

Disrupciones y posibilidades de cooperación entre el proyecto modernidad/colonialidad y la teoría de sistemas.

GT31 - Dr. Fernando Robles

Abstract

Entre la teoría de sistemas de Niklas Luhmann y el proyecto emergente modernidad/colonialidad desarrollado por autores latinoamericanos como Enrique Dussel, Walter Mignolo, Anibal Quijano, Edgardo Lander, Arturo Escobar y tantos otros, existen evidentes vínculos tanto de disrupción como de sintonía, los que hasta ahora han permanecido impensados por la sociología. Esto se debe, en parte, tanto a la desatención desde la teoría de sistemas para con paradigmas emergentes provenientes de latitudes extra-europeas como también a los prejuicios que contra la teoría de sistemas han manifestado autores los latinoamericanos que adhieren al proyecto arriba mencionado, esencialmente por su inexplicable aproximación a la teoría crítica. En esta ponencia pretendemos hacer hincapié en las posibles coincidencias y posibilidades de colaboración entre ambos paradigmas, tematizado conceptos tales como: el uso generalizado y abusivo de la intersubjetividad, el sustrato comunicativo de la “doble conciencia criolla”, el tema no esclarecido de la individualización de las gentes, la ficticia contraposición entre la diferenciación funcional y el análisis de las clases sociales, la “colonialidad del poder” como eje posible de complementar de modo sistémico, el concepto de heterarquía, la distinción entre multiculturalidad e interculturalidad, el uso del concepto de pobreza, desatendiendo los conceptos de inclusión/exclusión, y tantos otros tópicos.

La tesis central de esta ponencia es que a pesar de sus claras fortalezas en el tema de la historia, el paradigma emergente modernidad/colonialidad es claramente débil en lo sociológico. Al revés, la teoría de sistemas se caracteriza por sus claras fortalezas teóricas, pero por sus insuficiencias en lo que respecta a la historia latinoamericana.

Introducción

La modernidad es un producto europeo-occidental. Es un relato -para no usar el peyorativo término “meta-relato” que evoca al pensamiento postmoderno- de una genealogía y talante exclusivamente occidental. Es por ello que usamos el neologismo “eurocéntrico” o el apelativo “modernidad eurocéntrica” no como una representación de desprecio o de menoscabo a la ardua tarea de más de un siglo de elaboración teórica, de producción epistemológica y también de praxis investigativa realizado en las “fábricas” de reflexión europeas, sino para diferenciarlo de los esfuerzos surgidos hace más o menos una década en ciertos países de América Latina y que configuran el “proyecto latino/latinoamericano modernidad/colonialidad” (Castro Gómez y Gorfoguel 2007).

La elaboración de lo que podríamos llamar la modernidad decolonial latinoamericana está recién comenzando y es un proyecto de iniciación altamente prometedor, emprendido apenas por un puñado de pioneros, atrincherados en instituciones académicas, universidades y centros de investigación de la más variada procedencia científica e intelectual: historiadores, filósofos, antropólogos, semióticos, comunicadores sociales, escritores, poetas, etc. El respeto que los occidentales se han ganado merecidamente, no debe ser confundido, empero, con un sometimiento acrítico o con un silencio de complicidad frente a sus errores e inconsistencias teóricas, como tampoco con sus insolencias y pretensiones de orden universalista, como lo hemos hecho en este trabajo. Esto principalmente porque el proyecto latinoamericano de modernidad no es compartido aún por una mayoría significativa de intelectuales de la región.

El proyecto latinoamericano de modernidad, como todo proyecto emergente y todavía no suficientemente asentado, tiene fortalezas, pero también algunas debilidades. Permítaseme esbozar algunas de ellas, sin la menor intención de abarcar toda la diversidad de autores que estos comentarios merecerían. Comenzaré con las fortalezas. Al destacarlas, deseo hacer referencia a las debilidades y errores históricos que la teoría de sistemas presenta.

