En efecto, Foucault se detiene en cada elemento del discurso para definir sus reglas de formación que permiten hablar de agrupamientos como la medicina clínica, el análisis de las riquezas, la filosofía, la lingüística, entre otros. A partir de este análisis se retoman dos puntos articulados más adelante.

El primero de éstos es sobre las modalidades enunciativas respecto de las cuales el autor se sitúa ante tres cuestiones: el estatuto de quien enuncia, los ámbitos institucionales y las posiciones del sujeto. Para Foucault es claro que no existe en ninguna de las formaciones discursivas una unidad que garantice la igualdad entre las formas en que es enunciado el discurso, algo así como un estilo que definiera la producción discursiva. De manera que son otras las cuestiones a las que hay que atender. La primera de ellas es el *estatuto* de quien enuncia, y en este sentido deben surgir los cuestionamientos acerca de quién habla, quién tiene el derecho a usar tal o cual tipo de lenguaje, cuál es el estatuto de quienes pueden pronunciar semejante discurso. Foucault ejemplifica el hecho de que se otorgue un estatuto diferenciado a quienes producen los discursos considerados científicos, pues sus enunciados no pueden proceder de cualquiera; del personaje estatutariamente definido para articular el discurso depende su valor, su eficacia, sus poderes, y de una manera general su existencia como palabra científica. La segunda cuestión se plantea frente a los *ámbitos institucionales* de los que se saca el discurso y en los que éste encuentra su origen legítimo y su punto de aplicación, pues como en el caso de quien habla, no desde cualquier lugar se enuncia un discurso válido. Finalmente se cuestiona sobre las *posiciones del sujeto* que se definen por la situación que le es posible ocupar en cuanto a los diversos dominios o grupos de objetos. Puede ser un sujeto interrogante, un sujeto que oye, uno que mira o que registra. El sujeto “está situado a una distancia perceptiva óptima cuyos lími-

tes circunscriben la textura de la información pertinente” (Foucault, 2001: 86)².

No obstante, si algo aclara Foucault es que el discurso no es el resultado de las relaciones entre una y otra cuestión, sino que es el mismo discurso, en tanto práctica, el que instaura entre todos los elementos un sistema de relaciones que no está dado de antemano, y que si constituye una unidad, se debe a que el discurso hace actuar de manera constante ese haz de relaciones.

El segundo punto es referente a las elecciones estratégicas. Los discursos, afirma Foucault, dan lugar a ciertas organizaciones de conceptos, a ciertos agrupamientos de objetos, a ciertos tipos de enunciación que forman, según su grado de coherencia, rigor y estabilidad, temas o teorías; estos temas o teorías son llamados por éste como “estrategias”. Una formación discursiva será individualizada si se puede definir el sistema de formación de las diferentes estrategias que en ella se despliegan; y se define este sistema si puede describirse cómo los puntos de difracción del discurso derivan los unos de los otros, imperan unos sobre otros y se implican; cómo las elecciones efectuadas dependen de la constelación general en la que figura el discurso; cómo esas elecciones está ligadas con la función que ocupa el discurso en las prácticas, con el proceso de apropiación de que es objeto, con el papel que puede desempeñar en la realización de los intereses y los deseos (Foucault, 2001: 113). Las formaciones discursivas se definen, pues, por una cierta manera constante de relacionar posibilidades de sistematización interiores de un discurso, otros discursos que le son exteriores, y todo un campo no discursivo de prácticas, de apropiación, de intereses y deseos. Sin embargo, valga repetir, se trata de relaciones, no es la suma de diversas opciones, sino maneras reguladas de poner en obra posibilidades de discurso.

² Esta posición es la que Castro-Gómez llama «hybris del punto cero», definida más adelante.

Foucault insiste varias veces en que definir una formación discursiva no pasa por especificar el conjunto de sus elementos, sino que es necesario detenerse en las relaciones que hacen posible la dispersión de los enunciados. Luego, lo que permite agrupar los discursos, lo que permite “definir en su individualidad singular un sistema de formación es caracterizar un discurso o un grupo de enunciados por la regularidad de una práctica” (Foucault, 2001: 122-123). En este sentido, un sistema de formación debe entenderse como un haz complejo de relaciones que funcionan como regla (122). Son las relaciones mismas entre elementos, entre agentes, entre enunciados, las que configuran una formación discursiva.

Sin embargo, todo el análisis que Foucault adelanta en *La arqueología del saber* a propósito de las regularidades discursivas, se mantiene en el nivel del discurso mismo: lo que descubre el análisis de las formaciones es un conjunto estrecho de relaciones múltiples que aunque no son la trama misma del texto, no son por naturaleza ajenas al discurso; relaciones ‘prediscursivas’ que “caracterizan ciertos niveles y definen unas reglas que aquél actualiza en tanto que práctica singular” (2001: 126-127). Sin embargo, como lo enunció allí mismo, definir una formación discursiva pasa por definir cierta manera constante de relacionar posibilidades de sistematización interiores de un discurso, otros discursos que le son exteriores, y todo un campo no discursivo de prácticas, de apropiación, de intereses y deseos. De tal manera que la ordenación discursiva es analizada por Foucault en el plano del discurso mismo, y en el de sus determinaciones sociales que no dejan de pertenecer a las relaciones discursivas. Ya en *El orden del discurso*, el autor se ubica frente a la cuestión del poder en la producción, apropiación y reproducción del conocimiento. La pregunta no es cómo se regula la práctica discursiva en sí misma, sino qué papel desempeñan los aparatos sociales en la regulación del discurso.

Por su carácter de acontecimiento, existe una tendencia a controlar el discurso, a mantener bajo dominio su azar y discontinuidad, tratando de conjurar los poderes y peligros que el discurso pueda tener. Foucault, sin embargo, se pregunta qué podría haber de peligroso en el hecho de que las gentes hablen y que sus discursos proliferen indefinidamente. A partir de esta pregunta, Foucault presenta el lugar de su trabajo a partir de la hipótesis según la cual “en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad” (Foucault, 1992: 12). Foucault presenta tres tipos de procedimientos de control de los discursos, a saber: procedimientos de exclusión, procedimientos de delimitación, y procedimientos de restricción y apropiación. A continuación se abordará cada uno.

Los procedimientos de exclusión operan desde el exterior del discurso, y conciernen a aquella parte que pone en juego el poder y el deseo (Foucault, 1992: 21-22). El primero de los procedimientos de exclusión presentados por Foucault es el de la prohibición. Éste es el más evidente y familiar, ya que no es necesario hacer muchas disquisiciones para saber que en las sociedades no todo puede ser dicho, no de todo se puede hablar. Las regiones discursivas en las cuales la prohibición se hace más evidente son las de la sexualidad y la política, que dejan ver con claridad la vinculación de estos discursos con el deseo y el poder. El discurso, en el caso de la sexualidad, no sólo manifiesta el deseo, sino que es él mismo lo que es objeto de deseo; así como en el caso de la política, no sólo traduce las luchas y los sistemas de dominación, sino que es tanto el medio de lucha, como el poder que quiere ser alcanzado.

La oposición entre razón y locura, y el rechazo de la última en las instancias discursivas, es el segundo procedimiento de exclusión que distingue Foucault. Desde la Edad Media, el discurso del loco no puede circular como el de los otros:

[...] llega a suceder que su palabra es considerada como nula y sin valor, no conteniendo ni verdad ni importancia, no pudiendo autenticar una partida o un contrato [...]; en cambio, suele ocurrir también que se le confiere, opuestamente a cualquier otra, extraños poderes, como el de enunciar una verdad oculta, el de predecir el porvenir, el de ver en su plena ingenuidad lo que la sabiduría de otros no puede percibir. (1992: 14)

En cualquiera de los dos casos, la palabra del loco era discriminada respecto a la palabra oficial, racional. Adelantándose a la posible objeción de que en nuestros tiempos la palabra del loco es escuchada y analizada escrupulosamente, Foucault afirma que la separación de la locura actúa desde diferentes instituciones y con efectos distintos a los de épocas pasadas, y que la escucha de esta palabra se hace desde la censura.

Por último, Foucault presenta la oposición entre lo verdadero y lo falso como un tercer sistema de exclusión. A propósito de esta oposición, el autor aclara que en el interior del discurso la oposición no es arbitraria ni violenta, pero desde la perspectiva exterior, donde se ha dicho anteriormente que se sitúan estos procedimientos de exclusión –cuando se abre la cuestión de la voluntad de verdad que atraviesa los discursos o el tipo de separación que rige nuestra voluntad de saber– es cuando se puede entender la separación entre lo verdadero y lo falso como un procedimiento de exclusión. La oposición viene desde Platón, según Foucault, ya que a partir de él el

discurso verdadero no era ya el que estaba ligado al ejercicio del poder; su verdad superior ya no residía en el acto de la enunciación en tanto acto ritualizado, eficaz y justo, sino que dependía y residía en el enunciado mismo, en su sentido, su forma, su objeto y su relación con su referencia. Esta separación es la que da forma a nuestra voluntad de saber, determinando un plan de objetos por conocer, de funciones específicas del sujeto conocedor y de inversiones técnicas, materiales e instrumentales del conocimiento; todo esto con un soporte institucional, tal como los demás procedimientos de control.

La voluntad de verdad actúa sobre los discursos de manera coactiva, ya que define lo que es un discurso verdadero, haciendo que todos los saberes confluyan en los mismos procedimientos. Así, se presenta generalmente como una instancia de fecundidad, fuerza y universalidad, aunque Foucault insiste sobre el hecho de que debe ser considerada como una maquinaria de exclusión, en la cual derivan también los procedimientos de prohibición y separación de la locura³.

La voluntad de verdad, afirma el autor, se apoya, como los otros sistemas de exclusión, en un soporte institucional (la pedagogía, el sistema de libros, la edición, las bibliotecas, las sociedades de sabios, los laboratorios, etc.). “Pero es reconducida también, más profundamente sin duda, por la forma que tiene el saber de ponerse en práctica en una sociedad, en la que es valorizado, distribuido, repartido y en cierta forma atribuido”⁴ (Foucault, 1992: 19).

3 A partir de estos planteamientos de Foucault, mostraremos con ayuda de los estudios poscoloniales latinoamericanos que la exclusión que posibilita la voluntad de verdad no opera sólo en el nivel del discurso, sino que en este mismo plano y extendiéndose a otros, permite y produce la exclusión de formas de vida, de culturas, de saberes, etc.

4 Trataremos de mostrar en el cuerpo del trabajo, que esa forma actual de ponerse en práctica el saber es lo que ha sido llamado por Mauricio Lazzarato y otros autores, el capitalismo cognitivo, mostrando las características que ha tomado la producción del conocimiento del sistema capitalista que ahora determina todo proceso de la vida del hombre y las sociedades.

Por otro lado, existe otro grupo de procedimientos que se realizan en el interior de los discursos, siendo éstos los que ejercen su propio control, tratando de dominar y limitar la parte del discurso que se refiere al acontecimiento y al azar. Son los que llama Foucault procedimientos de delimitación. El primero de estos procedimientos es el comentario que, según dice el autor, limita “el azar del discurso por medio del juego de una identidad que tendría la forma de la repetición y de lo mismo” (1992: 28). Existen en todas las sociedades conocidas algunos relatos que, por su importancia, permanecen a través de su narración, repetición y transformación, “discursos que, indefinidamente, más allá de su formulación, son dichos, permanecen dichos y están todavía por decir” (*Ibíd.*: 22). Hay discursos que permanecen sin modificación, otros que son glosados, comentados y repetidos, y casos en los que el comentario desplaza el discurso inicial. A Foucault le interesa particularmente el desfase que se produce entre el primer y el segundo texto a partir del comentario. De una parte, agrega aquél, el comentario permite construir nuevos discursos indefinidamente; pero, por otro lado, el comentario tiene su límite en aquello que comenta, su tarea consiste en “decir por primera vez aquello que sin embargo había sido ya dicho” (*Ibíd.*: 24).