Genealogía de la modernidad y la colonialidad del poder.

Una de las fortalezas de éste paradigma emergente se refieren a la redefinición realizada por los latinoamericanos del carácter y el papel de la colonialidad y a la emergencia real de la modernidad occidental. La “modernidad” nace en realidad con el descubrimiento del Nuevo Mundo en 1492 y no es el resultado de procesos históricos intraeuropeos, salvo que nos remitamos al llamado “estado natural” de la humanidad, que es una fábula desmesurada creada por Hobbes y Rousseau o a Kant con su hipótesis racionalista. La evidencia histórico-empírica es hoy en día indiscutible y reconocida por todos los expertos (Dussel 2000:59 ss.). El proyecto descolonizador latinoamericano, al exponer a la superficie del discurso histórico-social la cara oculta de la modernidad-la colonialidad del poder, el exterminio y la explotación de los pueblos originarios, la destrucción y el ultraje de la Otredad, oculta en la Mismidad-resignifica el valor y la historia de “nuestra América” (Martí) y pone en tela de juicio la pretenciosa historia eurocéntrica de la modernidad, escrita por los vencedores, descendientes intelectuales y políticos de los conquistadores. Y lo hace sin sucumbir a las tentaciones postmodernas, como señala en proyecto alternativo de transmodernidad elaborado por Dussel (2000:62). Por lo tanto, si la teoría de sistemas aspira a colaborar productivamente con el proyecto modernidad/colonialidad, debe abandonar todo sesgo eurocéntrico y desechar definitivamente la identificación modernidad = diferenciación funcional de la sociedad.

Translocalización en medio de la globalización y crítica de la razón poscolonial.

Otra de las fortalezas de éste paradigma fundacional se remite a la translocalización de la idea de América Latina en el contexto de la globalización. Y con ello me refiero a una serie de obras de compilación aparecidas en los últimos años (Castro-Gómez y Mendieta 1998, Castro-Gómez 2000, Lander 2000, Castro-Gómez y Gosfoguel 2007). Esta translocalización va seguida de una profunda crítica postcolonial a la razón (Castro-Gómez y Mendieta 1998:169) y de una discusión delimitadora del proyecto postcolonial latinoamericano con el pensamiento postmoderno (Mendieta 1998:147). Esta resignificación del traslado de las rutas comerciales mercantiles desde el Mediterráneo hacia el Atlántico, va acompañada de una diferenciación profunda entre la modernidad sajona (referida a los EEUU) y la modernidad latinoamericana. Quijano (2000:201) se encarga de distinguir tres modelos históricamente diferenciados de colonización extranjera de América, fundamento de la colonialidad del poder:

- (i) *el modelo norteamericano* y sus propiedades específicas, en especial el exterminio casi total de etnias originarias, proceso que precede a una inmensa ola migratoria en EEUU proveniente de Europa;
- (ii) *el modelo del Cono Sur de América Latina* (Argentina, Uruguay y Chile), aparentemente muy similar al anterior;
- (iii) *la potencialidad del resto de América Latina*, donde una mayoría indígena es sometida por una minoría blanca.

La crítica de la razón poscolonial y el nuevo dualismo emergido y desplegado desde el descubrimiento del Nuevo Mundo, es perfectamente compatible con la desontologización que postula la teoría de sistemas y rechazo de la dicotomía sujeto/objeto y con el uso radical de distinciones en lugar de conceptos.