El siguiente procedimiento es el autor considerado como el principio de unidad del discurso. La atribución de autor ha funcionado de distintas maneras en el orden científico y literario. Durante la Edad Media, aunque podían circular discursos literarios en el anonimato, para los discursos científicos era indispensable la atribución a un autor y funcionaba como indicador de veracidad del discurso (recuérdese la cuestión del *estatuto* que desarrolló Foucault en *La arqueología del saber*). Desde el siglo XVII, en cambio, la función del autor es cada vez más oscura y se utiliza simplemente en algunos casos para nombrar teoremas o síndromes; mientras que en el orden literario se exige al discurso el respaldo de un autor que

pueda dar cuenta de la unidad del texto: “el autor es quien da al inquietante lenguaje de la ficción sus unidades, sus nudos de coherencia, su inserción en lo real” (Foucault, 1992: 25-26). Foucault se adelanta de nuevo a una objeción afirmando que sería absurdo negar la existencia de quien escribe, pero lo que interesa particularmente es la forma como ese individuo asume la función de autor para limitar el azar del discurso “por el juego de una identidad que tiene la forma de la individualidad y del yo” (*Ibid.*: 28).

La figura de las ‘disciplinas’ constituye para Foucault un procedimiento de limitación del discurso, el último que presenta de este tipo. Éste es un procedimiento relativo y móvil como los anteriores, ya que permite crear, pero desde un margen restringido. Sin embargo, se opone a los dos anteriores; al autor en la medida en que funciona como un “sistema anónimo a disposición de quien quiera o de quien pueda servirse de él, sin que su sentido o validez estén ligados a aquel que ha dado en ser el inventor” (*Ibid.*: 28); y al comentario en la medida en que necesita constantemente nuevas proposiciones y formulaciones que contribuyan al desarrollo de la disciplina. Pero una disciplina no es simplemente la suma de todo lo dicho acerca de una cosa, sino que cada proposición que quiera pertenecer a determinada disciplina debe inscribirse en el horizonte teórico que define a la disciplina como tal. En el interior de cada disciplina opera también la discriminación entre verdadero y falso, pero no sólo basta con que diga la verdad acerca de su objeto, sino que es necesario que esté “en la verdad” de la disciplina para poder ser reconocida como tal por ésta (estar “en la verdad” de una disciplina es ajustarse a sus reglas de formación discursiva). “Siempre puede decirse la verdad en el espacio de una exterioridad salvaje; pero no se está en la verdad más que obedeciendo a las reglas de una “policía” discursiva que se debe reactivar en cada uno de sus discursos” (*Ibid.*: 32).

Foucault recuerda que en estos procedimientos que él acaba de describir como coactivos, generalmente se ve solamente su papel positivo y multiplicador, aunque el autor insiste en que es necesario, para dar cuenta de ese papel, considerar también y primero, su función restrictiva y coactiva.

El último grupo es el de los procedimientos de restricción y apropiación. Son cuatro los procedimientos que Foucault presenta como sistemas de sumisión y restricción del discurso, a saber: los rituales del habla, las sociedades de discursos, los grupos doctrinales y las adecuaciones sociales (como la educación). Sin embargo, aclara que la separación de estos procedimientos es muy abstracta, ya que están vinculados unos con otros inseparablemente. Estos procedimientos procuran determinar las condiciones de utilización de los discursos y de acceso a éstos. El primer procedimiento que presenta es el del ritual como una forma de controlar la comunicación y el intercambio de los discursos. Se ritualiza la comunicación de los discursos para determinar a los sujetos que pueden hablar.

Las sociedades del discurso, segundo sistema de restricción, operan de manera diferente a la anterior, pues admite la circulación de los discursos, ya que su obligación es conservarlos y producirlos. Sin embargo, esta circulación supone ciertos códigos de distribución que hacen que los discursos circulen en espacios muy cerrados y bajo reglas muy estrictas. Foucault ejemplifica esta situación con los rapsodas que tenían el conocimiento de los poemas para recitarlos, pero el poema mismo exigía del rapsoda un complejo ejercicio de memoria, de manera que eran pocos quienes poseían este conocimiento. Aun en las sociedades en que los discursos son publicados, permanecen en un círculo cerrado debido a sus formas de difusión que hacen que sólo pueda ser apropiado por el círculo del que emergió. En la “sociedad de discurso” existe un número determinado de indivi-

duos que hablan y es entre ellos entre quienes circulan y se transmiten los discursos.

Ocurre lo contrario con la “doctrina” en la cual se tiende a la completa difusión. En la doctrina, “a través de la puesta en común de un solo y mismo conjunto de discursos, los individuos, tan numerosos como se quiera suponer, definen su dependencia recíproca” (Foucault, 1992: 37). Por un lado, la doctrina cuestiona a quien habla a partir del enunciado; por otro, cuestiona los enunciados a partir del sujeto que habla. Con las doctrinas ocurre un doble efecto de sumisión: de los sujetos que hablan a los discursos, y de los discursos al grupo de los individuos que hablan.

Finalmente, se encuentra la adecuación social de los discursos como procedimiento de restricción y sumisión. La educación, aunque se entiende como el instrumento por el cual todos pueden acceder a cualquier tipo de discurso, está configurada por determinaciones políticas de distribución del conocimiento. “Todo sistema de educación –dice Foucault– es una forma política de mantener o modificar la adecuación de los discursos, con los saberes y los poderes que implica” (*Ibíd.*: 38). De tal manera que se regula lo que puede ser enseñado, distribuido y asimilado. Todos estos procedimientos determinan la producción del conocimiento en las sociedades que buscan controlar, seleccionar y redistribuir la producción discursiva de manera que se mantenga dominado el acontecimiento discursivo. Si se afirmara ahora que es natural que la “mejor” producción de conocimiento, aquella con los estándares más altos, se encuentre en universidades de Europa y Estados Unidos, muy seguramente habrá un público que asienta tranquilo y convencido. Y si se va un poco más lejos, y se afirma que es precisamente en estas regiones donde se encuentra el mejor orden social, la mejor forma de vida y, por qué no, los mejores hombres, ese mismo público no encontraría reparo en asentir con entusiasmo. Pero si se asevera que estos altísimos

estándares de desarrollo sólo han sido posibles por la exclusión, la dominación y la opresión de otros tipos de conocimiento, de otros órdenes sociales, de diferentes formas de vida y de muchos hombres y mujeres no occidentales, tal vez, en este caso, se observe con escándalo.

COLONIALIDAD DEL SABER

La afirmación del conocimiento científico y de su superioridad pasa también por la negación de todo tipo de saber que no se ajuste a sus paradigmas, como lo hemos dicho ya antes; y con la afirmación del conocimiento científico surge también la afirmación de las formas modernas de concebir el hombre, el Estado, la vida. Teóricos asiáticos utilizaron por primera vez los análisis foucaultianos para evidenciar que los procedimientos de control discursivo devenían en procesos de dominación de sociedades alrededor del planeta. Los estudios poscoloniales, como son conocidos hoy, ejemplificaron la relación teorizada por Foucault entre poder y conocimiento. Esto es lo que hace, por ejemplo, Edward Said en su libro *Orientalismo*. Para el autor, “el proyecto ilustrado de la ciencia del hombre se sustenta en un imaginario geopolítico (el occidentalismo) que postula la superioridad de la raza blanca europea sobre todas las demás formas culturales del planeta” (Castro-Gómez, 2005: 43).

Europa se define a sí misma como superior sólo después de tener contacto con una alteridad absolutamente otra que, desde entonces, es considerada inferior. La concepción según la cual todo producto europeo es superior a cualquier otra manifestación humana, se naturaliza en las representaciones de unos y otros y es anclada a estructuras objetivas del tipo de leyes de Estado, códigos comerciales, planes de estudios en las escuelas, proyectos de investigación científica, reglamentos burocráticos, formas institucionalizadas de consumo cultural, etc. Para

Said resulta evidente que las divisiones binarias civilizado-bárbaro, occidental-oriental, no son sólo un asunto de “conciencia” (falsa o verdadera), sino que responden a la vivencia de una materialidad objetiva (Castro-Gómez, 2005: 44).

Los aportes de Said, y de los teóricos poscoloniales en general, gozaron de alta recepción por parte de un grupo de teóricos latinoamericanos que han venido desarrollando una teoría de la colonialidad, la cual complementa las teorizaciones de Said, pero que también abre nuevas líneas de análisis y de comprensión de fenómenos no sólo latinoamericanos sino mundiales.

Con base en estos aportes se evidenciará que desde la Colonia se han reprimido los saberes producidos en América Latina según cánones occidentales, y con mayor razón, aquellos que presentan nuevas regularidades discursivas. Con ayuda de la elaboración teórica de Castro-Gómez, se entenderá, entonces, cuáles son los poderes y peligros que pueden engendrar los discursos y que tanto se busca controlar.

Para Santiago Castro-Gómez, las pretensiones ilustradas de un conocimiento objetivo, verdadero y universal, no corresponden a intuiciones ingenuas de una élite europea que por su profundo amor a la sabiduría busca la más alta elevación del espíritu por medio del pensamiento. Como Said, Castro ve en los paradigmas de la Modernidad, la producción y la reproducción de formas de dominio y control de la alteridad. Lo que más llama la atención al colombiano, sin embargo, no es el hecho de que las instituciones europeas controlen los discursos ajenos, sino que estos mismos discursos busquen la forma de reproducir los paradigmas occidentales; por esto, el autor intenta comprender por qué los intelectuales criollos de la Nueva Granada pretendían producir conocimiento “europeo”.

La comprensión de Castro empieza por evidenciar que la Ilustración no fue un fenómeno intraeuropeo que después se “difundió” por todo el mundo; por tanto, la producción de conocimiento en regiones no europeas no sólo se puede definir a partir de lo que sería una buena o mala “recepción” de los saberes ilustrados. Por el contrario, la tesis que Castro defiende es que la Ilustración “es, ante todo, un conjunto de discursos con diferentes lugares de producción y enunciación que gozaban ya en el siglo XVIII de una circulación mundial” (2005: 22). Esto tiene que ver con la tesis sostenida por todo el grupo de teóricos poscoloniales, de que la Colonialidad no es un fenómeno accesorio de la Modernidad, sino que es su otra cara, su elemento constitutivo:

La centralidad de Europa en el sistema-mundo no es fruto de una superioridad interna acumulada durante el Medioevo europeo sobre y en contra de las otras culturas. Se trata, en cambio, de un efecto fundamental del simple hecho del descubrimiento, conquista, colonización e integración (subsunción) de Amerindia [...]. La modernidad es el resultado de estos eventos, no su causa. Por consiguiente, es la administración de la centralidad del sistema-mundo lo que permitirá a Europa transformarse en algo así como la “conciencia reflexiva” (la filosofía moderna) de la historia mundial. (Dussel, 1999: 148-149)

Esta función que se autoatribuye Europa de ser la conciencia reflexiva de la humanidad es respaldada por los paradigmas modernos de producción del conocimiento. Según Castro-Gómez, la pretensión de los pensadores modernos puede ser reflejada en las posturas de dos autores paradigmáticos de la época: Hume y Descartes: “la pretensión de ambos pensadores es la misma: convertir a la ciencia en una plataforma inobservada de observación a partir de la cual un observador imparcial se encuentre en la capacidad

de establecer las leyes que gobiernan tanto al cosmos como a la polis” (2005: 27). Para esto se apoyan en el modelo de la física desarrollado por Newton, pues se consideraba que al igual que la naturaleza, el orden social estaba regido por leyes que actuaban independientemente de las intenciones humanas; el papel de la ciencia no era otro que determinar estas leyes.