Rechazo de las interpretaciones marxistas-eurocéntricas

Entre sus fortalezas, debiéramos agregar el distanciamiento de sus principales exponentes de la teoría marxista de la sociedad (Quijano 2007:93), a pesar de que la mayor parte de sus exponentes se sienten herederos de las tradiciones esparcidas por la teoría de la dependencia, y el rescate de autores indigenistas que ocuparon hasta hace poco un lugar marginal en el pensamiento latinoamericano, como es el caso de José Carlos Mariátegui, Martí y otros tantos. Si el marxismo es entendido como una forma particular de eurocentrismo, en lo esencial la contradicción fundamental de América Latina no se formula en términos de capital (dominante)/trabajo (asalariado), sino entre etnia/trabajo. El tema étnico no es un fenómeno digno de atención para la teoría de sistemas, con lo que se resta a la problematización de los sistemas de clasificación que rigieron el mundo por casi 500 años. Este es un déficit teórico que necesita de la atención y el estudio detallado, desde la teoría de sistemas, que abandonen los dogmas de la diferenciación estratificada, y tome en serio aquella sentencia de Luhmann en el sentido de que las tipologías de diferenciación que presenta no tienen ningún sustento teórico.

El tema de la colonización cognitiva y doble conciencia criolla.

Uno de los logros más importantes de este paradigma consiste en haber resituado históricamente la importancia de América Latina en el contexto de la colonialidad y destacado su rol fundamental en la reestructuración de las rutas comerciales mundiales, destacando la “colonización cognitiva” que significó la dominación colonial, como la “doble conciencia criolla” que caracterizó los procesos independentistas de 1808 en adelante, hasta hoy presente en la polisemia de las realidades de la región. Mientras que la “colonización cognitiva” nos impulsa a observar distorsionadamente la especificidad de nuestras realidades (como por ejemplo la subsunción de todos los problemas estructurales a la distinción tradicional/moderno, y a ver en el desarrollo la panacea para su solución), la “doble conciencia criolla” generada por los proyectos independentistas de principios del siglo XIX (en su mayoría frustrados), e influenciados por la Ilustración europeizante, encuentra su proyección en el imaginario de la Otredad indígena, evaluada como minusválida y atrasada por las distintas elites (blancas o mestizas) en el poder. Justamente la adopción de la americanidad significa, para Mignolo, “vivir en medio de los borramientos de la colonialidad” (2007:77). La matriz colonial del poder, invisible a causa del triunfo de la retórica de la modernidad y la modernización, consiste en la capacidad del sistema de dominación para reducir las diferencias y considerarlas como inexistentes y realizar una categorización racial que convierte a las vidas humanas en entes prescindibles. Por consiguiente, la otra cara de la modernidad no es la individualización, como argumentan los “ego-políticos” de la retórica de la modernidad, Ulrich Beck, Giddens y Habermas, sino que para nosotros, la cara oculta de la modernidad, es y seguirá siendo la colonialidad. La distinción de (y entre) modernidad/individualización y modernidad/colonialidad es el punto de quiebre entre las visiones imperiales de la modernidad (acompañadas de la crítica postmoderna a la modernidad, realizada desde la matriz imperial) y el proyecto decolonizador latinoamericano.

Alteridad y visión micro-social.

Otra de las grandes virtudes de este paradigma es haber comenzado a relacionar creativamente el análisis histórico de orden macro-sociológico con las estructuras de aculturación y socialización, vigentes en países como Venezuela y la región del Caribe, utilizado creativamente el complejo aparataje de la fenomenología (Moreno 1995), y haber emprendido la búsqueda concreta de la Alteridad, en la forma de una nueva episteme relacional. Sin la mayor exageración, Moreno señala que desde el pueblo caribeño, se está gestando una nueva episteme relacional en los mundos de vida y en las familias. En tal sentido, no se observan grandes diferencias y contradicciones insolubles entre la

teoría de sistema. Pero el concepto de matrisocialidad y el rescate del carácter relevante de la familia como en centro del acontecer mundano así como el repensar los sistemas de parentesco, es una tarea por realizar.