El análisis de Castro se detiene en dos perspectivas complementarias para considerar el proyecto ilustrado. La primera es una perspectiva epistemológica, desde la cual muestra la apropiación del modelo newtoniano de la física por parte de las ciencias humanas para crear su objeto –esto es: el hombre y el orden social– desde un tipo de observación imparcial que el autor llama “la *hybris* del punto cero” (2005: 42). La segunda perspectiva “muestra cómo, una vez instaladas en el punto cero, las ciencias del hombre construyen un discurso sobre la historia y la naturaleza humana en la que los pueblos colonizados por Europa aparecen en el nivel más bajo de la escala de desarrollo, mientras que la economía de mercado, la nueva ciencia y las instituciones políticas modernas son presentadas, respectivamente, como fin último (*telos*) de la evolución social, cognitiva y moral de la humanidad” (*Ibid.*) Por ahora, el ensayo se concentrará en la categoría de la *hybris del punto cero*.

En el siglo XVI, Descartes afirmaba que la mayor fuente de error en la ciencia era la familiaridad que tenía el científico con su medio social y cultural; de tal manera que uno de los retos de la ciencia moderna era procurarse un lugar de observación absolutamente neutral y objetivo en el que no interfirieran sus condiciones socioculturales. Los científicos y filósofos ilustrados estaban seguros de poder adquirir un punto de vista sobre el cual no se pudiera adoptar ningún punto de vista, un punto cero de observación que garantizaría la objetividad y universalidad de sus enunciados. Este punto absoluto de partida es lo que Castro llama la *hybris del punto cero*:

Los griegos decían que la *hybris* es el peor de los pecados, pues supone la ilusión de poder rebasar los límites propios de la condición mortal y llegar a ser como los dioses. La *hybris* supone entonces el desconocimiento de la espacialidad y es por ello un sinónimo de arrogancia y desmesura. Al pretender carecer de un lugar de enunciación y traducción, los pensadores [...] serían culpables del pecado de la *hybris* (2005: 18-19)

No obstante, volviendo a la segunda perspectiva del análisis de Castro, es necesario anotar que el punto cero opera también como punto de control económico y social sobre el mundo, pues como recuerda el autor, “ubicarse en el punto cero equivale a tener el poder de instituir, de representar, de construir una visión sobre el mundo social y natural reconocida como legítima y avalada por el Estado” (2005: 25). Cuando se instaura la visión moderna que controla las representaciones sobre la vida y el mundo, resulta necesario excluir y desechar cualquier otra visión, cualquier otro tipo de saber que no responda a los paradigmas modernos. De manera que afirmarse como la construcción teórica más exacta sobre el mundo trae consigo la negación de las demás construcciones; en este sentido Castro afirma que la Ilustración fue “un mecanismo idóneo para eliminar las “muchas formas de conocer” vigentes todavía en las poblaciones nativas y sustituirlas por una sola forma única y verdadera de conocer el mundo: la suministrada por la racionalidad científico-técnica de la Modernidad” (2005: 16). Pero, además, la afirmación de la superioridad del conocimiento científico, estaba acompañada de la afirmación de la superioridad racial y cultural del hombre blanco europeo. Esto quiere decir que los procedimientos de deslegitimación de los saberes populares pasaban por argumentos epistemológicos, pero también raciales.

En el estudio que se ha seguido, el foco de análisis es la producción del conocimiento en la Nueva Granada entre 1750 y 1816. La tesis que desarrolla Castro-Gómez –a lo largo de su libro– es que “el discurso de la pureza de sangre y el discurso de la pureza epistemológica forman parte de una misma matriz saber/poder” (2005: 185). Su hipótesis es que “la barrera que separaba a la ciencia ilustrada de la opinión o doxa lega, equivalía en realidad a la frontera étnica que dividía a los criollos de las castas. El establecimiento de esta frontera étnica se encontraba legitimado por un acto de expropiación epistémica, es decir, por un acto fundacional de violencia simbólica” (*Ibíd.*: 186).

Si el discurso ilustrado aparece como el resultado de un largo proceso de civilización del hombre, los demás discursos son tratados como tradicionales o primitivos, atrasados en la línea temporal de la cual Europa occidental es la cima. Todas las formas de conocimiento, según la perspectiva ilustrada, conducen necesariamente con el paso del tiempo, a una única forma legítima de conocer el mundo, y ésta –por supuesto– no es otra que la desarrollada por la racionalidad moderna.

Con un orden discursivo tal, no es posible que coexistieran diferentes formas de ver el mundo; la jerarquización de los saberes y las culturas conforme al tiempo y al espacio corresponde a la necesidad de negar la multiplicidad de concepciones. Según la perspectiva ilustrada:

Como la naturaleza humana es una sola, la historia de todas las sociedades humanas puede ser reconstruida *a posteriori* como siguiendo un mismo patrón evolutivo en el tiempo. De modo que aunque en el presente tengamos experiencias de una gran cantidad de sociedades simultáneas en el espacio, no todas estas sociedades son simultáneas en el tiempo. Bastará con observar comparativamente, siguiendo el método

analítico, para determinar cuáles de esas sociedades pertenecen a un estadio inferior de la escala evolutiva⁵. (Castro-Gómez, 2005: 33)