La vigencia del colonialismo interno

No puede dejar de destacarse la revitalización y el fortalecimiento del rol del fenómeno del colonialismo interno, desarrollado por González Casanova (1978: 220), y resituado en la perspectiva de la colonialidad del poder en América Latina. El concepto de colonialismo interno, desarrollado ya en 1969, adquiere plena vigencia, toda vez que las relaciones asimétricas de dominación colonial centro/periferia y de superioridad/inferioridad se replican al interior de las naciones ya independizadas cambiando de forma y sustituyendo del saqueo y el exterminio por las variadas formas de explotación que ofrecen las forma de capital/trabajo. Todo lo anterior es posibles de interpretar (y leer) en medio de la teoría de la diferenciación de la sociedad. De allí que la diferenciación centro/periferia se replique al interior de la sociedad una y otra vez. Por supuesto que esta visión de la diferenciación centro/periferia implica sacarla de la conceptualización histórica que le asigna la teoría de sistemas y reubicarla en presente de las relaciones constitutivas de las sociedades latinoamericanas.

Por supuesto que la sumatoria anterior no tiene ninguna pretensión de completitud y menos aún abarca todos los tópicos que el paradigma innovadoramente contiene. Pero tal como destaqué en tono de admiración las fortalezas de éste paradigma, voy a enumerar las que a mi juicio son sus principales debilidades. Partiré apuntando que éste paradigma innovador es muy fuerte en lo histórico, pero es débil en lo sociológico. Puede ser que la afirmación anterior parezca injusta y atrevida, pero se explica (al menos en parte) por la heterogeneidad y el origen académico de los sostenedores del mismo.

El uso indiscriminado del concepto de intersubjetividad

Existe en el paradigma modernidad/colonialidad un uso descuidado e impreciso del concepto de intersubjetividad. Creo que la hipótesis de la colonización de la intersubjetividad, sostenida por Quijano y otros, deja sin esclarecer si se trata de la intersubjetividad normativa de Habermas, o a las que defiende el paradigma fenomenológico referido a la fenomenología mundana de Alfred Schütz, o simplemente se da por descontado que el mundo social se construye intersubjetivamente, lo cual es sumamente discutible. Sea como fuere, y sobre todo si el concepto permanece impensado, habría que recordar que hay quienes consideran la existencia de la intersubjetividad como elemento constitutivo del mundo como una vulgar patraña (Castoriadis 1997) y quienes resaltan su dudosa utilidad para el análisis sociológico (Luhmann 1998:31). Creo que lo más conveniente sería privilegiar el concepto de comunicación desarrollado por Luhmann, en lugar de insistir en un concepto que se sobreentiende y que por lo tanto pasa a ser considerado como obvio. El concepto de comunicación contribuye (no como contraconcepto a la intersubjetividad) contribuye a distinguir diferenciado claramente a los sistemas de comunicación de los sistemas de conciencia, ambos utilizando el médium sentido como responsable de su acoplamiento estructural.

El tema de la doble conciencia criolla

Cuando Mignolo (2000), por citar solamente un ejemplo, se refiere al fenómeno de la doble conciencia criolla es notable el uso exclusivamente historicista que al término le asigna, cuando en realidad la “doble conciencia criolla” es la expresión de estructuras comunicacionales inauguradas con los movimientos de independencia y que se mantienen transmutadas hasta la actualidad. Es notable el prejuicio absolutamente injustificado que el paradigma del que nos ocupamos tiene con respecto a la teoría de sistemas, es especial a la teoría de la sociedad de Luhmann. En efecto, en muchos pasajes de las obras referidas a la colonialidad y la descolonización, se habla por lo general de la necesidad de un análisis sistemático, pero de inmediato se advierte que esto no significa “sistémico”. Retomando el

tema, resulta curioso que Mignolo se contradiga cuando usa el concepto de “doble conciencia criolla” para referirse a los dilemas a los cuales se enfrentaban la elites que lideraron los procesos revolucionarios de independencia: el haber nacido en América Latina pero sentirse al mismo tiempo europeos. Y para ello presenta las cartas (cruzadas) de Jefferson y Bolívar. Es decir, ofrece estructuras de comunicación para argumentar respecto de una presunta “conciencia”

Acercamiento a la teoría crítica.