Es en este sentido que los teóricos poscoloniales hablan de la “colonialidad del poder”, categoría con la que quieren señalar la relación de poder que se instauró en la Colonia, fundada en la superioridad étnica y epistémica de los colonizadores sobre los colonizados. Cuando se aborda en este marco al poder sobre las epistemes, se habla de “colonialidad del saber”, de la cual es posible especificar al menos tres características. La primera de ellas es que la dominación sobre los discursos no se realizó por medios exclusivamente coercitivos; no se trató simplemente de reprimir a los dominados físicamente, sino que se trataba de conseguir que “*naturalizaran* el imaginario cultural europeo como forma única de relacionamiento con la naturaleza, con el mundo social y con la propia subjetividad” (Castro-Gómez, 2005^a: 59). De manera que, y ésta es la segunda característica, la *uropeización cultural se convirtió en una aspiración*, en palabras de Quijano. Más que la represión, el elemento por excelencia de la dominación fue la fascinación por el imaginario cultural europeo, pues era un modo de participar en el poder colonial. Ahora bien, de la mano de la represión de las formas discursivas múltiples viene la producción de nuevas formas que afirmen el tipo hegemónico de producción del conocimiento, de tal suerte que la generación de conocimientos con pretensión de objetividad, científica y universalidad es la tercera característica de la colonialidad del saber (Castro-Gómez, 2005^a: 61). No sólo se exigía a los colonizados producir saberes según los paradigmas ilustrados, sino que aquellos deseaban producirlos de esta manera como una forma de participar del poder colonial.

⁵ Estas posturas fueron establecidas en los discursos ilustrados de autores paradigmáticos del pensamiento moderno. En el caso de la filosofía es posible remitirse a nada menos que a Hegel y Kant. Ambos autores establecen una jerarquía racial y cultural en la que Europa no sólo es el culmen, sino además el único pueblo capaz del despliegue absoluto del espíritu. Ver: Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, y Kant, I. *Antropología práctica*.

En el capítulo IV de *La hybris del punto cero*, Castro-Gómez demuestra cómo operaba la colonialidad del saber con el caso de la botánica y la medicina. Aquí se retomará la elaboración de la disputa entre Mutis y López Ruiz. En efecto, en la Nueva Granada, como en otras colonias, la producción de conocimiento dependía de las decisiones epistemológicas y políticas de la Corona Española. En el siglo XVIII, España dejó de ocupar un lugar imperial y empezó a ser relegado por nuevas potencias como Inglaterra. Ante esta situación la Corona empezó a interesarse por la dimensión práctica de la ciencia, de manera que resultara útil para aumentar su capital económico, militar y político:

Las potencias competidoras por la hegemonía del sistema-mundo en el siglo XVIII habían iniciado un ambicioso plan de conocimiento sistemático sobre los recursos naturales y humanos de sus colonias, y España no se podía quedar atrás en este propósito [...]. Decididos a terminar con la indiferencia científica de España y con su desventaja económica frente a Inglaterra, los Borbones implementan una serie de medidas tendientes a evaluar el potencial económico de sus colonias americanas [...]. El Estado necesitaba saber cuáles especies vegetales podían ser útiles para desarrollar la agricultura, reforzar el comercio y promover una reforma sanitaria en todo el imperio. (Castro-Gómez, 2005: 209)

De manera que empezó a hacerse necesario emprender investigaciones sobre los recursos de las colonias y de ser necesario expropiar conocimientos útiles indígenas y populares que resultaran en beneficio de la Corona. En este marco se emprendieron las famosas expediciones en el territorio de la Nueva Granada. Una de ellas fue la Expedición Botánica liderada por José Celestino Mutis entre 1783 y 1817.

La tarea de Mutis era “inventariar” todas las especies vegetales del territorio, por supuesto desde los supuestos científicos occidentales cuyo referente principal para la época era la taxonomía de Linneo. No era siquiera imaginable que se pudieran emplear los nombres o clasificaciones indígenas o campesinas de las plantas, pues todo conocimiento local debía ser, si no excluido, al menos legitimado por el conocimiento occidental; “a lo sumo, los indios y campesinos eran consultados a la manera de ‘informantes nativos’ para que dieran pistas sobre la localización de ciertas plantas y animales” (*Ibid.*: 213). Quien diera cuenta de la investigación debía mantener un lenguaje completamente objetivo y universal. Lo mismo ocurría con los dibujos realizados como resultado de la expedición. Relator y dibujante debían estar lejos de toda familiaridad sensorial o cultural que se constituía en un obstáculo epistemológico que debía ser eliminado si se quería alcanzar un conocimiento verdadero sobre la naturaleza (*Ibid.*: 215).

Sin embargo, el punto en el que se revelan más claramente las relaciones entre el conocimiento científico, el poder colonial y las clasificaciones raciales es la disputa que sostuvo Mutis con Sebastián López Ruiz por la paternidad del descubrimiento de la quina. Esta planta era reconocida por sus presuntos poderes de curar las terribles fiebres tropicales, de manera que fue objeto de grandes debates científicos sobre sus propiedades reales, sus variedades, etc.

En efecto, Mutis, por su impulso científico, emprendió una ardua investigación sobre la planta, pensando que de sus resultados iba a depender el futuro del comercio español de la quina. A esta investigación dedicó varios años, pero en 1774 Sebastián López Ruiz presentó ante la Corona los resultados de una investigación en la que afirmaba haber descubierto una nueva variedad de quina en la región andina de Tena.

Cuando el descubrimiento llegó a oídos de Mutis, éste reaccionó enfurecido: “para Mutis resultaba intolerable que un ‘aparecido’ como López Ruiz, que ni siquiera había estudiado medicina en Europa sino en la provinciana universidad peruana de San Marcos, pudiese llevarse el crédito por el descubrimiento de una nueva variedad de quina” (Castro-Gómez, 2005: 220). Según Mutis, López Ruiz era un individuo de “mala raza” y su descubrimiento sólo podía ser producto de un robo. De hecho, detalla Castro-Gómez, “uno de los argumentos utilizados por Caballero y Góngora para desacreditar a López Ruiz frente al Consejo de Indias fue su condición de ser «hijo de mulato y mulata, [pues] su padre casó en segundas nupcias con una negra, y tuvo de ella otros hijos de color zambo que vivían allí»” (2005: nota 36, p. 223).

El descubrimiento de esa nueva variedad de quina, según afirmaba el botánico, había sido realizado por él mismo en 1772 (dos años antes de la declaración de López Ruiz), pero no lo había declarado, porque, ensimismado en su trabajo investigativo, no se preocupaba mucho por certificar sus conocimientos (*Ibid.*: 222). “Mutis prefiere reconocer que sus más inmediatos antecesores en el descubrimiento de la quina fueron los ‘indios salvajes del pasado’ y no colegas impertinentes como López Ruiz” (*Ibid.*: 225), pues su posición en el campo científico no le permitiría reconocer como válido el conocimiento alcanzado por López Ruiz; incluso por ser un botánico experto, cercano a Linneo y fiel seguidor de sus paradigmas, está capacitado para trazar la frontera entre los conocimientos científicos y los no científicos:

El mensaje de Mutis es claro: se es “alguien” en la historia de la ciencia cuando se obtiene públicamente el reconocimiento de la comunidad científica europea y en especial de alguien tan famoso como “el caballero Linneo”. Se es “nadie”, en cambio, cuando se posee

la “mancha de la tierra” –como en el caso de López Ruiz–, o cuando los conocimientos obtenidos no son “legítimos”, es decir, cuando no han sido aprendidos en las aulas universitarias o permanecen desconocidos para los europeos. Mutis y Caldas son científicos de la periferia que, gracias a la posición social que allí ocupan, pueden deslegitimar los conocimientos locales en nombre de un saber pretendidamente universal producido por Europa. Linneo, por su parte, es un científico del centro que gracias a la administración que hace Europa del sistema-mundo moderno/colonial, puede establecer y controlar redes internacionales que le dan a su producción *particular* una aureola de universalidad. Mantiene correspondencia con científicos de la periferia como Mutis, ofreciéndoles presentar en Europa sus descubrimientos, citando su nombre en publicaciones internacionales, prometiendo hacerle miembro de alguna prestigiosa institución científica o, simplemente, consagrando una planta a su nombre. Los científicos de la periferia se convierten así en meros consumidores culturales, en usuarios que administran el “saber universal” que Europa produce y lo utilizan para distanciarse culturalmente de los subalternos en sus propias localidades. (227)

GEOPOLÍTICAS DEL CONOCIMIENTO Y CAPITALISMO COGNITIVO

Hablar de centro y periferia en cuestiones discursivas proporciona, de hecho, unas indicaciones sobre los alcances políticos de la producción de conocimiento. Esto precisamente es lo que señala Walter Mignolo con la categoría de geopolítica del conocimiento. Ya Castro-Gómez se ubica en medio de la cuestión cuando refiriéndose a la *hybris* anota la tendencia moderna a suponer algo local como global

y universal: un punto de vista particular como inobservado y objetivo. Pues bien, en esta misma línea de comprensión se sitúa Mignolo para mostrar la forma como las historias locales se convierten en diseños globales (Cf. 2003). En efecto

Esta tendencia a convertir la historia local en un diseño global, corre paralela al establecimiento de ese lugar particular como centro de poder geopolítico. A la centralidad de España, luego de Francia, Holanda, Inglaterra y los Estados Unidos en el sistema-mundo, corresponde la pretensión de convertir su propia historia local en lugar único y universal de enunciación y de producción de conocimientos. Los conocimientos que no se produzcan en esos centros de poder o en los circuitos controlados por ellos, son declarados irrelevantes y “precientíficos”. (Castro-Gómez, 2005: 61)

Se establece así un centro de producción del conocimiento y unas periferias con múltiples saberes que necesitan ser silenciados, excluidos, o reconducidos por los cánones del centro. Los saberes que no se producen en las regiones centrales, no se consideran conocimiento cuando pasa por las rejillas de clasificación de los paradigmas occidentales. Para Mignolo, “esta relación de poder marcada por la diferencia colonial y estatuida por la colonialidad del poder (es decir, el discurso que justifica la diferencia colonial) es la que revela que el conocimiento, como la economía, está organizado mediante centros de poder y regiones subalternas” (Mignolo y Walsh, 2003).

Además de las implicaciones éticas y políticas que supone la exclusión de formas culturales y sociales alternas, la geopolítica del conocimiento tiene, para Mignolo, consecuencias en el campo epistémico que vale la pena señalar. Una de las consecuencias que señala el autor es la creencia de que el conocimiento no se pueda generar en otros lugares y desde otras fuentes que las señaladas por Occidente: “-¡Caram-

ba! ¿Cómo voy a pensar la sociedad civil y la “inclusión” sin Habermas o Taylor? ¿Cómo voy a pensar a partir de los zapatistas o de Fanon que produjeron conocimientos basados en otras historias, la historia de la esclavitud negra en el Atlántico y la historia de la colonización europea a los Indígenas en las Américas?– (Ibid.)⁶ Incluso para pensar cuestiones locales se está obligado a referenciar producciones discursivas de los grandes centros académicos para que se pueda pretender un lugar en el diálogo epistémico.

Esto conduce a la segunda característica y es que de la clasificación de las producciones discursivas dependen las redes en las que aquellas puedan circular. En editoriales, revistas, universidades, sólo circula, se publica y se traduce aquellas producciones que “contienen” y reproducen el conocimiento geopolíticamente marcado; o, pregunta Mignolo, “¿quién conoce en América Latina al intelectual y activista Osage, Vine Deloria, Jr.? ¿Cuántos en América Latina tomarían a Frantz Fanon como líder intelectual en vez de Jacques Derrida o Jürgen Habermas?” (Ibid.) En este punto vale la pena recordar que la colonialidad del saber no opera sólo por represión, sino también por fascinación. Si en la “periferia” epistémica, como la llama Mignolo, se producen discursos que repiten los esquemas occidentales, no es sólo porque las editoriales y universidades decidan que sólo éstos pueden ser editados y puestos en circulación, sino, principalmente, porque los intelectuales han *naturalizado* la pretendida superioridad de este tipo de conocimiento.