Existe un excesivo acercamiento a la “teoría crítica” de la sociedad. Así por ejemplo, Mignolo pregunta “¿en qué podría ayudarnos una teoría crítica que surgiría de la historia interna de Europa misma desde la perspectiva de los colonizados internos (los judíos) en la historia de Europa desde 1492? ¿Qué debería aspirar a ser la teoría crítica cuando los condenados de la tierra están en la escena junto al proletariado de Max Horkheimer o junto a la actual traducción del proletariado como multitud?” (Mignolo 2010:8). En mi opinión, la respuesta es muy simple: por supuesto que la teoría crítica en nada puede ser un apoyo a los estudios latinoamericanos, porque no se ha interesado ni le interesan esos asuntos “exóticos” y lejanos de Europa. Este acercamiento de búsqueda infructuosa en la teoría crítica es principalmente notable en los trabajos de Castro-Gómez. Si examinamos, por ejemplo, un libro paradigmático y político de Habermas, como *La Inclusión del Otro*, su preocupación e interés de conocimiento se centra exclusivamente en problemas europeos, en particular en la necesidad de una “constitución europea” (Habermas 1999:137) y otras yerbas, que por supuesto nada tienen que ver con asuntos latinoamericanos. Por lo tanto, este empeño de aproximación resulta ser obviamente una soberana pérdida de tiempo (y de papel). Muy distintas serían las cosas si el proyecto de descolonización se aproximara a la teoría de sistemas en lugar de la teoría crítica.

¿De dónde proviene el pensamiento heterárquico?

Una clara muestra de falta de información teórica es la Introducción de Castro-Gómez y Gosfoguel, al compilado *El Giro Decolonial*. En dicha introducción, los autores destacan la importancia del “pensamiento heterárquico”, y agregan que las heterarquías “son estructuras complejas en las que no existe un nivel básico que gobierna sobre las demás, sino que todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua en diferentes aspectos particulares” (Castro-Gómez y Gosfoguel 2007:18). Pero el concepto de heterarquía fue descubierto y usado por primera vez por el neurofisiólogo y teórico de la cibernética Warren McCulloch en 1945 y hoy día pertenece al lenguaje de la teoría de sistemas.

Con las apreciaciones críticas expuestas quiero llamar la atención acerca de las debilidades que presenta el proyecto de descolonización presente en América Latina, con las mejores intenciones. Justamente porque a lo largo de este trabajo he procurado demostrar tanto las debilidades de la modernidad eurocéntrica-universalista como su dudosa utilidad para un proyecto latinoamericano, decolonial y particularista. Creo que las posibilidades de cooperación entre el proyecto descolonizador modernidad/colonialidad no sólo es posible, sino que necesario.

Bibliografía

- Castro-Gómez, S. y Gosfoguel, R. 2007. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Dussel, E. 2000. Europa, modernidad y eurocentrismo. En: E. Lander. *La colonialidad del saber*. Caracas: Faces/UNESCO, pp. 59-78.
- Castro-Gómez, S. 2000. *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Pensar/Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. y Mendieta, E. 1998. *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, postcolonialidad y globalización en debate*. México: Porrúa.

- Lander, E. 2000.*La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Caracas: Faces/UNESCO.
- Quijano, A. 2000.Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina.En: E. Lander. *La colonialidad del saber*.Caracas: Faces/UNESCO, pp. 281-348.
- Quijano, A. 2007. Colonialidad del poder y clasificación social.En: S. Castro-Gómez y R. Gosfoguel. *El giro decolonial*. Bogotá: Siglo del Hombre, pp. 93-125.
- Mignolo, W. 2007. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*.Barcelona: Gedisa.
- Mignolo, W. 2010. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Siglo.
- Moreno, A. 1995.*El aro y la trama. Episteme, modernidad y pueblo*.Caracas: Ediciones CIP.
- Habermas, J. 1999.*La inclusión del otro. Estudios de teoría política*.Barcelona: Paidós.