De manera que pensar la producción discursiva desde la geopolítica del conocimiento conlleva, según Mignolo a dos consecuencias importantes. En primer lugar, permite dejar de pensar que el “conocimiento válido” se produce sólo en ciertas lenguas y en ciertos lugares. Y, sin duda, la más importante, permite

⁶ La importancia de legitimar este otro tipo de fuentes será analizada en otra ocasión, con motivo de la afirmación de la multiplicidad epistémica.

comprender que el conocimiento funciona como la economía; según el autor:

Se dice hoy que no hay ya centro y periferia. No obstante, la economía de Argentina o de Ecuador no son las que guían la economía del mundo. Si el mercado bursátil de Quito o de Buenos Aires se desploma, no tiene muchas consecuencias en otras partes. Con el conocimiento ocurre algo semejante, con la diferencia de que en la producción intelectual tenemos mejores posibilidades de producir cambios que quizás lo tengan los gobiernos del ex-Tercer Mundo en el terreno económico. (Mignolo y Walsh, 2003)

Es necesario pensar en estos términos las instancias materiales en las que la colonialidad del saber se traduce y opera a la manera de la geopolítica del conocimiento, a saber: las editoriales, los centros de investigación, las universidades, las empresas, etc. En este punto es donde confluyen los análisis acerca de la sociedad del conocimiento y el capitalismo cognitivo: ambos acercamientos coinciden en entender la producción del conocimiento en absoluta concordancia con los procesos económicos y políticos globales; el conocimiento, y en un sentido amplio la cultura, se integran cada vez más a los procesos de valorización económica (Lazzarato, 2004: 129).

El principal argumento de los análisis sobre el capitalismo cognitivo es que el conocimiento se ha convertido hoy en el principal factor productivo⁷; la disputa por su propiedad pone en juego los sectores estratégicos de todas las economías:

Entra cita la alimentación y la salud por las patentes sobre la vida y sobre los fármacos; la educación por los procesos de privatización y por la vinculación de la investigación pública

⁷ Como bien lo expuso Félix Guattari en su *Plan sobre el planeta*, ésta es una economía de servicios.

a las grandes compañías; el software y la red por las patentes sobre los métodos de programación y por la privatización de internet; los bienes culturales por la aplicación restrictiva y reactiva de los derechos de autor. (Rodríguez y Sánchez, 2004: 18) Fin cita

Sin embargo, para autores como Lazzarato, los modos de producción, socialización y apropiación del saber y de la cultura son diferentes de los modos de producción, socialización y apropiación de las riquezas. Siguiendo unas intuiciones de Georg Simmel y Gabriel Tarde, el autor dice que “son los modos de producción y de socialización propios de la cultura los que es preciso introducir en la economía”, en lugar de reivindicar su autonomía. Y esto

[porque] [...] la ‘producción intelectual’ tiende a convertirse en la forma general de dirección y organización de la producción de la riqueza, al tiempo que la ‘necesidad de conocer’ y el ‘amor a lo bello y la avidez a lo exquisito’ son los grandes estatutarios que se abren al desarrollo del progreso económico. (Lazzarato, 2004: 130)

Es precisamente aquí donde se establece un punto de encuentro entre estas posturas y las de los teóricos poscoloniales latinoamericanos: la producción discursiva produce y legitima ciertas formas de organización social. Los aportes de categorías como el capitalismo cognitivo y la geopolítica del conocimiento nos sitúan frente a la relación directa entre conocimiento y economía (y no sólo conocimiento y poder como en las reflexiones foucaultianas y poscoloniales).

Vale la pena, como propone Mignolo, pensar el papel del conocimiento en ciencias humanas en este sistema de producción capitalista del conocimiento, pues según el autor, el exceso económico y técnico

que sobrevalora y prefiere la “eficiencia” dificulta el ejercicio de un pensamiento crítico:

Esta situación tiene sus ventajas, en la medida en que se dispone de medios, las bibliotecas están bien surtidas, y las computadoras abundan. Por otro lado, es notable y está siendo

tema de discusión, cuál será el rol de las humanidades y del pensamiento crítico en universidades que son día a día más corporativas y la investigación, aun en las humanidades, está patrocinada por el capital privado. (Mignolo y Walsh, 2003)

REFERENCIAS

- Bourdieu, P. (2008) *Homo academicus*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Castro-Gómez, S. (2005) *La hybris del punto cero*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2005a) *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Universidad del Cauca, Instituto Pensar.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Comp.) (2007) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Dussel, E. (1999) Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad. En: Castro-Gómez, S.; Guardiola-Rivera, Ó. y Millán, C. (eds.) *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá, CEJA.
- Foucault, M. (2001) *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1992) *El orden del discurso*. Traducción de Alberto González Troyano. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Lander, E. (2005) Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 11-40.
- Lazzarato, M. (2004) Tradición cultural europea y nuevas formas de producción y transmisión del saber. En: Blondeau, O. et ál. *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*. Madrid: Traficantes de sueños, pp. 129-144.
- Mignolo, W. (2003) *Historias locales/Diseños globales*. Madrid: Akal.
- Mignolo, W. y Walsh, C. (2003) Las geopolíticas del conocimiento y la colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo. En: *Polis*. Revista de la Universidad Bolivariana de Chile, Vol. 1, N.º 4. En línea: <http://www.revistapolis.cl/index.htm>
- Rodríguez, E. y Sánchez, R. (2004) Entre el capitalismo cognitivo y el *Commonfare*. En: Blondeau, O. et ál. *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*. Madrid: Traficantes de sueños, pp. 13-28.